ALSZEGHY ZOLTÁN - FLICK MAURIZIO

A KATOLIKUS DOGMA FEJLŐDÉSE

ANONYMUS

ROMA 1976

A KATOLIKUS DOGMA FEJLŐDÉSE

ALSZEGHY ZOLTÁN - FLICK MAURIZIO

A KATOLIKUS DOGMA FEJLŐDÉSE

ANONYMUS

ROMA 1976

A könyv eredeti címe és kiadása:
ZOLTÁN ALSZEGHY - MAURIZIO FLICK
Lo sviluppo del dogma cattolico
1ª edizione, 1947
2ª edizione, 1969
Editrice Queriniana, Brescia
(Giornale di teologia 10)

1. TÁJÉKOZÓDÁS

I. A kérdés aktualitása.

Egy protestáns teológus, aki a közelmúltban igyekezett megvilágítani a katolikus Egyház helyzetét a II. Vatikáni Zsinat után, felteszi a kérdést, vajon az Egyház arra készül-e, hogy megreformálja dogmáit. A szerző —némi sajnálkozással ugyan— negatív értelemben válaszol erre a kérdésre. Ennek ellenére nem állítja, hogy minden változatlan maradt. Ugyanis így folytatja: « A régi dogmatikai formulák érvényessége minden bizonnyal újabb megerősítést nyert. Mellettük azonban helyet kaptak immár olyan új tételek is, melyeknek semmiféle kapcsolata sincs a korábbiakkal. Az új hittételek a történelmi fejlődés során növelhetik sajátos jelentőségüket, az előzőkkel szemben túlsúlyba kerülhetnek, háttérbe szorítva azokat. Nem tudhatjuk, valóban ez történik e majd, de fenntartjuk a jogot ahhoz, hogy így reméljük » [1].

Nem tagadható, hogy jónéhány katolikusban él ma hasonló magatartás, ha nem is jut ily módon kifejezésre. Nem egy hívő ember zavart aggodalommal tekint az Egyház igehirdetésében mutatkozó változásokra. Van ebben a hangulatban valami felszines bosszankodás is amiatt, hogy az Egyház szertartásaiban és törvényhozásában nem tud eligazodni az ember. A tanácstalan rosszalás azonban gyakran mélyebbre bocsájtja a gyökerét. Nem egy hívőnek az a benyomása, hogy az a tanítás, melyet az Egyház mint reá bizott letétet őrzött, és többször is változtathatatlannak nyilvánított, most nemcsak hogy fejlődik, hanem egyenesen megváltozik. Ezt a zavart talán nem is elsősorban a zsinati határozatok megfogalmazása okozta, hanem inkább az a teológiai mozgalom, melyet a Zsinat elindított, vagy legalábbis kifejezésre hozott. Ténylegesen megállapítható, hogy a teológusok újból megfontolás tárgyává tesznek

olyan álláspontokat, melyeket sokáig mint a hithez tartozókat egyhangúlag elfogadtak, és olyan megoldásokat és magyarázatokat javasolnak, melyek összeférhetetlennek tűnnek azzal, amit ezidáig egyhangúlag igaznak tartottak.

XXIII. János pápa bizonyos értelemben előre megsejtette ezt a nehézséget, s erre a zsinatot megnyitó beszédében így figyelmeztetett: « Más dolog a hit letéteményének régi tantételében a lényeg, és más külső burkának megfogalmazása » [2].

Ám ez a minden bizonnyal helyes megkülönböztetés nem elég ahhoz, hogy megoldja a problémát, amit felvet. Cullmann nagy éleslátással jegyezte meg: « A változatlan lényeg és e lényeg megfogalmazása közti határ sokrétű, és nehezen vonható meg. Ezt a problémát nem tárgyalta sem XXIII. János pápa, sem a zsinat. Véleményem szerint a zsinat alapvető gyengesége abban a tényben nyilvánult meg, hogy megoldottnak tekintette a megváltozhatatlan tartalmi mag és a folyamatos naprakészséget igénylő forma közti határ kérdését ... Felesleges a tartalom és forma közti különbségről beszélni, ha a későbbiekben nem mutatjuk meg, hogy mi is a tartalmi mag és mi a megfogalmazás » [3].

II. A feloldásra váró ellentét.

Anélkül, hogy egyetértenénk Cullmann túlságosan negatív ítéletével, meg kell állapítani, hogy észrevétele valóságos problémára világít rá, melyet nem lehet helyesen megoldani, ha nem számolunk nyíltan két, — látszólag ellentétes — objektív tényezővel.

Az Egyház tanítását mindenekelőtt az a meggyőződés hatja át, melyet Vincentius Lerinensis híres szövege fejezett ki: « Magában a katolikus Egyházban mindenképpen arra kell törekedni, hogy megtartsuk azt, amit mindenütt, mindig és mindenki hitt » [4].

Az Egyház igehirdetése során valójában nem akar mást tenni, mint megőrizni, megvédeni és közvetíteni a kinyilatkoztatott tanítást, amit az apostoloktól kapott. Már az I. Vatikáni Zsinat tanítja, hogy a katolikus hit tárgya benne foglaltatik Isten írott vagy hagyományozott szavában, amit az Egyház mint isteni kinyilatkoztatást tanít, akár rendes és egyetemes tanítói minőségében, akár ünnepélyes kihirdetéssel [5]. Éppen mert olyan igazságokról van szó, melyek benne vannak Isten szavában, az I. Vatikáni Zsinat még azt

is tanítja, hogy az Istentől kinyilatkoztatott hit tanítása nem filozófiai elmélet, melyet folyamatosan lehet bővíteni és tökéletesíteni, hanem: « isteni letétemény, melyet Krisztus jegyesére bízott, hogy az hűségesen őrizze és tévedhetetlenül magyarázza. Ezért örök időkre meg kell tartani a szent dogmák azon értelmét, melyet az Anyaszentegyház egyszer kinyilvánított, és még mélyebb átértés ürügye alatt sem szabad eltérni ettől az értelmezéstől » [6].

Az első Vatikáni Zsinat elvetette azt az állítást, hogy a tudományos haladás következtében a dogmáknak olyan értelmet lehet tulajdonítani mely eltér attól a jelentéstől, melyet az Egyház tulajdonított és tulajdonit nekik [7].

A modernista válság alkalmából X. Pius még határozottabban kinyilvánította, hogy az egyházi dogmák nem csak gyümölcsei annak a kis magnak, mely el van rejtve az evangéliumban, s amely külső tényezők révén bontakozik ki [8]. A katolikus hit anyaga ugyanis az Apostolok halála után nem bővült újabb kinyilatkoztatásokkal [9]. A dogma ilyetén felfogása látszólag kizár minden fejlődést. Hiszen a modernizmus ellen előirt eskü kimondotta, hogy « az apostolok hitének tanítása az ortodox atyák révén változatlan értelemben és jelentéssel jutott hozzánk », és « eretnek koholmánynak » nyilvánítja a dogmák fejlődésének azt a magyarázatát, mely szerint a hittételek egyik értelmezésből folyamatosan egy másik értelmezésbe mennek át, olyanba, mely különbözik a korábbi egyházi értelmezéstől [10]. E felfogás alaptételeit magáévá tette nemcsak a Humani generis enciklika [11], hanem a II. Vatikáni Zsinat is: « Az Egyház tanítói hivatása nem áll Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában, és csupán azt tanítja, ami isteni parancsra és a Szentlélek segítségével áthagyományozódott; kegyelettel hallgatja, szent elszántsággal megőrzi és hűségesen magyarázza ezt a szót, és a hitnek ebből az egyetlen letéteményéből meríti mindazt, amit a hivők számára mint isteni kinyilatkoztatást ad elő » [12].

Ezek a tételek azt állítják, hogy a dogmák az apostoloktól erednek, és változhatatlanok. Másrészt azonban egész sor tény teszi nyilvánvalóvá, hogy az Egyház dogmáinak története van.

Mindenek előtt, a dogmáknak eredete van. Akkor keletkeznek, mikor az Egyház egy tanitást mint isteni kinyilatkoztatást tár a hivők elé, úgy hogy nem maradhat tagja az Egyháznak, aki nem fogadja el annak a tanításnak az igazságát. Ebben az értelemben

vannak új és vannak régi dogmák. Például Mária mennybevitelének dogmája alig huszonöt éves; s nincs kizárva, hogy a jövőben további dogmákat is állapítanak majd meg.

Nos, a dogmák létrejöttét nem lehet tisztán formálisan értelmezni úgy, mintha azok tartalma minden esetben mint kinyilatkoztatott hittétel mindig is ismert lett volna, s az Egyház csak szavatolná az érvényüket, és egyházjogi büntetéssel sujtaná azokat, akik nem fogadván el a katolikus igazságot, a hit egységétől elszakadnak. Egy új dogma keletkezését gyakran a bizonytalanság periódusa előzi meg, melyben a keresztény hívek összessége (melyhez nemcsak a vallásilag kevésbé tájékozottak, hanem a teológusok, sőt maga az egyházi hierarchia is tartozik) nem tudja megoldani a hit valamilyen problémáját. Ez a bizonytalanság nemcsak egyes formulák érvényességére vonatkozhatik, s ebből következően egy hittétel újdonsága nem szorítkozik mindig nyelvtörténeti jelenségre, t. i. arra, hogy elfogadjuk, hogy az örök igazságokat egy uj kifejzés helyesen tolmácsolja. Az az erős aktivitás, mellyel a Tridenti Zsinat püspökei és teológusai jó tizennyolc éven át készítették elő határozataikat, nemcsak megvédeni akarta a tagadókkal szemben mindazt, amit az Egyház mindig igaznak tartott, és nemcsak a pontos terminológiát vizsgálta, de új problémák megoldását is kereste. E megoldások között vannak olyanok, melyeket a zsinat kezdetén a jelenlevők többsége tévesnek tartott, s csak fáradságos viták után fogadott el hitigazságnak [13].

Néhány dogma olyannyira « új », hogy a bennük foglalt fogalmak századokon keresztül ismeretlenek voltak az Egyházban. A szentségek hetes számáról szóló dogma [14] például nemcsak abban az értelemben volt « új », hogy a XII. század előtt jónéhány jelentős teológus nem gondolta, hogy éppen hét szentség van, se több, se kevesebb. Maga a « szentség » fogalma is, (a klasszikus értelmezés szerint látható szertartás, mely kegyelmet jelent és közöl), hiányzott a kereszténység első évezredének teológiai gondolkodásából, jóllehet az Egyház természetesen ismerte egyes szertartások hatékonyságát.

Többről van itt szó. Az új dogmákat nem csak úgy helyezik a régiek mellé, mint a köveket a rakásban. Az egyik meghatározás kiegészíti a másikat, az egyik dogma kifejti és elmélyíti az előzők értelmét. Amikor a Tridenti Zsinat az eredendő bűnről hozott ha-

tározatában szószerint megismételte a régi afrikai zsinatok tanítását, ezek az idézetek az új összefüggésben mélyebb, teljesebb értelmet nyertek [15]. Sőt, mikor egy félévvel később ugyanaz a téma más összefüggésben került elő, a megigazulásról szóló tridenti okirat további élesebb meghatározást fűzött az előzőhöz [16]. Kétségtelen, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanítása a püspökök testületéről [17] olyan értelmezést ad a pápa hivatalának [18], mely a két vatikáni zsinat közt nem volt általánosan elfogadott. A dogmák tehát nemcsak hogy történelmileg jönnek létre, hanem fejlődnek is a történelemben, és remélhetjük, hogy az Egyház a jövőben tökéletesebb módon fogja értelmezni dogmáit, mint ahogy azokat jelenleg ismeri.

A II. Vatikáni Zsinat felismeri ezt a tényt, midőn a következőket tanítja: « Az apostoli eredetű hagyomány az Egyházban a Szentlélek segítő jelenlétével halad előre; és valóban növekszik az áthagyományozott valóságok és szavak megértése, nem csak az által, hogy a hívők gondolkoznak rajtuk, tanulmányozzák őket és elmélkednek róluk szivükben, nem is csak annak a tapasztalatnak következtében, melyet a lelki dolgok mélyebb megértése ad, hanem azoknak a tanítása révén is, akik a püspöki utódlás során az igazság biztos karizmáját nyerték el. Az Egyház pedig a századok folyamán szüntelenül törekszik az isteni igazság teljessége felé ... » [19].

Összehasonlítva a dogmák apostoli eredetéről és változatlanságáról szóló tételt azzal a ténnyel, hogy a dogmák az apostolok utáni időben jöttek létre és fejlődnek tovább, felvetődik a kérdés, hogyan viszonylik az apostoloktól reánk maradt hagyomány az Egyház jelenlegi tanításához.

III. Történelmi előzmények.

Ez a probléma többször felbukkant az Egyház történetében [20]. Már a IV. és V. század szentháromságtani és krisztológiai vitái során felül kellett múlni azt a visszatetszést, amit a Biblia és az első hitvallások terminológiájától való elszakadás okozott, hogy a dogmát új összefüggésben pontosan meghatározhassák [21]. Néhány, a Szentatyák idejéből származó és Krisztus személyének és természetének viszonyára vonatkozó tétel [22] sorsa mutatja, hogy ugyanazok a kifejezések elfogadhatók vagy elvetendők, aszerint, hogy milyen jelentést tulajdonitunk nekik. Mikor a skolasztikusok szabályokba

foglalták, hogyan lehet összeegyeztetni az egymásnak ellentmondó tekintélyeket [23], mikor a tridenti zsinatot feldolgozó teológia bizonyitotta, hogy a megigazulásra vonatkozó katolikus felfogás nincs ellentétben Szent Pál tanitásával [24], vagy mikor a pápák elitéltek Szent Ágoston műveiből kiragadott kifejezéseket, amennyiben Janzénius a maga felfogásának a bizonyitására használta őket [25], mindez már magában rejtette a dogmák történeti jellegének az elismerését.

A dogmafejlődés problémája mégsem vált kifejezett vita tárgyává, mivel a figyelmet tárgyi részletkérdések bilincselték le: a teológusok azt tanulmányozták, hogy az egyes hittételekre nézve hogyan lehet a hagyományos nézeteket ujabb felfogásokkal összeegyeztetni, és nem jutottak el az általánosabb horderejű kérdésig, hogy egyáltalán változhatik-e a dogma. Már megpendült ez a probléma, mikor a Tridenti Zsinat után felmerült a kérdés, hittétellé válhatik-e egy olyan állitás, mely magában véve nincsen kinyilatkoztatva, de levezethető kinyilatkoztatott igazságokból. Suarez, Vasquez és Molina ellentétes érvei újra és újra felcsendülnek majd a dogmafejlődésre vonatkozó vitákban [26].

Voltaképpen csak a XIX századnak a történelem iránt való élénk érdeklődése adott alkalmat arra, hogy a dogmafejlődés kifejezetten teológiai problémává tudatosuljon. A német romanticizmus és idealizmus hatása alatt álló tűbingeni katolikus teológiai iskola [27] és az oxfordi hagyományokat kamatoztató Newman [28] mély meglátásokat tártak fel, bár ezek jó ideig csak szűkebb körökben találtak méltánylást.

Az igazi, döntő inditást azonban a modernizmus körül fellángoló harc adta meg a dogmafejlődésre vonatkozó kutatásra. A modernista mozgalom élesen feladta a kérdést, mennyiben tartalmazza az apostolok tanitása az Egyház mai tantételeit, és mennyiben lehetséges vagy akár szükséges is, hogy az Egyház igehirdetésében alkalmazkodjék az egyes korok kulturális helyzetéhez, igényeihez [29].

Ebben az összefüggésben egész sor jelentős hatású mű keletkezett [30], melyek — a modernizmussal szemben — azt igyekeztek kimutatni, hogy mi a dogmában az eredeti adottság, melynek mindig meg kell maradnia, s mi ezzel szemben az esetleges elem, ami változhatik. Vagy más szempontból: milyen kapcsolatban áll az apostoli tanítás és az Egyház mai tanítása. Ebben az irodalomban egészen a második világháborúig elsősorban az apologetikus hang-

vétel érvényesült. Mindenekelőtt arra törekedett a hittudomány, hogy az egyes témákat elemezve kiemelje az Egyház jelenlegi tanításának helyességét, mely csupán kifejezetten mondja ki azt, amit korábban burkolt módon tanított [31].

Ez a helyzet nyomot hagyott a nemzetközi teológiai terminológiában, mely szívesebben beszél inkább a « dogma kibontakozásáról » kifejtéséről, vagy a dogma ismeretében való haladásról, mint a « dogma fejlődéséről », attól tartva, hogy ez utóbbi kifejezés alatt a fejlődés olyan modernista fogalma érthető, mely megváltoztatja az apostoli « paradosis » (hagyomány) értelmét [32]. Munkánkban megkülönböztetés nélkül használjuk a kifejezéseket annak a folyamatnak a jelölésére, melyen keresztül a kinyilatkoztatott igazság az apostolok igehirdetésétől az Egyház jelenlegi tanításáig eljutott.

A második világháború után a hittudomány új szemszögből vizsgálta a dogmafejlődés kérdését. A kutatás iránya apologetikus helyett inkább dogmatikus jellegű lett: a hittudomány feltételezi a fejlődés helyességét, s arra törekszik, hogy megértse törvényeit, alapelveit, határait [33]. Ezt az új gondolkodást nagy mértékben befolyásolja a történetfilozófia és a történet-teológia, mely a katolikusok között mostanában indult új fejlődésnek [34].

A megujuló kutatás első fázisa, 1950 körűl, az « új dogmákra » koncentrálta figyelmét, tehát azokra a hitigazságokra, melyeket az utolsó száz év alatt definiált az Egyház (szeplőtelen fogantatás, pápai csalhatatlanság, és Mária mennybevitele). Általában elismerést nyert az a felfogás mely egyháztörténelmi szempontból hasznos és idöszerü lépést látott e hittételek definiciójában. Másrészt azonban nem egy hittudósnak nehezére esett volna azt állitani, hogy ezek az igazságok már a Szentirásban és az ősegyház tanitásában is jelen voltak, és csak annyi történt, hogy az általánosabb állitásokban benn foglalt részleges igazságok kifejezett megfogalmazást nyertek, vagy a deduktív gondolkozás levezette a következményeket, melyek az elő-tételekben csirájukban már megvoltak. Az ilyen gondolatmenetek nehezen lettek volna a dogmatörténet mai álláspontjával összeegyeztethetők.

A század első felének a bölcselete felhivta azonban a teológia figyelmét arra, hogy az emberi értelem fogalmak nélkűl is gondolkozhat, ismerheti az igazságot, és haladhat a fogalom nélkűl birtokolt igazság látásában, olyan utakon is, amelyeket nem lehet az

arisztoteleszi alapokon álló skolasztikus dialektikából ismert « következtetésekre » (ratiocinium) maradék nélkűl visszavezetni. Ily módon teóriák széles skálája keletkezett, melyek meglehetősen különböztek egymástól, de mégis megegyeztek abban, hogy Isten voltaképpen nem mondatokat nyilatkoztatott ki, hanem egy valóságot, melyet soha sem lehet emberi szavakkal kimeriteni. Abban is megegyeztek ezek az elméletek hogy sürgették hogy vessünk számot a Szentlélek szerepével, akinek befolyása vezeti az Egyházat, hogy egyre mélyebben ismerje fel a kegyelmi adományt, melyet Krisztus Urunk nekünk ajándékoz [35]. Az intellektualizmus túlhajtásaival szemben való bizalmatlanság némely esetben olyan messze ment, hogy aggodalmakat ébresztett a tanító Egyházban, és ez a Humani generis enciklikában hívta fel a figyelmet bizonyos dogmatikai sztoricizmus és relativizmus beszivárgásának veszélyére [36].

Az a mód, ahogy az 1950 körüli években a dogma fejlődésének kérdését látták, világos megfogalmazást nyert a Pápai Gergely-Egyetemen 1951-ben tartott Teológiai Hét-en [37]. A Hét bevezetőjében két nagy irányt különböztettek meg: « Az egyik az intellektualista, a másik a nem-intellekutalista, illetve kifejezetten antiintellektualista irány. Az első úgy tekinti a kinyilatkoztatást, mint egy tanítás Isten részéről történt közlését. Következésképpen azt tartja, hogy a dogma fejlődését úgy kell értelmezni, mint haladást e tanítás megismerésében. Ez a haladás a Szentlélek irányítása alatt valósul meg, és különböző okok játszhatnak benne közre, ám sohasem vezethet olyan új dogma megfogalmazásához, melynek ne lenne logikus kapcsolata a kezdettől fogva kifejezetten ismert dogmákkal.

A másik irány — arra a tényre hivatkozva, hogy nem lehet minden esetben megtalálni ezt a kapcsolatot — a kinyilatkoztatás magyarázatában Krisztus adományát, az új élet ontológiai valóságát helyezi előtérbe. A dogmatikai haladás az egyházi élet fejlődésének függvényeként jön létre, és olyan formulákban jut kifejezésre, amelyek közt ugyan nincs logikai kapcsolat, mégis mind ugyanarra a valóságra vonatkoznak; annál jobban fejlődik a dogma, minél mélyebben és minél tudatosabban tapasztalja az Egyház a kegyelmi valóságot » [38]. Világos volt, hogy úgy az egyik, mint a másik irányzat súlyos nehézségeket rejtett magában. Ezért merült fel a kérdés, vajon nem lehetne-e « középutat », vagy olyan szintézist találni, melyben a két irány kölcsönösen kiegészítené egymást [39].

Az utóbbi huszonöt évben a dogmafejlődés elméleti problémája ritkábban volt terjedelmes résztanulmányok tárgya. Ennek ellenére igen fontos adalékokat lehet összeszedni problémánk megoldásához olyan munkákból, melyek eredetileg más tárgyköröket dolgoznak fel. Ilyenek például azok, melyek a Szentírást mint « Isten szavát » tárgyalják: a kinyilatkoztatás fogalmában való elmélyülés elkerülhetetlenül módositja a dogmafejlődés teologiáját is, mert hiszen ennek kiindulópontja éppen a kinyilatkoztatás [40]; a bibliai hermeneutika újabb elméletei pedig analóg megoldásokat sugalmaznak a dogmatikai formulák magyarázatához [41]. Azok a legújabb viták, melyek a « hagyomány » értelmezése körül zajlanak, fontos visszhangra találnak a dogmafejlődés magyarázatában is [42].

Ezeket a dogmafejlődésre vonatkozó meggondolásokat elsősorban az egyes dogmák történetének szentelt monográfiák kísérelték meg alkalmazni [43]. Különösen a hit aktusára vonatkozó teológiai kutatás adott jelentős lökést a dogmafejlődés magyarázatának [44]; és valóban csak a hit szerkezetéből kiindulva érthetjük meg, hogy a kinyilatkoztatás, a kegyelem, az emberi értelem és akarat miként valósítja meg a dogma-történetet [45].

Némi ujdonságot jelent, hogy a dogmafejlődésre vonatkozó irodalom nagy része az elmult korok igehirdetésében megállapított változásokat nem tekinti a múlt doktrinális fejlődését illetően feltétel nélkül haladásnak. Természetesen elismeri, hogy a fejlődés (amennyiben az egész Egyház egyetértése támogatja) nem hozott magával eltévelyedést; de megjegyzi, hogy némelykor a bibliai kinyilatkoztatás « szelleme » elhomályosult, mert a benne tartalmazott igazságok a különböző korokban uralkodó ideológiák hatása alatt új meg új távlatban lettek tudatosak, s így valamit veszítettek eredeti gazdagságukból. Következésképpen nem egy dogmatörténész némi bizalmatlansággal néz a doktrinális fejlődésre, és felteszi a kérdést, vajon nem lehetne-e elhanyagolni ennek a fejlődésnek az eredményeit, amikor már nem gondolkodunk azokban a kategóriákban, melyek ezeket az eredményeket létrehozták, s nem volna-e jobb visszatérni az előző stádiumhoz, sőt magához a Bibliához, hogy azután a kinyilatkoztatott igazságot olyan kategóriákban fejezzük ki, melyek jobban megfelelnek eredeti tartalmuknak, és alkalmazhatóbbak a mi korunk számára. Ebből a nézőpontból nemcsak egy új állítás kidolgozása tekintendő a dogmafejlődés eredményének, hanem az is, ha egy kinyilatkozta-

tott hittételt elválasztunk olyan járulékos elemektől vagy magyarázatoktól, melyek ugyan nem hamisítják meg azt, de nem állnak vele elválaszthatatlan összefüggésben [46].

Ezek a tanulmányok kevésbé törekszenek arra, hogy meghatározzák a dogmafejlődés általános törvényeit, az első alapelvekből vezetve le azokat. Ezt a fejlődést ugyanis (helyesen) úgy tekintik, mint egységes tényt, ami még nem fejeződött be, s melynek szerkezetét csak úgy lehet megismerni, ha elmúlt szakaszait vizsgáljuk. Az egyik-másik állítás dogmatikai meghatározásához vezető történelmi folyamat vizsgálatában felismerhetjük a Szentlélek tevékenységét, aki az idők folyamán az Egyházat a kinyilatkoztatott igazság mélyebb birtoklása felé vezeti, és megakadályozza, hogy a változások ezt az igazságot meghamisítsák. Következésképpen a teológus — számon tartva azt, ami mindig állandó, s azt, ami megváltozott, de később ismét veszendőbe ment, és azt, amit ezzel szemben mint végleges gyarapodást könyvelt el az Egyház —, megsejt a múlt eseményeiben néhány olyan törvényt, mely a dogmafejlődést irányítja, s így előre láthatja, sőt tervezheti a jövő fejlődését [47]. Az itt következő lapok pontosan arra irányuló kísérletet képviselnek, hogy magukból a tényekből bontsák ki a dogmák fejlődésének alapvonalait, s így megértessék azt az elméleti megujulást, melynek jelenleg tanúi vagyunk.

2. A DOGMAFEJLŐDÉS SZKÉMÁI

Mikor a dogma « fejlődéséről » beszélünk, ezzel a kifejezéssel bizonyos folytonosságot állapitunk meg az új dogmák és eredetük között. Nos, a « folytonosság » szónak különböző jelentései lehetnek.

Jelenthet *történeti* összefüggést két tétel között, amikor egy elmélet akár értékeivel és előnyös tulajdonságaival, akár elégtelenségével és egyoldalúságával arra ösztönzi az értelmet, hogy új elméletet teremtve túllépjen az előző korlátain. Az uj álláspont nem lenne teljesen érthető az előző nélkül. Igy állíthatjuk például, hogy folyamatosság van a mechanikai fizika és a kvantumfizika között. Ebben az értelemben létezik néhány történész véleménye szerint bizonyos folyamatosság a XV. század hanyatló skolasztikája és az első reformátorok teológiája között. Beszélhetünk folyamatosságról *pszichológiai* értelemben is, amikor egy elmélettel összefüggő érzelmi magatartás vált ki más olyan elméletekhez való csatlakozást, melyek logikailag nem függnek össze az elsővel, de megfelelnek annak az érzelmi magatartásnak, melyet az kiváltott. Így például a XIX. században a katolikus tanítás elfogadása vagy visszautasítása sok esetben nemcsak intellektuális meggyőződés eredménye volt, hanem olyan érzelmi állásfoglalásé is, amit a « szabadelvűség » hozott létre. A politikai és a teológiai eszmék közötti folytonosság ezekben az esetekben a hagyományos struktúrákkal szembeni rokonszenvből vagy ellenszenvből származott. Igy magyarázhatjuk meg nem egyszer, miért tartoznak bizonyos gondolkodók bizonyos teológiai iskolához, különösen ha egybeesik meghatározott szerzetesrendekhez való tartozással.

Mindenki elismeri, hogy az Egyház tanítása — legalábbis a jelzett vonatkozásokban — az őskeresztény tanítás folytatása. Valóban nyilvánvaló, hogy az Egyház jelenlegi tanítása a kereszténység

megjelenésének egyik következménye, és a mai keresztény lelkiség egyike azoknak a pszichológiai formáknak, melyekben az Evangéliummal való találkozás kifejezésre talál.

Az Egyház tanítói hivatala azonban, mint láttuk [48], a dogmák fejlődése terén másfajta folytonosságot tulajdonit magának, olyant, mely nem marad csupán történelmi vagy pszichológiai téren. Ezért meghatározásaiban legtöbbször maga állítja az új dogma igazságával együtt annak apostoli eredetét is [49]. A hivő azért fogadja el a dogmákat, mert meg van győződve, hogy azok megfelelnek az apostoli tanítás követelményeinek. Talán nem lát semmiféle kapcsolatot az Írás betűje és egy meghatározott dogma között, de hite magában hordja a meggyőződést, hogy létezik olyan összefüggés, melynek révén az apostolok tanításának teljes kifejtése összeegyeztethetetlen az Egyház dogmáinak a tagadásával.

Összeegyeztethetetlen a katolikus hittel az a felfogás, hogy más történelmi feltételek közt a kinyilatkoztatás egyképpen helyes fejlődése a jelenlegi dogmákkal ellentétes tételekhez vezethetett volna, vagy hogy egy további helyesirányú fejlődés lehetővé fogja tenni, hogy igaznak állítsák azt, amit tévesként utasított el valamely ünnepélyesen kinyilvánított hittétel [50]. Ezért a dogmafejlődés teológiai magyarázatának alapvető követelménye, hogy ennek a fejlődésnek különböző fázisai folytonosságban vannak, mégpedig abban az értelemben, hogy az átmenetet egyikről a másikra az értelem az igazság síkján igazolhatja.

Egy ilyenfajta ismeretelméleti « folytonosság » [51] mindenekelőtt azt jelenti, hogy az Egyház jelenlegi tanítása az apostolok tanításának hű értelmezése, tehát kiterjeszkedik olyan állításokra is, melyeket az eredeti tanítás nem tartalmazott, de meghatározott kulturális környezetben szükségesek voltak e tanítás helyes megértéséhez. Másodsorban a jelenlegi tanítás elemeinek benne kell lennie az apostolok tanításában, olymódon, hogy a hivő felismerhesse belőle az igazságot új kinyilatkoztatás nélkül is. Végezetül a jelenlegi tanításnak és az apostoli « letétemény »-nek úgy kell összekapcsolódnia, hogy elmondhassuk: a kinyilatkoztató Isten tanúságtétele követeli meg hogy elfogadjuk azt, amit az Egyház elénk ad, hogy higyjük. Ha a dogmafejlődés szkémáit elemezni akarjuk, meg kell határoznunk, hogy az értelem milyen utakon tudja feltárni a fentiekben körvonalazott folytonosságot a dogmatikai fejlődés különböző fázisai között.

I. *A logikai következtetés útja.*

Ha azon kezdünk gondolkodni, hogy hogyan bontakozhatik ki egy igazság egy már korábban felismert igazságból, első szkémaként az a következtetés jut az eszünkbe, mely akkor nyer alkalmazást, ha ismert igazságoktól más igazságokhoz jutunk el, melyek különböznek ugyan az előzőktől, de mégis bennfoglaltatnak azokban.

Az aristoteleszi logikán nevelkedett teológusok ezt a szkémát többnyire a levezetéssel azonosították. A különböző kinyilatkoztatott igazságokat « előtételeknek » tartották, és az uj dogma ezekből folyó « következtetés » lett. A XX. század elején aztán sokat vitatták, hogy csak két kinyilatkoztatott előtételből lehet-e uj dogmát levezetni, vagy lehetséges olyan dogma is, mely egy kinyilatkoztatott igazságból és egy a természetes értelem által felfedezett tételből következik. Minden esetre megegyeztek abban, hogy a dogmafejlődés határa ott van, ahol véget ér a további levezető következtetés lehetősége.

A század közepén nem egyszer nevetségessé tették azokat az erőszakos kisérleteket, melyek *minden* dogmafejlődést *kizárólag* szillogizmusok sorára akartak visszavezetni. A túlzások azonban nem szabad hogy elfeledtessék velünk, hogy a levezető okoskodás valóban elvezetett néhány uj dogma birtokába. Például a VII. sz.-ban az Egyház az Ige valóságos megtestesülésének tételéből, (mely szerint az Ige megtestesülve teljes emberi természetet vett fel) nemcsak azt vezette le, hogy Krisztusnak szellemi lelke van, hanem azt is, hogy emberi akarattal és emberi tevékenységgel rendelkezik. A dokumentumok, melyekkel az Egyház a monotelétákat elitélte, ezt a szinte szillogisztikus szkémát elég világosan fölvázolják [52].

A teológia történetében hasonló folyamatnak vagyunk tanúi annak a növekvő optimizmusnak a során, mellyel a hittudomány a minden embernek osztályrészül jutó üdvözülés lehetőségét tekinti. Még a XVII. században is egész teológiai iskola tagadta, hogy Isten minden egyes felnőtt ember számára mindig felajánlja az üdvözüléshez szükséges kegyelmi segitséget [53]. Lassan-lassan mégis, Szent Pál szövegének fényénél, mely szerint az üdvözítő Isten « azt akarja, hogy mindenki üdvözüljön és eljusson az igazság megismerésére » [54], a hittudomány arra az álláspontra jutott, hogy van több kinyilatkoztatott igazság, amiből következik, hogy Isten minden fel-

nőtt embernek felajánlja az üdvösségre való kegyelmet, még akkor is, ha valaki személyes bűnökkel magát erre teljesen méltatlanná tette. Ilyen igazságok például, hogy az Ige megtestesült hogy mindenkit megváltson, hogy minden felnőtt ember mindvégig felelős a maga sorsáért, és hogy Krisztus felhívja tanitványait, hogy a mennyei Atyát utánozva, vég nélkül bocsássák meg a sérelmeket [55]. Sőt, ma számos teológus még messzebb megy, s azt állítja, hogy ezekből a premisszákból szükségszerűen következik, hogy Isten a meg nem keresztelt gyermekeknek is felkinálja az üdvözülés lehetőségét [56]. Tekintsünk most el a kérdéstől, hogy ez a következtetés megalapozott-e [57]. Bennünket most csak az érdekel, hogy megállapítsuk: ma is előfordul, hogy a kinyilatkoztatott igazságokból kiindulva, szillogisztikus jellegű következtetés útján, uj hittételek felé halad az emberi gondolkozás.

Meg kell jegyeznünk továbbá, hogy a logikai következtetés útja nem korlátozódik kizárólag a szillogisztikus dedukcióra. A modern logika ismer olyan eljárást is, mely sem deduktív, sem induktív, hanem « reduktív » [58]. Ezen az úton jutnak a tapasztalati tudományok általános érvényű elméletekre. Bizonyos számú tapasztalati tényből indulnak ki; ezeknek magyarázatát keresik, munkahipotézist állítva fel; a hipotézis, ha szükséges és elégséges e tények magyarázatára, törvénnyé válik. Ugyanezen a módon jutnak el a részleges törvényektől az általános elméletekig. Analóg módon a dogmák történetében is megtörténik, hogy néhány kinyilatkoztatott igazság kiindulópontul szolgál egy magyarázó hipotézis megszerkesztéséhez, s ha ez szükséges és elégséges az alapvető hitigazságok magyarázatára, dogmává válhat. Ugy tűnik, hogy ez a szkéma valósult meg a szentségek hatékonyságára vonatkozó dogma esetében. A kiindulópont néhány tény megállapítása: pl. hogy a keresztség a megújulás fürdője [59], melynek révén újjászületik az ember, s belép Isten országába [60]; az apostolok kézrátétele révén a szamaritánusok megkapták a Szentlelket [61]; az, aki eszi Krisztus testét és issza az ő vérét, örök életet nyer stb. [62]. Miként lehet megmagyarázni, hogy meghatározott vallási aktusok ilyenfajta megszentelő erővel rendelkeznek? A feleletet abban találta meg az Egyház, hogy összefoglalta a hét szertartást a « szentség » fogalmában, és kimondotta, hogy azokat Krisztus alapitotta a kegyelem közlése végett. Az Egyház ezt az általános állítást elégségesnek és szükségszerűnek

ismerte el bizonyos szertartásokra vonatkozó hite magyarázatára, s mint hittételt mondotta ki, hogy « az Újszövetség szentségei tartalmazzák azt a kegyelmet, melyet jelentenek, s közlik is azokkal, kik nem támasztanak ez ellen akadályt » [63].

A modern teológiában hasonló reduktív következtetés körvonalai bontakoznak ki, az « elbukott ember » helyzetére vonatkozóan. A katolikus tanitás szerint, az ember mai helyzetében nem képes arra, hogy a természeti törvényt a maga egészében hosszabb ideig megtartsa, pedig nem veszitette el szabad akaratát, és tud jó tetteket is végbe vinni. Ezt a paradox helyzetet úgy magyarázzuk meg, hogy felállítjuk a hipotézist: a mai világ lakója, ha Krisztus kegyelme hijján van, nem tudja magát egészen átadni az Istennek [64]. A hipotézis úgy igazolódik be, hogy megmagyarázza, hogy lehetnek igazak az idézett látszólag ellentétes állitások, sőt egy sor további erkölcstani [65] és dogmatikai [66] probléma megoldását teszi lehetővé.

Ám ha léteztek (sőt léteznek is) esetek, melyekben a szillogisztikus szkéma alkalmazható a dogmafejlődésre, lehetetlen megmagyarázni a *teljes* dogmafejlődést *egyedül* erre a szkémára hagyatkozva.

A kinyilatkoztatás valójában nem elszigetelt állítások summája, melyek alkalmasak, hogy bármilyen logikai szkémákba soroljuk őket. A korai skolasztika egyik teológusa szerint a teológus feladata az, hogy felkutassa a Szentírásban levő szillogizmusokat, mint a halász teszi a tengerben a halakkal [67]. Ez a felfogás nyilvánvaló félreértés. Igaz, hogy a Szentírásban találkozunk már dogmatikai formulákkal (pl. I Kor. 8, 6; 15, 3-8), de a kinyilatkoztatott igazság rendesen több, egymást kölcsönösen kiegészitő és magyarázó mondat szerves egységében van kifejezve, úgy hogy az egyes rész-állítások elszigetelten nem jelentenek olyan tételt, ami további következtetések alapjául szolgálhatna. Az önmagukban is teljes igazságot tartalmazó, tehát további következtetések megalapozására alkalmas állítások megfogalmazása a dogmafejlődés egyik fontos feladata, és ennek a feladatnak a megoldása természetesen meg kell hogy előzze a következtetéseket.

De ha már vannak is dogmatikai állítások, melyek alkalmasak arra, hogy deduktív vagy reduktív következtetés alapjául szolgáljanak, még nem lehet azt állítani, hogy minden esetben valódi dogma-haladással van dolgunk, ahol ezeket az állitásokat logikai szem-

pontból kifogástalan következtetések modelljébe helyettesitjük be. Eltekintve a teológiai konklúziók meghatározhatóságának klasszikus vitájától, nyilvánvaló, hogy dogmafejlődés csak akkor jön létre, ha az okoskodás úgy terjeszti ki Isten szavát, hogy a gondolat a kinyilatkoztatás alapvető iránya szerint haladjon tovább, és annak az igazságnak nyújtsa mélyebbre ható megismerését, amit Isten kinyilatkoztatni kívánt, s abban a távlatban, melyben azt Isten ki akarta nyilatkoztatni [68]. Nos, az egész kinyilatkoztatás arra irányul, hogy közölje velünk az üdvösséget Jézus Krisztusban: a Biblia minden szava azért íródott, hogy elhigyjük: Jézus Isten fia, s e hit által életet nyerjünk az ő nevében [69]. Egy logikailag hibátlan okfejtés végeredménye, melynek viszont semmi kapcsolata sincs a Jézus Krisztusban elnyert üdvözüléssel, igaz lehet ugyan, de nem fejleszti tovább a dogmát, mert nem áll annak a felhívásnak a vonalában, melyet kinyilakoztatásában Isten az emberekhez intéz [70].

Ezért a nominalisták finom okfejtései arra vonatkozóan, ami a megtestesülés titkából logikusan következnék, ha az Ige az emberi természeten kívül más természetet is magára öltött volna, vagy hogy más isteni személyek is testet öltöttek volna, helyes állításokhoz vezethetnek ugyan, de minden bizonnyal nem tartoznak a dogma fejlődéséhez [71].

Sőt mi több, a logikai okoskodásnak még akkor is megvannak a maga határai, ha a kinyilatkoztatás eredeti iránya szerint haladnak. A logikai következtetés ugyanis csak akkor garantálja a következmény igazságát, ha a felhasznált fogalmakat mindig ugyan abban az értelemben alkalmazza. Azért a levezetés eszményi területe a matematika, ahol a terminusokat egyenesen helyettesíteni lehet szimbólumokkal, melyek az egész logikai menet során változatlanok maradnak. Nos, ez a dogmatika területén teljes mértékben nem valósítható meg, mégpedig két okból. Először is a dogmatikai adottságok többnyire Isten egyedi és meg nem ismételhető közbelépését fejezik ki, s ezért konkrét vonatkozásokat hordoznak magukban, olymódon, hogy eredeti összefüggésükön kívül nehezen tudnák teljes egyértelműségüket megtartani. Például abból, hogy a Szentírás alkalmazza a « szövetség » fogalmát mind a sinai törvényadásra, mind a keresztény ember kapcsolatára Krisztusban az Atyával [72], nem világos, hogy a teológus meddig terjesztheti ki a « szövetség »

fogalmát a keresztény üdvrend teológiájának létrehozása érdekében [73].

Másodsorban azok a fogalmak, melyekben a hittitkok kifejezésre jutnak, analóg jellegűek, mert a természetfelettit a teremtett dolgokra vonatkozó tapasztalatból elvont elemekkel fejezik ki. Következésképpen ezek a fogalmak inkább eltérők, mint megegyezők az isteni valósággal, amit kifejeznek [74]. Mivel nem lehet pontosan meghatározni, hogy fogalmaink milyen határok közt alkalmazhatók a hittitkokra, a kinylatkoztatás tényeire alkalmazott következtetések értéke nem abszolút, és a kinyilatkoztatás egészével való összehasonlitás révén kell azokat ellenőrizni. Például a « fiú » fogalmát, amit az emberi tapasztalásból merítünk, a Szentháromság második személyére alkalmazzuk, ám az Ige nem ugyanabban az értelemben fiú, melyben — egy tisztán emberi személy az. Ezért sok esetben nem világos, hogy az emberi fiúság követelményei átvihetők-e az istenfiúságra. A téves alkalmazásokat csak úgy tudjuk elkerülni, ha a kinyilatkoztatás egyéb kiegészítő elemeit is tekintetbe vesszük. Ily módon az a szillogismus, mely szerint « a fiú később születik mint az atyja, ám az Ige Fiú, tehát az Ige később lép életbe mint az Atyaisten », a hit analógiájának világában téves, mert a « fiú » analóg kifejezést két különböző értelemben használja [75].

Túlzás volna ebből arra következtetni, hogy teológiai téren [76] a logikai okoskodásnak nincs szerepe. Megjegyzéseink csak azt mutatják, hogy sok esetben a következtetés egyedül nem elégséges a dogmafejlődés magyarázatára. Vannak egyéb elemek, melyek kiegészítik, irányítják illetőleg helyesbbitik a levezetés menetét.

Hozzá kell tennünk, hogy egyes esetekben az okoskodás szkémája nem elégséges arra, hogy igazolja a katolikus teológia értelmében vett dogma-fejlődést. Vannak ugyanis olyan dogmák, melyekre nézve hiába keresünk a Szentírásban vagy a régi Egyház tanításában « premisszákat », ahonnan « levezethetnők », vagy ahová « visszavezethetnők » azokat. Ez a megállapítás nem újság, amint megállapitható a Tridenti Zsinaton a szentségi bélyegről folytatott vita lefolyásában is [77]. A katolikus hit szerint a keresztség, a bérmálás és az egyházi rend eltörülhetetlen jegyet nyomnak a lélekre, azért nem lehet megismételni ezeknek a szentségeknek felvételét. A kármeliták generálisa, Nicolas Audet, világosan kifejtette, hogy szerinte nincs semmiféle végleges érv, mely e bélyeg létezését bi-

zonyítaná, mégis hittétellé válhat, azért mert az Egyház meg van győződve igazságáról [78]. Az a meggyőződés, hogy léteznek dogmák, melyeknek kinyilatkoztatott eredetét a logikai levezetés szkémájában nem lehet kifejezni meglehetösen általánosan elterjedt a mennybevitel tételének megállapítása után [79].

Léteznie kell tehát a levezetéstől különböző útnak, melyen keresztül az értelem helyesen haladhat egyik tételtől a másik felé.

II. A fogalmi feldolgozás útja.

Newman [80] és a tübingeni katolikus iskolához tartozó teológusok [81], alapvető megkülönböztetést vezettek be a dogmafejlődéssel foglalkozó vitában, mely máig megtermékenyiti a gondolkodást, ha további kidolgozásra szorul is [82].

A magyar nyelv mindíg is ismerte a gondolat és a gondolat megfogalmazása között fennálló különbséget. Megesik, hogy valaki tudja már jól, mit akar irni, de gondolatait még nem tudja fogalmakba önteni, ami nem csak alkalmas kifejezési formák választását, hanem a kezdeti meglátás gondolatformákba való kristályozódását is jelenti. Más dolog tehát a közvetlen meglátás, amellyel a valóságot felfogjuk, és más dolog a meglátás tartalmának tudatos értelmi feldolgozása. A meglátás, még mielőtt elemezni tudná tárgyát, a részletek olyan bőségét fogja fel, hogy azt sohasem lehet fogalmak révén teljesen kimeriteni. Az értelem azután fokozatosan egyre jobban számot vet a meglátás tartalmával, és több fogalom kategóriájába fogja azt. Ezek a fogalmak már leválnak a meglátás közvetlen élményéről, részekre bontják, megmerevitik, skematizálják, és igy más élményekkel összehasonlithatóvá teszik a meglátás tartalmát, azaz az általános ismeret szintjére emelik. Igy az értelmi elemzés révén a kezdeti meglátás megtisztul, kifejlődik, elmélyül, bár másrészt szegényebb is lesz, és elveszti a kedélyéletre való ösztönös közvetlen hatását.

A mindennapi élet számos példával szolgál a közvetlen meglátás és a tudatos fogalmi feldolgozás között való különbség megvilágitására.

A háborúból hazatérő ember egy szótárban a következő meghatározást olvassa: « Az útközet két ellenséges hadsereg összecsapása ». Nem tagadhatja, hogy ez a meghatározás igaz. Mindent ösz-

szevetve azonban valamennyi tapasztalata fellázad az ellen, hogy ebben a meghatározásban adekvát kifejezését ismerje meg annak a valóságnak, melynek emléke lidércnyomásként nehezedik a szivére. Hozzá kell füznie más fogalmakat (félelem, kegyetlenség, bátorság, összetartás stb), hogy egyre jobban megközelítse azt a valóságot, melyről oly összetett és mélyreható megértéssel rendelkezik. Miként azonban semmiféle edényt sem lehet tökéletesen kitölteni gömbalakú testekkel, úgy a meglátás sem merülhet ki tökéletesen újabb és újabb fogalmak hozzáadásával.

Ez a megkülönböztetés a valóság közvetlen felfogása és a tudatosan választott fogalom között a dogmák fejlődésére is alkalmazható.

Szem előtt kell tartanunk, hogy a kinyilatkoztatás nem kizárólagosan egy valóság léti jelenléte, hanem azon túl üzenet közvetítése is, mellyel « a láthatatlan Isten nagy szeretetében úgy beszél az emberekhez, mint barátaihoz, és kapcsolatba lép velük, hogy meghívja és befogadja őket a vele való egyesülésre » [83].

Mindazonáltal e kinyilatkoztatás nem nyer kifejezést minden esetben kimondott vagy leírt szavakkal, mégkevésbé technikailag pontos formulákkal. A II. Vatikáni Zsinat erről a következőket tanítja: « A kinyilatkoztatás ökonómiája eseményekkel és szavakkal történik, melyek bensőleg összefüggnek úgy, hogy az amit Isten az üdvösség történetében végbe vitt, nyilvánvalóvá teszi és megerősíti a tanítást és a szavak által jelzett valóságot, a szavak viszont megvilágítják a tetteket és megvilágítják a bennük rejlő misztériumot » [84]. Ezt az események és szavak által kifejezett üzenetet nem kizárólag fogalmi úton értjük meg. Ezért tanítja a Zsinat, hogy az apostolok « az igehirdetésben ... közölték azt, amit akár Krisztus ajkairól, a vele való együttlétből vagy működéséből merítettek, akár azt, amit a Szentlélek sugalmazásából tanultak ... » [85].

Az emberek közti viszonyban gyakran jön létre hasonló megértés és közlés, ami nem korlátozódik fogalmakra és szavakra. Egy édesanya nemcsak szóbeli megnyilatkozásokkal juttathatja kifejezésre gyermeke iránt érzett szeretetét, hanem még inkább iránta tanusított egész viselkedésével. A gyermek is közölheti erről szerzett bizonyosságát másokkal szavak nélkül, anyja iránti gyengéd és szeretetteljes viselkedésével.

A vallás területén ugyanígy meg lehet értetni egy gyermekkel Jézus valóságos szentségi jelenlétét, megtanítva őt egyszerűen arra, hogyan kell viselkednie a tabernákulum előtt. Az Egyház pedig úgy tanítja a keresztény népnek a Szentlélek istenségét, hogy imádására hív fel az Atyával és Fiúval egyetemben: « qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur ... ».

Kézen fekvő dolog, hogy az őskeresztény közösség a kinyilatkoztatott üzenetnek legalábbis egy részét a fogalom-előtti meglátás módján birtokolta [86].

A dogmatörténet első lépése éppen e meglátás tartalmának fogalmi feldolgozása. Természetesen a meglátás révén felismert igazság fogalmi kifejezése többnyire nem egyetlen aktus gyümölcse, nem egyetlen személy műve, és nem is mindig kifejezett és tudatos elhatározás folyománya. Ez az átalakulás általában az egész közösség közreműködésével valósul meg, mig az üzenet nemzedékről-nemzedékre áthagyományozódik. Magában a Szentírásban is találunk néhány példát erre a fejlődésre. A régi formula, mely szerint Isten alkotta az eget és a földet (Gen 1,1-2,4), és a hellénisztikus elgondolás mely szerint Isten a semmiből teremtette az eget és a földet és mindazt, mi bennük van (2 Mak. 7,27), — a teremtés ugyanazon igazságát fejezik ki, csak különböző ismeretelméleti színvonalon. Az első olyan Isten képét tételezi fel, ki alkotásait kezéből formálja, a másik viszont feltűnő határozottsággal kizárja bármilyen anyag előzetes létezését, mint Isten teremtő tevékenységének tárgyát. Az apostoloknak is azáltal sikerült kifejezni azt, amit hallottak, azt, amit láttak saját szemükkel, s amit megfigyeltek és tapintottak saját kezükkel (I Ján. 1,1), hogy Mesterüket egyre mélyebben látva előbb emberfiának, később Isten felkentjének, Úrnak, sőt Igének nevezték. Annak a vitának során, hogy a Bibliában képviselve van-e a mítosz irodalmi műfaja, minden szentírásmagyarázó elismeri, hogy a Bibliában vannak drámai és szimbólikus elbeszélések melyek nem egy már előzőleg világos és elhatárolt fogalmakban birtokolt tanítás irodalmi kifejezésmódjai, hanem inkább a fogalom-előtti módon megragadott igazságok egy bizonyos kultúrfokon egyedül lehetséges közlései [87].

Amikor a Szentírás vagy a tanítói hivatal tévedhetetlen állásfoglalása megállapítja, hogy egy konceptuális formula a kinyilatkoztatott igazságot hűen kifejezi, az ilyen formula minden további fej-

lődés végleges normája marad. Az ezzel ellentétben álló fogalmi meghatározást eleve tévesnek kell ítélni, mert ha összeegyeztethetetlen a Szentírás vagy az Egyház által szavatolt megfogalmazással, nem lehet a kinyilatkoztatás helyes kifejezése. Ezért tanítja a « Mysterium fidei » enciklika: « Azok a formulák, ... melyeket az Egyház a hitdogmák hirdetésére felhasznál, olyan fogalmakat fejeznek ki, melyek nincsenek kötve sem valami meghatározott kultúrformához, sem a tudományos haladás bizonyos fázisához, sem egyik vagy másik teológiai iskolához, hanem azt fejezik ki, amit az emberi értelem az egyetemes és szükségszerű tapasztalásban a valóságból felfog. Következésképpen ezek a formulák minden idő és minden hely embere számára megfelelnek. Igaz ugyan, hogy ezeket a formulákat haszonnal lehet világosabb és hozzáférhető módon magyarázni, de sosem az eredeti használattól eltérő értelemben, hanem úgy, hogy mig halad a hit megértése, érintetlen maradjon a hit igazsága » [88].

Amint az az idézett szövegből látszik, a dogma megfogalmazásának változtathatatlansága nem zárja ki annak további fejlődését, hogy igy hozzáférhetőbbé váljon. Jóllehet a dogmatikai formulák elvben minden ember számára *érthetők,* mégsem *felelnek meg* szükségszerűen bármely civilizáció *spontán gondolkodásmódjának.* Kétségtelen, hogy « az egyetemes és szükségszerű tapasztalat »-ot nem minden kultúkör éli meg és fejezi ki azonos módon [89]. Minden társadalomnak megvan a maga gondolkodásmódja, kedvelt kategóriái, saját érvelési módja, melyet meggyőzőbbnek tart. Amig a hit tanitása nem talál kifejezést az ilyen gondolatformákban, fennáll a veszélye annak, hogy idegen szózat marad. A lélektan különböző gondolkodási típusokat (Denkformen) írt le [90], és kimutatta hogy például a szemita vagy hellénisztikus kultúrában formálódott embereknek ugyanazt az igazságot különböző kategóriákban kellett kifejezniök, melyek nem ellentétesek, hanem csak kiegészitik egymást [91]. Az « Ad gentes » zsinati határozat ezt a megállapitást kifejezetten alkalmazta a hitigazságokra. Az okirat, miután elismerte minden civilizáció kulturális örökségének különbözőségét és értékét, azt a követelményt állítja fel, hogy Krisztus hite ne maradjon « idegen elem » azokban a civilizációkban, melyekben a hit hirdetésében részesülő különböző népek élnek. Szükséges, hogy « a keresztény élet megfeleljen minden civilizáció szellemének és jellegének », mégis ki kell zárnunk « mindenfajta szinkretismust és hamis partikula-

rizmust ». Azért a Zsinat kijelenti: « szükséges, hogy minden társadalmi ill. kulturális területegységben előmozdíttassék a teológiai kutatás, és az, az egyetemes Egyház hagyományának fényénél újra vizsgálja meg az isteni kinyilatkoztatás tárgyát képező szavakat és tényeket, melyek a Szentírásban találhatók, és melyeket az Atyák és a Tanító Egyház magyaráz. Igy érthetőbbé fog válni — számolva a népek bölcseletével és bölcsességével — milyen kritériumok szerint találkozhatik a hit az értelemmel » [92].

Az « újravizsgálat »-ot, amit az « Ad gentes » dekretum ajánlott a hit különböző társadalmi-kulturális területekre való behatolásának kérdésében, a « Gaudium et spes » az egyes kultúrák vonatkozásában szorgalmazta, melyek egymást követően alakulnak ki a történelem különböző periódusaiban. — « A teológusokat fel hívjuk hogy a hittudomány módszereinek és sajátos követelményeinek figyelemben tartásával, keressenek egyre alkalmasabb módot a keresztény tanításnak kortársaikkal való közlésére, mert más a hit letéteménye vagy a hit igazsága, és más a mód, ahogy ezek kifejezésre kerülnek, jóllehet mindig megmarad ugyanazon jelentésük és mély értelmük » [93].

Valóban, a fogalmi feldolgozás útja az egyik leggyakoribb szkéma, melyen keresztül a dogmafejlődés megvalósult.

Példát találunk erre a kereszténység alapvető dogmájában. Az első keresztény közösségek a Megtestesült Igében való hitüket az Ószövetségből kölcsönzött fogalmakkal fejezték ki (emberfia, Jahve szolgája, Jahve angyala, Isten bölcsessége, teremtő ige). A hellén világban való meggyökerezése következtében a kereszténység felhasznált más, hozzá közelálló kategóriákat is, mint például a Kyrios fogalmát. A második századtól kezdve egyre gyakrabban fordulnak elő olyan gondolatformák, melyek különböző filozófiai irányzatokból származnak, s a mediterrán civilizációban elterjedtek. Elvont fogalmak, mint lényeg, természet, személy pótolhatatlan eszközévé válnak a megtestesülés titkáról való gondolkodásnak és e hittitok meghirdetésének. A kalcedóni krisztológiai formulák betetőzik és szentesítik ezt a folyamatot [94]. A logikai következtetés bizonyíthatja, hogy e folyamat helyes volt. Ám maga a folyamat nem levezetés útján jött létre. A hívők spontán módon öntötték krisztológiai meggyőződésüket olyan értelmi kategóriákba, melyekhez jobban hozzászoktak, és amelyek világosságuk és pontosságuk következté-

ben jobban megfeleltek a keresztény gondolkodás immár magasabb spekulatív igényeinek [95].

Analóg folyamatot figyelhetünk meg a középkori kegyelemtanban is. A középkor kezdetén uralkodó felfogás a kegyelmi életet a cselekvés és mozgás kategóriáival mint pszichológiai elemet vagy morális magatartást igyekszik magyarázni. Minél inkább keresik a teológusok a bibliai szövegekben, különösen Szent Pálnál, a hit megértését annál világosabban kitűnik, hogy a csupán dinamikus felfogás nem adhat végleges magyarázatot az « új teremtés » hittitkának problémáira. A dinamikus felfogás az értelmet arra ösztönzi, hogy felülemelkedjék a mozgás, a lélektan és az erkölcstan kategóriáin. Az arisztoteleszi filozófia feltárja a teológiai gondolkodás számára a létfilozófia fogalmait, mint például az ontológiai tökéletességét, a habitusét, a formális okságét. Ezeket a kategóriákat a kinyilatkoztatás tényeire vonatkoztatva nemcsak a létrejövés folyamatára összpontosul a figyelem, hanem tudatosul a lét, a jelen helyzet, melyben a valóság található; hogy megértsük az *élettevékenységeket,* tekintetbe kell venni az *élet-elvet* is. Ebben a második koncepcióban a « kegyelem » szó elsősorban a maradandó habitust jelenti, azaz a « megszentelő kegyelmet », és a keresztény ember megújulását abban az új helyzetben látják a gondolkodók, melybe a megigazult embert az új forma birtoka helyezi. Az egyik felfogásmódból a másikba való átmenet nem volt tudatos. A szerzők, ugyanazokat a formulákat megismételve, a hangsúlyt a dinamikus elemről a statikusra helyezték át [96].

Természetesen amikor a keresztény üzenet meghatározott kultúrához való alkalmazásáról beszélünk, nem akarjuk ezzel azt állítani, hogy a dogma magyarázatára bármiféle világnézet felhasználható.

Ellenkezőleg nyilvánvaló, hogy különböző vallási és filozofiai rendszerek tartalmaznak olyan tételeket, melyek összeférhetetlenek a keresztény üzenettel. Például összeférhetetlen az Istenről szóló keresztény tanítással, az abszolútumot olyan lénynek fogni fel, mely keletkezik, fejlődik, és öntudatra ébred; ezért utasított vissza már Izrael minden teogóniai mítoszt, s ezért nem fogadta el a XIX. századi Egyház a hegelianizmus alapvető struktúráját a Szentháromság és a teremtés hittitkának magyarázatára [97]. Ám ezek a kereszténységgel összeegyeztethetetlen rendszerek is hasznos gondolati for-

mákat adhatnak a keresztény tanítás számára, amennyiben néhány részlet-kategóriájukat el lehet választani e rendszerek alapvető tévedésétől. A teológiai gondolkodás haladása nem ritkán éppen ilyen téves szisztémákból kiemelt kategóriák alkalmazásával valósult meg. A patrisztikus teológia úgy jött létre, hogy bőségesen merített az antik paidéjá-ból. Ezt az eljárást úgy igazolták az Egyházatyák, hogy az izraeliták példájára hivatkoztak, akik kifosztották Egyiptom gazdagságát (2 Móz. 12, 36): az Egyházatyák tehát az igazság szolgálatába kívánták állítani azokat a noétikai elemeket, melyek előbb a tévelygés eszközei voltak [98]. A patrisztikus teológia tanítása a Szentháromságról, a teremtésről, az erkölcsi tökéletességről és a bűnről, Isten látásáról stb. csakugyan érthetetlen lenne, a platonista és neoplatonista szkémák figyelembe vétele nélkűl [99]. Sztoikus elgondolások, mint az örök törvény, természetjog, az emberi nem egyetértése mint az igazság kritériuma, a sarkalatos erények, lelkiismeret stb. a keresztény kulturális örökségnek fontos részei lettek [100]. A középkor nagy teológiai szintézise olyan szakkifejezések segítségével jött létre, melyeket Boethius antik modellek szerint alakított ki, mint amilyenek például az actus, species, universale, accidens, potentia, contingens, subiectum, contrarium, contradictorium stb. [101]. Ami annakidején az alapjaiban téves antik filozófiai rendszerek elemeivel történt, az ma is lehetséges. A kereszténység összeegyeztethetetlen a hegelianizmus alapvető tételeivel, de ez egyáltalán nem zárja ki, hogy bizonyos hegeli szkémák (« Denkfiguren ») felhasználhatók legyenek a keresztény gondolkodás számára; sőt, talán szükségesek is ahhoz, hogy az alapvető hegeli tévedést meggyőző módon lehessen megcáfolni [102]. A különböző kísérletek közül, melyekkel a teológia iparkodik beépíteni rendszerébe a modern gondolkodás kategóriáit, két kiemelkedően időszerű példát mutatunk be.

Az első a dialogikus perszonalizmusra vonatkozik, és arra törekszik, hogy a dogmákat ne csak olyan léttani fogalmakkal fejezze ki, melyek az élettelen természetből származnak, hanem tekintettel legyen a sajátos létezésmódra mely a szellem sajátja. A személy él, és létét a más személyekkel való szabad találkozásban építi. A Szentháromság élete, a megtestesülés, a bűn, a hit és a bűnbocsánat misztériuma új világosságot nyer a dialogikus lét perspektivájában, mely úgy válik lehetségessé, hogy Isten önmagát ajándékozza nekünk a természetfeletti rendben [103].

Egy másik teológiai irány a teremtés, a bűn és a megváltás titkainak mélyebb megértését keresi a világ evolutív felfogásának kategóriáit alkalmazva. Remélhető, hogy ha a keresztény tanítást olyan formulákkal fejezzük ki, melyek megfelelnek az anyagi világ tekintetében ma szinte egyetemesen elfogadott szemléletnek, a keresztény hit hozzáférhetőbbé válik a modern ember számára. Elég itt Teilhard de Chardin nevét említeni, hogy rámutassunk e kísérlet fontosságára, mely — bár talán elsietett szintéziseket is hozott létre, mégis — [104], véleményünk szerint további inditásokat adhat a termékeny teológiai kutatáshoz [105].

Fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a fogalmi feldolgozáson keresztül megvalósuló dogmafejlődés nem kizárólag csak akkor valósul meg, amikor a keresztény tanítás különböző kulturák szellemi épületével találkozik, hanem akkor is, mikor a teológusok gondolkodni kezdenek a különböző keresztény igazságok között fennálló viszonyon, különösen ha azokat korábban kifejezetten nem vetették össze egymással. A korai skolasztika egyik legkiválóbb ismerője, Landgraf szerint gyakran megesik a teológia történetében, hogy egy gondolat, mely hosszú időn keresztül az egyházi köztudat peremén homályban marad, később egy másik keresztény igazsággal összevetve előre nem látott fényerőre gyullad [106]. Ez különösképpen akkor történik meg, amikor látszólag ellentétes igazságokról van szó: ebben az esetben a fogalmak dialektikus menetben haladnak [107].

A fejlődés e típusának egyik legrégibb példáját újból a krisztológiában találjuk meg. A II. század teológiája a zsidók ellen Krisztus transzcendenciáját védelmezte, és a gnosztikusok ellen Krisztus testi valóságát hangsúlyozta [108]. E két ellentétes, de egyaránt igaz állítás összevetéséből az emberré lett Isten mélyebb megértése származott, mely azután azzal jutott kifejezésre, hogy az Efezusi Zsinat Máriát Isten Anyjának (Theotokos) nevezte [109]. A két ellentétes állítás szintézisén keresztül vezető dogmafejlődés példáját nyújtja az Efezusi és a Kalcedóni Zsinat is. Az első a megtestesült Ige egységét tanította [110], a másik azt húzta alá, hogy a személyi egység nem szüntette meg Krisztusban a természet kettősségét [111]. Efezustól Kalcedónig igy olyan előrehaladás valósult meg, mely rendkívül fontos az istenemberi hittitok megértése és fogalmi feldolgozása tekintetében. Miután az Egyház mint hittételt hirdette meg Krisztus egységét, istenségét és emberségét, a teológiai gondolkodásnak szükség-

képpen meg kellett határoznia, a természet és személy fogalma segitségével, hogy milyen az a sajátságos egység, mely nem ötvözi eggyé a két természetet, és milyen az a titkos kettősség, mely nem hasítja ketté a személyt.

A Szentháromság fogalma is két látszólag ellentmondó állítás — természet egysége és a személyek hármassága — folyamatos egymásrahatásának gyümölcse. I. Dénes pápa formulája jól mutatja a Szentháromság fogalmának ezt a polaritását, mely egyidejűleg szemben áll a szabellianizmus hármasság nélküli egységével és a szubordinacionizmus és triteizmus egység nélküli hármasságával [112]. Ismeretes, hogy Szent Ágostonnak Pelagius ellen kidolgozott állításait mérsékelte, de el is mélyitette Baius és Jansen eretnek augustinizmusának elítélése [113]. Az eredendő bűn fogalma hasonlóképp két ellentétes tétel szintéziséből született: minden ember, aki erre a világra jön, bizonyos értelemben már « bűnös », úgy hogy meg kell őt keresztelni a « bűnök bocsánatára »; másrészről nem bűnös, mert még képtelen bármiféle személyes állásfoglalásra. Összevetve hogy milyen értelemben bűnös a gyermek, aki nincs megkeresztelve, és milyen értelemben nem bűnös, jobb meghatározást nyer annak a különös rossznak a fogalma, melytől Krisztus kegyelme szabadit meg, és amit az Egyház Szt. Ágoston korától eredendő bűnnek nevez [114].

A ma élő teológiája legtöbbnyire ilyen « dialektikus » úton, az ellentétes szempontok összehasonlitása útján halad. Például a kegyelem teológiája gazdagodik, mikor feltárja hogy a « kegyelem állapota » ami a megigazulás pillanatában jön létre, lényegében arra irányul, hogy Krisztus közvetítésével a Szentháromság dialógusában részt vehessünk. A kegyelem « teremtett » és « teremtetlen » dimenziója együtt határozza meg Krisztus ajándékának igazi valóságát. A szentségek teológiájában is jobban megértjük, hogyan hozza létre a szentség kegyelmi hatását, ha szem előtt tartjuk egyrészt, hogy ezt a hatékonyságot nem lehet megmagyarázni csupán a szentséget felvevő személy magatartására való tekintettel (azaz az « opus operantis » alapján), másrészt hogy az sem helyes, ha csakis a helyesen végzett szertartás (az « opus operatum ») erejére figyelünk, és elvonatkoztatunk a szentség « alanyának » jó akaratától. A szentséghez járuló hívő Krisztus felé tárulása tehát bizonyos fokig előkészít a szentségre, és bizonyos értelemben annak hatására jön létre. A dia-

lektikus haladásnak még ismertebb példája a II. Vatikáni Zsinat egyháztana. A « Lumen gentium »-ban az Egyház elmélyítette hierarchikus szerkezetének ismeretét, a püspöki kollegialitásban tárva fel a pápai főség és az egyes püspökök tekintélye közti szintézist.

Ezekben a példákban a haladás nem logikai következtetés révén jön létre mert nem fogalmilag tökéletesen kifejezett tételek kerültek kapcsolatba egymással. Ez persze nem jelenti azt, hogy az eljárás irracionális módon ment végbe, mivel a fejlődési folyamat meghatározó eleme egy igazság ismerete, és nem az emberi lélek szükségérzete, vagy egy tisztán emocionális értékitélet. A kezdettől fogva ismert igazság fogalmi feldolgozása sem racionális, sem irracionális folyamat, hanem inkább *intellektuális* fejlődésnek lehetne nevezni [115].

III. Az objektív megértés utja.

A.) A probléma

1950-ben XII. Pius a Mennybevitel dogmáját ezekkel a szavakkal definiálta: « Istentől kinyilatkoztatott dogma, hogy Isten anyja ... testben és lélekben felvétetett az égi dicsőségbe ... » [116].

Ez a definició rendkívül fontos a dogmafejlődés teológiai magyarázata szempontjából. A Szentírás és az első négy század keresztény irodalma nem mond semmit arról, hogyan került a Szűzanya az élet vándorútjáról az örök hazába. Az V. századtól kezdve egyre gyakrabban találkozunk az Istenanya mennybevitelének állításával; a VII. századtól kezdve a mennybevitel eszméje behatol a liturgiába is. A X. századtól ez a tanítás gyakorlatilag általánossá válik úgy a nyugati, mint a keleti Egyházban.

Az a hipotézis, hogy az Egyház egy fél évezreden keresztül közvetített egy tételt vagy akár csak egy ösztönös felismerést Mária mennybeviteléről anélkül, hogy ennek bármiféle irodalmi visszhangja maradt volna, történelmileg rendkívül valószínűtlen. Dogmatikai szempontból csak akkor kellene ehhez a hipotézishez folyamodni, ha ez volna az egyetlen lehetséges magyarázata annak a ténynek, hogy az Egyház e tétel kinyilatkoztatott eredetét is dogmaként állapította meg. Azok a kisérletek pedig, melyek a mennybevitel dogmáját következtetés révén iparkodnak más dogmából levezetni, igen bizonytalanok.

Ezért feltehetjük a kérdést, vajon nem létezik-e a dogmafejlődés magyarázatának olyan útja-módja, mely egyrészt nem korlátozza a helyes fejlődést logikai következtetésre vagy fogalmi feldolgozásra, másrészt pedig megfelel annak a követelménynek, hogy a dogma kibontakozása nem akármilyen történelmi vagy pszichológiai fejlődés, hanem olyan folyamat, amit az értelem az igazság távlatában igazolhat.

B.) A mindennapi tapasztalat.

A mindennapi életben használunk egy szkémát, mely mindenki spontán meggyőződése szerint igazi bizonyosságot ad, és véleményünk szerint gyümölcsözően alkalmazható a dogmák fejlődésére is.

Baráti csoport beszél előttünk egy számunkra ismeretlen személyről. Elmondanak e személy életéből különböző eseményeket, melyeknek tanúi voltak. Az egyértelmű tanuságokból egy rendkívül nemeslelkű, becsületes, viselkedésében állhatatos ember képe alakul ki. Nos, a következő napon azt olvassuk az ujságban, hogy nem messze annak az embernek a lakóhelyétől, kiről annyi jót hallottunk, gondosan előkészített, kegyetlen és perverz bűntettet követtek el. E hírt olvasva közvetlen meggyőződésünk, hogy a bűntény elkövetője nem az a személy, akit barátaink leírtak nekünk. Miből származik ez a meggyőződés? Nyilván barátaink szavaiból. Igaz, ők nem mondtak semmit ismerősük ártatlanságáról (hiszen a tettes kérdése még fel sem merült), és a szó szoros értelmében az említett esetek egyikéből sem vezethetjük le annak az embernek az ártatlanságát. A különböző esetek alapján mégis kialakítottunk egy képet erről a személyről, és ezt a képet összevetve a bűnöző alakjával, nyomban felismerjük a nem-azonosságot, sőt a két pszichikai jelleg alapvető különbségét.

A vázolt szkémát sokkal gyakrabban alkalmazzuk, amint azt első látásra hinnénk. Például ha egy szakértő hamisnak ítél egy képet, ugyanezt a gondolatmenetet alkalmazza. Számos hiteles műve alapján megformálta magának a kérdéses festő művészetének képét, s ezt vetve össze az ítéletére váró festménnyel, megállapítja, hogy a kép nem lehet eredeti. Gyakran alkalmazzuk ezt a szkémát olyan esetekben, mikor fontos érdekeket nyugodtan rábízunk valakire, csak azért, mert egy sor tény alapján illetékességéről és jóakaratáról megnyugtató képet alakítottunk ki magunknak. Nem is normális

dolog, ha valaki pozitív indokok nélkül állandóan gyanakszik, hogy a körötte élő személyek rosszat akarnak neki, vagy képtelenek arra, hogy érdekeit gondozzák.

Igaz, az ilyen gondolkodás nem mindig csalhatatlan. Ennek azonban nem az az oka, hogy a szkéma nem érvényes, hanem az, hogy az egyes elemek nem feltétlenül biztosak, és azért, mert az emberi lélekben előre nem látható ellentmondások létezhetnek. A becsületesnek tartott ember igen ügyesen színlelhet, vagy személyhasadás áldozata lehet. Egy festő ismeretlen okból szándékosan festhet úgy képet, hogy az különbözzék egyéni stílusától. Ha létezne olyan eset, amelyben minden részinformáció abszolút biztos volna, és melyben egy személy objektív képét teljesen hűen alkottuk meg, és biztositva lenne e kép pszichikai folyamatossága, akkor okoskodásunk feltétlenül bizonyos lenne.

C.) A fenti élmény elemzése.

Az a kérdés, milyen logikai modell segitségével magyarázható meg az a bizonyosság, melyet az imént leírtunk. Arra gondolhatnánk, hogy gyakorlatilag egy nagyon egyszerű szillogisztikus következtetésről van szó, melyet a következő módon lehet kifejteni: ahol jelen vannak az A elemek, onnan hiányoznak a B elemek; ámde X egyénben megtalálhatók az A elemek; tehát X-ben nem találhatók B elemek.

Ezt a magyarázatot nem lehet eleve kizárni. Nyilvánvaló, hogy mindennapi ítéleteinkben gyakran rejlenek virtuális, ki nem fejtett szillogizmusok. Úgy gondoljuk azonban, hogy a vizsgált esetekben a szillogizmushoz való folyamodás nem magyarázza meg a bennük rejlő okoskodást. Nem látható be ugyanis hogy milyen alapon nyugszik az első premissza. Az előadott első esetnél maradva az egyes értesülések, melyeket barátaink meséltek el X személyre vonatkozóan, nem zárják ki egyenesen a bűntényt (nincs szó egy bennük rejlő alibiről stb.). Ezért nem lehet egyszerűen a priori az egyes elemek jelenlétéből meghatározott más elemek távollétére következtetni. Az első premissza érvényét tehát nem lehet szavatolni csupán az egyes fogalmi elemek összehasonlításával, hanem egy intuitív és közvetlen megismerésre vezető eszközhöz kell folyamodnunk, amit a « megértés » kifejezéssel jelölhetünk meg [117].

Akkor « értünk meg » egy személyt, ha részesévé válunk belső

élményének, és a rajta észlelt tünetek belső egységét is észre vesszük, amennyiben a tünetek mint az egység függvényei lépnek tudatunkba. A « megértés » abban áll tehát, hogy felismerjük valakinek személyes jellegét, mely biztositja az egységet magatartásának különböző részletei és különböző fázisai között. Ezt az élményt, ezt a jelleget, személyes magnak nevezhetnénk, és felfedezését hasonlithatnánk ahhoz az élményhez, amivel észrevesszük, hogy bizonyos elszórt pontokat összekötve egy ábra áll előttünk.

Az A és a B elemek között fennálló összeférhetetlenséget úgy ismerem hát fel, hogy az A elemeket tartalmazó értesülések révén felfedezem az X személy belső « alakját », és átlátom, hogy ebbe az « alakba » nem lehet beilleszteni a B elemeket, mert ezek ellenkeznek X élményével, jellegével.

Az ilyen « megértés » első sorban a személyek között való « találkozásban » jön létre, hiszen igazi személyes találkozás nem is lehetséges megértés nélkül. Éppen az egymást követő találkozások ugyan azzal a személlyel mutatják, hogy a megértés valódi lehet annak ellenére, hogy sohasem meriti ki a személy belső jellegének teljes mélységét.

Beszélhetünk azonban megértésről az élettelen tárgyak tekintetében is. Ezekben is meg lehet ragadni valamiféle rendet, struktúrát, « formát ». Így történik például, amikor valamilyen komplikált géppel találjuk magunkat szemközt, és nem tudjuk, hogyan kell azt működésbe hozni. Aztán hirtelen, közvetlen belátással « átlátjuk » szerkezetét, és az egyes elemek kapcsolatait mint egészet szemlélve « megértjük » (« belülről olvassuk ki »), hogy milyen fogantyúkat kell mozgásba hozni. Egy műtárgy ilyen « megértése » nyújtja az elvi alapot a restauráláshoz, mikor egyes elpusztult elemeket kell pótolni: a restaurátor a megőrzött elemek alapján « látja » a mű teljes, szerves alakját, és megérti, hogy milyeneknek kell lennie azoknak az elemeknek, melyeket kiegészítésül hozzá kell adnia.

Mindezekben az esetekben « objektív megértésről » van szó: a megismerő részleges noétikai tünetekből magához a tárgyhoz jut el, s anélkül hogy arról direkt tapasztalata lenne, a tárgy egységének közvetlen felfogását szerzi meg. A tárgy ilyen fenomenológiai intuiciója alapján uj részleges tudatelemek birtokába jutunk, melyeket nem lehetne összefüggésbe hozni az eredeti adatokkal, a tárgy « teljes alakjának » a közvetitése nélkül [118]. Ismételnünk kell azonban, hogy

ez a noetikai szkéma csak akkor vezet valóban helyes következtetésekre, ha az egyes elemek ismerete biztos, a kapcsolat a teljes struktúra és egy meghatározott elem között változtathatatlan, és mint ilyen ismeretes. Ezek a feltételek ritkán valósulnak meg együtt. Következésképpen a konklúzió gyakran csak valószínű.

Ennek ellenére, ennek az érvelésnek a dogmatikus teológiában megvan a maga jelentősége, mivel gondolatmenetét gyakran alkalmazzák, anélkül persze, hogy számot vetnének eredeti szerkezetével.

Nem lesz felesleges az érvelés teológiai alkalmazását behatóbb vizsgálat alá venni, hogy kellőképpen értékelhessük a dogmafejlődés terén betöltött szerepét.

Mindenekelőtt idézzük emlékezetünkbe Szt. Tamás gyakran idézett tételét: « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem » [119]. Természetesen nincs szó itt közvetlen megismerésről, tehát a hittitkok közvetlen tapasztalásáról. A hit alapja nem a közvetlenül átélt belső evidencia, hanem Isten bizonysága, aki nem csal és nem csalatkozik [120]. Mindazonáltal a kinyilatkoztató Isten tekintélye alapján elfogadott tételek megismertetik velünk tárgyukat. Ezért a teológusnak nem kell tevékenységét arra korlátozni, hogy analizálja az általa elfogadott egyes tételeket, hanem analizálhatja azt a valóságot is, melyet az isteni bizonyságtétel révén megismert. Más szavakkal kifejezve: nem áll meg a kinyilatkoztatás fenomenológiájánál, hanem tovább haladhat a kinyilatkoztatott igazság fenomenológiája felé.

A hittitkokra irányuló megismerésünk másodsorban a természetfeletti igazság nemcsak valamely töredékes részletére vonatkozik, hanem megadja a hivőnek azt a lehetőséget is, hogy e valóság szerves szerkezeti képét formálja meg magának. Éppen ezért lehetséges, hogy Jézus Krisztusról [121] és az Egyházról különböző, de egyaránt helyes intellektuális képeket alkossunk [122]. Ha e koncepciók csak elszigetelt elemeket tartalmaznának, a változatosság valamelyik elem tagadását vagy figyelmen kívül hagyását jelentené. Az emberi szellem azonban a kinyilatkoztatás tárgyában is felfogja az objektív egységet és ezért lehetséges, hogy a nézőpontot változtatva, melyből erre az objektív képre tekint, változzék a valóság leirása; igy a kinyilatkoztatott valóságot több nem ellentétes, hanem egymást kiegészítő módon lehet szemlélni és leirni.

Végezetül a hivő ezt az objektív képet összevetheti uj elemekkel, felfedezve hogy « összeillenek » vagy nem illenek össze, és ezen az alapon állíthatja, hogy ezt az új elemet kell (vagy nem kell), lehet (vagy nem lehet) összekapcsolni a kinyilatkoztatás révén megismert természetfeletti valósággal.

D.) « Argumentum convenientiae ».

Az objektív képhez való « illés » illetőleg « nem-illés » kérdése ismeretes volt a mult teológiájában is, bár nem volt külön módszertani kutatás tárgya. A szkolasztikus hittudomány különösen az « argumentum convenientiae » keretében használta fel az itt összefoglalt gondolatokat. Ugy gondoljuk, hogy nem felesleges erre a gondolatformára kitérni, mert a középkor nagy egyháztanitói jelentős fontosságot tulajdonítottak neki, míg a mai vallástudományban szinte teljesen feledésbe ment [123].

Az « argumentum convenientiae » kifejezést talán legjobban a « megfelelésen alapuló érvelés » körülirással lehetne magyarra forditani. A bizonyitás alapja tehát a « megfelelés », a pozitiv vonatkozás két valóság léte illetőleg dinamizmusa között. A skolasztikus léttan szemléletében, egyik dolog megfelel a másiknak, pl. mikor az egyik fejleszti a másikat, mikor az egyik kifejezésre juttatja a másik értékeit, mikor az egyik a másik képességeivel arányos eredmény, stb.

A középkori teológia szivesen kutatta fel az Isten létének illetőleg életének különböző « részei » között, a « megfelelésnek » mondható pozitiv létvonatkozást. Szent Tamás pl. felsorolta az okokat, amelyek miatt illik a végtelen tökéletességű Istenhez, hogy három személyben létezzék [124]. Ez a meggondolás természetesen nem akarta « bebizonyitani », hogy az Isten fogalma csak a Szentháromság formájában valósulhat meg: a Szentháromság hittitok, amit a kinyilatkoztatás miatt hiszünk, de amit az értelem be nem bizonyithat. Az Isten életében felmutatott « megfelelőségek » csak azt mutatták tehát, hogy illik a mi Istenről alkotott fogalmunkhoz, hogy őt a hármasság kiteljedésében gondoljuk. De az érv nem volt azért üres pleonazmus. Ha nem is hozott eddig ismeretlen tényállást tudomásunkra, lehetővé tette, hogy jobban megértsük az ismert tényeket, és átlássuk, hogyan illeszkednek egy képbe a részlet-szem-

pontok, amelyekre analizálva gondolkodó értelmünk bontotta az Isten egy-valóságát.

Más megitélés alá esnek azok a meggondolások, melyek Isten belső életét a teremtett világban való tevékenységével hasonlitják össze. Istenhez « illik » a teremtés, a megtestesülés, a megváltás, stb.: ezt már abból is tudjuk, hogy teremtett, megtestesült, megváltott, mert hiszen Isten semmit sem tehet ami ne volna « megfelelő ». Itt is hasznos dolog, hogy a hivő ember elmélkedve fontolgassa az okokat, melyek mutatják, hogy valóban illő, méltó és megfelelő mindaz, amit Isten tett.

Óvatosan meg kell azonban különböztetnünk, milyen értelemben állitjuk, hogy valami « megfelel » az Istennek. Mivel az Isten minden jó teljessége, semmi sem hiányozhatik belőle, ami megfelelő volna neki, ami illik hozzá, nagyságához, jóságához, boldogságához. Ennek a megfontolásnak alapján azt lehetne állitani, hogy ha Isten művei a világban megfelelnek az ő tökéletességének, akkor szükségképpen művelte nagy tetteit: tehát tökéletessége benső szükséglete volt, hogy teremtsen, hogy megtestesüljön, hogy megváltson, ha nem tette volna, hijja volna létteljességének. Ez az állitás azonban ellentétben van a katolikus dogmával, mely Isten teljes szabadságát hirdeti a teremtett világgal szemben [125].

A teológiai módszertan úttörő gondolkodója, a dominikánus Melchior Cano már rámutatott, hogy hogyan kerülhetjük el ezt a félreértést [126]. Van olyan eljárásmód, ami « megfelel » egy személynek, de éppen olyan megfelelő és illő volna, ha homlokegyenest ellenkező megoldást választott volna. Más esetben viszont a « megfelelő » kifejezéssel úgy ítélünk, hogy egy személy « megfelelően » választott, azaz nem lett volna megfelelő, illő, ha másként választott volna. Mikor Istennek a világban való működését mondjuk megfelelőnek, rendesen nem állítunk többet, mint hogy csodálattal dicsérjük a harmóniát, amivel nagy tettei az önmagáról kinyilatkoztatott képbe belesimulnak; hogy milyen más, hasonlóképpen harmonikus és « megfelelő » módon járhatott volna el az Isten, arról gyakran mit sem tudunk gondolni, hiszen Isten megközelithetlen fényességben lakik, és az ő útjai nem a mi útjaink. Külön érvek kellenek ahhoz, hogy kimondjuk: ha már egyszer teremtett az Isten, ha már egyszer letekintett az emberre, szövetségre lépett vele, igéreteket tett neki, fiává és testvérévé fogadta, akkor pozitiv érte-

lemben helytelen, meg nem felelő, nem illő volna bizonyos magatartás. Maga a Szentirás többször rámutat az ilyen következtetés helyes voltára, mikor pl. a bizalmunkat erősiti, hogy ne kételkedjünk abban, hogy Isten megtartja szavát és hűséges marad népéhez. Az ilyen esetekben a megfelelőség (talán még meggyőzőbben, negativ módon, a meg-nem-felelés) uj bizonyosság forrása lehet, mert az isteni mindenhatóság sem térhet le arról az útról, ami « megfelel » bölcseségének, jóságának, a megjelölt « kizárólagos » értelemben, azaz az « egyedül megfelelő » útjáról [127].

Ez a kis kitérés három tanulsággal szolgál a dogmafejlődésről való vizsgálatunknak.

Az első tanulság rámutat arra, hogy az « objektív megértés útja » egyáltalán nem forradalmi ujítás a teológiában, hanem csak annyiban jelent újságot, amennyiben kifejezetten tematizál egy olyan szempontot, mely benfoglaltan, a józan ész ösztönös módszertana erejéből, mindig is hasznos eszköze volt a katolikus hagyománynak.

A második tanulság az, hogy nem szabad könnyelműen biztosnak mondani mindent, ami szép, ami harmónikus, ami hozzá illik « hitünk szent titkához ». A megfelelőség csak akkor bizonyitja a tényállás igazságát, ha állitásunk ellenkezője bizonyosan diszharmóniát, értékcsökkenést, méltatlanságot vetitene a jó teljességébe.

A harmadik tanulság pedig felhivja a figyelmünket annak a különös ténynek az okára, hogy az objektiv megértés, a megfelelés méltatása, egészen idegenszerűen hat a művelődéstörténet jelen fázisában. Az egész nyugati gondolkodás, tudatosan vagy tudat alatt, Kant kriticizmusának a hatása alatt él, azaz ismeretelméletünkre rányomta a bélyegét az a hajlam, hogy csak tudatvilágunk tartalmáról állitsunk valamit: a « noumenon », a valóság önmagában, hozzáférhetetlen tilos területnek látszik. Az utolsó két évszázad legtöbb nagy gondolkodóját áthatotta a bizalmatlanság a valóságra vonatkozó állitások érvényét illetőleg. Mármost mind az, amit mondottunk, feltételezi, hogy hitünk, és hitünk elemzése, a hittételeken keresztül magát a valóságot, a hittitkot tárja elénk. Ha meg akarjuk érteni a dogmafejlődés tényét, szem előtt kell tartanunk, hogy ez folyamat a katolikus realizmus talaján valósult meg, és azért gyökeresen idegen az idealizmus alaptételeitől.

E.) A szkéma alkalmazása a dogmafejlődésre.

A fenti meggondolások a teológiai megismerés olyan módszerét körvonalazzák, mely elterő mind a logikai levezetéstől, mind a fogalmi feldolgozástól, s amit a racionális és intellektuális módszertől megkülönböztetve « *fenomenológiai útnak* » lehetne nevezni. Ugyanis a « megfelelésen » alapszik, és azt a természetfeletti valóság « teljes objektív képére » vonatkoztatja, melyet a hivő értelme alkot meg, a kinyilatkoztatásból nyert egyes információk alapján. Alkalmazzuk most az így leírt noétikai eljárást a dogmafejlődésre, megvizsgálva két esetet, mely az általunk kidolgozott modell nélkül érthetetlen lenne.

Az első példa a Szűzanya mennybevitelének dogmája. Miként már említettük, XII. Pius nemcsak Mária mennybevitelének dogmáját definiálta, hanem azt is, hogy Isten a mennybevitelt kinyilatkoztatta [128]. Másrészről nincs semmi nyoma annak, hogy ez közvetlenül kinyilatkoztatott igazság, s nem is lehet más kinyilatkoztatott igazságokból levezetni.

Nézetünk szerint az Egyház úgy jutott el a mennybevitel bizonyosságához [129], hogy azokból a szentirási szövegekből indult ki, melyek feltárják a megdicsöült Krisztus kapcsolatát azokkal, akik elfogadják, hogy vele egyesülve éljenek. A feltámadt Krisztus a dicsőségében való részesedést annak a fokozatnak arányában közli, melyben ki-ki hozzá tartozott. Azok, kik Jézus Krisztusban élnek, a dicsőséges feltámadás reményével nézhetnek a jövő felé, akik pedig visszautasították őt, azoknak örök halál a részük.

Már most a Szentírás, különösen ha az egyházi tanítás fényében olvassuk, azt mutatja, hogy Mária egészen sajátságos módon áll kapcsolatban Krisztussal. A II. Vatikáni Zsinat [130] bőséges bibliai dokumentációval teszi nyilvánvalóvá, hogy « az anyának ez az egységes feltámadás reményével nézhetnek a jövő felé, akik pedig visszautasították őt, azoknak örök halál a részük.

Egy antológia megelégedhetne azzal, hogy két különböző szövegcsoportot gyűjt össze, és elszigetelten egymás mellé állitja őket. A hivők tudatában, a bibliai szövegek nyilvánvalóan nem maradnak elkülönülve. A kinyilatkoztatott állitások alapján a hivő egységes képet alakít ki magának, melynek közepén a megdicsőült Krisztus áll, s körötte koncentrikus körökben azok, kik befogadták Őt, és

résztvesznek a húsvéti misztériumban. A hívő, közvetlen megértéssel « átlátja » azt ami « megfelel » ennek a rendnek, ami « illik » hozzá, és felismeri, hogy a Szűzanya helye ezen a képen fia mellett van — dicsőségében is. Olyan pozitiv « megfelelésről » van szó, mely mint meg nem felelőt kizárttá teszi, hogy Jézus megengedné hogy anyjának még várnia kelljen a dicsőséges feltámadásra és el kellene viselnie a földi sír romlásának megaláztatását. A hivő eljut így annak felismeréséhez, hogy a Szűzanya testben és lélekben már együtt van fiával a dicsőségben, tehát felvétetett az égbe. Ez az állítás nem alapszik fogalmi analíziseken. Nincs semmilyen alapelv, semmiféle általános axióma, melyből le lehetne vezetni, hogy Máriát fel kellett vinni az égbe. Lényegileg konkrét, közvetlen, a külső tapasztalástól különböző belátás egy formájáról van itt szó, mely közvetlenül egy fenomenológiai objektív képre vonatkozik, ami aztán végre is a kinyilatkoztatás alapjára épült. Mint közvetlen belátás ez a gondolatélmény az evidenciához hasonló, jóllehet többnyire nem rendelkezik annak abszolút bizonyosságával.

A bizonyosságot akkor éri el, amikor az egyes hivő belátása magasabb síkra emelkedik a más hivőkben létrejött hasonló belátások konvergenciája következtében. Mikor a hívő észre veszi, hogy a Szűzanyának Krisztussal való kapcsolatáról gondolkodva más hivők is ugyanarra a meggyőződésre jutottak, mindegyikben megerősödik a biztonság, különösen ha a többiek közt mély életszentségű személyek is találhatók, kiknek meggyőződése valószínűség szerint a Szentlélek különös tevékenységének tulajdonítható. Ha e meggyőződés hosszabb időn keresztül egyesíti az egész Egyházat, a meggyőződés szilárdsága tovább erősödik mert hiszen egy ilyen egyetértés feltétlenül az Egyházat éltető Szentlélek műve. Még nagyobb garanciát nyer ez az állitás, ha az Egyház beveszi a liturgiába és rendes tanításába. Végül, amikor az Egyház ünnepélyes definicióval véglegesen latba veti egész tekintélyét ennek az állitásnak érvénye mellett, a hivő olyan bizonyossággal fogadja el a tanitást, mely a hit aktusának sajátja.

A bizonyosság haladása aszerint hogy az igazság garanciája eltolódik az egyestől a közösség felé s a közösségtől a tanítói hivatal végleges állásfoglalásáig, nem jelenti azt, hogy a hivők egyetértése és a tanítói hivatal állásfoglalása *pótolja* a tárgyi valóságában létező és alanyi vonatkozásban megismerhető kapcsolatot a mennybevitel

és a kinyilatkoztatás között. A hivők egyetértése és mindenekelőtt az ünnepélyes definició *biztosítja,* hogy e kapcsolat létezik, és önmagából megismerhető még akkor is, ha egyesek csak tökéletlenül fogják fel, vagy egyenesen képtelenek felismerni.

Az « objektív megértés » tehát nem csak egy állitás valószinűségére hivja fel a figyelmet, nem csak olyan bevezető megfontolás, melyet aztán további apodiktikus érvekkel kell kiegészíteni. Ha az objektív megértés útján megvalósult dogmafejlődést más megfontolásokkal is igazolni kell, az csak azért van, mert mint közvetlen és konkrét belátás mások számára nem közvetíthető. Hasonló helyzetben vagyunk, mint az axiomatikus alapelvek elfogadásával, melyeknek vagy belátjuk az evidenciáját, vagy nem, de nem bizonyíthatók. Az egyetértéshez és az ünnepélyes egyházi állásfoglaláshoz való folyamodás nem más, mint az intuitív meglátás fogalmilag ellenőrizhető igazolása, melynek következtében a mennybe való fel-nem vitel határozottan megnemfelelőnek mutatkozott [131].

Az « objektív belátás » másik példáját a földi valóságok teológiájában találjuk. Eltérően az előző példától, ez a téma még a kibontakozás szakaszában van, s úgy tekinthető, mint egy dogmatikus tétel « in fieri ».

Ennek a teológiai kutatásnak egy lelkiismereti probléma a kiindulópontja. Az emberiség számára soha nem látott lehetőség nyílott meg arra, hogy átalakítsa életkörnyezetét, s a technika és a társadalmi szervezés révén megváltoztassa a bolygót, melyen lakik. Az emberiség egyre nagyobb része lelkesen vesz részt e tevékenységben, olyan feladatra találva benne, mely — úgy tűnik — egyedül ad értelmet a földi létnek. A keresztény embernek állást kell foglalnia ezzel a jelenséggel szemben, hite fényében meg kell azt ítélnie [132].

A probléma megoldása érdekében mindenekelőtt a Szentíráshoz kell folyamodnunk. Ám (mint a mennybevitel esetében) ebben az esetben sem találunk egyenes és kielégítő választ. A Bibliában olvasható irányelvek kizárják az egyoldalú szélsőségeket (mint például az állam iránt való kötelezettség elhanyagolását, vagy a vallásellenes tevékenységet), mindazonáltal a keresztény lelkiség különböző áramlatai, az inkarnacionalizmustól az eszkatologizmusig, azonos joggal ismételgethetnek egy-egy elszigetelt szentirási idézetet, saját javukra magyarázva azokat [133].

Az Egyház ezidáig inkább a gyanakvó tartózkodás vallásos értékét hangsúlyozta a « prometheuszi » ember teremtő tevékenységével szemben; másrészt azonban az evilági tevékenység szerszámaira adott áldása azt mutatta, hogy elismeri az evilági haladás érdekében kifejtett fáradozás értékét. Legalább a II. Vatikáni Zsinatig, a tanító Egyház nem oldotta meg a keresztény lelkiismeretnek ezt a problémáját, és egyrészt arra biztatta a keresztény embert, hogy átmenő vándorként viselkedjék a világban, másrészt arra szólította fel, hogy mint e világ építője vállalja felelősségteljes szerepét. A hivő nem nyugodhatik azonban bele, hogy hite néma marad egy olyan probléma előtt, mely egész életirányát teszi kockára. Mivel nem talál egyenes választ a Szentírásban vagy az Egyház tanításában, a teológia közvetítésével kell a kérdésre a feleletet keresnie. A « földi valóságokkal » foglalkozó teológia, mely most van kialakulóban, paradox módon kifejezve « összegyűjti mindazt, amiről a hit jogosan gondolhatja, hogy Isten is gondolja, ha kifejezetten nem is mondja ki » [134].

Ez a formula éppen az objektív megértés formulája. A teológus abból indul ki, amit Isten mondott a világgal kapcsolatos magatartásokról, hol dícsérve, hol korholva, hol parancsolva vagy tiltva azokat. Ezek a kifejezett megnyilatkozások nem mondanak semmit a világ építésében való részvételről, amelyre ma a különböző ideológiák felhívják a hivőket; mégis kialakítható belőlük az isteni « világnézet » képe mint objektív valóság, melyre nézve nem közömbös, milyen szerepet vállalnak a keresztények a jelen pillanatban a világ fejlődését illetőleg. Aki ezt az objektív képet megérti, leolvassa róla, milyen emberi magatartás felel meg, illetve nem felel meg, a Teremtő tervének a jelenlegi helyzetben. A teológusok ezen az úton, különösen a háború után, számos elméletet állítottak fel [135]. A II. Vatikáni Zsinat felhasználta ezeket a kisérleteket, meghatározott néhány alapelvet a keresztény ember evilági tevékenységét illetően [136], és sürgette, hogy a kutatást folytassák és bővítsék tovább, mert hiszen olyan tárgyat kell megitélni, mely folytonosan változik [137]. Ezért beszéltünk hát olyan dogmatikus tanitásról, mely még « in fieri » van. Nincs kizárva, hogy az Egyház, amennyiben a körülmények megkívánják, ünnepélyesen is kinyilváníthat valamilyen hittételt a földi valóságokra vonatkozó tanításából.

IV. Kapcsolatok a három út között.

Miután megmutattuk azokat az utakat, melyeken keresztül a gondolkodó értelem felfedheti a noétikai folytonosságot a dogmafejlődés különböző fázisai közt, felvetődik a kérdés, milyen viszony van a különböző utak között. A kérdés mindenekelőtt ezeknek az utaknak a dogmafejlődésben való konkrét megvalósulására vonatkozik.

Ezt a három utat nem szabad összeférhetetlennek tekinteni. Véleményünk szerint téves lenne mint három egymást kizáró lehetőséget kezelni őket, mintha egy-egy dogma fejlődésében csak egyet lehetne közülük felhasználni. Voltaképpen nem is az egyes dogmáknak van fejlődése, mert egy részdogma fejlődése a többi dogmában is analóg folyamatot idéz elő. A krisztológia például nem halad előre a Szentháromság egész tanának elmélyítése nélkül. Egységes fejlődésről van tehát szó, melynek révén az egész hitletétemény halad a hivők tudatában, és csak a történész absztrakciója választ szét benne különböző részaspektusokat úgy, ahogy (egyébként teljes joggal) a történész választja el egy meghatározott társadalom politikai történelmét a nemzetgazdaság történetétől vagy a vallástörténelemtől. Ennek az egységes, totális fejlődésnek különböző vetületei vannak, ezért nem is írható le egyetlen noétikai szkéma segítségével. A fentebb ismertetett három út nem más, mint ugyanannak a folyamatnak három legfontosabb oldala, melyek közül egyik vagy másik a totális fejlődés meghatározott szakaszaiban elötérbe jut.

A három út viszonyára vonatkozó kérdés alkalmazható maguknak az utaknak elvont lényegére, formális leírására is.

A dogmafejlődés egyik ujabb kutatója, H. Hammans [138] egy gyakran idézett tanulmányban szintén háromféle magyarázatot ismertet erre vonatkozóan: a történeti, az intellektualisztikus és a teológiai magyarázatot. Ő « történeti » magyarázatnak nevezi azt a téves törekvést, mely a hitigazság kifejezett ismeretét lehetőleg minél régebbi korszakokba igyekszik előre vetiteni, és igy csökkenti, sőt szinte eltünteti magát a jelenséget, amit meg kellene magyarázni. H. Hammans szóhasználatában az « intellektualisztikus » magyarázat azt az immár meghaladott irányzatot jelenti mely minden új dogmát csak szillogismus révén próbál valamilyen kinyilatkoztatott tételből levezetni. A « teológiai » magyarázatok cimszava alatt Ham-

mans végezetül összegyűjti mindazokat a hatásos kísérleteket, melyek a dogmák történetében leírt tények következetesebb magyarázatára törekszenek, és kidomborítják, hogy teljesen eredeti, egyedülálló megismerési folyamatról van szó, mert hiszen két hordozója van, a Szentlélek és a kinyilatkoztatás felhívásának engedelmeskedő ember. A dogmafejlődésnek ez a felosztása nyilvánvalóan nem egyezik a miénkkel, mivel mi csak azokat a magyarázatokat elemezzük, melyeket hatásosnak tartunk. Ebben az értelemben mindhárom általunk ismertetett szkéma ahhoz a kategoriához tartozik, amit Hammans « teológiai »-nak hív. A szkémák közé felvesszük a logikai következtetést is. Ez különbözik attól a magyarázattól, melyet Hammans pejoratív értelemben « intellektualisztikus »-nak nevez, mert mi a levezetés útját nem mint kizárólagosat mutatjuk be. Különben úgy véljük, hogy a logikai következtetés útja nemcsak védelmezőinek szándékában nem mond le teológiai jellegéről, hanem valóban teológiai, annyira, hogy a dogmafejlődés néhány részleges jelenségét ennek a noétikai modellnek a segítségével kell megmagyarázni.

Az általunk leírt három út közti ismeretelméleti kapcsolat világosabbá válik, ha abból a problémafelvetésből indulunk ki, mely 1952-es teológiai hetünk keretét képezte [139].

Ez alkalommal a dogmafejlődés két teóriáját állítottuk szembe egymással: az egyik az « intellektualisztikus », a másik az « antiintellektualisztikus ». Intellektualisztikusnak (mint később Hammans) azt a magyarázatot neveztük, amelyben a dogmafejlődés egy fogalmilag megformulázott tételből indul ki, és az új dogma és az előző tétel közti kapcsolat « logikus », tehát logikai levezetésen alapszik; jelen tanulmányunkban ezt a teoriát a « racionalizmus » útjának hivjuk. Látható, hogy ez a magyarázat egybeesik a « logikai következtetés » útjával, melyet jelen könyvünkben ismertetünk. Az « antiintellektualisztikus » elmélet, melyet ma « irracionalisnak » hivunk, ellentétes az előbbi magyarázattal, mert éppen ellenkezőleg nem ismeretet (tehát nem egy igazság birtoklását), hanem tényt (tehát egy objektív valóság birtoklását) tekint a fejlődés kiindulópontjának; úgy írja le az új dogma kapcsolatát ezzel a kezdettel, mintha az nem a megismerés fejlődése, hanem átmenet lenne a tény puszta valóságáról a tény megismerésére; ez a teória a dogmatörténet fázisainak folyamatosságát egy szintre helyezi a történelmi

ok és hatásai, vagy egy élmény és annak pszichikai folyományai közt fennálló viszonnyal.

Felmerült a kérdés, vajon létezik-e « középút » az intellektualisztikus és antiintellektualisztikus magyarázat között. Erre a kérdésre, mely akkor határozott válasz nélkűl maradt, most igenlő választ terjesztünk elő. A fogalmi feldolgozás és az objektiv megértés jellege ugyanis sem nem « intellektualista » (vagy « racionalista »), sem nem « antiintellektualista » (vagy « irracionális), hanem *intellektuális*. Ez a két út nem csupán a valóság jelenlétéből indul ki, hanem egy igazság megismeréséből, — anélkűl hogy feltételeznénk, hogy ez az ismeret minden esetben kifejezetten és szabatosan meg van fogalmazva. E két gondolatmenet tehát noétikai kapcsolatot ismer el a kinyilatkoztatás és a dogma között, azaz elismeri az igazság távlatában létrejött homogén ismeretfejlődést, anélkűl, hogy ezt a noétikai folyamatosságot kizárólag a logikai levezetés útjára korlátozná.

Mindazonáltal az érvelés, mellyel Hammans hangsúlyozza a dogmafejlődés teológiai jellegét, nagy jelentőségű. A noétikai modellek, melyeket a dogmafejlődés magyarázata során összevetettünk, a tisztán emberi tanrendszerek fejlődésében is alkalmazásra kerülnek. Hogy számot vessünk a dogmafejlődés sajátos jellegével, konkretizálnunk kell a kidolgozott szkémákat, bemutatva, hogyan alkalmazhatók a hit fényében a dogmafejlődés sajátos esetére.

3. A DOGMAFEJLŐDÉS TÉNYEZŐI

A dogmafejlődés, mint az Egyház egész élete, bele van ágyazva az emberiség történetiségébe. E folyamat minden jelensége megtalálhatja közvetlen magyarázatát azokban a tényezőkben, melyek az emberi gondolkodás kialakulását meghatározzák, és közöttük nem egy érthetetlen maradna, azoknak a történelmi okoknak a figyelembe vétele nélkül, melyek a fejlődés folyamatát létrehozták. F. Cavallera egyenesen általános törvényként szögezte le: « Az emberi civilizáció bármely eseménye megadhatja a lökést az Egyházban egy doktrinális folyamat elinditására » [140]. Tény, hogy a nagy földrajzi felfedezések a nem-evangelizáltak üdvösségére vonatkozó tanítás elmélyítését eredményezték; az utolsó század társadalmi feszültségei fejlesztették az Egyház szociális tanítását; a történetkritika haladása mélyrehatóan módosította a Biblia és a Szenthagyomány ismeretét; mindenekelőtt pedig a természettudományok által kidolgozott világkép volt hatással a hit tanítására, mert megszabadította a keresztény hitet a vele összenőtt téves elgondolásoktól, ily módon mozdítva elő a kinyilatkoztatott igazság jellegének mélyebb megértését.

Mégis, ha a történelmi események kiindulópontul szolgálhatnak a dogmafejlődéshez, annak mégsem meghatározó tényezői. Csupán « kihívásnak » tekinthetők, melyek arra kényszerítik az Egyházat, hogy egyre mélyebben átgondolja tulajdon hitét.

A katolikus dogma fejlődése merőben sajátos jelenség, amit legbensőbb lényegében csak a hit révén lehet megismerni. Az Egyház életének egyik megnyilvánulási formája ez, mely az eszkatologikus teljességre törekszik, a hitletétemény egyre tökéletesebb birtoklásának szempontjából is, amint a II. Vatikáni Zsinat tanítja: « Az Egyház a századok folyamán szüntelenül az isteni igazság teljességére törekszik, mindaddig, míg valóra válnak benne Isten szavai » [141].

Miként az egyházi élet minden mozzanata, a dogmafejlődés is isteni kezdeményezésre, a Szentlélek működése révén valósul meg. Ám miként az Egyház egész élete, úgy a dogmafejlődés is egyéni és kollektív emberi együttműködés révén jön létre, mely egyidejűleg a Szentlélek belső működésének és e kegyelmi hivás szabad elfogadásának az eredménye. Az egész jelenség kegyelem, az egész jelenség szabad engedelmesség a hitben, és az egész jelenség észszerű meggyőződés kiérlelése; nem választható el benne Isten műve az ember művétől, és ez utóbbiban az egyes ember közreműködésének az eredménye a közösségétől. Mégis hasznos, sőt szükséges megkülönböztetni ennek az isteni és emberi növekedésnek különböző tényezőit, hogy megértsük azt a sajátos szerepet, melyet minden egyes tényező játszik a közös és egységes eredmény létrehozásában: igy válik érthetőbbé ennek a titokzatos folyamatnak a sajátos jellege.

A II. Vatikáni Zsinat különböző tényezőkre mutat rá. « Az apostoli eredetű hagyomány az Egyházban a Szentlélek közreműködésével halad előre: ugyanis növekszik a velünk közölt tények és a szavak megértése, mind a hivők megfontolása és kutatásai révén, kik azokról elmélkednek szívükben; mind annak a tapasztalásnak révén, mit a lelki valóságok mélyebb megértése ad; mind azoknak a tanítása révén, akik a püspöki utódlás során elnyerték az igazság biztos karizmáját » [142]. A Zsinat által kijelölt sorrendet követve írjuk le a következőkben, hogy milyen szerepe van a dogma fejlődésében a) a Szentlélek közreműködésének, b) a megfontolásnak és a kutatásnak, c) a természetfeletti tapasztalatnak, d) a tanítói tekintélynek.

I. A Szentlélek közreműködése.

Kinyilatkoztatott tény, hogy a Szentlélek segíti és irányítja az Egyházat, hogy a hívők minél mélyebben behatoljanak az isteni igazságba [143]. Különösen Szt. János emlékezteti a kereszténeket arra, hogy Krisztusnak az Atyához való visszatérése után sem maradnak saját gyengeségükre hagyva: az Atya más vigasztalót küld, ki mindíg velük marad [144], és « mindenre megtanítja őket » [145]. Az Igazság Lelke ugyanis Krisztuséból vesz, és megjelenti azt a hívőknek [146]. A Szentlélek e közreműködése nélkül nem lehet felismerni Jézusban az Urat [147]. A Szentirás a Szentlélek tevékeny jelenlétét mint kenetet

irja le, melynek erejéből mindenki felfogja Krisztus igazságát és felismeri a hazugságot [148]. Ez a kenet megmarad a kereszténységben, általa sajátitják el a Krisztustól nyert igazságot, és ez vezeti őket a teljes igazság tökéletesebb birtoklása felé [149], anélkül, hogy a Jézustól nyert kinyilatkoztatáson túl további kinyilatkoztatásra lenne szükségük [150]. Isten szava így biztosítja számunkra az isteni segítséget, mely a hit alapján « szüntelenül az isteni igazság teljességére irányul » [151].

A Szentléleknek ez a közreműködése minden egyes embernek van megigérve, de nem hagyja őket individualista elszigeteltségben; éppen mert egyazon Lélek vezet minden Krisztusban ujjászületett embert Isten szavának beteljesedése felé, mindnyájan egy « misztikus személyiségben » egyesülnek [152]. Azért az Egyház úgy magyarázza ezt a tanitást, hogy a Szentlélek az egész egyházi közösséget segiti, hogy megmaradjon a hitben, s a hitbe minél mélyebbre hatoljon. « A hívőknek az összessége, akik elnyerték a Szentlélek kenetét, nem tévedhet a hitben. Ez a kiváltság az egész nép természetfeletti hitérzéke révén mutatkozik, mikor, a püspöktől az utolsó hívőig, a hit és erkölcs dolgában, teljes egyetértését nyilvánitja. Ha az Isten népe elválaszthatatlanul ragaszkodik a hithez, melyet Isten egyszer s mindenkorra közölt szentjeivel, ha helyes itélettel egyre mélyebbre hatol benne, és egyre teljesebben alkalmazza azt életében, akkor ennek oka egyrészt az Isten Lelke által életre hivott és életben tartott hitérzék, másrészt a szent tanítói tekintély, mely azt vezeti, és amelyhez csatlakozik a nép, nem mint emberi szóhoz, hanem mint az Isten szavához, amint valóban az is » [153].

Ha világos is a tény, hogy van a Szentléleknek olyan közreműködése, mely mozgatja és vezeti az Egyházat a dogmafejlődésben, az már nem világos, hogy hogyan kell magyarázni ezt a közreműködést. A modern teológia ebben a kérdésben különböző elméleteket ismer [154]. A teológusok közt bizonyos egyetértés van abban a tekintetben, hogy nem korlátozzák a Szentlélek befolyását csupán a negatív oltalomra, mintha az igazság Lelke csak akkor működne közre, ha segítsége nélkül az Egyházat az eltévelyedés veszélye fenyegetné [155]. A dogmafejlődésnek ez a magyarázata túlságosan is külsőséges, tüneti, negatív módon írja le a Szentlélek segítségét, és azért aligha fejezi ki mindazt, amit a Szentírás mond e tárgyról [156]. Ezért megfelelőbb úgy felfogni a Szentlélek szerepét a dogmafejlődésben, mint

különböző szinteken és módokon kifejtett, pozitív és állandó befolyást, amely abban a határesetben, ha az Egyház különben félreértené Krisztus üzenetét, legalábbis a tévedés megakadályozásában nyilvánul meg.

A Szentlélek közreműködése megváltoztatja ugyan az események menetét, de ez mégsem « kategorikus » befolyás. Nem ékelődik be a másodlagos okok sorába, nem hoz létre olyan eredményeket, melyeket a másodlagos okok nem produkálnak, sőt nem is produkálhatnának. A Szentlélek befolyása más sikon, az emberi tényezőkön túl érvényesül, és áthatja, felemeli és vezeti a másodlagos okokat olymódon, hogy az Egyház megőrizze és tovább fejlessze a kinyilatkoztatott igazságot. Következésképpen a természetfeletti belső hajlam nem valami csodás tünet, amelyet mint ilyet felismerhetnénk, és melyet objektív normaként lehet alkalmazni a helyes és téves fejlődés megkülönböztetésére [157]; ez a belső vonzódás, melyet a Szentlélek bennünk felidéz, nem tárgya a megismerésnek, hanem inkább a hivő tulajdonsága, és az Egyház minden tagját előbbre viszi a kinyilatkoztatás elmélyítésében a dogmafejlődés fentebb leírt három útján.

A Szentlélek e befolyásának magyarázatában gyakori egy súlyos következményekkel járó tévedés. Többnyire e befolyás meghatározott formájára gondolunk, és feltételezzük, hogy e befolyás a misztikus testnek csak bizonyos sajátos szerveiben működik: igy az Egyház egyes tagjainak karizmatikus működését ellentétbe állitjuk a többiek szerepével, és hallgatólagosan feltételezzük, hogy a « többiek » pusztán természetes, racionális módon működnek közre a dogma kibontakozásában. Igy egyesek szembe állitják az egyházi tanító tekintély működését (mint amelyet a Szentlélek segít) a hívők és a teológusok közreműködésével, szinte attól félve, hogy az Egyház tanító hivatala veszit jelentőségéből, ha elismerjük, hogy a Szentlélek támogatásában a hívők is részesednek. Még gyakrabban dicsőitik a keresztény intuitiv hitérzék « pneumatikus » jellegét azaz a Szentlélektől való függését, szembeállítva azt a teológusok intellektualizmusával és az egyházi hierarchia jogi beállítottságával. E tévedés megfeledkezik arról, hogy a karizmák különbözők [158], és mindenki olyan támogatást kap a Szentlélektől, amilyenre szüksége van az Egyházban való hivatásának a betöltésére. A II. Vatikáni Zsinat ezért azt tanítja, hogy a Szentlélek « az Egyházat a teljes igazság mélyébe

vezeti, a szolgálat közösségében egyesíti, különböző karizmatikus és hierarchikus ajándékokkal oktatja és irányítja » [159].

Amit a következőkben a megfontolásról és a kutatásról, a keresztény hitérzék tapasztalatáról, és a hierarchikus tanításról mondani fogunk, nem a kegyelmi rendtől különböző pusztán emberi tevékenységeket ír le, hanem éppen ellenkezőleg, összefoglalja, hogyan konkretizálódik a Szentlélek segítsége a dogmafejlődés művében.

II. *A « hivők megfontolása és kutatása ».*

Jellemző, hogy mikor arról van szó, hogy milyen emberi tényezők révén növekszik a hit megértése, a Zsinat első helyre teszi a megfontolást és a kutatást. A Szentlélek segítsége ugyanis szinte rejtve marad az emberi tevékenység felszine alatt, mely által gyarapodunk « a velünk közölt dolgok és szavak megértésében » [160].

A.) A hivők teológiai megfontolása.

A « meggondolás és kutatás » szavakat olvasva, első pillanatban kizárólag a hivatásos kutatókra lehetne gondolni, tehát a teológusokra vagy éppen a papokra. Nem ok nélkül beszél azonban a Zsinat a *hivők* elmélkedéséről és kutatásáról.

Valójában a hitet nem lehet olyan kötelezettségnek tekinteni, melynek terhét a minimálisra kell csökkenteni úgy, hogy a hivők kivonják magukat a gondolkodás szükségessége alól, s egyszerűen elfogadják mindazt, amit az Egyház hisz [161]. A hit ezzel szemben kovász, mely át kell hogy hassa a hivő egész életét, állandó és egyre haladó « metanoiát », gondolatvilágunk és érzésvilágunk megujulását hozva létre úgy, hogy a személyes élet minden területét befolyásolja a Krisztushoz kapcsoló alapvető önátadás. Ez a fokozódó megújulás nem jöhet létre a hivők bizonyos « megfontolása és kutatása » nélkül, azaz anélkül, hogy az elfogadott hitet egyre mélyebben beépítsék saját intellektuális életük gondolatrendszerébe. Ez akkor valósul meg, ha minden hivő igyekszik Isten segítségével hogy némileg átértse a hittitkokat, melyeket a Szentírás kinyilatkoztat és az Egyház hirdet [162], szívében elmélkedve róluk [163], akár természetes ismereteiből kiindulva az analógia útján, akár úgy, hogy felfedezi a kapcsolatot,

mely a különböző hittitkokat egymással és az ember végső céljával összeköti [164].

Különösen manapság szükséges ez a reflexió. A személyes kultúra lehetősége és igénye már nem csak kevés kiváltságos emberre van korlátozva, és senkinek sincs inyére előre megfogalmazott tételek passzív elfogadása. Ezért szükségesebb mint valaha, hogy a hívek személy szerint is megértsék azoknak a normáknak az érvényét és annak az eszménynek a jelentését, melyek mellett elkötelezik életüket. Egy pluralisztikus társadalomban, amilyen a miénk, a környezet még kevésbé helyettesíti, mint valaha, a személyes állásfoglalást amit mindenki egyénileg igazolni is tud.

Mégis, mert minden hivő rászorul a keresztény élethez a « szent tanításra » [165], arra is szükség van, hogy legyenek olyanok, akik « a teológiai tudomány követelményeinek és módszereinek szellemében egyre alkalmasabb módozatokat keressenek arra, hogy kortársaikkal közöljék a keresztény tanítást » [166]. Szükség van tehát teológiai szakemberekre. Ez a specializáció mindenekelőtt « azoknak hivatása, akik a szemináriumokban és az egyetemeken a teológiai tudományoknak szentelik magukat » [167]. Lehetetlen, hogy egy magasfokúan specializált társadalomban (amilyen a miénk), létezhessék és a világ kulturális szintjének megfelelő módon fejlődjék egy tudomány olyan személyek nélkül, akik teljesen e tudomány fejlesztésének szentelik magukat, s akiknek a szükséges kutatási és munkaeszközök is rendelkezésükre állnak. Ez a követelmény nem jelenti azt, hogy az Egyházban holmi « mandarini osztályt » akarunk létesíteni. Hiszen éppen az egyházi közösség szolgálata kíván meg ilyen specializációt ugyanúgy, ahogy a világi társadalom is igényel szakembereket a különböző tudományágakban.

Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a « megfontolás és a kutatás », amit a Zsinat a dogmafejlődés tényezői közé állított, minden hivő intellektuális aktivitása, de különleges mértékben a teológusok sajátos feladatát képezi. Mivel a hivők nagyobb többségénél a meggondolás többnyire spontán és nem teljesen kifejezett gondolatmunka, nem lesz könnyű azt elválasztani a lelki élménytől, tehát a hitérzék működésétől; mikor mint a dogmafejlődés sajátos tényezőjét tekintjük a kutatást és a meggondolást, figyelmünket elsősorban a teológusok tevékenységére kell irányítanunk.

B.) A teológiai reflexió és Egyház tanítói hivatala.

Hogy megértsük, mi a « teológiai reflexió és kutatás » funkciója a dogmafejlődésben, meg kell határozni a kutatás és a tanító Egyház tevékenysége között való viszonyt. Minden dogmatikai tétel a tanító hivatal kijelentése, bármilyen szerv hirdeti is ki (püspök, püspöki kar, a pápa, egyetemes zsinat), és bármilyen módon hirdeti is ki ez a szerv (tévedhetetlen meghatározás, nem tévedhetetlen nyilatkozat, katechetikus vagy homiletikus tanítás, szimbolikus formulák használata a liturgiában stb.) [168]. A teológia és a tanító hivatal viszonyáról szólva a pápa egy a Nemzetközi Teológiai Kongresszus alkalmával tartott beszédében megállapította, hogy a teológusok munkája követi is, de meg is előzi a magisztérium tanítását [169]. A pápának ez a megállapítása könnyen alkalmazható a dogmafejlődés problémájára. A teológiai kutatás ugyanis lényege szerint megköveteli, hogy a tanítói hivatal működésének két fázisa közé illeszkedjék be: a teológia megelőzi és előkészíti, követi és továbbfejleszti a hivatalos tanítást.

Az egyik mód melyen a teológus előmozdítja a dogma fejlődését abban áll, hogy a tanító Egyház megnyilatkozását követve, közvetítő szerepet tölt be a tanítói hivatal és az egész keresztény közösség között. A teológiai munkának ezt az aspektusát különösen a két Vatikáni Zsinat között hangsúlyozták. A dogma érthetőségéhez tartozik ugyanis átlátni, hogy miként kapcsolódik össze a korai Egyház tanításával. Ahogy már IX. Pius tanította, a teológiáé a « nemes feladat, hogy kimutassa, hogyan található meg a kinyilatkoztatás forrásaiban a tanítás, ugyanabban az értelemben, ahogy azt az Egyház meghatározta » [170]. Ez a teológiai eljárás, melyet Gardeil « regresszív módszernek » hivott [171], bő alkalmazást talált, különösen a mennybevitel hittétellé válásával kapcsolatban; maga a « Munificentissimus » bulla is felhasználja, és rajta keresztül mutatja ki, hogy az uj dogma valóban kinyilatkoztatott igazság [172].

A reflexiónak jelentős szerepe van a dogmatörténetben. Az Egyház ezen keresztül vet számot azzal a kapcsolattal, melyben jelenlegi tanítása és a kinyilatkoztatás áll. Más szavakkal a fejlődés e megfontolás következtében tudatossá válik, és a hitről való érett tudás szintjére jut.

Jegyezzük még meg, hogy a regresszív módszer nemcsak a té-

vedhetetlen megállapításokra vonatkozik, hanem az egyházi tanítás egészére. Szerepe ezért nem korlátozódik csupán e tanítás igazolására, hanem kiterjed különböző aspektusainak megkülönböztetésére és megitélésére is.

A teológus feladata mindenekelőtt az, hogy meghatározza, mi az igazság, amit az Egyház voltaképpen tanit, és mik ezzel szemben azok a mulandó elemek, melyek nem tárgyai az állításnak, hanem gondolatformák, melyek a tanítást tartalmazzák. Az Egyház nem gondolhatja és taníthatja a hittitkokat egy meghatározott intellektuális környezet kategóriáinak felhasználása nélkül. Ezért gyakran megtörténik, hogy a dogmatikai tételekben alkalmazásra kerülnek azok a kozmológiai és antropológiai nézetek, melyekben egy meghatározott korszak és egy meghatározott közösség a világot és az embert felfogja. A mód például, ahogy Krisztus « poklokra való alászállásának » vagy « mennybemenetelének » titkát elgondolták és tanították, függvénye az uralkodó « kozmológiai rendszernek ». Ugyanez mondható el a 418.évi Karthagói Zsinatról is, amely a platoni antropológiával megegyezőn a halált úgy írja le, mint az *ember* távozását a testből [173]. Ezekben az esetekben a világegyetem téves szemléletét nem tanítják, mint a hit tárgyát, másrészről azonban a hit igazsága és a kozmológiai (illetve antropológiai) szkéma közt sem a tanító Egyház, sem a tanuló Egyház nem tettek különbséget. Miként az exegéta megállapítja a bibliai tanítás valódi értelmét, úgy a teológus analóg módszerekkel szabadítja meg az örök igazságot külső burkolatától.

Ám ennél is többről van szó. A jelenlegi hittanítás és maga a liturgia is olyan régies formulákat, állításokat vagy képeket tartalmaz, melyek nem teljesen érthetők, ha nem vesszük figyelembe keletkezésüket, és bizony nem is teljesen szerencsések [174]. Ezek a formulák, ha igazat mondanak is, azt néha olyan tökéletlen módon teszik, hogy a későbbiek során, ha éppen gyenge oldalukat egyoldalúan hangsúlyozzák, tévedés terjesztőjévé válnak. Az efezusi atyák nem láttak semmi problémát az « assumptus homo » kifejezés használatában Krisztus emberségének jelölésére [175], de később ez a formula kérdésessé vált [176]. Hasonlóképpen nehéz lenne olyan teológust találni, aki Szent János evangéliumából (3,5) arra a következtetésre jutna, hogy a keresztség nélkül meghalt gyermekek az ördögöt hordozzák magukban, miként az a kánon tette, amit a 418.évi Karthágói Zsinatnak tulajdonítanak [177].

Végezetül megjegyezzük, hogy ha általánosan elfogadott tény is, hogy a tanító Egyház nem minden állítása tévedhetetlen, ez a tétel gyakran csak elméleti szinten marad. Ezzel szemben világos, hogy a tanító hatalom nem szándékszik tekintélyét minden állásfoglalásában véglegesen és megváltoztathatatlanul latba vetni, (tehát nem akarja mindazt véglegesen definiálni, amit tanít). Ezért a hierarchia tanítása olykor változhat is. Hasonlóképpen nyilvánvaló, hogy ilyen változások rendes körülmények között nem egy pillanatnyi megvilágítás gyümölcsei, hanem hosszú gondolatmunka készíti elő őket, mely új hipotéziseket szerkeszt és igazol, módosítja azokat, és így folyamatosan új bizonyosságokat ér el. Ezt a kutatást kétségtelenül maguk a püspökök is végezhetik; ám ha ők szánják rá magukat erre a munkára, nem mint főpásztorok működnek (nem « tekintéllyel » tanítanak), hanem mint teológusok (gondolkodnak és kutatnak, mint bárki más). Semmi sem zárja ki, hogy olyan teológusok is végezzék el ezt a gondolatmunkát, akik nem tartoznak sem az egyházi hierarchiához, sem a klérushoz. Ugyanis a hivő, gondolkodva és kutatva, eljuthat a források tökéletesebb ismeretéhez, és (kellő óvatossággal és tisztelettel), felhivhatja a figyelmet arra, hogy a tanító Egyház bizonyos tanítása immár túlhaladott [178].

A teológia ily módon akkor is a dogmafejlődés tényezőjévé válik, mikor *követi* a tanító Egyházat. Miközben megállapítja, hogy az Egyház, a dogmák feláldozása nélkül, különböző módokon tudja őket kifejezni, melyek lehetnek többé vagy kevésbé tökéletesek, de mind az igazságot tartalmazzák, a teológus előkészít annak elfogadására, hogy a jelenlegi formulákat helyesbíteni mélyíteni és alakitani lehet, vagy kell [179].

A teológus nemcsak azzal válik a dogmafejlődés tényezőjévé, hogy szabatosan megállapítja a pontokat, melyekben a további fejlődés lehetséges vagy kivánatos, hanem azzal is, hogy pozitív értelemben megkezdi ezt az elmélet-fejlődést, előkészítve a terepet a tanító Egyház jövendő tanítása számára. A teológusnak a dogmafejlődésben végzett funkciójára is alkalmazni lehet azt, amit a Zsinat az exegéta szerepéről mond a Szentírás megértésének folyamatában: feladata « hozzájárulni ... a Szentírás értelmének mélyebb megértéséhez és magyarázatához, az által, hogy előterjeszti az adatokat, melyek révén az Egyház ítélete érlelődik ... » [180]. Már a pápa is alkalmazta ezt a tételt a teológiára: « A teológia feladata, hogy a hit

által megvilágított értelem közvetítésével és nem a Szentlélek bizonyos megvilágosítása nélkül ... megismerje és tökéletesebben áthassa a kinyilatkoztatás tartalmát, a keresztény közösség és különösen a tanító Egyház tudomására hozza kutatásai gyümölcsét, hogy a kinyilatkoztatás — a tekintélyen alapuló tanítás révén — az egész keresztény nép számára világossággá váljon » [181].

Ebben az értelemben a teológus a dogma fejlesztésében a tanító hivatal előtt jár.

Ez a kifejezés természetesen nem azt akarja mondani, hogy a teológus munkája bármely részében megszakíthatja közösségét a tanító Egyházzal, hogy « tőle távol kutathasson, önkényes személyes utakon járva ... saját ítéletét választva az igazság kritériumául, az Egyház gondolata helyett » [182]. A teológus mindig a tanító Egyháztól függ, amennyiben kiindulópontja az Egyház tanítása, kutatásaiban követnie kell a tanító Egyház irányelveit, és végül következtetéseit mindig alá kell vetnie a tanító Egyház legfelső ítéletének. Midőn azonban új problémákkal kerül szembe a teológus, nem kell várnia, hogy mielőtt előterjesztené saját gondolatát, a tanító Egyház közbelépése adja meg a megoldást. Keresnie kell (saját hatáskörének korlátai között) a megoldást, elő kell adnia elgondolását és meg kell vitatnia, más teológusokkal. A tanító Egyházra vár a feladat, hogy megítélje, vajon ezek a megoldások valóban megfelelnek-e a kinyilatkoztatásnak, alkalmasak-e arra, hogy mindenki számára mint a dogma hiteles magyarázatát adják elő őket, vagy pedig, mint az igaz hittel nem egyező állitásokat, el kell utasitani azokat [183].

III. A lelki dolgok belső megértése.

A dogmafejlődés tényezői között említi a II. Vatikáni Zsinat a hivők keresztény élményének egy oldalát, az « intima spiritualium rerum intelligentia »-t [184]. Hogy megértsük, mire céloz a Zsinat ezen a helyen, hivatkoznunk kell az « *Egyházról szóló dogmatikus konstitúció* »-ra, ahol az Isten szavába való mélyebb behatolást tulajdonítja a Zsinat « a hitérzéknek » [185].

A hitnek ez az « érzéke » intuitív képesség, amit azért kapott a hivő, hogy felismerje az Urat, ki szavai és belső munkálkodása révén jelen van számára [186].

A hitérzéket helyesen úgy fogjuk fel, mint annak az akciónak

a kiterjesztését, mellyel a Szentlélek a hitet létrehozza. A dogmafejlődés ugyanis nem más, mint a hit elmélyülése. A hit világossága nem csupán arra indít, hogy elfogadjuk a hozzánk intézett szózat igazságát, hagyva hogy aztán a hivők saját erejükből törekedjenek egyre jobban behatolni az Istentől kapott ige értelmébe; azért mesterséges dolog elválasztani a hitet a dogma fejlődésétől. A modern teológia több modellt épitett, hogy megmagyarázza a Szentlélek művét a hit aktusában [187]; éppen ezekhez a skémákhoz kell folyamodnunk, akkor is, mikor meg akarjuk magyarázni, hogyan műveli a Szentlélek a dogma fejlődését. Ezeknek a magyarázatoknak közös alapja az a hagyományos tanítás, mely szerint az ember « nem képes arra, hogy elfogadja az evangéliumi tanítást a Szentlélek megvilágosítása és sugalmazása nélkül, aki mindenkinek megadja az örömteljes hajlamot az igazsággal való egyetértésre és az igazságban való hitre » [188]. A II. Vatikáni Zsinat ezt a tanítást kifejezetten alkalmazza a mi problémánkra is [189]. A modern teológiában túlsúlyban van az az irány, mely nem úgy fogja fel ezt a befolyást, mint villámlás-szerű pillanatnyi megvilágítások sorát, melyek izolált látási aktusokat tesznek lehetővé, (ahogy a klasszikus teológia fogja fel az « aktuális kegyelmet »), hanem inkább a természetfeletti « obiectum formale » tomista teóriája értelmében [190]; nem hangsúlyozza a befolyás különbözőségét a különböző pszichológiai képességek szerint, hanem úgy tekinti ezt a sugallatot és megvilágosodást, mint isteni erősugárzást, mely a teljes embert emeli fel, gyógyítja meg, hogy egyre mélyebben hatoljon az üdvözítő igazságokba [191].

A hit aktusa elsősorban abban nyilatkozik meg, hogy Isten szavát felismerjük a hirdetett igében. A katolikus hivő találkozik az Egyház élő tanításával, és abban nemcsak az objektív tanítást fogja fel, hanem a hozzá intézett szózat különös tulajdonságait is (mélységét, szépségét, alkalmas voltát arra, hogy szerinte alakítsa saját létét), és hatékonyságát (a külső és belső jeleket, melyek kísérik). Ebben a komplex valóságban, a kegyelem fényétől vezetve a hivő felismeri Isten szavát, legtöbbnyire anélkül, hogy kifejezetten tudatosítaná magában ennek az ismeretélménynek a lefolyását. Analóg példával élve, ha egy barátunk szól hozzánk, felismerjük őt, mert tudat alatt észre vettük jellegzetes vonásait, anélkül, hogy gondolkodnánk az egyes jeleken, melyekről felismertük őt.

A hit érzékének az a szerepe a dogmafejlődésben, hogy fel-

ismertesse velünk Isten szavát azokban az állításokban, melyek homogén fejlődéssel a kinyilatkoztatásból származnak.

A dogmafejlődés katolikus teológiája mindig nagy fontosságot tulajdonított a Szentlélek e belső tevékenységének [192]. A hitérzék teológiájának kidolgozásában a XX. század első évtizedeig az az aggodalom állt elötérben, hogy nyilvánvalóvá legyen: a hitérzék nem helyettesíti sem az Egyház tanitói hivatalát, sem a hit ésszerű megalapozását [193]. A mariológiai mozgalom, mely a mennybevitel definíciójában érte el tetőpontját, jelentős indítást adott arra, hogy számot vessünk a hívek hitérzékének fontosságával a dogmafejlődésben; ugyanis a máriás dogmák fejlődését nem az analitikus gondolkodás vitte előre, hanem az a tény, hogy a katolikus nép Mária kiváltságaiban kinyilatkoztatott igazságot ismert fel [194]. Az egyháztan megújulása nyilvánvalóvá tette, hogy a Szentlélek nemcsak a tanító Egyházban működik, hanem minden hivőben, igaz, különböző módon, kinek-kinek a misztikus testben betöltött szerepe szerint [195]. A zsinat teológiája a hitérzéket mindenek felett mint a laikusoknak a Krisztus prófétai szerepében való részesedését tekinti [196]. Ez az állítás nem feledtetheti azonban el, hogy a « hitérzék » Isten *egész* népének tulajdona, amennyiben *minden* hivőnek szüksége van rá, « a püspököktől a laikus hivőkig » [197].

Hogy megérthessük a « hitérzék » sajátos természetét, meg kell azt vizsgálnunk a.) a *kegyelmi élet* szempontjából, b.) a *hit* pszichológiájának szempontjából; c.) az *egyházi szervezet* szempontjából.

A.) A hitérzék a kegyelmi élet keretében.

Míg a tanító hivatal karizmájában túlsúlyban van a közösségi funkció, s ezért többnyire hangsúlyozzák hordozójának személyes képességeitől való relatív függetlenségét, a hitérzék a kegyelmi élet bőségének fejleménye, és gyakran a « Szentlélek ajándékaival » kapcsolatban van szó róla. Erre a viszonyra mutatnak rá az Egyház tanítói hivatalának megnyilatkozásai is [198]. A hitérzék és az egész kegyelmi élet belső egységét úgy lehetne kifejezni, hogy a hitérzék megfelel a természetfeletti élet természetének: minél jobban összekapcsolódnak a hívek létükben Istennel, annál inkább képesek arra, hogy belső életét megértsék [199].

B.) A hitérzék a hit pszichológiájának keretében.

Éppen a « természetfeletti természetének való megfelelőség » eszméje segít hozzá bennünket ahhoz, hogy beillesszük a « keresztény érzéket » a hit pszichológiájának rendszerébe. Minden lelki folyamat gondolati és érzelmi elemek szövevénye, és ezek, különböző szinteken mind szükségesek a biztos itélethez, legalábbis ott, ahol nincs közvetlen evidencia. A keresztény érzék az egész ember tökéletesedése, aki mind a megismerés rendjében mind érzelmileg az « üdvösség igéjének » elfogadása felé irányul [200]. A hitérzék, mint az értelem tökéletesedése, nem rejt magában sem uj kinyilatkoztatást, sem új, kinyilatkozatlan valóságok tapasztalati felfedezését: mindig igaz marad a tétel, hogy « a hit hallásból van » [201]. A hitérzék azokat az értelmi motívumokat sem helyettesíti melyek révén az emberi értelem megbizonyosodhatik arról, hogy egy meghatározott állítás valamilyen módon benne van a kinyilatkoztatásban. A hitérzék tehát úgy írható le, mint a Krisztussal egyesült ember egyik tulajdonsága, mely a kegyelemből ered, és melynek révén az ember képes lesz arra, hogy a kinyilatkoztatásban bennértett, magvukban rejlő igazságokat spontán és globális módon megértse [202].

A « hitérzek » ezen fogalmát a dogmafejlődés szkémáira alkalmazva, szerepe világosan megmutatkozik az « objektív megértésben ». Nagy különbség van a különböző elemek analitikus megismerése és egy olyan kép felfogása között, melynek révén ezek az elemek szerves struktúrájukban érthetőkké válnak. Az elemek egységének ez a globális megragadása, és az intuitív ítélet egy új elemnek az objektív képhez való hozzátartozásáról vagy hozzá nem tartozásáról olyan megismerés, mely, minden analitikus ismeretet feltételezve, esetleg el is maradhat. A zsinagóga teológiája számára Jahve szolgája, akit az Izaiás-könyv második szakasza írt le, és az Ember Fia, akin Dániel elmélkedett, elszigetelt töredékek maradtak; a keresztény hívek számára viszont ezek a részletek Jézus alakjában megtalálják egységüket. Egy olvasott de nem hivő ember szemében, aki a krisztológiát rokonszenv nélkűl szemléli, Jézus szűzi fogantatásának titka egy mitológiai modell alkalmazásának tűnhet; a keresztény hivő viszont, aki bensőséges viszonyban él az Úrral, felismeri azt a szerkezeti törvényt, amely miatt az emberi atyától való származás nem illene bele a testté vált Igéről alkotott összképbe.

A « hitérzék » szerepe könnyen érthető egy hittitok fogalmi feldolgozásában is. Alapjában véve ebben az esetben is szintetikus intuitív ítéletről van szó, melyben a globális megértést egy fogalmi szkémával összevetve állítjuk vagy tagadjuk hogy a kettő fedi egymást. Aki az Egyház Lelkének hatása alatt él, annak sikerül felfedeznie az azonosságot « Isten népe » közt — amint a « Lumen gentium » II. fejezetében van leirva — és a hierarchikus közösség között, amit ugyanaz az okmány ír le III. fejezetében: sikerül, spontán módon, annak is, ki sohasem gondolkodott azokon az analitikus érveken, melyek ezt az azonosságot bizonyítják.

Már nehezebb megérteni, milyen szerepe van a hivők érzékének abban a fejlődésben, mely a logikai következtetés utján halad. Ugy tűnik, hogy a szillogizmus logikai szkémájában nincs szükség megvilágító közbelépésre. A levezetést gyakran úgy magyarázzák, hogy látszólag egy elektronikus gép is eljutna a konklúzióra.

Valójában azonban a következtetést is segítheti a hitérzék. Itt nem arra a követelményre célzunk, hogy a különböző értelmekben használt analog kifejezéseket nem szabad úgy kezelni, mintha egyértelmüek volnának. Mindez a fogalmi feldolgozás problémájához tartozik. Ha feltételezzük is, hogy a teológus érvelésében olyan állitásokat használ, melyekben egy bizonyos terminusnak mindig azonos jelentése van, a szillogizmus nem lehetséges anélkül, hogy a gondolkodó előre ne lássa a konklúziót, mely előre vetítve, többnyire mint tudat alatti hipotézis sugalmazza az önmaga realizálására alkalmas premisszák kiválasztását. Ez magyarázza meg, hogy mi a szerepe szillogisztikus következtetésben a « tanítónak » [203]. A tanító nem közölheti a konklúziók evidenciáját, hanem felhívja a figyelmet az alapelvekre, és azoknak a konkrét tényekkel való kapcsolatára. Isten azonban, az értelem szerzője, a « belső tanitó », (ahogy Szent Ágoston mondotta), növelheti az értelmi képesség fényét, hogy az ember átlássa a levezetés evidenciáját. A « belső tanító » gondolatmodelljében kielégítő magyarázatot találunk arra, hogyan segíti a hitérzék a dogmafejlődést anélkül, hogy megváltoztatná vagy pótolná a levezetés ésszerűségét. Akinek van ilyen « érzéke », könnyebben felfedezí az elveket, melyeket meghatározott esetben alkalmaznia kell, és nagyobb spontaneitással ismeri fel a kinyilatkoztatott igazságokban mintegy magvukban rejlő levezetési lehetőségeket. A hitérzék ily módon lehetővé teszi, hogy a következtetést rövi-

debb, globális és bennfoglalt formában ragadjuk meg anélkül, hogy a dedukció vagy redukció egyes lépései külön-külön tudatossá válnának.

C.) A hitérzék az egyházi szervezet keretében.

Éppen a « belső tanító » kifejezés idézi fel a « hitérzék » tanának egyháztani problematikáját. Valójában a patrisztikus időktől kezdve szembenállt egymással két törekvés. Az egyik a hit helyes előrehaladásának garanciáját a pneumatikus érzéktől várja, a másik a hierarchikus tanítás tekintélyétől való függésnek ad nagyobb jelentőséget [204].

Ez az ellentét azonban nem valóságos. A Szentlélek ajándéka (mely közli a keresztény érzéket) ugyan az a valóság belűlről nézve, mely kivülről nézve, mint a hierarchiától való függés, azaz a tanítói tekintély elfogadása jelenik meg. Az Egyház külső magisztériuma a Szentlélek belső magisztériuma nélkül nem elegendő ahhoz, hogy megadja a hitet és mégkevésbé ahhoz, hogy megadja a hit tárgyának átértéset. Másrészről éppen a hierarchikus magisztériummal való közösség mintegy kedvező klíma ahhoz, hogy a Szentlélektől elnyerjük a hitérzéket [205], mely a maga részéről nem más, mint képesség arra, hogy a hierarchikus magisztérium által hirdetett tanítást tökéletesebben megértsük.

A magisztérium és a « keresztény érzék » egymást kiegészítő jellege még világosabban nyilvánul, ha a keresztény érzék tulajdonképpeni tárgyát vizsgáljuk. A hitérzék önmagában nem idézheti elő mindazokat az eredményeket, melyek a dogmafejlődés célját képezik. Megvilágosítja a keresztény hivőket, annyiban amennyiben a hivőnek szüksége van megvilágosításra természetfeletti életéhez [206], és amennyiben, az értelmi élet pszichológiai törvényei szerint, felhasználhatja ezt a megvilágosítást intellektuális életében [207]. Ezért a hitérzék olyan állítások rendjében érvényesűl, melyek egyrészt nem tartalmaznak túlságosan elvont fogalmakat, másrészt pedig affektív tartalmuk van, mely befolyásolja a vallásos magatartást. Arra azonban nem alkalmas (ahogy már Melchior Cano megjegyezte) [208], hogy elméleti szakkérdések megoldására vezessen, melyek különösebb teológiai éleslátást igényelnek.

Végül csak a tanítói tekintély közbelépése ad végleges érvényt a keresztény érzék intuicióiból fakadó dogmafejlődésnek. A tanító

Egyháznak kell megítélnie, hogy egy elgondolás, melyet a hivők ösztönösen felkaroltak, valóban az Igazság Lelkétől származik-e [209]. Még akkor is, ha egy állítás kétségtelenül természetfeletti eredetű (mint mikor az egész keresztény nép mint a kinyilatkoztatáshoz tartozót ismeri el), az állítást kifejező formulát nem csak a teológusoknak kell igen gyakran szabatosan kidolgozni, hanem, azon túl, a tanító Egyháztól kell végleges formát és jóváhagyást nyernie, mely az új formulát az egész Egyház előtt (ünnepélyes aktussal, vagy a rendes igehirdetés keretében), mint a hitletéteményhez tartozót hirdeti ki.

IV. A hierarchia tanítása.

Az egyházi tanító hivatalnak a dogmafejlődésben betöltött szerepét úgy kell meghatároznunk, hogy elkerüljünk két végletet. Az egyik az, mely a « tanító Egyház » szerepét csak abban látja, hogy a « tanuló Egyház » nézeteit közzé tegye [210]; a másik, éppen ellenkezőleg, a dogmafejlődést kizárólag a tanító hivatal kezdeményezésének tudja be. Az első alábecsüli, a másik túlbecsüli a magisztérium feladatát.

Ami az első végletet illeti, nagyon is világos, hogy a zsinatok az ősi Egyházban egyáltalán nem korlátozódtak a közösség hitének tanúsítására, hanem, tanitói tekintélyükre hivatkozva, olyan tételeket is állapitottak meg, melyeknek a hithez való tartozása azelőtt nem volt általánosan elismert igazság.

Az I. Vatikáni Zsinat aztán kifejezetten mint hitigazságot proklamálta, hogy a római pápa definícióinak önmaguk erejéből, és nem az Egyház közvéleményének csatlakozása révén van végleges és változhatatlan érvenyük [211]. Ebből következik, hogy a magisztérium döntései előbbre viszik a dogma fejlődését, mert a tanuló Egyház egyetértő véleményéhez újabb, tévedhetetlen bizonyosságot adnak hozzá. Ha tehát a hierarchia olyan hittételt proklamálna, melynek kinyilatkoztatott jellegét előzőleg sem a teológusok megfontolása, sem a hivők keresztény érzéke nem ismerte volna el, a dogmafejlődésben egyedül ezzel a kihirdetéssel döntő lépés valósulna meg. E meggondolásokat, melyek kizárják az említett első minimista végletet, a két Vatikáni Zsinat között (különösen a modernizmus körül zajló vitában) kielégítően kidolgozták [212].

Ami a másik végletet illeti, meg kell állapítanunk, hogy a dogmák történetében nem találunk olyan fejlődést, melynek eredete a hierarchia kezdeményezéséhez fűződne. Az eszmei mozgalmak, melyek a különböző dogmák megfogalmazásához vezettek, mindig teológiai megfontolásokból és a keresztény hívek közt spontán fakadó karizmatikus áramlatokból indultak ki. A magisztérium inkább arra törekedett, hogy gátak közé szorítsa ezeket a mozgalmakat, visszatartsa túlzásaikat, és így kizárja a helytelen fejlődést.

Ez a történelmi tény nem véletlen, hanem magának a magisztériumnak a természetéből következik. A tanitó Egyház állapotbeli kegyelme nem valami bűvös erő, mely új ismereteket sugall a főpásztoroknak, hanem segitség a rendes természetfeletti és természetes eszközöknek a felhasználásához, melyeket az isteni gondviselés a hit tanitóinak rendelkezésére bocsát. A hierarchiát úgy vezeti a Szentlélek a helyes hit hirdetésére, ahogy minden hívőt vezet hivatása helyes gyakorlatára, azzal a jelentős különbséggel, hogy Isten megigérte, hogy nem fogja tűrni, hogy az Egyház pásztorai, emberi gyarlóságuk folytán, tévedésbe vigyék az Isten népét. A II. Vatikáni Zsinat világosan kimondja, hogy a római pápa és a püspökök kötelessége, hogy az igaz hit megőrzéséről gondoskodjanak, de ennek a célnak az elérésére nem kapnak új kinyilatkoztatást, hanem a rendes emberi eszközök után kell nyúlniuk [213].

Arra a következtetésre kell tehát jutnunk, hogy a keresztény nép, különösen pedig a teológusok, meghatározott tételek felé orientálódhatnak, — a dogma helyes fejlődésének végeredményét látva bennük — anélkűl, hogy megvárnák a magisztérium kezdeményezését. Továbbá az is következik, hogy bár magában véve elgondolható, hogy a magisztérium eldönt egy dogmatikus kérdést, még mielőtt a teológusok kutatása és a keresztény nép hitérzéke előkészitette volna a döntést (a döntés érvényes volna, és az Egyház minden tagjának kötelessége volna, hogy hozzá igazodjon), mégis, ha a hierarchia igy járna el, a maga részéről súlyos hibát követne el. Az új formula összefüggését a kinyilatkoztatással ebben a határesetben egyedül az a tény biztosítaná, hogy Isten nem akadályozta meg a dogma kihirdetését [214]. Ezt az égi jelet kihívni istenkisértés lenne.

Az előadottak alapján arra lehetne gondolni, hogy az Egyház tanítói hivatásának csak másodlagos fontossága van a dogmafejlődés tényezői közt. Ez valóban így is lenne, ha a hierarchia szerepe

csupán a rendkívüli magisztérium dokumentumaira szorítkozna. Valójában azonban a magisztérium valóságos részvétele a dogmafejlődésben « azok tanítása révén valósul meg, akik a püspöki utódlással elnyerték az igazság biztos karizmáját » [215]. Nos, ez a tanítás nem szoritkozik csupán a hit tárgyában elhangzó ünnepélyes zsinati vagy pápai nyilatkozatokra. Felöleli az egész messze ágazó tevékenységet, mellyel a hierarchia közvetlenül vagy szervei révén a teljes hitletéteményt az egész emberiségnek állandóan bemutatja. A dogmafejlődésben ennek a szakadatlan világszerte hangzó hithirdetésnek lényeges szerepe van. A tanfejlődés, melyet egyes személyek egyes állitásokra való tekintettel valósítottak meg, akkor számít igazi haladásnak a kinyilatkoztatás megismerésében, ha belekapcsolódik a hit egészébe, azaz ha a hit analógiája szerint alakul. Ezt természetesen nem lehet megvalósítani olyan formában, hogy az új, fejlődésben levő tanítást a keresztény hit minden aspektusával kifejezett vonatkozásban lássuk, hiszen a kinyilatkoztatott igazság teljessége nem lehet jelen egyetlen ember tudatában. A részleges haladás úgy illeszkedik be a teljességbe, hogy a hivő (természetesen a teológus is) elfogadja, egy általános és minden részletet magában foglaló hit-aktussal, mind azt, amit az Egyház elismer, mint kinyilatkoztatott vagy a kinyilatkoztatással összefüggő igazságot: ez által az Egyház egyetemes hite a részleges kérdés megoldásában való haladás létfeltétele, életeleme lesz.

Az egyetemes, bennfoglalt hit gyakorlatban a hierarchia tanitásához való elvi csatlakozásban valósul meg. Igy megértjük, hogy a hierarchia hatása a dogmafejlődésre elsősorban nem az esetről-esetre közzétett pozitiv vagy negativ állásfoglalásokban áll, hanem még inkább az állandó és globális vezetésben, mely a dogmatikai haladás autentikus megvalósulásának távlatát adja, összhangban a hit analógiájával és a Szentlélek segítségével, akinek ez a magisztérium szinte « szentsége » [216].

4. A DOGMAFEJLŐDÉS KITERJEDÉSE

Hátra van még, hogy meghatározzuk, hogyan valósul meg a dogmafejlődés konkréten, az idő és a tér távlatában élő emberi történelemben. A kérdés itt is több részlet-problémára bomlik. Egyetlen mederben folyik ez a fejlődés, vagy lehetnek különböző mellék-ágai? Szükségképpen mindig csak halad a fejlődés a kinyilatkoztatás mind teljesebb elsajátitása felé, vagy lehet pályája leszálló görbe is? Végezetül kimerülhet a fejlődés, meghatározott végcélhoz érkezve, vagy korlátlan lehetőségek állnak előtte?

Ez a problematika, amit a « dogmafejlődés kiterjedése » cím alatt foglalunk össze, minden fejlődésre vonatkozóan jelentős, akár élő szervezetekről van szó, akár intézményekről, akár emberi gondolatról. Ezért elkerülhetetlen, hogy a dogmafejlődéssel kapcsolatban is felmerüljön, mert hiszen ez, bár a Szentlélek vezetése viszi előre, mégis beleszövődik a többi emberi jelenség közé, és alá van vetve a történetiség törvényeinek. Ez a megfontolás arra is alkalmat ad, hogy legalább röviden utaljunk a dogmafejlődés történeti és ökumenikus vonatkozásaira is, rámutatva, hogy hol van a helye az üdvtörténet keretében.

I. Pluralizmus a dogmafejlődésben.

Ahol a dogmafejlődés pluralizmusa mint probléma merül fel, ott nyilván nem arról van szó, hogy fejlődik-e több dogma egyidejűleg, beleolvadva a kinyilatkoztatás egyre mélyebb megértésének egyetemes folyamatába: ez a nyilvánvaló tény nem kérdéses. A probléma abban áll, hogy fejlődhetik-e egyazon hitigazság különböző utakon, azaz, lehető-e hogy a közösség különböző kiindulópontokból kezdi megközelíteni ugyan azt az igazságot, különböző utakon halad

feléje, és végre több különböző megfogalmazásban fejezi ki azt. A kérdést úgy is ki lehetne fejezni, hogy lehetségese a polifiletikus dogmafejlődés.

Az ilyen kérdések vizsgálatában természetesen elsősorban a tényeket kell beszéltetni. Most már van a dogmafejlődésnek egy történetileg jól kidolgozott esete, mely polifiletikusnak látszik: a Szentháromság keleti és nyugati teológiája [217]. Közismert dolog, hogy mind a görögök, mind a latínok ragaszkodtak ahhoz, hogy a Szentháromság hittitkát saját hagyományaik szerint, saját gondolkozásuknak megfelelő módon szemléljék [218]. Míg a keleti egyházban szívesebben indultak ki a személyek hármasságából, hogy a természet egységéhez eljussanak, a nyugatiak előnybe helyezték a természet egységéhez való ragaszkodást, s csak ezután tértek rá a személyek pluralitására. Keleten a figyelem a származásra koncentrálódott, mivel a Szentháromság titkának dinamikus szemléletére törekedtek. Nyugaton előszeretettel gondolkodtak a viszonyokon, a titok statikus felfogását részesítve előnyben. A Szentháromságban való hit kialakulásának ezek a különböző útjai a liturgiai, sőt a dogmatikai formulák különbözőségéhez is vezettek [219]. E divergencia a « Filioque » szomorúan híres problémájával jutott csúcspontjára. Mindazonáltal már a Firenzei Zsinaton felismerték, hogy a Szentlélek származását kifejező mindkét formula (« ex Patre per Filium », és « ex Patre Filioque ») egyenértékű, tehát ugyanazt az igazságot fejezi ki különböző nézőpontokból [220]. A II. Vatikáni Zsinat a « Filioque » sajátos esetéből általános állásfoglalásra jutott a Kelet és Nyugat közti különbség tekintetében. « Nem kell csodálkozni azon, hogy a kinyilatkoztatott hittitok egy-egy oldalát egyik rész olykor alkalmasabb módon fogja fel és jobb megvilágításba helyezi mint a másik rész, úgy, hogy azt lehet mondani, ezek a különböző teológiai formulák nem ritkán inkább kiegészítik egymást, mint szembenállnak egymással » [221]. Miként látható, a Zsinat lehetőnek tartja, hogy különböző dogmatikai formulák ugyan azt az igazságot fejezzék ki. Sőt, ennél továbbmenve, megmagyarázza, hogy ez azért van igy, mert « az apostoloktól reánk hagyott örökséget (a különböző részegyházak) különböző formákban és módokon fogadták be, és az Egyház ősidőktől fogva itt és ott különbözőképpen fejlesztette, már csak az életfeltételek és a népi sajátságok különbözősége miatt is. Mindez,

nem csak a külső okok miatt, hanem, a kölcsönös megértés és szeretet hiánya miatt is, alkalmat adott az egyházszakadásra » [222].

Ebben a szövegben a Zsinat nemcsak a formulák különbözőségét nyilvánítja megengedettnek, hanem a fejlődés különbözőségét is, mely ezekhez a formulákhoz vezetett. Azért az « Unitatis redintegratio » irányelveket ad, a dogma további fejlesztésére vonatkozóan. « Az Egyházban mindenki, a rászabott feladat szerint, akár a lelki élet és a fegyelem formáiban, akár a liturgikus szertartások különbözőségében, sőt a kinyilatkoztatott igazságok teológiai kidolgozásában, őrizze meg az egységet ott ahol szükséges, egyben tartsa tiszteletben a kellő szabadságot is, de minden esetben legyen tekintettel a szeretetre: aki így jár el, napról-napra jobban kifejezésre juttatja az Egyház igazi katolicizmusát, [azaz egyetemességét], és ezzel együtt apostoli jellegét » [223].

Az idézett zsinati szöveg nemcsak a keleti egyházra vonatkozik, hanem mindazokra az egyházakra és egyházi közösségekre, melyek elváltak a római Szentszéktől, tehát a protestánsokra is. A különböző protestáns egyházak ugyanis a Zsinat szerint ugyan azt a Szentlelket hivják segítségül, ugyan abban a Szentírásban keresik az Istent, és Ő Krisztusban beszél hozzájuk, akit megjövendöltek a próféták, aki az Isten értünk megtestesült Igéje. A Szentirásban mindezek az Egyházak szemlélik Krisztus életét, és azt, amit az isteni Mester tanított és véghez vitt az emberek üdvössége érdekében [224]. Mivel ezekben a közösségekben is megvan « Isten írott szava, a kegyelmi élet, a hit, a remény, a szeretet és a Szentlélek többi ajándéka » [225], várható, hogy ezek a közösségek is fejlesszék a hit tanítását, igyekezve arra hogy egyre jobban megértsek a hit szent titkát, melyben ők is hisznek.

Mindazonáltal megtörténhetik, hogy a dogmafejlődés, jóllehet ugyanahhoz az igazsághoz érkezik el, a különböző egyházi közösségekben különböző formulákkal jut kifejezésre. A dogmák terminológiája maga is fejlődés terméke. Sok esetben a szavak eredeti szótárbeli értelme jelentősen változott a teológiai gyakorlat folyamán. Olyan szavak, mint pl. megtestesülés, szentség, szentelmény, búcsú, megváltás, természetfeletti stb. sajátos értelmüket csak a katolikus Egyház gyakorlata során nyerték el, és magukban véve némileg különböző jelentést is lehetett volna nekik tulajdonitani. Nincs kizárva, hogy ugyanaz a szó más közösségekben olyan jelentést vesz fel,

mely összeegyeztethetetlen a katolikus igazsággal. Ha ilyen esetekben mindenkire ugyanazokat a formulákat kényszerítenék, az nem előmozdítaná, hanem akadályozná ugyanazon hit vallását. Sok protestáns számára például az « érdem » kifejezés, amit a Tridenti Zsinat alkalmazott [226], nem ugyan azt jelenti, a mit a katolikusok értenek rajta [227]. Hasonlóképpen az a formula, hogy az ember « egyedül a hit révén üdvözül », tarthatatlan annak számára, aki a hitet első sorban mint « holt hitet » (tehát egy állításnak Isten tanubizonysága miatt történő de kizárólag értelmi elfogadását) fogja fel [228]. Ellenben a formula hamisítatlanul Szent Pál-i gondolatot fejez ki annak számára, aki a hitet « élő hitnek » (tehát mint az Isten szavának egész szivből, teljes lélekből és minden erőből való befogadását) gondolja [229]. Elvileg elképzelhető, hogy egy lehetséges egyesülés esetén az Egyház lemondana olyan formulák alkalmazásáról, melyeket történelmi félreértések terhelnek. A tanítói hivatalnak esetről-esetre meg kell határoznia, hogy ilyen pluralizmus a dogmatikai formulákban nem veszélyezteti-e az Egyház egységét.

A pluralizmus nemcsak a formulákra, hanem magukra az eszmékre is kiterjeszkedik. Megtörténhetik, hogy különböző belső és külső körülmények között, ugyanaz a mag, ugyanazon Szentlélek befolyása alatt, különböző módokon fejlődik, és mind e fejlődés egyformán igaz és helyes, csak különböző fogalmi feldolgozáson ment át, ugyan azt az objektiv megértést különböző ismeretanyaggal hozta vonatkozásba, és különböző levezetéseken keresztül hasznosítja. A tévedések, melyek itt-ott beszűrődnek ennek a polifiletikus fejlődésnek a szőttesébe, olykor annak az alap-tévedésnek lesznek elkerülhetetlen következményei, mely miatt egy-egy meghatározott egyházi közösség elvált a római Szentszéktől. Ebben az esetben a további fejlődés már gyökerében mérgezett lenne, ezért eleve el kell utasítani. Gondoljunk például a protestánsok esetében annak a tagadására, hogy az ember képes közremüködni saját megigazulásában, amit abból a tételből vezetnek le, hogy az eredeti bűn által az ember teljesen megromlott. Ám sokszor az esetleges tévedéseket el lehet távolítani anélkül, hogy a fejlődés elveszítené értelmét és értékét. Ilyenek véleményünk szerint a keleti tanítás az « isteni energiákról », melynek segitségével a teremtetlen és teremtett kegyelem között való viszonyt igyekeznek megmagyarázni [230] avagy a protestáns tanítás az isteni szó hirdetésének üdvözítő hatásáról [231]. Ezekben az esetekben néze-

tünk szerint a dogma olyan igaz fejlődéséről van szó, amely a katolikus Egyházon kívül jött létre. Az Egyház pedig nem felejti el, « hogy az, ami a Szentlélek kegyelméből jön létre az elkülönült testvérekben, hozzájárulhat épülésünkhöz » [232].

Az, ami megtörténik a Rómától elszakadt egyházi közösségekben, megtörténhet magában a katolikus Egyházban is. A különböző lelkiségek, temperamentumok stb. befolyása a katolicizmuson belül különböző teológiai iskolák kialakulásához vezetett, melyek aztán további befolyást gyakoroltak a dogmák megfogalmazására és fejlődésére. A különböző teológiai iskolák, melyek jelen voltak a Tridenti Zsinaton, befolyást gyakoroltak arra, amit a Zsinat tanított, de még inkább arra, amit nem tanított pl. a megigazulás kérdésében [233]. Ennél is nyilvánvalóbb, hogy a Firenzei Zsinatnak [234] az örmények számára küldött irányelvei Szent Tamás szentség-teológiájától függnek [235]. Ezekben az esetekben a katolikus teológus elfogadja ugyan a formulák igazságát, de igyekezhet teljesebbé tenni azokat, más teológiai irányok által kidolgozott kiegészítő szempontok felhasználásával. Törekedhet arra, hogy olyan új formulákat készítsen elő, melyeket egy napon a tanító Egyház dokumentumai közé felvehetnek [236]. Könnyen meg lehet állapítani, hogy a « Lumen gentium » egyháztani szövegei, melyek a modern teológiából származnak, nemcsak az I. Vatikáni Zsinatot egészítik ki, hanem a « Mystici corporis »-t is. Hasonlóképpen a kegyelmi életet a II. Vatikáni Zsinat mélyebben és differenciáltabban írta le, mint a Tridenti Zsinat [237].

A dogmafejlődés kiterjedéséről beszélve, « szélességét » abban jelölhetjük meg, hogy képes különböző utakon haladni, és ezek az utak olykor párhuzamosan, olykor összefutva de néha elágazva vezetnek a kinyilatkoztatott igazság tökéletesebb birtoklása felé.

II. Fejlődés és visszafejlődés.

A modern történettudomány különböző modelleket ajánl az emberi történelem alakulásának ábrázolására: a folyamatos haladás egyenes vonalát, a hullámvonalat (melyben a felszálló szakaszt a leereszkedő követi), a kört, (melyben a mozgás az ideális központtól mindig egyenlő távolságra van) stb. A katolikus felfogásnak megfele-

lően milyen szkémát lehet alkalmazni arra, hogy grafikusan ábrázoljuk a dogma fejlődését?

Az bizonyos, hogy a dogma fejlődése haladást is eredményez a kinyilatkoztatás megismerésében. A legkevesebb, amit mondani lehet, hogy bizonyos tévedések kirekesztése szabatosabbá tette a kinyilatkoztatott tanítás értelmét. Csupán az a probléma, hogy váltakozik-e ez a fejlődés visszafejlődésekkel, és elképzelhető-e a dogmák történetében az előrehaladáson kivül hanyatlás is.

Az ujitók, akik elszakadtak az Egyház egységétől, hogy visszatérjenek a kezdeti tökéletességhez, mind azt hangoztatták, hogy az Egyház a maga teljességében megrontotta az Evangélium tiszta tanítását, és nem csak egyes tagjainak az életében, hanem magában a tanításában is elhagyta Krisztust.

Erre az állításra vonatkozóan az Egyház különösen akkor foglalt állást, mikor a janzenisták, tehát magukat katolikusnak mondó teológusok, terjesztették ezt a felfogást. Quesnel szerint a keresztények számára idegenné vált az igazság, hirdetésének módja merőben eltávolodott az apostolok egyszerűségétől; szerinte éppen az igazságnak ez az elhomályosulása mutatja, hogy az Egyház elöregedett, és hogy Isten haragja súlyosodik hűtlen gyermekeire. Az Egyház elitélte ezt a tanitást [238]. Mikor aztán a janzenista hatás alatt álló pistoiai tartományi zsinat azt állitotta, hogy az utolsó évszázadokban sűrű sötétség burkolta be a vallás legfontosabb igazságait, azokat is, melyek Krisztus tanitása szerint a hit és az erkölcs alapjait képezik, akkor VI. Piusz pápa ezt a tanítást egyenesen eretneknek nyilvánította [239]. Az Egyház tehát összeegyeztethetetlennek tartja saját természetével, hogy benne úgy elhomályosuljon a dogmák ismerete, hogy az Egyház tagjai a kinyilatkoztatás egy részét megtagadják, eltorzitsák, az igehirdetésből elhagyják. Ám ha az Egyházban nem mehet veszendőbe a dogmafejlődés kinyilatkoztatott alapja, melyen minden további haladás nyugszik, ebből nem következik, hogy a fejlődés minden további fázisának változatlan világossággal kell megmaradnia az Egyház köztudatában. A történelem inkább az ellenkezőjét teszi valószínüvé [240].

Mindenekelőtt nem lehetetlen, hogy az Egyház közvéleménye nem veszi észre, hogy egy bizonyos fejlődés elérte tetőpontját, az ünnepélyes « definiciót », tehát hittétellé vált. A teológiában gyakran kétely tárgya, hogy bizonyos tételek dogmák-e vagy sem. Gondoljunk

például arra az állításra, hogy az egész világegyetemet, a szellemit és anyagit, Isten egyszerre (« simul ») teremtette. A skolasztikus teológia századokon keresztül kétesnek tartotta, hogy a IV. Lateráni Zsinat véglegesen dogmává tette-e ezt a tételt [241]. Hasonló viták folytak a Vienne-i Zsinatnak a tételéről, mely szerint a lélek közvetlenül « formája » a testnek [242]. E kételyek nyilvánvalóan lehetetlenek volnának, ha minden egyes hittétel szükségképpen, eltörölhetetlenül mint ilyen mindig jelen maradna az Egyház tudatában. Tudunk egyébként egy esetről, melyben nemcsak az volt bizonytalan, hogy egy állítás hittétel-e vagy sem, de egyenesen elfelejtették magát a tételt is. A II. Orange-i Zsinatra célzunk, melyet II. Bonifác jóvá hagyott [243], s amelynek határozatai évszázadokon keresztül ismeretlenek maradtak [244].

Az ilyen « elhomályosulás » lehetősége könnyen érthető. Egy definíció tudatban-maradása feltételezi történelmi tények és dokumentumok ismeretét, történelmi tájékozottságot a dokumentumok szerzőjének szándékára vonatkozóan stb. Az isteni segítségnek, amiben az Egyház részesül, csodálatosnak kellene lennie, hogy kizárttá tegye az ilyen információs eszközök elvesztését.

Ezek a megjegyzések azonban a dogmafejlődésnek csupán külső, mintegy jogi aspektusát érintik [245]. Az igazi előrehaladás a hit megértésében nemcsak egy dokumentum ismeretén keresztűl érhető el, melyben egy formulát definiálnak, hanem annak a kapcsolatnak a megértésén keresztűl is, mely e formula és a kinyilatkoztatás közt fennáll. S még abban az esetben is, ha e dokumentumok ismertek, e megértés elhomályosulhat. A dogmák története erre különböző példákkal szolgál.

A hit megértésében elhomályosulás következhet be az Egyház kulturális színvonalának hanyatlása miatt. Ez a jelenség következett be a nyugati egyházban a római császárság bukása után, legalábbis a karoling reform koráig. Ebben a korszakban, jóllehet megőrizték az Atyák műveit, tisztelték és másolták azokat, a keresztények mégsem rendelkeztek elegendő intellektuális képzettséggel ahhoz, hogy megértsék a problémákat és a fejtegetéseket, melyeket ezek a művek tartalmaznak. Öncsalás volna azt állítani, hogy « az Egyház » ismerte a patrisztikus teológia gyümölcseit akkor is, ha tagjai közül senki sem értette meg azokat. Valójában nem létezik az Egyházban

személyekfeletti tudat, eltekintve az Egyház lelkétől, tehát a Szentlélektől.

Az elhomályosulás másik példájával a XIX. század első évtizedeiben találkozunk. Ebben a korszakban a teológia (ha nem számolunk néhány, igen szerény hatású teológiai körrel), szembetűnően lehanyatlott [246]. Ennek a hanyatlásnak talán legjelentősebb példája az, hogy eltűnt belőle a természetfölötti teológiája. E különös tünemény okát úgy látszik a korszak általános kulturális helyzetében kell keresnünk. A forradalmi lelkesedés az új eszmék iránt, melyek Európa megújítását ígérték, oly mértékben elszakította az intellektuális életet a múlttól, hogy a történeti források tanulmányozása a teológiára sem gyakorolt vonzóerőt. Mivel megszakadt a múlttal való kapcsolat, néhány a dogmafejlődésben elért eredmény is elkerülhetetlenül feledésbe merült.

A dogmafejlődés eredményeinek részleges elhomályosulását még gyakrabban okozhatja a dogma valamelyik aspektusának egyoldalú hangsúlyozása. Többször megismétlődött a dogmák történetében, hogy az Egyháznak egész intellektuális életét valamilyen tévedés megszüntetésére kellett összpontosítania; érhető dolog, hogy azok, akik a tévelygéssel szembeszálltak, könnyen elhanyagolták azt a részigazságot, amelynek a túlzott hangsúlyozása alkalmat adott a hibás tanfejlődésre. Így történt a Niceai Zsinat után: nem akarván elvonni a figyelmet az Ige istenségéről, nem hangsúlyozták eléggé emberségének üdvözülésünkre gyakorolt befolyását és a különbözőséget, mellyel a három isteni személy résztvesz az « ad extra » irányuló közös tevékenységben [247]. Hasonlóképpen a tridenti tanítás a teremtett kegyelemről, « mely egyedüli formális oka megigazulásunknak» [248], elhomályosította a Tridenti Zsinat utáni teológiában a nem-teremtett kegyelem szerepét a keresztény « megisteniülésében », kibogozhatatlan problémákat hozva létre ezzel [249]. Ugyanígy az I. Vatikáni Zsinaton a pápai primátus erős hangsúlyozása egy fél évszázadon keresztül megakadályozta, hogy a püspökség szerepe az Egyház életében kellő megvilágításba kerüljön [250].

Természetesen ezek az elhomályosulások mindíg relatívak. Egy történész idézhet bármely korszak irataiból kiragadott szövegeket, melyek « elfelejtett » tanokra emlékeztetnek. A Szentírás csírájában ezeket a tanokat is tartalmazza, következésképpen a kinyilatkoztatás ismeretében valamilyen módon folytatódik minden helyes fej-

lődés ismerete. Sőt, az egyházatyák és egyháztanítók munkáit, melyekben a fejlődés kifejezetten tükröződik, az elhomályosulás periódusaiban is ismerik és idézik. Mégis megtörténhet, hogy idéznek kiragadott mondatokat anélkül, hogy megragadnák teljesen értelmüket, vagy legalábbis anélkül, hogy az idézett állítás olvasóiban belső visszhangot keltene. Következésképpen az állitás, amit csak betüjében birtokolnak és ismételnek, semmiféle hatást nem gyakorol a kor szellemi életére [251].

A dogmafejlődés tehát csúcsokat és mélypontokat ismer. A grafikus vonal, mellyel ábrázolni lehet, felszálló és leereszkedő görbékből áll. A katolikus dogmatörténet jelenleg érvényesülő szemlélete határozottan optimista ihletésű, az elhomályosulásokat csupán epizódikus közjátékoknak tekinti, melyek lényegileg nem akadályozzák a folyamatos előrehaladást. A dogmatörténet ilyen értelmezése lehetséges, de magában véve nem szükségszerű. Valójában nem más ez, mint azoknak a nagyon vitatható elméleteknek öntudatlan alkalmazása, melyek szerint az emberiség, vagy legalábbis az Egyház, végső aranykor felé halad. Nézetünk szerint, nincsenek perdöntö érvek arra, hogy a hosszú évszázadok során megvalósult dogmatikai haladás eredményei nem mehetnek veszendőbe, feltéve persze, hogy az Egyház mindig megőrzi a hitletéteményt, melyből a Szentlélek segítségével mindig újra kezdődhet a fejlődés.

III. A fejlődés határai.

Az euklidesi geometria bizonyos idő óta olyan tudománynak tűnik, mely betöltötte feladatát, mert a kiindulópontját alkotó axiómák ismeretpotenciáját teljes kibontakozásra hozta. A klasszikus geometria bizonyos határhoz érve így megszűnt volna a további fejlődésre alkalmas, élő tudomány lenni, csupán már birtokolt igazságok merev rendszerévé vált volna. Felmerül a kérdés, vajon ezt a modellt lehet-e alkalmazni a dogma fejlődésére? A dogmatikai fejlődés is pontosan körülírt alapon nyugszik, t. i. a kinyilatkoztatás letéteményén. Ha a kinyilatkoztatott tanítás megértését az emberi értelem kimerítheti, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a dogmák fejlődésének határa van.

Ez a perspektíva jelenleg nagyon valószínűtlennek tűnik. Az évek múlásával a katolikus dogma egyre több problémát vet fel

melyek éppen az utóbbi évtizedekben még akutabbá váltak. Nemcsak annak megállapításáról van szó, hogy ez vagy az a mellékes állitás megegyezik-e a kinyilatkoztatással. A manapság felmerülő kérdések legnagyobbrészt olyan dogmatikai tételek szabatos magyarázatát követelik, melyeknek központi helyük van az Egyház tanításában. Ezért hangsúlyozta Garrone biboros a Zsinat teológiájával foglalkozó Nemzetközi Kongresszus megnyitó beszédében (1966 szeptemberében), hogy szükség van minden teológus együttműködésére, nemcsak azért, hogy kifejtsék a zsinat tanitását, hanem azért is, hogy megoldjanak alapvető problémákat, melyekről a Zsinat sem beszélt: a Szentírás és a Hagyomány kapcsolatának kérdését, a vallásszabadság teológiai alapjainak problémáját, az eredeti bűn tanitásának a jelenlegi tudományos világképpel való viszonyát, a keresztség nélkül meghalt gyermekek sorsának kérdését, stb. [252]. Egyébként elegendő egy pillantást vetni a teológiai irodalom legujabb kiadványainak a címjegyzékére, hogy megállapítsuk, milyen kiterjedt viták folynak olyan központi dogmatikus kérdésekről is, a melyekről húsz esztendővel ezelőtt mindenki azt gondolta, hogy végleges megoldást találtak.

Miközben sokasodnak a problémák, a legkevésbé sem alakul ki bennünk az a benyomás, hogy e problémák a dogmák lehetséges fejlődésének határán túlmutatnak és mindig megoldás nélkül kell maradniok. A teológiai spekuláció nem érkezett a titok határára, ahonnan tovább nem haladhat. Éppen az utóbbi évtizedekben láthattuk, hogy bizonyos kérdések, melyek megmerevedett állítások kátyújába ragadtak, megszabadultak a szokásos kérdés-felvetéstől, és továbbjutottak a megoldás felé. Gondoljunk az egyháztan, a keresztény antropológia és a bibliai hermeneutika megannyi problémájára, melyek előtt a Vatikáni Zsinat új távlatokat nyitott. A dogma kibontakozásának két évezrede után a további fejlődés követelménye és lehetősége egyáltalán nem csökkent.

E kimeríthetetlen lehetőségek alapvető magyarázatát egy kettős, de egyirányba tartó megfontolás tárja fel, mely egyrészt a dogmafejlődés kiindulópontjából nézi a problémat (azaz a kinyilatkoztatás szempontjából), másrészt abból a pontból, amely felé halad (azaz a hit teljes megértése szempontjából).

A dogmafejlődés a kinyilatkoztatásból indul ki. Ám a kinyilatkoztatást nem úgy kell érteni, mint meghatározott állítások összessé-

gét, melyből a hitletétemény létrejön, ahogyan például az euklidesi axiómák a klasszikus geometria alapját alkotják. A kinyilatkoztatás tartalmaz állításokat is, de többet is, mint a puszta állítások. Különböző állításokon keresztül, melyek kölcsönösen magyarázzák és kiegészítik egymást, annak az ajándéknak ismeretét tárja fel, « melynek révén az emberek a testté lett Ige, Krisztus által, a Szentlélekben, az Atyához jutnak és az isteni természet részeseivé válnak » [253]. Sőt, ezen túlmenően, Szent Tamás sokszor idézett formulája szerint [254]: a kinyilatkoztatás nemcsak ismereteket közöl, hanem az ismereteken keresztül vonatkozásba hoz magával az isteni valósággal is. Már most ez az isteni valóság, mely az ember elött feltárul, felülmúlja az emberi értelem képességeit, még a hit által megvilágított értelemét is, mivel nem tudjuk soha fogalmainkba zárni a keresztény hittitok végtelen gazdagságát.

A dogmatikai állítás olyan ítélet tehát, mely a titokba hatol: ezért mindig szüksége van arra, hogy továbbra is és egyre újra magyarázzák. Változatlan igazsága nem abban áll, hogy nem lehet újra átdolgozni, tovább gondolni, hanem abban, hogy minden további fejlődését eredeti jelentése szabályozza, és az érvényes alap marad egész fejlődésén keresztül [255].

Ha azután arra a végpontra tekintünk, amelyre a dogmafejlődés irányul, másik érvet is találunk arra, hogy ez a fejlődés soha ki nem merülhet. A hit megértése csak akkor érne kibontakozásának határához ha a kinyilatkoztatott tanítás teljesen áthatná az emberi tudatvilágot, felhasználva a kultúra minden kategóriáját a hit megértésének folyamatában, és megadva a tapasztalati valóság minden aspektusának magyarázatát az Isten örök üdvözítő szavának a fényénél. Ha nem lehetne, sőt nem kellene, törekedni a felé az eszmény felé, a kinyilatkoztatás nem volna többé minden nemzedék és minden kultúrkör számára szánt evangélium. Az ember alá van vetve a történetiség törvényének, ha természete nem is változik lényegében; következésképpen tapasztalatai és problémái változnak a különböző, egymást követő kultúrtörténeti korszakok szerint, a civilizációk különböző fázisai szerint, sőt a váltakozó egyéni életviszonyok szerint. Ezért aztán állandóan változik a nézőpont, amelyből a hitét megérteni vágyó ember a hit tartalmát tekinti. Elkerülhetetlen tehát, hogy az idők folyamán a hivők ujabb és ujabb kérdéseket tesznek fel. Isten vándorló népe eszébe kell hogy vegye,

hogy nem adatott neki mennyei változatlan ismeret a természetfeletti valóságról, hanem magát a változhatatlan hitletéteményt is úgy ismeri, ahogy az a változás és fejlődés jegyében álló keresztény léthez illik: tudása tehát állandóan változik, és, míg Isten szinről-szinre való látását el nem éri, sohasem érkezik olyan határhoz, amelyen túl ne haladhatna, sőt, amin nem kellene túl haladnia.

* * *

Munkánk elején utaltunk rá hogy sokan idegenkedő csodálkozással nézik a II. Vatikáni Zsinat óta az Egyházban elterjedő újítási hajlamot. A katolikus Egyházon kívül és belül sokan az elégedettség és az aggodalom vegyes érzéseivel figyelik az Egyházat, mely régi elveket újra megerősít, de uj módon nézi őket.

Tanulmányunkban annak bemutatására törekedtünk, hogy a hit változtathatatlansága és a dogmák fejlődése nincsenek ellentétben. Sőt, a Newman kardinális számára oly kedves gondolat szerint a hit változatlan alapelveit csak úgy őrizhetjük meg, ha kifejlesztjük az összes bennük rejlő lehetőséget. A dogmafejlődés tehát nemcsak új tételeket vezet be a régiek mellé, hanem a Szentlélek hatása alatt és a tanító Egyház irányításával újra állítja és újra gondolja a változhatatlan hitet, úgy, hogy az a mostani emberi létezés kovászává válhasson.

Ebben a távlatban, a dogmafejlődés a hit érettebb birtoklásához vezet, mert nemcsak a formulákat őrzi meg, hanem, azokon mélységes tisztelettel elmélkedve, mélyebben hatol az Igébe, mely kimeríthetetlen nagyságában minden emberi szót meghalad.

JEGYZETEK

[1] M. ROENSCH, *Eine kritische Betrachtung der Konstitutionen und der Dekrete des Zewiten Vatikanischen Konzils*: Lutherischer Rundblick 14 (1966), 151-152.

[2] AAS. 54 (1962), 92; *Gaudium et spes,* n. 62.

[3] O. CULLMANN, *Sind unsere Erwartungen erfüllt?* in: RAHNER, CULLMANN, FRIES, *Sind die Erwartungen erfüllt?* Theologische Fragen heute 7 (München 1966) 40-41.

[4] *Commonitorium,* c. 2: PL 50,639; ennek az alapelvnek a magyarázatát ld. i. m., c. 22-23: u. o. 667.

[5] DS. 3011.

[6] DS. 3020.

[7] DS. 3043.

[8] DS. 3454.

[9] DS. 3421.

[10] DS. 3541.

[11] DS. 3883.

[12] *Dei verbum,* n. 10; v. ö. n. 8.

[13] Ld. például a házassági akadályokra vonatkozó tanítást, DS. 1804-1806; 1812.

[14] DS. 1601.

[15] DS. 1511-1512.

[16] DS. 1521: v. ö. 378.

[17] *Lumen gentium,* cap. II.

[18] DS. 3064.

[19] *Dei verbum,* n. 8.

[20] A dogma fejlődésére vonatkozó különböző katolikus elméleteket behatóan és napjainkig mutatja be bő bibliográfiával H. HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen 1965).

[21] V. ö. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* in: Das Konzil von Chalkedon, I (Würzburg 1951) 5-202; H. DE MANOIR, *Le symbole de Nicée au Concile d'Ephèse*: Gregorianum 12 (1931), 104-137.

[22] J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien,* in: Das Konzil von Chalkedon I, 425-580.

[23] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (Bruges 1948), 482-499.

[24] S. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (Louvain 1932).

[25] Hatásuk a teológiai módszerre megfigyelhető például Celso Cerri csaknem egykorú munkájában: « Elucidatio augustinianae de divina gratia doctrinae, quae in libris Jansenii ... triplicem eclipsim passa est ... ».

[26] Ezeknek az érveknek a XX. század kezdetén tapasztalható fejlődésére ld. M. MARIN-SOLA klasszikus munkáját: *L'évolution homogène du dogme catholique* (Fribourg 1924).

[27] V. ö. J. R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule* (Freiburg 1964), 44-128.

[28] V. ö. O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman, The Idea of doctrinal Development* (Cambridge 1957).

[29] L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (Roma 1954).

[30] Például a következőkre gondolunk: A. GARDEIL, *Le dogme révélé et la théologie* (Paris 1910); M. TUYAERTS, *L'évolution du dogme* (Louvain 1919); R. M. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum* (Paris 1922); L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement* (Paris 1928).

[31] Természetesen ez az uralkodó jellegzetesség nem zárja ki egyéb tendenciák jelentős változatosságát; ld. például M. BLONDEL meglehetősen egyéni hangú tanulmányait: *Histoire et dogme, Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*: La Quinzaine 56 (1904) 145, 167; 349-373; 433-458. (V. ö. Les premiers écrits de M. Blondel, Paris 1956).

[32] V. ö. a francia « développement » és « évolution », szó közötti különbséget.

[33] Ennek az iránynak programmszerű kifejezése található K. RAHNER, *Zur Theologie der Busse bei Tertullian* c. cikkének bevezetésében, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift K. Adam) (Düsseldorf 1952) 139-167.

[34] V. ö. referátumunkkal, *Teologia della storia*: Gregorianum 35 (1954) 256-298.

[35] A különböző törekvésekre jellemző példák gyanánt idézzük a köv. műveket: H. D. SIMONIN, *Implicite et explicite dans le développement du dogme*: Angelicum 14 (1937), 126-145; L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (Thuilles 1938); H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme*: Recherches de Science Religieuse 35 (1948), 130-160; K. RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954), 49-90; K. RAHNER, *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*: i. m. IV (Einsiedeln 1960) 11-50; E. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*: Gregorianum 34 (1953), 187-237; H. RONDET, *Les dogmes changent-ils?* (Paris 1960).

[36] DS. 3881-83.

[37] *Lo sviluppo del dogma secondo la dottrina cattolica* (Roma 1953); az előadások nagyrészt közreadva: Gregorianum 33 (1952), 5-182.

[38] M. FLICK, *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea*: Gregorianum 33 (1952), 9-10.

[39] I. m. 20.

[40] R. LATOURELLE, *Theologie de la révélation* (ed. 2, Bruges 1966), 224-264, különösen, 253-257; E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie* (Bruxelles-Paris 1965).

[41] P. GRELOT, *Bible et théologie* (Paris 1965) 156-160. A kérdéssel különösen a protestáns teológia foglalkozott: v. ö. például L. STEIGER, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem* (Gütersloh 1961); de felmerült a katolikus teológiában is: v. ö. például M. SCHMAUS, *Wahrheit als Heilsbegegnung* (München 1964); E. SCHILLEBEECKX, i. m.

[42] V. ö. például Y.-M. CONGAR, *La tradition et les traditions* (Paris 1960); P. LENGSFELD, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Padernborn 1960).

[43] Mint két teljesen különböző példát idézzük K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus*: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 253-322, és C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial* (Roma 1954).

[44] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi, données traditionelles et résultats des controverses récentes* (Louvain 1945) c. munkája nélkülözhetetlen segédeszköz a dogmafejlődés tanulmányozásához is.

[45] A dogmafejlődés legmélyebbre hatoló magyarázatainak egyike éppen a hit aktusának modelljét alkalmazza a dogmák történetének magyarázatára: v. ö. E. SCHILLEBEECKX, *Exegese, Dogmatik und Dogmenentwicklung*, in H. VORGRIMLER, *Exegese und Dogmatik* (Mainz 1962), 91-114.

[46] Ez az irányzat megnyilvánul olyan tanulmányokban is, melyeknek megbízhatósága nem vonható kétségbe: pl. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, in: Handbuch der Dogmengeschichte II, 2, a (Freiburg 1963).

[47] V. ö. K. RAHNER, *Il problema dell'evoluzione del dogma*: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 49-90.

[48] V. ö. az 5-12, jegyzetekkel.

[49] V. ö. például DS. 1703; 2803; 3058; 3903.

[50] DS. 3020; 3043.

[51] Ehhez az elemzéshez ld. ED. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*: Gregorianum 34 (1953), 187-237.

[52] Ld. mindenekelőtt Agathon pápa zsinati levelét, DS. 548; ugyanezekkel az elemekkel találkozunk a III. Konstantinápolyi Zsinaton, DS. 556-559.

[53] Ennek a megjegyzésnek az igazolását E. STIGLMAYR, *Verstossung und Gnade* (Roma 1964) c. művében találjuk.

[54] I Tim. 2,4.

[55] Ld. ehhez « *Il Vangelo della grazia* » (Firenze 1964) c. könyvünket, 269-272.

[56] V. ö. J. C. DIDIER, *Un cas typique de développement du dogme: A propos du baptême des enfants*: Mélanges de Science Religieuse 9 (1952), 191-213.

[57] V. ö. W. A. VAN ROO, *Infants Dying Without Baptism*: Gregorianum 35 (1954), 406-473, különösen 464-465.

[58] A terminológiára vonatkozóan ld. I. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethoden* (2. ed. Bern 1954), 100-137.

[59] Tit. 3,5.

[60] Ján. 3,5.

[61] Csel. 8,17.

[62] Ján. 6,54.

[63] Tridenti Zsinat, sess. VII, can. 6: DS. 1606.

[64] V. ö. *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*: Gregorianum 41 (1960), 593-619.

[65] Ld. H. REINERS, *Die Grundintention, Die Beziehung von Grundentscheidung und sittlichem Einzelnakt als neues Problem der Moraltheologie* (Freiburg 1966).

[66] V. ö. *Il peccato originale in prospettiva personalistica*: Gregorianum 46 (1965), 705-732.

[67] Augustodunesmi Honorius, *PL.* 172,279.

[68] A dogmafejlődés eme nézőpontjáról ld. ED. DHANIS, *Révélation explicite et implicite*: Gregorianum 34 (1953), 197-200.

[69] Ján. 20,31; v. ö. SZT. TAMÁS, *In Johannem,* cap. 20, lect. 5.

[70] Ezek az észrevételek azonosak azokkal, melyek kapcsán F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique* 2 (Fribourg 1924, 55-59) korlátozta a meghatározható konkluziók körét: ő a kinyilatkoztatott igazság evidens összefüggésének szükségességét hangsulyozta, míg mi a helyes következtetésnek az isteni felhívás célszerűségével való összefüggését is aláhúzzuk.

[71] Az ezen érvelésekre vonatkozó példákat ld. E. BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik* (Münster 1940), 27.

[72] V. ö. U. DEVESCOVI, *L'alleanza nell'esateuco* (Macao 1957).

[73] Már Newman felhívta a figyelmet a deduktív módszer alkalmazásának nehézségeire olyan tétel tekintetében, mely egy adott történeti szkémában nyert kinyilatkoztatást: v. ö. *Grammar of Assent,* cap. 10. 2.

[74] « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. » DS 806.

[75] Ehhez a kérdéshez ld. M. D. CHENU cikkét: *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*: Nouvelle Revue Théologique 74 (1952), 1029-1041, hivatkozásával IX. Gergelynek a párizsi teológusokhoz intézett Bullájára (v. ö. DS. 824).

[76] Ebben az értelemben magyarázták L. CHARLIER véleményét, *Essai sur le problème théologique* (Thuilles 1938), 137-141; v. ö. H. HAMMANS e témára vonatkozó észrevételeivel, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen 1965), 169, 29. jegyzet.

[77] V. ö. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento* 2 (Brescia 1962) 434; 442-443.

[78] *Concilium Tridentinum,* ed. Goerresiana 5,969.

[79] H. RONDET, *Les dogmes changent-ils?* (Paris 1960), 36-41.

[80] Ld. G. BIEMER, *Überlieferung und Offenbarung, Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman* (Freiburg 1961), 90-116; O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman, The Idea of Doctrinal Development* (Cambridge 1957), 149-160.

[81] V. ö. R. GEISELMANN, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christ-*

lichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns (Freiburg 1959), 184-194.

[82] Ennek az alapvető felismerésnek érdekes fejlődése olvasható: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I (Einsiedeln 1954) 41-89.

[83] *Dei verbum,* n. 2; v. ö. R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation* (ed. 2. Bruges 1966), 388-398.

[84] *Dei verbum,* idézett hely; R. LATOURELLE, i. m. 403-454.

[85] *Dei verbum,* n. 7; R. LATOURELLE, i. m. 487-505.

[86] Ennek az észrevételnek óvatos és pontos elemzését ld. H. KÖSTER tanulmányában, *Grundfragen der theologischen Erkenntnislehre*: Theologie und Glaube 42 (1952), 248-262.

[87] V. ö. F. FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini* (Brescia 1966), 161-175.

[88] AAS. 57 (1965) 758.

[89] B. WELTE szerint, *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg 1965), 416-418 a lét felfogásmódja is változik, s ez a változás befolyással volt a dogmák alakulására is.

[90] H. LEISEGANG, *Denkformen* (ed. 2, Berlin 1951), 15; e különbözőség legfontosabb pszichológiai alapjainak egyikéről v. ö. S. BUDDEBERG, *Grundformen christlichen Lebensgefühls* (Stuttgart 1962).

[91] V. ö. TH. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (ed. 2, Göttingen 1959).

[92] *Ad gentes,* n. 21-22.

[93] *Gaudium et spes,* n. 62.

[94] DS. 301-302.

[95] E folyamatra vonatkozóan ld. J. LIÉBAERT, *Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon,* in: SCHMAUS-GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte* III, I, a (Freiburg 1965).

[96] E leírás dokumentációjához ld. Z. ALSZEGHY, *Nova creatura* (Roma 1957).

[97] A különböző filozófiai irányok keresztény hitre valö alkalmazhatóságának határait illetően ld. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris 1961), pl. 17.; az Egyház álláspontjáról Günthernek a szentháromságdogma magyarázatára vonatkozó kisérleteivel szemben ld. L. ORBÁN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum I* (Roma 1942), 98-142; II (Roma 1949), 95-142.

[98] Az « egyiptomi kincsek » témájára vonatkozóan v. ö. Nissai Szt. Gergely, Mózes élete, *PG.* 44,360; a pogány filozófia keresztény alkalmazásának problematikájára általában ld. H. FUCHS, *Enkyklios Paideia*: Reallexikon für Antike und Christentum 4, 365-398 (különösen 391-393); P. CAMELOT, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*: Recherches de Science Religieus 21 (1931) 38-66.

[99] V. ö. R. ARNOU, *Platonism des Pères,* in: Dictionnaire de Théologie Catholique 12, 2258-2392.

[100] V. ö. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères* (Paris 1957).

[101] M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode I* (Freiburg 1909), 157.

[102] V. ö. H. RONDET érdekes meggondolásaival: *Hégélianisme et christianisme* (Paris 1965) 86-94; egy rendszer kezdeti megjelenése és történeti fejlődése közti különbségre ld. C. FABRO ösztönző cikkét, *Tomismo di domani*: L'Osservatore Romano n. 31, 831 (1965. márc. 8-9) 3-7.

[103] E kísérletek leírását ld. B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1963); ezen irányzat két érdekes nézőpontját kifejti J. ALFARO, *Persona y gracia*: Gregorianum 41 (1960), 5-29. Ld. ehhez még tanulmányunkat, *Il peccato originale in prospettiva personalistica*: Gregorianum 46 (1965), 705-732.

[104] P. SCHOONENBERG, *Gottes werdende Welt* (Limburg 1963); A. HULSBOSCH, *Die Schöpfung Gottes, Schöpfung Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild* (Wien 1965).

[105] Erre vonatkozó elgondolásunkat kifejtettük: *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*: Gregorianum 47 (1966), 201-225.

[106] A. M. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik* (Regensburg 1948), 19-20.

[107] A kifejezést szűkebb értelemben használjuk, mint a tübingeni iskola. V. ö. R .GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule* (Freiburg 1964), 369-425.

[108] V. ö. J. LIÉBAERT, *Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon* (Freiburg 1965), 20-25.

[109] DS. 251.

[110] « Quamvis naturae sint diversae, vera tamen unione coeuntes, unum nobis Christum et filium effecerunt; non quod naturarum differentia propter unionem sublata sit, verum quod divinitas et humanitas secreta quadam ineffabilique coniunctione in una persona unum nobis Iesum Christum et filium constituerint » (DS. 250).

[111] « Unum eundemque Christum, filium Dominum Unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum, propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente ... » (DS. 302).

[112] « Hic enim blasphemat, ipsum Filium dicens esse Patrem, et vicissim; illi vero tres deos quodammodo praedicant, dum sanctam unitatem in tres diversas hypostases ab invicem omnino separatas dividunt ... » (DS. 112).

[113] V. ö. könyvünkkel *Il vangelo della grazia* (Firenze 1964), 81-93 és 104-113.

[114] Ld. könyvünkben: *Il creatore* (ed. 3, Firenze 1964), 465-492.

[115] A racionális (fogalmi) és intellektuális (intuitív) megismerés megkülönböztetésére ld. W. BRUGGER, *Philosophische Wörterbuch* (Wien 1948), 276.

[116] DS. 3903.

[117] E « megragadás » elemzésében utalunk A. MASSUCCO COSTA cikkére: « *Comprehendere* » in: Enciclopedia Filosofica, I, 1119), valamint az ott idézett irodalomra.

[118] Az ebben rejlő fenomenológiai módszerre ld. I. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethoden* (ed. 2. München 1959), 22-36.

[119] Szt. Tamás, *S. Th.* 2-2, q. I, a. 2, ad 2.

[120] DS. 3008.

[121] A Lexikon für Theologie und Kirche 5, 922-964 számos monográfiát sorol fel, mely a Jézus Krisztusra vonatkozó s a sugalmazott szerzők műveiben és a patrisztikai irodalom különböző áramlataiban olvasható eltérő felfogásokkal foglalkozik.

[122] A különböző ekkléziológiai felfogások összefoglalását ld. J. Daniélou - H. Vorgrimler, *Sentire ecclesiam,* (Freiburg 1961).

[123] Itt M. Flick közleményének egy részét kivonatoljuk: *Il valore dell'argomento di convenienza,* in: Problemi scelti di teologia contemporanea, Analecta Gregoriana 68 (Roma 1954) 57-62. Ugyanerről a témáról ld. még Fr. Federico Ruiz de S. Juan de la Cruz (o.c.d.), *El principio de conveniencia en cristología*: Ephemerides Carmeliticae 16 (1965), 41-70.

[124] Szt. Tamás, *S. Th.* I, q. 32, a. 1, ad 2.

[125] DS. 3025.

[126] *De locis theologicis* l. 12, cap. 12, n. 29.

[127] Szt. Tamás, *S. Th.* I, q. 25, a. 5, ad 1.

[128] DS. 3903.

[129] Hivatkozunk itt M. Schmaus magyarázatára, *Katholische Dogmatik* 2,2 (6. kiadás München 1963) 519-531.

[130] *Lumen gentium,* nn. 55-59; az idézett mondat: n. 57.

[131] Ezzel az észrevétellel elfogadjuk A. Kolping elméletének lényegét: *Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*: Divus Thomas (Freiburg) 29 (1951), 81-105, és válaszolunk arra az ellenvetésre amit H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen 1965), 240-241 felvet.

[132] A modern keresztény ember e « lelkiismereti kérdésé »-re ld. *Gaudium et Spes,* nn. 10-11; 33.

[133] Ebben a témakörben alapvető munka R. Völkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament* (Würzburg 1961).

[134] A. Z. Serrand, *Evolution technique et théologie*: Rencontres 68 (Paris 1965), 11.

[135] A. Z. Serrand, i. m. tizenkettőről számol be.

[136] *Gaudium et spes,* különösen: cap. III. A Zsinat idevágó tanításáról ld. M. Flick, *L'attività umana nell'universo,* in: La chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II (Torino 1966), 581-631.

[137] *Gaudium et spes,* n. 91.

[138] H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung,* (Essen 1965) 179; és ugyanő, *Lo sviluppo del dogma nella teologia cattolica contemporanea*: Concilium (olasz kiad.) III/I (1967), 123-145; erről a kérdésről 124-127.

[139] M. Flick, *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea*: Gregorianum 33 (1952), 9-10.

[140] F. Cavallera, *A propos de la Vie du Dogme*: Bulletin de littérature ecclésiastique 43 (1942), 61-74; idézett szöveg: 69.

[141] *Dei verbum,* n. 8.

[142] *Dei verbum,* n. 8.

[143] Az itt kifejtett bibliai tanítás J. MICHL tanulmányaira támaszkodik: *Der Geist als Garant des rechten Glaubens,* in: Vom Wort des Lebens, Festschrift Meinertz (Münster 1951), 142-151; I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi,* in: LYONNET - DE LA POTTERIE, La vie selon l'esprit, condition du chrétien, Unam sanctam 55, (Paris 1965), 107-167.

[144] Ján. 14,15-18.

[145] Ján. 14,26.

[146] Ján. 16,14.

[147] I Ján. 4,1-4; v. ö. I Cor. 12,3.

[148] I Ján. 2,20-21.

[149] Ján. 16,13.

[150] I Ján. 2,27.

[151] *Dei verbum,* n. 8.

[152] H. MÜHLEN, *Una mystica persona* (Paderborn 1964), 216-285.

[153] *Lumen gentium,* n. 12. A karizmák közösségi értelméről és az Egyházban kifejtett építő funkciójukról ld. ugyanitt, korábban pedig a « Mystici corporis » enciklika: AAS. 35, 1943, 200-201; az « Igazság Lelké »-nek a dogmafejlődésre vonatkozó alkalmazásáról ld. « *Munificentissimus Deus* »: AAS. 42, 1950, 769.

[154] A különböző irányzatokat ismerteti H. HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen 1965), 277-287.

[155] V. ö. H. HAMMANS, i. m. 277-278.

[156] C. COLOMBO, *Lo sviluppo dei dogmi* (Alba 1958), 37.

[157] Ennél a pontnál magyarázatunk némileg eltér ED. DHANIS-étól: *Révélation explicite et implicite*: Gregorianum 34 (1953), 187-237.

[158] I Cor. 12,4-30; Ef. 4,4-16.

[159] *Lumen gentium* n. 4; v. ö. ugyanott, 12; « *Ad gentes* », n. 4.

[160] *Dei verbum,* n. 8.

[161] Az ellenreformációra jellemző hasonló meggondolásokkal találkozunk például Suarez-nél: *De fide,* disp. 13 sect. 6; nyilvánvaló, hogy ezek annak az « infinita confusio et dissensio »-nek első reakcióját jelentik, mely a protestáns tanok elterjedése miatt keletkezett a hívők körében.

[162] V. ö. *Dei verbum,* n. 7; VI. Pál pápa beszéde 1963. szept. 29-én, « *Constitutiones, decreta, declarationes* », 901.

[163] V. ö. Luc. 2,19; 2,51.

[164] A teológiai gondolkodás ezen analízisére utal az I. Vatikáni Zsinat: DS. 3016.

[165] Szt. Tamás (S. Th. I, q. 1, a. 1), szerint az üdvözüléshez a filozófiától különböző « szent tanításra » van szükség, ld. G. F. VAN ACKEREN, *Sacra Doctrina: The Subject of the First Question of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas* (Roma 1952).

[166] *Gaudium et spes,* n. 62.

[167] U. o.

[168] V. ö. K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage*: Schriften zur Theologie 5 (Einsiedeln 1962) 54-81.

169 V. ö. « L'Osservatore Romano », 1966. okt. 2.

170 « Inter gravissimas », idézett mondat a *Humani generis*-ben, DS. 3886.

171 A. GARDEIL, *La réforme de la théologie catholique. Idée d'une méthode regressive*: Revue Thomiste 2 (1903), 5-19.

172 Az 1952-es Teológiai Hét-en erről a tárgyról beszélt G. FILOGRASSI, *Tradizione divino-apostolica e Magistero della Chiesa*: Gregorianum 33 (1952), 135-167; a kérdés további kimunkálásához ld. G. DE DEJAIFVE, *De traditione, Scriptura et Magisterio,* in: De Scriptura et traditione (Roma 1963), 461-474.

173 DS. 222.

174 Ilyen például a halotti mise offertóriuma, vitatható angeolológiájával. Ld. ehhez könyvünkben: *Il Creatore* (ed. 3 Firenze 1964), 716-719.

175 DS. 259.

176 V. ö. SZT. TAMÁS, *S. Th.* III, q. 4, a. 3.

177 DS. 224.

178 Ez a szabadság elismerést nyert például a Bibliai Bizottság néhány válaszában, abban a levélben, melyet a Bizottság Titkársága intézett Suhard kardinálishoz: DS. 3862-3864.

179 Ehhez a ma olyannyira időszerű problémához v. ö. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965), különösen 51-57; 126-134; E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie* (Bruxelles-Paris 1965) 237-242.

180 *Dei verbum,* n. 12: « ut quasi praeparato studio iudicium ecclesiae maturetur ».

181 L'Osservatore Romano, 1966. okt. 2.

182 U. o.

183 K. RAHNER, *Exegese und Dogmatik*: Schriften zur Theologie 5 (Einsiedeln 1962) 82-111 ezeknek az elveknek gazdag és találó kazuisztikáját adja elő, tekintettel a dogmafejlődés jelenlegi szakaszára.

184 *Dei verbum,* n. 12.

185 *Lumen gentium,* n. 12; a « hivőknek ezen élményé »-ről ld. még *Lumen gentium,* 35; *Gaudium et spes,* 52.

186 A « hitérzék », a « hivők érzéke » és a « keresztény érzék » kifejezéseket itt mint szinonimákat használjuk. Talán azt lehetne mondani, hogy az első ennek az érzék-nek az alapjára utal, ami a hit erénye; a második az egyházi szempontot hangsúlyozza, rámutatva, hogy az Egyház minden tagjának van szánva; a harmadik végezetül a krisztológiai szempontot jelzi, I Cor. 2,16-t visszhangozva. V. ö. Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat* (Paris 1953), 398, 71. jegyzet. A terminológiához ld. még C. BALIC: Gregorianum 33 (1952), 107-115.

187 V. ö. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Louvain 1945), 758-786.

188 II. Orange-i Zsinat, can. 7: DS. 377; ld. még Tridenti Zsinat, sess. VI, cap. 5: DS. 1525; I. Vatikáni Zsinat, sess. III, cap. 3: DS. 3010.

189 V. ö. *Dei Verbum,* n. 5: « Ahhoz, hogy eljussunk erre a hitre, szükség van Isten megelőző és segítő kegyelmére, és a Szentlélek belső segitségére, aki mozgatja a szívet és Istenhez fordítja, kinyitja az értelem szemeit, és édességet ad mindenkinek az igazság elfogadásában és elhivésében. Hogy pedig a kinyilatkoztatás megértése egyre mélyrehatóbb legyen, a Szentlélek adományai révén a hitet állandóan tökéletesíti ».

[190] V. ö. például K. RAHNER a 35. jegyzetben idézett cikkeit.

[191] A tomista felfogáshoz ld. J. ALFARO, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*: Gregorianum 44 (1963), 501-542; 731-787; E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie* (Bruxelles-Paris 1965) 285-321.

[192] Rövid, de tartalmas dokumentációt közöl Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953), 450-453 (« Le sensus fidelium chez les Pères ») és 396-402 (szkolasztikus teológia).

[193] A hitérzék legkiválóbb teoretikusainak egyike ebben a korszakban F. MARIN SOLA; v. ö. *L'évolution homogène du dogme catholique* I, (Fribourg 1924), 353-372.

[194] V. ö. A. KOLPING, *Zur theologischen Erkenntnislehre der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*: Divus Thomas (Freiburg) 29 (1951), 81-105; C. BALIC, *Il senso cristiano e il progresso del dogma*: Gregorianum 33 (1952), 106-134. A « keresztény hitérzék » mariológiai alkalmazásának legteljesebb kifejtését ld. C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial* (Roma 1954).

[195] V. ö. M. D. KOSTER, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn* (Heidelberg 1950), és J. BEUMER hasznos adalékai, *Glaubenssinn der Kirche?*: Trierer Theologische Zeitschrift 61 (1952), 129-142; J. BEUMER, *Glaubenssinn der Kirche als Quelle einer Definition*: Theologie und Glaube 45 (1955), 250-260.

[196] V. ö. már Y. M. CONGAR, *Les laïcs et la fonction prophétique de l'église*, in: Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1953), 367-453; G. LÉCUYER, *I carismi dei laici*, in: LÉCUYER, DELLA TORRE, DAUCHY, *La costituzione dogmatica De Ecclesia* (Reggio Emilia 1966), 63-74; B. VAN LEEUWEN, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, in: G. BARAUNA ed., *La Chiesa del Vaticano II* (Firenze 1965), 465-490.

[197] *Lumen gentium*, n. 12.

[198] DS. 1726; AAS. 35 (1943) 216. A. Szentlélek adományaira vonatkozó tomista elmélet olyan rendszeres összképet ad, melyben a hitérzék harmonikusan érthetővé válik: v. ö. M. M. PHILIPON, *Les dons du Saint Esprit* (Paris 1964); H. H. NICOLAS, *Le don de l'Esprit*: Revue Thomiste 66 (1966), 529-574.

[199] V. ö. SZT. TAMÁS, *S. Th.* II-II, q. I, a. 4 ad 3 e q. 45, a. 2 (idézi a « Humani generis » is: AAS 42, 1950, 574).

[200] Az érzelmi és a gondolati elemnek az összefüggésére a természetfeletti életben ld. M. SEGKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Mainz 1961); T. HORVÁTH, *Caritas est in ratione* (Münster 1966).

[201] Rom. 10,17.

[202] A hívő elfogadás itt alkalmazott koncepciójának a modernista felfogástól való kölönbségéhez v. ö. E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie* (Bruxelles Paris 1965) 226-236.

[203] Hivatkozunk itt SZT. TAMÁS tanítására, *De magistro*: De Ver., q. 11, a. 1 e 3.

[204] A lényeget összefoglaló dokumentációt ld. J. MICHL, *Der Geist als*

Garant des rechten Glaubens, in: N. ADLER ed., *Vom Wort des Lebens,* Festschrift M. Meinertz (Münster 1951), 142-151.

[205] A külső és belső magisztérium e szoros kapcsolatához ld. Y. M. CONGAR szép cikkét, *Le Saint Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'oeuvre du Christ*: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 36 (1952), 613-625; 37 (1953), 24-48.

[206] Már Szt. Ágoston megkülönbözteti az egyén hasznára nyert adományokat azoktól, melyek a közösség hasznára vannak szánva: v. ö. az idézett szövegeket Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953) 376, 24. jegyzet.

[207] V. ö. azzal, amit Szt. Ágoston ír az eredeti bűn keresztény értelméről: *Contra Julianum,* c. 7, n. 31: PL. 44, 662.

[208] *De locis theologicis,* l. 4, c. 4.

[209] *Lumen gentium,* n. 12.

[210] DS. 3406.

[211] DS. 3074. V. ö. *Lumen gentium,* n. 25.

[212] A különböző módokról, ahogyan az utóbbi évtizedek teológiája magyarázta a magisztérium szerepét a dogmafejlődésben, ld. H. HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* (Essen 1965), 263-272.

[213] *Lumen gentium,* n. 25. Ld. még V. Gasser beszámolóját a pápai tévedhetetlenségről az I. Vatikáni Zsinaton (Mansi 52, 1213), melyet ezen a helyen idéz jegyzetben a II. Vatikáni Zsinat: « Hanc cooperationem ecclesiae tum ideo non excludimus, quia infallibilitas Pontificis Romani non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinae assistentiae ipsi obvenit. Hinc papa pro officio suo et rei gravitate tenetur media apta adhibere ad veritatem rite indagandam, et apte enuntiandam; et eiusmodi media sunt concilia, vel etiam consilia episcoporum, cardinalium, theologorum, etc. ».

[214] Ld. ehhez C. COLOMBO helyes észrevételeit, in: La scuola cattolica 79 (1951), 79-91.

[215] *Dei verbum,* n. 8.

[216] A magisztérium szerepéről a dogmafejlődésben ld. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 9 (Einsiedeln 1970), 339-365.

[217] V. ö. G. DEJAIFVE, *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967), 16-25.

[218] TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 2 (Paris 1892); v. ö. M. SCHMAUS, *Der « Liber propugnatorius » des Thomas Anglicus* I (München 1930); P. VANIER, *Théologie Trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1953).

[219] V. ö. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia* (ed. 2, Roma 1958), 161-200.

[220] DS. 1300-1302; a két formula hiányosságaira és egymást kiegészítő jellegére nézve ld. P. GALTIER helyes észrevételeit, *De SS. Trinitate in se et in nobis,* (ed. 2, Roma 1953), 258-260.

[221] « *Unitatis redintegratio* », n. 17.

[222] U. o., n. 14.

[223] U. o., n. 4.

[224] U. o., n. 21.

[225] U. o., n. 3.

[226] DS. 1582.

[227] V. ö. M. FLICK, *Dialogo sul merito*: Gregorianum 45 (1964), 339-348.

[228] DS. 1559.

[229] Ld. L. BOUYER, *Du protestantisme á l'église* (Paris 1954), 103-122.

[230] V. ö. könyvünkkel: *Il vangelo della grazia* (Firenze 1964), 601-606.

[231] V. ö. Gregorianum 40 (1959), 676-690.

[232] « *Unitatis redintegratio* », n. 4.

[233] E. SCHILLEBEECKX, *Das Tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht*: Concilium (német kiad.) I/5 1965, 452-454.

[234] DS. 1310-1328.

[235] De articulis fidei et de ecclesiae sacramentis: pármai kiadás 16, 119-122.

[236] V. ö. P. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (ed. 2. Roma 1953), 259-260.

[237] V. ö. például *Dei Verbum*, n. 2; *Gaudium et spes*, n. 22.

[238] DS. 2495.

[239] DS. 2601.

[240] V. ö. azzal, amit korábban mondott R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum* (Paris 1922), 259-272.

[241] DS. 800; a vitához ld. kötetünket: *Il creatore* (ed. 3, Firenze 1964), 580-583.

[242] DS. 902; a vitához v. ö. i. m., 233-236.

[243] DS. 370-397.

[244] Az egész kérdésről ld. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Paris 1944), 92-122.

[245] V. ö. azzal a megkülönböztetéssel, melyet Blondel tett a magisztérium egy tisztán külső és egy belső tartozéka között abban a levelében, melyet idéz G. BARAÚNA, *La chiesa del Vaticano II* (Firenze 1965), 264, 106. jegyzet.

[246] Ezzel kapcsolatban v. ö. E. HOCEDEZ kemény és dokumentált ítéletét: *Histoire de la Théologie au XIX^e siècle* I (Bruxelles 1948) 13-26.

[247] Kezdve J. LEBRETON-tól: *Histoire du dogme de la Trinité* 2 (Paris 1928), 630, ismételten történt utalás az antiariánus állásfoglalásnak a doxológiákra gyakorolt befolyásáról.

[248] DS. 1529.

[249] V. ö. P. DUMONT, *Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique*: Revue des sciences religieuses 13 (1933), 517-552; 14 (1934), 62-95.

[250] G. DEJAIFVE, *Le premier des évêques*: Nouvelle Revue Théologique 82 (1960), 563-564, tanusítja, hogy ezt a veszélyt már felismerték az I. Vatikáni Zsinat idején.

[251] V. ö. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Busssakrament*: Schriften zur Theologie 2 (Einsiedeln 1955) 143-184.

[252] G. CONCETTI, *La teologia dopo il Concilio* (Milano 1967), 26-27.

[253] *Dei verbum*, n. 2.

[254] SZT. TAMÁS, *S. Th.* II-II, q. 1, a. 2, ad 2: « Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem ».

[255] Az itt csak éppen érintett problematikához (mely mindenekelőtt minden vallásos megismerésünk analóg jellegére vonatkozik), v. ö. K. RAHNER, a 168. jegyzetben idézett tanulmányát; E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie* (Bruxelles-Paris 1965) 287-324.

TARTALOMJEGYZÉK

1. *Tájékozódás* 5
I. A kérdés aktualitása . 5
II. A feloldásra váró ellentét . 6
III. Történelmi előzmények 9

2. *A dogmafejlődés szkémái* . 15
I. A logikai következtetés útja 17
II. A fogalmi feldolgozás útja . 22
III. Az objektív megértés útja . 31
A. A probléma . . . 31
B. A mindennapi tapasztalat 32
C. A fenti élmény elemzése . 33
D. « Argumentum convenientiae » . . . 36
A. A szkéma alkalmazása a dogma fejlődésére . 39
IV. Kapcsolatok a három út között . 43

3. *A dogmafejlődés tényezői* . 46
I. A Szentlélek közreműködése . 47
II. A hívők megfontolása és kutatása . 50
A. A hívők teológiai megfontolása 50
B. A teológiai reflexió és az Egyház tanító hivatala . 52
III. A lelki dolgok belső megértése . . 55
A. A hitérzék a kegyelmi élet keretében . 57
B. A hitérzék a hit pszichológiájának keretében . 58
C. A hitérzék az egyházi szervezet keretében . 60
IV. A hierarchia tanítása 61

4. *A dogmafejlődés kiterjedése* . 64
I. Pluralizmus a dogmafejlődésben 64
II. Fejlődés és visszafejlődés 68
III. A fejlődés határai . . 72

Jegyzetek 77

TIPOGRAFIA P. U. G. - ROMA