Szabó Ferenc

H. DE LUBAC
Y. CONGAR

mai teológusok/1

tkk
teológiai
kis-
könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/7
Mai teológusok 1
Szabó Ferenc: H. de Lubac - Y. Congar

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

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

Munkatársak:

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

SZABÓ FERENC

H. DE LUBAC
Y. CONGAR

mai teológusok 1

RÓMA 1976

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

ELŐSZÓ

Két francia teológus portréját vázolja fel ez a kis füzet. Mindkettőnek jelentős szerepe volt a mai teológia megújulásában. Mindkettő a jó értelemben vett Hagyomány embere, de mindkettő a mai emberek kérdéseire akar válaszolni, a mai Egyházat akarja szolgálni, amikor visszahajolva a keresztény gondolkodás ősi forrásaihoz, régit és újat hoz elő az örök és mindig új krisztusi üzenetből.

Amikor az Osservatore Romano *1960. július 18-i száma közölte, hogy XXIII. János pápa a jezsuita Henri de Lubacot és a domonkos Yves Congart kinevezte a zsinatot előkészítő Teológiai Bizottság konzultorai közé, igen sok katolikus örömmel vette tudomásul a hírt: ez a csendes « rehabilitáció » is annak a jele volt, hogy a « szél fordult », hogy új szellemi légkör van kialakulóban az Egyházban. Tudjuk, hogy a két teológus tevékeny részt vett a zsinati munkákban; nem egy dokumentumban fellelhetjük azokat az eszméket, amelyeket ők már a harmincas évek derekán kezdtek hirdetni, és amelyekért később nemegyszer különböző oldalakról támadás, zaklatás érte őket.*

Ha műveik ma már nem mindig hatnak az újság erejével, ennek oka részben az, hogy eszméik az egyetemes Egyház közkincsévé lettek, részben pedig az, hogy a zsinat utáni válságos időkben nem egy teológus túlságosan elrugaszkodott attól a Tradiciótól, amelynek H. de Lubac és Y. Congar hűséges értelmezői voltak. Vannak olyanok is, akik a « konzervatív » teológusok táborába sorolják őket, mivel többször felemelték szavukat bizonyos veszélyes irányok vagy az igaz hitet kikezdő téte-

lek ellen. Ezeknek P. Congar ezt válaszolja legújabb könyve előszavában (bizonyára P. de Lubac is osztja nézetét): « Nem akarok 'konzervatív' lenni, de a Hagyomány embere vagyok és akarok lenni. A tradíció egészen más, mint mozdulatlanság: ez ugyanannak az alapelvnek jelenléte a történelem minden mozzanatában. Határozottan az Egyház az otthonom; de azt akarom, hogy valóban Isten felszabadító Szeretetének jele legyen az emberek gyakran drámai életútján ».

Mielőtt a két teológust bemutatnánk, röviden megvilágítjuk azt a szellemi hátteret, amelyen életútjuk kirajzolódik, azt a szellemi fejlődést, amely a modernizmustól a Zsinatig vezet.

Ez a vázlat elsősorban a francia teológiát tartja szem előtt. A háború után egyre jobban kibontakozott a német és a holland nyelvű teológia is (K. Rahner, Urs von Balthasar, Schillebeeckx stb.). Az utóbbi húsz év során a katolikus teológia súlypontja a francia nyelterületről a német-holland területre tevődött át. Erről majd sorozatunk következő füzetei tájékoztatnak.

* * *

A teológusportrék — a Szerkesztőbizottság szándéka szerint — fontos kiegészítői a traktátusfüzeteknek. Hiszen a teológia nemcsak hittételek rendszere, hanem olyan gondolattevékenység, amely konkrét helyzetben törekszik a hit megértésére. Minden teológus más és más módon fogja fel és dolgozza fel a kinyilatkoztatást. « Ezért a katolikus hittudomány megismeréséhez nemcsak azt kell tudni, hogy mit mond *a teológus, hanem azt is, hogy* mi módon gondolkodik » (*Alszeghy*: TKK *I/1,6).*

KÖNYVÉSZETI TÁJÉKOZTATÓ

H. de Lubac és Y. Congar fontosabb műveinek listáját az olvasó megtalálja a két teológus életművének bemutatása végén. Forrásaim főleg az ott megadott könyvek voltak. Azokon kívül a következő általános jellegű munkákat használtam:

R. Vander Gucht — H. Vorgrimler (szerkesztők), *Bilan de la théologie du XXe siècle,* I-II. köt., Tournai-Paris, 1970. Hivatkozás: *Bilan* I-II, lapszám.

A Bevezetőhöz: R. Aubert, La théologie catholique durant la première moitié du XXe siècle, *Bilan* I, 423-478; J. Comblin, La théol. cath. depuis la fin du pontificat de Pie XII, *Bilan* I, 479-496; R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste,* Paris, 1960; E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Tournai, 1962; J. M. Connolly, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine,* Paris-Fribourg, 1966; Ch. Frey, *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt,* Zwei Aspekte der Erneuerung französischer Theologie, Göttingen, 1969 (a protestáns szerző egyoldalúan hangsúlyozza az új teológia « heterodoxiáját »); G. C. Berkouwer, *Das Konzil und die neue katolische Theologie,* München, 1968; C. Geffré, Les courants actuels de la recherche en théologie, *in:* F. Refoulé, C. J. Geffré, J. M. Pohier, C. Duquoc, *Avenir de la théologie,* Paris, 1968.

H. de Lubac bemutatásához: mindenekelőtt *Henri de Lubac az Egyházról* c. könyvem (Róma, 1972) « H. de Lubac és műve » c. tanulmányát használtam fel (7-107. lapok); ebben az életrajzi adatokat főleg H. Vorgrimlertől vettem: H. de Lubac, *Bilan* II. 806-820 (V. jellemzését több helyütt módosítottam P. de Lubac közlései

alapján); lásd még: M. Schoof (P. Schillebeeckx asszisztense), *Der Durchbruck der neuen katholischen Theologie,* Wien 1969, 152-157.

Y. Congar életművének ismertetéséhez egyik főforrásom Jean-Pierre Jossua OP könyve volt: *Le Père Congar,* Paris, 1967 (a továbbiakban: *Jossua*); vö. még: M. J. le Guillou « Yves Congar », *Bilan* II, 791-805; M. Schoof, *i.m.,* 144-148.

I. BEVEZETŐ

A modernizmustól a Zsinatig

A katolikus teológia megújulása a századfordulón indul el. XIII. Leó pápasága hozza meg a katolikus tudományok fellendülését. A korszerű bibliakutatás (P. Lagrange OP és a Jeruzsálemi Bibliai Iskola), a megújuló egyháztörténet (Mgr. Duchesne), patrisztika (Altaner) és tomizmus (Mercier, majd Rousselot...) ad lendületet a katolikus gondolkodásnak. A modernizmus válsága sürgetővé teszi a katolikus tanítás újrafogalmazását, amely majd a II. Vatikáni Zsinat *aggiornamentó*jával bontakozik ki teljes szabadsággal.

Az 1907-ben kiadott *Pascendi* k. enciklika (*DB* 2072-2101) és az 1950-ben megjelent *Humani generis* (DB 2305-2330) két ízben is megtorpanásra készteti az egyre szélesebben kibontakozó teológiai megújulást.

1. *A modernista válság*

A modernizmus főleg Franciaországban bontakozott ki: a katolikus értelmiség és a papság szélesebb rétegeit mozgósította. Zászlóvivője vagy megtestesítője A. Loisy volt. Az angliai modernizmust néhány — francia kapcsolatairól ismert — személy képviseli (a volt jezsuita Tyrell, Friedrich von Hügel); Németországban sem keltett különösebb visszhangot (a német reformista katolikusok kerültek a XIX. századi liberális protestánsok befolyása alá); Olaszországban inkább szociális-kulturális

jellegű, a *risorgimentó*hoz kapcsolódik, teológiai szempontból nem jelentős.

Alfred Loisyt Duchesne vezette be a történelmi módszerbe. 1902-ben jelent meg a párizsi Picard kiadónál két könyve (a pap-exegéta ekkor 45 éves), amelyek kirobbantották a már lappangó válságot. Az első címe: *Etudes évangéliques* (Evangéliumi tanulmányok), a másodiké: *L'Evangile et l'Eglise* (Az Evangélium és az Egyház). Ez a legenda szerint egy kis *piros* könyv volt (egy sorozat első kötete); ellentmondás jele lett és mintegy a modernizmus szimbóluma

Loisy *Az Evangélium és az Egyház* c. munkájával a német protestáns történész, Adolf von Harnack konferenciasorozatára akart válaszolni: meg akarta mutatni a « kereszténység lényegé »-t. Harnack ugyanis úgy mutatta be a római katolikus egyházat, mint jogra és hatalomra épített szervezetet, amelynek semmi köze sincs az evangéliumhoz, sőt annak egyenes meghazudtolása; ugyanakkor a liberális protestantizmust úgy állította be, mint Krisztus szellemének igazi képviselőjét. Loisy ellentámadást intézett Harnack ellen, az ő módszerét követve. Szerinte Harnack nem maradt hű — mint történész — sem a keresztény múlthoz, sem a modern filozófiához. Loisy az Evangélium történeti-kritikai elemzésével ki akarta mutatni, hogy a katolicizmus intézményes, dogmatikai és kulturális fejlődése folytonosságban van az őskereszténységgel és az Evangéliummal.

Könyve (egy fontos bevezetés után) öt fejezetre oszlik: az Isten országa, Isten Fia, az Egyház, a keresztény dogma és a katolikus istentisztelet alkotják az egyes fejezetek tárgyát. Loisy kísérlete egészen új volt a katolikus gondolkodásban; hamarosan a viták pergőtüzébe került. 1907. július 17-én jelent meg *Lamentabili* k. dekrétum. Ennek a « syllabus »-nak jórésze (a 65 elítélt tétel kétharmada) Loisy könyvének nézeteit bélyegzi meg. Ugyaneb-

ben az évben, szeptember 8-án jelent meg X. Piusz *Pascendi* k. enciklikája, amely ünnepélyesen elítélte a modernista tévedéseket. (A « modernizmus » kifejezés ezután került át a közhasználatba.) 1908-ban kiközösítették az egyházból Loisyt.

Csakhamar a könyvek, brosúrák, cikkek tömkelege jelent meg: a teológiai viták az egész Franciaországot lázba hozzák. Az exegéták és a teológusok különböző táborokba csoportosulnak. A leginkább vitatott problémák a következők: a történeti-kritikai módszer alkalmazása az evangéliumok értelmezésében, a dogmafejlődés, a krisztológia néhány tétele, mint pl. Jézus istenemberi öntudata és a « kenózis » értelmezése, a csodák, az új apologetika módszere, az egyház természete (egyházi intézmény stb.). A teológiai vitákban alapvető filozófiai kérdések is felmerülnek: történelemfilozófiai tételek, « természetfeletti » és filozófiai megismerés (pl. Ed. Le Roy dogmaértelmezésében és Laberthonnière tomistaellenes tételeiben). Széles körű vita alakul ki M. Blondel módszere és apologetikája körül. Blondel 1893-ban megvédett tézise, *L'Action,* már előzőleg sok vitára adott alkalmat. Most a gyanúsítások légkörében kétségbe vonják a katolikus filozófus ortodoxiáját. Sokan szemére vetették, hogy módszere (amelyet pedig 1896-ban megírt híres « Levelé »-ben minden félreértést kizáróan igazolt) túlságosan voluntarista, félreismeri az értelem értékét, túlságosan « naturalizálja » a természetfelettit stb. Ezek a félreértések csak évtizedek múlva tisztázódtak. Lényegében — amint látni fogjuk — ezek a problémák merültek fel az « új teológia » körüli vitákban is, pl. H. de Lubac *Surnaturel*je kapcsán is.

Blondel egy híressé vált cikksorozatban válaszolt Loisy ellenvetéseire: *Histoire et Dogme* (Történelem és dogma) tisztázza az élő Hagyomány szerepét a dogmafejlődésben. Ez a tanulmány döntő hatással volt az új katolikus teológiára; még a kinyilatkoztatásról szóló zsinati konstitúció-

ban is fellelhetjük nyomait. A krisztológiai problémákat (Jézus öntudata, « kenózis »...) Blondel Fr. von Hügellel folytatott levelezésében igyekezett tisztázni.

Mondottuk, hogy X. Piusz — végzetes veszélyt látva a modernizmusban — elítélte az újítók, főleg Loisy főbb tételeit. Ezzel megtörte a mozgalmat, határozottan megakadályozta az eretnekségbe hajló szárny kibontakozását. De ugyanakkor egy jó időre megbénította azt az egészséges új gondolkodást is, amely a keresztény üzenet korszerűsítésére törekedett, amely majd csak a két háború között az ún. « új teológiá »-ban kap ismét erőre. Az « integrizmus » kihasználta az 1910-es évek fojtott szellemi légkörét: gyanúsítások, félremagyarázások, meddő polémiák... Szinte minden eredeti gondolkodót valamiképpen « rossz hírbe » hoztak. Emlékezzünk arra, hogy Magyarországra is átterjedt ez a légkör: Prohászka Ottokár is a gyanúsítottak listájára került, majd három kis írását Indexre tették. A Tanítóhivatal figyelmeztetése a modernizmus veszélyével kapcsolatban jórészt jogosult volt, de a túlzásokra való ellenhatás sok káros következménnyel is járt; megbénította a kutatást, a szellemi megújulást. Pedig reális problémákat kellett volna megoldani. Amint P. Y. de Montcheuil SJ a 40-es években megjegyezte: « A modernizmus problémája csak akkor oldódik meg, ha a teológia eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek a modernizmust megszülték. »

P.J. Daniélou SJ az *Etudes* 1946. áprilisi számában megjelent éleslátó cikkében (« A vallási gondolkodás mai irányai ») idézi P. de Montcheuil eme szavait, majd így jelöli meg az új teológia hármas feladatát: 1) Istenről úgy kell tárgyalnia, mint Istenről, vagyis nem mint valami tárgyról, hanem mint a legfőbb Személyről, aki akkor és úgy nyilatkozik meg, amikor és ahogyan neki tetszik; következésképp a teológiát mindenekelőtt a « vallásos szellemnek » kell áthatnia. 2) Meg kell felelnie a modern

lélek tapasztalatainak, és számolnia kell azokkal az új dimenziókkal, amelyeket a tudomány és a történelem tárt fel a térben és az időben, valamint az irodalom és a filozófia (pszichológia, szociológia, fenomenológia) új eredményeivel. 3) A teológiának az ember teljes elkötelezettségét kell szolgálnia, a gyakorlati cselekvéshez kell fényt nyújtania. A katolikus teológia csak akkor lesz élő, ha megfelel ennek a hármas követelménynek. A két háború közötti megújulás éppen ezeknek a követelményeknek akart eleget tenni: ezt célozta a biblikus, patrisztikus, liturgikus és filozófiai megújhodás.

2. *A teológiai megújulás és az « új teológia »*

A *biblikus* megújulásra főleg a élenjáró (német) protestáns teológusok serkentették a katolikusokat. Az ún. formatörténeti módszer (Bultmann, Dibelius) térhódítása, valamint a fenomenológia alkalmazása a vallási kategóriák elemzésében új távlatokat nyitottak. A Jeruzsálemi Biblikus Iskola nyomában járva a *Revue Biblique* c. folyóirat munkatársai és az *Etudes Bibliques* c. könyvsorozat kommentátorai (P. Allo, P. Spicq, majd Benoit domonkosok), továbbá L. de Grandmaison, J. Lebreton és P. Prat jezsuita kutatók az új bibliakutatás és biblikus teológia élgárdáját alkotják Franciaországban. Belgiumban a Leuveni Katolikus Egyetemen J. Coppens, J. Tobac, később L. Cerfaux; továbbá a jezsuiták által kiadott *Nouvelle Revue Théologique* főszerkesztője, J. Levie szintén a biblikus megújulást mozdítják elő. Rómában a Pápai Bibliai Intézet folyóirata, a *Biblica* igen óvatosan nyílik meg az új exegézisnek. Tudjuk, hogy csak XII. Piusz 1943-ban kiadott *Divino afflante Spiritu* k. körlevele biztosít nagyobb szabadságot a katolikus bibliakutatásoknak.

A Szentíráshoz való visszatéréssel párhuzamos a *patrisztika* megújulása és a középkori teológia történeti fel-

mérése. Franciaországban e *ressourcement* élén jártak a Lyon-Fourvière-i jezsuiták a *Sources Chrétiennes* c. sorozat patrisztikus szövegkiadásaival (a sorozatot kezdetben H. de Lubac és J. Daniélou irányította), valamint a *Théologie* c. monográfiasorozattal. A középkori gondolkodás történeti-társadalmi-kulturális felmérésével és újraértékelésével Franciaországban E. Gilson, P. Mandonnet OP és a Le Saulchoir-i domonkosok egy csoportja (Chenu, Congar, Féret) foglalkozik. Új szemszögből kezdik tanulmányozni Szent Tamást és a tomizmust. A vezető személyiség P. Chenu, aki történeti-szociológiai szempontokból vizsgálja és a XII-XIII. század szellemi mozgalmaiban helyezi el Szent Tamás életművét. P. Chenu, miként tanítványa, P. Congar is, nyitott a modern világ felé, figyelemmel kíséri a világiak apostolságát is.

A teológiai megújulás és a keresztény élet elmélyülése sokat köszön a *liturgikus mozgalomnak*. Ez előbb Németországban bontakozik ki (a Maria Laach-i bencések, főleg Dom Casel kutatásai, majd J. A. Jungmann, R. Guardini és P. Parsch tanulmányai, ill. népszerűsítő írásai nyomán). Francia nyelvterületen Dom Guéranger munkásságát kell kiemelnünk; később a *Centre de Pastorale liturgique* központ (Duployé és Roguet domonkosok), valamint a *La Maison-Dieu* c. folyóirat köre és a « *Lex Orandi* » könyvsorozat (pl. L. Bouyer művei) játszanak fontos szerepet a liturgikus megújulásban, illetve a teológia megújulásában.

A liturgikus megújulás, a biblikus és patrisztikus *ressourcement*-hoz kapcsolódva, több ponton éreztette termékenyítő hatását a teológiában. Egyik eredménye az volt, hogy a keresztény *misztériumra* irányította a figyelmet. Nemcsak a liturgiában (Dom Casel « Kultmysterium »-tanából kiindulva), hanem általában a kinyilatkoztatás értelmezésében, az üdvtörténet teológiai elmélyítésében (húsvéti misztérium, Egyház, Eucharisztia) központi

helyre kerül a misztériumfogalom. A P. Jungmann és P. Lakner által elindított ún. « kerigmatikus teológia » gyökerei is ide nyúlnak vissza. E « mozgalom » ugyan elismerte a skolasztikus teológia értékét, de hangsúlyozta azt, hogy a hivő népnek szüksége van olyan teológiára, amely életközelbe hozza az üdvösség üzenetét. Az igehirdetés megújítására törekedve rámutatott az üdvtörténeti szemlélet fontosságára, biblikus alapjaira. A hagyományos skolasztika elvontságát és racionalizmusát kívánta ellensúlyozni az a hullám is, amely a misztikusok pszichológiáját igyekezett feltárni, felhasználva a modern lélektan (mélypszichológia) felfedezéseit, továbbá a vallásfenomenológia és filozófia újabb eredményeit. Bergson és Scheler filozófiája, Blondel apologetikája, Rousselot és Maréchal újtomizmusa mind a vallási megismerés nem racionális, « misztikus » oldalára irányítja a figyelmet. Jellemző, hogy J. Maréchal is, mielőtt hozzáfogott volna hatalmas *Le Point de départ de la Métaphysique* c. több kötetes műve kidolgozásához (ebben a kanti filozófiát konfrontálja a tomizmussal, és megveti a transzcendentális módszer alapjait) a misztikusok pszichológiáját tanulmányozza.

Magában a teológiában a harmincas évek felé már olyan eszmék kristályosodnak ki, amelyek az ún. « új teológia » képviselőinél jelentkeznek többé-kevésbé tételes formákban. 1937-ben « kézirat gyanánt » megjelenik P. Chenutől egy kis brosúra: *Une école de théologie: Le Saulchior.* A domonkos teológus ebben egyrészt a lelki tapasztalat fontosságát hangsúlyozza a teológiában, másrészt azt az értéket, amelyet az egyház élete mint « teológiai hely » képvisel. Egy másik domonkos, L. Charlier *Essai sur le problème théologique* (1938) c. könyvében azt hangoztatja, hogy a teológiában nem beszélhetünk a szó szoros értelmében vett *demonstratió*ról: pusztán racionális, deduktív módszerrel nem bizonyíthatjuk a teológiai tételeket, minthogy a kinyilatkoztatott igazságok a kimondha-

tatlan misztériumra, Istenre vonatkoznak. Mindkét könyv 1942-ben indexre került. (Az *Osservatore Romano* kommentárja szerint a két szerző túlságosan hangsúlyozza a vallási megismerés misztikus oldalát, és a deduktív teológiát támadva kétségbevonja az értelem jogos szerepét a kinyilatkoztatás megismerésében.)

Itt kell jeleznünk két korszakalkotó munkát, amelyeknek méltatására még visszatérünk: 1937-ban jelent meg P. Congar *Chrétiens désunis,* 1938-ban P. de Lubac *Catholicisme* c. munkája a P. Congar által alapított « *Unam Sanctam* »sorozat 1., ill. 3. köteteként. Mindkét könyv nemcsak ekkléziológiai szempontból jelentős (ökumenizmus), hanem egészen új alapvető magatartást sugall: a modern világ felé való nyitottságot, a párbeszéd, a közösségi érzés és az igazi katolicitás szellemét. Főleg P. de Lubac távlatai szélesek: ebben az első könyvében csírájában már megtaláljuk egész életműve főbb irányvonalait, témáit (visszahajlás a patrisztikus forrásokhoz, az iskolás teológia korszerűsítése és megnyílás a modern világ felé, természet és természetfeletti, Egyház és Eucharisztia stb.).

A francia teológia fellendülését nem töri meg a második világháború sem. Az 1942-ben elindított « *Sources chrétiennes* » sorra közli a görög atyák műveit (francia fordítás, kritikai bevezetések és jegyzetek), köztük Origenészét. Az 1944-ben megindult « *Théologie* » sorozat első kötete: H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*; még 1944-ben megjelenik e sorozatban P. de Lubac *Corpus Mysticum,* 1946-ban pedig *Surnaturel* c. munkája. A most említett munkák, valamit Teilhard de Chardin akkor még csak kéziratban terjesztett írásainak bizonyos tételei (teremtés és fejlődés, eredeti bűn és monogenizmus stb.) csakhamar nyugtalanságot keltenek bizonyos tomista körökben. A modernizmus hatását látják, történelmi és teológiai relativizmust vélnek felfedezni az « új teológiában », pl. ilyen kijelentésekben: « Amikor a

szellem fejlődik, egy változatlan igazság csak minden fogalom egyidejű és korrelatív fejlődésével maradhat fenn, mert csak így marad ugyanaz a közöttük lévő viszony. Az a teológia, amely nem időszerű, hamis teológia. » (H. Bouillard, *Conversion et grâce...*, 219. lap. Vö. Garrigou-Lagrange, « La nouvelle théologie où va-t-elle? », *Angelicum* 1946).

A « *théologie nouvelle* » kiáltványának azt a cikket tekintik, amely az *Etudes* 1946. áprilisi számában jelent meg J. Daniélou tollából: « Les orientations présentes de la pensée religieuse ». Néha összekapcsolták ezt a « mozgalmat » P. Chenu és P. Charlier nézeteivel is. Mindenesetre fő képviselőit a jezsuitákban látták (H. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, Urs von Balthasar). A *Revue Thomiste* köre (Labourdette, Nicolas, Bruckberger) nyílt támadást intézett a jezsuiták ellen, akik közösen válaszoltak. (Az egész vitát lásd a *Dialogue théologique* c. füzetben, Saint-Maximin, 1947).

Mielőtt a jezsuiták közös válaszából egy hosszabb részt idéznénk, jegyezzük meg: Az a « relativizmus » amelynek bizonyítására P. Bouillard előbb idézett kijelentését hozták fel, egyáltalán nem a modernisták nézeteinek feléledése. Bouillard és társai, elfogadva a megismerés történetiségét, megkülönböztetik az állítások maradandó szándékát, tehát azt, ami valós igazságtartalmat hordoz, és azoknak a technikai fogalmaknak változó használatát, amelyek révén a különböző történeti, kulturális és filozófiai kontextusokban kifejeződik az igazság. A valóságot (igazságot) kifejező fogalmak funkcionális egyenértékűsége megmarad: a teológusok különböző fogalmi kifejezéseiben megmarad a viszonyok analógiája.

Lássuk most, miként válaszolnak a jezsuiták a *Revue Thomiste* (P. Labourdette) kritikájára:

Az a relativizmus, amelyről (a cikk) folyton beszél, kétfajta: történeti és doktrinális. Nos, úgy gondoljuk, hogy éppen kettős illúziót, történetit és doktrinálist fedezhetünk fel a cikkírónál... Igen furcsa először is a teológiatörténetnek az a filozófiája, amely elfelejti, hogy a tradíció hosszú láncolatában az egyes újabb fázisok nem törlik el (nem szüntetik meg teljesen) azt, ami előttük volt. A fejlődésben a későbbi fázis az előzetes tradícióból táplálkozik, aszszimilálja annak lényegét, és nem törli el teljesen a múltat. Mindezt a legnagyobb tisztelet mellett elmondhatjuk Szent Tamásról is, anélkül, hogy « lebecsülnénk » művét és elvitatnánk kiváló helyét... Még általánosabban: « minden szigorúan tudományos törekvés a keresztény gondolkodásban, amely a hit igazságait akarja kifejezni », csak egy-egy szempontot ragad meg, és számos konkrét elemet figyelmen kívül hagy, anélkül, hogy ellentmondana nekik. Nem meglepő tehát ha az egyházatyáknál felfedezzük a kereszténységnek olyan szempontjait, amelyeket a tomista szintézis szükségképpen a feledés homályában hagyott. Ami pedig a doktrinális relativizmus és az antiitellektualizmus vádját illeti: disztingválnunk kell. A teológiában lehetséges olyan intellektualizmus, amellyel szemben habozás nélkül állást foglalunk. Ez az az intellektualizmus, amely a keresztény kinyilatkoztatást egy eszmerendszer közlésének fogja fel, holott az valójában egy Személy megnyilatkozása, magának a személyes Igazságnak önközlése, és az is marad mindig... Mindebből persze nem következik az, hogy a kinyilatkoztatást nem lehet fogalmakban kifejezni; hogy idők folyamán nincs szükség a fogalmi kifejezés csiszolására és kibővítésére; vagy hogy mindennek csak a gyakorlati élet segítése szempontjából van jelentősége, de igazságértékkel nem bír... De felfogásunkból következik, hogy a

katolikus igazság mindig túlárad a fogalmi kifejezésen, és méginkább egy meghatározott rendszer tudományos megfogalmazásain.

A jezsuiták válaszából kitűnik, hogy egyrészt integrálni akarják az új filozófiát (hegelianizmus, egzisztencializmus), azon túl, hogy érvényt akarnak szerezni az egyházatyák és a Biblia szimbolikus gondolkodásának; másrészt elhárítják azt a szemléletet, amely a modernizmus korában (pl. a bergsonista Ed. Le Roy dogmaértelmezésében) valóban a katolikus tant kikezdő relativizmushoz és irracionalizmushoz vezetett.

Ugyancsak a teológiai pluralizmust vette védelmébe Mgr. Bruno de Solages, a toulouse-i Institut Catholique rektora (a jezsuiták, köztük Teilhard barátja) abban a levélben, amelyet P. Nicolas OP-hez intézett. Mgr. Bruno de Solages védelmébe veszi azokat, akik, mint Teilhard is, igyekszenek a katolikus világnézetbe beépíteni a modern evolucionizmust. Szent Tamás forradalmi vállalkozására hivatkozik, aki a XIII. században szembenézett az új eszmékkel, nevezetesen az arisztotelizmussal, és azt pozitíven értékelte. A modern keresztény gondolkodásnak szembe kell néznie az evolucionizmus által felvetett problémával: « A struccpolitika nem vezet célhoz! A kérdés ez: hogyan lehet fenntartani az általános evolucionizmus keretében a transzcendens értékeket és valóságokat? »

Ilyen előzmények után jelent meg 1950. augusztus 12-i dátummal XII. Piusz *Humani generis* k. körlevele, amely rámutat a jelenkori katolikus gondolkodásban mutatkozó veszélyes irányzatokra: hisztoricizmus, relativizmus, irénizmus az ökumenizmusban stb. A leleplezett veszélyek lényegében abból származnak, figyelmeztetett az enciklika, hogy egyes katolikusok igen nagy engedményeket tettek a modern filozófiáknak (marxizmus, egzisztencializmus, hisztoricizmus); ebből következett a spe-

kulatív teológia és a dogmatikus formulák értékének lebecsülése (bizalmatlanság az értelem használatával szemben az apologetikában vagy a teológiában); a Tanítóhivatal irányelveinek elhanyagolása, visszaélés a szentírási és patrisztikus források használatában.

Az enciklika nagy visszhangot keltett az Egyházban. Sokan a *Pascendi*hez hasonlították (főleg a sajtó méltatta ilyen értelemben a *Humanis generi*st). Ez túlzás volt. Mindenesetre XII. Piusz, hogy világosabban rámutasson azokra a tévedésekre, « amelyek a hit alapjait veszélyeztették », megmerevített bizonyos kitételeket, a szövegösszefüggésekből kiragadva őket. E formulákat olyan haladó teológusok műveiből vette, akik sürgető megoldásra váró problémákat igyekeztek tisztázni: dogmafejlődés, evolucionizmus és az ember eredete, eredeti bűn, természetfeletti stb. Ugyanakkor azt is meg kell jegyeznünk, hogy a *Humani generis* dicsérte a forrásokhoz való visszatérést. Később, a II. Vatikáni Zsinat alatt és után főleg ezt a pozitív szempontot vették figyelembe, minthogy a teológiai-filozófiai fejlődés következtében lehulltak azok a korlátok, amelyeket az enciklika a kutatás elé emelt.

Mindenesetre az 50-es évek elején több neves teológus, köztük éppen H. de Lubac és Y. Congar, sokat szenvedett attól a fagyos légkörtől, amelyet az enciklika teremtett. Eltiltották őket a tanítástól; csak szigorú elöljárói engedéllyel tarthattak előadást; publikációikat megnyirbálta a cenzúra stb. Igaz, P. Congar még ebben az évben, 1950 novemberében közzétette *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* c. nagy művét, amely lényegében már 1947-ben kész volt, de a szükséges egyházi reformokról csak félve szólhatott, az egyházi légkör olyan volt, hogy a reformizmus és ökumenizmus témáit nem tárgyalhatta abban a szellemben, amelyben majd a Zsinat szemlélte őket. P. Congar *Chrétiens en dialogue* c. könyve (1964) elején közölt visszaemlékezéseiben « homályos éveknek »

nevezi ezt a periódust. P. de Lubac rekollekciókat tart papoknak az Egyházról: ezekből születik meg *Elmélkedések az Egyházról* c. könyve (1953). Vallomásoktól áttüzesített lapjai fényesen tanúskodnak arról, hogyan élte meg a *homo ecclesiasticus* ezeket a nehéz éveket.

XXIII. János pápasága és az általa meghirdetett Zsinat teljesen « rehabilitálja » a két teológust, akiket egy évtizeddel előbb még « modernistáknak » tekintettek.

3. *Teológia a Zsinaton*

A zsinati « teologizálást » Congar nyomán így összegezhetjük (lásd: « La théologie au Concile », *Situation et tâches présentes de la théologie,* 1967, 41kk):

XXIII. János azóta sokat idézett zsinati megnyitó beszéde (1962. okt. 11) jelölte meg az utat, amelyet a zsinati atyák és teológusok követtek. A Zsinat lényegében lelkipásztori célokat követett, a mai világnak feltárta az Isten üdvösségtervét, kereste a párbeszédet a nem katolikus keresztényekkel, más vallásokkal és a nem hivőkkel is. Nem dogmákat fogalmazott meg és anatémákat sorakoztatott fel; nem az önmagukban fennálló, már régebben megfogalmazott igazságokat ismételte, hanem válaszolni kívánt a mai emberek kérdéseire az Evangélium fényében, éspedig felhasználva az utóbbi évtizedek teológiai megújulását. P. Congar kifejezésével: a zsinat nem « dogmatizált », de azért nagyon is teológiai volt.

Kik voltak azok, akik a Zsinat teológiáját konkréten megalkották? Azok a katolikus gondolkodók, akik az előző harminc év során Franciaországban, Németországban, Belgiumban, Hollandiában, de Latin-Amerikában is, különböző területeken gyümölcsöző kutatásokat végeztek: az ekkleziológiában (VI. Pál ünnepélyesen elismerte e munka érdemeit *Ecclesiam suam* k. körlevelében); a Hagyo-

mány, valamint a kinyilatkoztatás és a hit fogalmainak tisztázásában; a világiak küldetése és a Katolikus Akció mozgalmai, a liturgia, a szentségi teológia, az antropológia és nem utolsó sorban az ökumenizmus területein.

Ezt a teológiai kutatást azok az emberek végezték, akik az Egyház perifériáját és nem központját — vagy: a testét és nem fejét — képviselték, vagyis olyan gondolkodók, akik állandó kapcsolatban voltak a lelkipásztorkodó papokkal, a világiakkal, a protestánsokkal, és a mai gondolkodással (egzisztencializmus, marxizmus) párbeszédet folytattak (K. Rahner, Häring, Schillebeeckx, Moeller, Congar, de Lubac, Murray, Küng, Philips, Smulders, Medina...). Így tehát a sokszor nehéz körülmények között végzett munka, a három évtizedes kutatás gyümölcsei beértek, a jelenlévő teológusok a legfőbb Tanítóhivatal ülésein kamatoztatták az eredményeket. A teológusok a tanító egyház lettek a zsinati atyák szolgálatában.

Congar kiemeli a keleti zsinati atyák szerepének fontosságát is (IV. Maximosz pátriárka, Doumith, Ziadé, Edelby, Zoghby...), akik révén jelen volt a keleti teológiai hagyomány gazdagsága (pl. a Szentlélek szerepének hangsúlyozása).

De talán a leginkább figyelemre méltó a következő: a *tények* mindig megelőzték és elkötelezték az eszméket. Már magának a zsinatnak az élménye is felvetette a kollegialitás eszméjét: a világ valamennyi helyi egyházát képviselő atyák közös munkája, a nem katolikus megfigyelők jelenléte az egyház-kommúnió tényét és a párbeszéd valóságát illusztrálta. 1965-ben VI. Pál és Athenagorasz pátriárka ünnepélyesen visszavonták az 1054-es kölcsönös kiközösítést stb. A teológusoknak fel kell dolgozniok ezeket a tényeket, adottságokat.

Maguk a zsinati dokumentumok jól visszatükrözik az előző évtizedek teológiai megújulásának eredményeit: egyrészt *ressourcement,* vagyis visszahajlás a forrásokhoz

(Biblia, egyházatyák és liturgikus hagyomány), másrészt *aggiornamento,* vagyis korszerűség, az evangéliumi üzenet újraértelmezése a mai világnak, párbeszéd a nem katolikusokkal, nem keresztény vallásokkal, nem hivőkkel.

A zsinat dotrinális műve (teológiája) tovább serkentette a teológusokat: erről a számos zsinati kommentár tanúskodik. H. de Lubac és Y. Congar további teológiai működését is jórészt a főbb határozatok értelmezése, illetve a Zsinaton felmerült problémák további tisztázása köti le, jóllehet tudatában vannak annak, hogy a teológia stílusa, nyelvezete, problematikája a Zsinat óta eltelt évtizedben is már sokat változott, hogy megfeleljen a XX., sőt a XXI. század embere gondolkodásának és nyelvezetének. Ha ugyanis a teológia hűséges akar maradni küldetéséhez, Isten szavát úgy kell megszólaltatnia (értelmeznie), hogy az érthető legyen a mai embernek.

Mindazonáltal a teológia jövője nemcsak bátor prófétizmusától függ, hanem attól is, hogy mennyire hajol vissza az Isten szava és a keresztény hagyomány mindig friss forrásaihoz.

II. HENRI DE LUBAC ÉLETE ÉS MŰVE

1. H. de Lubac életpályája

Henri de Lubac az észak-franciaországi Cambraiban született 1896. február 20-án. Apja a Francia Banknál dolgozott; a család többször változtatott lakhelyet. Henri már elvégezte az elemit, amikor Lyonba költöztek. A jezsuiták mongréi (Lyon melletti) kollégiumába került. (Későbbi barátja, Teilhard de Chardin is a kollégium növendéke volt.) 1912-13-ban H. de Lubac jogot tanult a Lyoni Katolikus Egyetem fakultásán. 1913. október 9-én belépett a Jézus Társaság noviciátusába. Az akkori jezsuitaellenes törvények miatt a lyoni jezsuita provincia fiatal tagjai Angliában készültek a papságra. (A száműzetés 1901-től 1926-ig tartott.) A noviciátus a sussexi St.-Leonardsban volt.

1913-tól kezdve egész életre szóló barátság fűzte H. de Lubacot nála jóval idősebb rendtársához, P. Auguste Valensinhez (1879-1953). Valensin viszont már 1899-től (az Aix-en-Provence-i noviciátus óta) Teilhard kurzustársa és legbensőségesebb barátja volt. Itt kell még megemlítenünk azt is, hogy Valensin már 1899 óta kapcsolatban volt a filozófus Maurice Blondellel (levelezésük a modernista válság egyik legértékesebb dokumentuma): P. de Lubacot is ő ismertette meg Blondellel, és ugyancsak Valensin közvetítésével történt (az első világháború vége felé) Blondel és Teilhard iratváltása. Ha már a személyes kapcsolatok, ill. a barátságok kérdésénél tartunk, mind-

járt jegyezzük meg: P. de Lubac a háború után (1921-ben vagy 22-ben) Párizsban találkozott először Teilhard de Chardinnel (1881-1955). Ismeretségük hamarosan mély barátság lett; Teilhard általában de Lubacnak mutatta meg először teológiai írásait.

1915 és 1918 között a francia papoknak is be kellett vonulniok; általában egészségügyi szolgálatosokként mentek ki a frontra. P. de Lubac mint gyalogos két ízben is megsebesült. A második alkalommal (1917 Mindenszentek) a sebesülés a fejét érte; ettől egész élete folyamán sokat szenvedett (állandóan visszatérő fejfájások gyötörték).

A háború után (1919-1920) P. de Lubac Canterburyben tartózkodik, ahol áttanulmányozza Szent Iréneusz *Adversus Haereses* c. munkáját és elolvassa rendtársa, Léonce de Grandmaison « Jézus Krisztus » c. cikkét a *Dictionnaire Apologétique*-ből. Mindkettő döntő befolyással lesz életművére. Lyoni Sz. Iréneusz révén kerül közvetlenebb kapcsolatba az egyházatyákkal; P. de Grandmaisonnal pedig személyes barátságot köt majd, amely a Páter 1927-ben bekövetkezett haláig tart. A katolikus Jézus-kutatás és a modern apologetika egyik legjelentősebb személyiségétől igen sokat kapott a személyes beszélgetések, kirándulások és rekollekciók során. L. de Grandmaison mélyebben megismertette és megszerettette vele Jézus Krisztus személyét.

H. de Lubac 1920 és 1923 között Jersey szigetén végezte a jezsuitáknál szokásos három éves filozófiai kurzust. Itt egy másik szellemi felfedezést tesz: áttanulmányozza rendtársa, P. Rousselot korszakalkotó munkáját, a *Szent Tamás intellektualizmusáról* szóló könyvet, amely egészen új távlatokat nyitott az újtomista filozófiának. Rousselot-nak ez a könyve, valamint a « *Hit szemei* » (*Les Yeux de la Foi*) c. munkájában kifejtett teóriája a modernista válság elcsitulása után az ún. « új teo-

lógiában » érezteti majd termékenyítő hatását. P. Rousselot (aki 1915-ben, 37 éves korában esett el) egy egész sor jezsuita gondolkodóra — éppen H. de Lubac baráti körére — döntő befolyással volt: Valensin, Teilhard, Y. de Montcheuil, Maréchal...

1923-24-ben P. de Lubac a jezsuiták mongréi kollégiumában magiszterkedik (kollégiumi felügyelő), majd pedig az angliai Hastingsban megkezdi teológiai tanulmányait (1924-1926). Közben a jezsuiták visszatérhetnek Franciaországba; P. de Lubac a Lyon melletti Fourvière-ben fejezi be a teológiát (1926-1928), ott ahol később tanít és állandóan tartózkodik, egészen 1974-ig. (Ekkor Párizsba költözik, mert a fourvière-i skolasztikátust Párizsba helyezik át.) 1927. augusztus 22-én szentelik pappá. Ebben az időben már intenzíven tanulmányozza Szent Tamást, Szent Ágostont, a görög egyházatyákat (Origenészt!), valamint az újabb ágostoni ihletésű francia filozófusokat, Maine de Birant és Blondelt. Ez utóbbiak tanulmányozásában szorosan együtt dolgozott rendtársával, Gaston Fessard-ral.

Még a teológiai évek során professzora, P. Joseph Huby (1878-1948) az újszövetségi exegézisbe vezette be. H. de Lubac éppen Huby tanácsára kezdett el foglalkozni a « természetfeletti » kérdésével.

P. de Lubac az ún. « harmadik próbaévet » (amolyan második noviciátus a rendi tanulmányok végén) 1928/29-ben Paray-le-Monialban végzi; utána a Lyoni Teológiai Fakultásra az apologetika (theologia fundamentalis) tanárává nevezik ki. Itt kezd el intenzívebben foglalkozni a vallások történetével, amelyben nagy segítségére van Jules Monchanin abbé. Ez az egyszerű lyoni káplán minden szempontból rendkívüli személyiség; misztikus lélek; művészi, zenei kultúrája páratlan, szanszkritül olvassa a régi buddhista írásokat... (P. de Lubac később könyvet ír kedves barátjáról, aki Indiában hal meg.) A buddhiz-

musról szóló három kötete (*Aspects de Bouddhisme* I-II, Paris 1951, 1955; *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident,* 1952) kurzusainak gyümölcse.

Lyon nemcsak Dél-Franciaország, hanem általában a francia katolikus élet fellegvára, továbbá az európai és ázsiai kultúra találkozási pontja is. Monchanin abbén kívül említsük meg Paul Couturier abbét, aki Lyont az ökumenizmus központjává tette. Ázsiából sokan jöttek tanulni Lyonba (pl. egy kínai diákotthon is volt itt), továbbá számos munkás érkezett Távol-Keletről... P. de Lubac Monchanin abbéval és Teilhard-ral való levelezésének köszönhette, hogy lelkileg jelen lehetett Azsiában, és így nemcsak az időben — a történelmi tanulmányok révén —, hanem geográfiailag is kitágíthatta látókörét, valóban katolikus = egyetemes látásmódra jutott el.

Első könyve, *Catholicisme* (1938) a vallások története, a dogmafejlődés, az egyház újkori helyzete és a kereszténység jövője stb. kérdéscsoport körüli reflexiók gyümölcse. H. Urs von Balthasar « programkönyvnek » nevezi a *Katolicizmust.* P. de Lubac már itt tanúságot tesz arról a szellemről, amely egész életművét jellemzi: ritka tehetsége van ahhoz, hogy a katolikus tanítást a maga teljességében mutassa be, rávilágítva bizonyos homályban hagyott vagy elfelejtett, eltorzított szempontokra. Egyre jobban otthonosan érzi magát a keresztény hagyományban; történeti kutatásai ráébresztik arra, hogy — főleg az újkorban — mennyire félrevezettek egyes teológusokat a kontroverziák, mennyit ártottak a helyes látásmódnak a hitviták. Szükség volt az eretnekek elleni harcra, a támadott pontok védelmére, megerősítésére. (Az egyetemes zsinatok is elsősorban ezekre a támadott pontokra összpontosították a figyelmet, ahogy erre az I. Vatikáni Zsinat egyik fő teológusa, Franzelin bíboros is kitért egy fontos szövegben, amelyet P. de Lubac hosszan idéz.) De « a várfal egy megerősített szakasza még nem az egész

város! Az Egyház anyai tanítóhivatalának gyakorlása egyáltalán nem szorítkozik a tévedéssel szemben gyakorolt ítélkezésre ». Az élő Hagyományhoz való hűség («a forrásokhoz való visszatérés éppen ellenkezője a holt múlthoz való ragaszkodásnak!») és a teljes misztérium iránti érzék vezetik P. de Lubacot, amikor korszerűen előadja a katolikus tanítást. Amit a *Katolicizmus*ban és későbbi műveiben gyakorolt, azt az elvet így fogalmazta meg 1946-ban kiadott *Paradoxes* c. gondolattöredékeiben: « Mielőtt a kereszténységet a modern nemzedékhez alkalmazkodva újrafogalmaznánk, elengedhetetlenül szükséges az, hogy a kereszténység lényege szerint önmaga legyen. Ha a kereszténység valóban önmaga, ezzel már kész is az alkalmazkodásra. Mert lényege éppen az, hogy élő és mindig időszerű. Legfőbb feladatunk tehát az, hogy *újra megtaláljuk* a kereszténységet a maga teljességében és tisztaságában. Ez a feladat állandó erőfeszítést igényel, miként az Egyházon belül is állandóan, újra meg újra reformokra van szükség. Mert a kereszténység ugyan örök, de mi sohasem vagyunk véglegesen áthatva szellemétől. » S kicsit később: « A zsidó nép csak negyven évig tartó pusztai vándorlás után léphetett be az Ígéret Földjére. Nekünk is sokszor hosszú száraz 'archeológiára' van szükségünk, hogy újra felfakasszuk az élővíz-forrásokat. »

A háború alatt is intenzív szellemi munkát fejt ki Mindenekelőtt az istenhit és az istentagadás problémáját tanulmányozza. 1944-ben jelent meg az ateista humanizmusról szóló fontos munkája (*Le drame de l'humanisme athée*), 1945-ben *Proudhon és a kereszténység,* valamint az *Isten megismeréséről* szóló kis könyv, amelyet 1956-ban lényegesen kibővítve *Az Isten útjain* (*Sur les chemins de Dieu*) címmel ad ki újra. Ugyancsak a világháború éveiben érlelődik *Corpus Mysticum* (1944) c. monográfiája is, amelynek alcíme: « Az Eucharisztia és az Egyház a Középkorban ». Végül szintén a « háborús

évek» gyümölcse a *Surnaturel=Természetfeletti* (1946), amely hamarosan ellentmondás jele lesz. Mindezekről a munkákról bővebben szólunk P. de Lubac főbb témakör-einek bemutatásakor.

Az 50-es évek elején tette közzé a Páter a buddhizmusról szóló tanulmányait, amelyeket fentebb már említettünk. H. de Lubac termékenysége bámulatos; művei az ereje teljében alkotó teológust mutatják. 1950-ben megjelent korszakalkotó munkája Origenészről (*Histoire et Esprit*), annak a nagy monográfiasorozatnak első kötete, amelyet — a nehéz 50-es évek (a *Humani generis* utáni időszak) gyümölcseként — a Zsinat éveiben tesz közzé *Exégèse médiévale* címmel: az I-II. kötet 1959-ben, a III. kötet 1960-ban, a IV. pedig 1964-ben jelent meg a *Théologie* sorozatban. P. de Lubac számára az atyák és középkori teológusok exegézise nem csupán a szent tudományok egyik ága, hanem — miként a régi szerzők számára is — a keresztény gondolkodás teljes aktusa (*acte total*). Origenész nyomán a Szentírás spirituális értelmét kutatja; érdeklődésének középpontjában a két szövetség viszonya áll.

A Zsinat után (1966-ban) P. de Lubac egy kis kötet ben (*L'Ecriture dans la tradition*) újra kiadja *Histoire et Esprit* c. könyvének hosszú végkövetkeztését, valamint a *Középkori Exegézis* négy kötetének egy-egy fontosabb fejezetét. A gyűjteményhez írt bevezetőjében kiemeli azt, hogy az itt tárgyalt témák hozzásegíthetik az olvasókat a *Dei verbum* k. zsinati konstitúció teljesebb megértéséhez. Csakugyan, amikor ez a konstitúció hatodik fejezetében a keleti és nyugati egyházatyák tanulmányozását sürgeti, nyilván azt akarja mondani, hogy a Szentírás hagyományos értelmezése ma is segíthet bennünket a Kinyilatkoztatás teljesebb megértésében. És amikor azt olvassuk többízben is a *Dei verbum*ban, hogy a kinyilatkoztatás összfoglalata nem más, mint a testté lett Ige, Jézus Krisz-

tus, akkor felismerhetjük a hagyományos témát a *Verbum abbreviatum*ról. Az Ószövetségről szóló szakaszok pedig újra szentesítik az atyák tanítását a két Szövetség viszonyáról, ill. a keresztény újságról. Kétségtelen, P. de Lubac kutatásainak is része volt abban, hogy a Zsinat eme fontos okmánya felújította a hagyományos tanítást e témákkal kapcsolatban.

Bevezetőnkben már szóltunk az ún. « új teológia » körüli vitákról, amelyeknek a *Humani generis* vetett véget. Láttuk, hogy H. de Lubac műve e viták középpontjában állt. Ő is a támadások, sőt gyanúsítások pergőtüzébe került. Ő is *ne doceat*-ot kapott: elöljárói eltiltották a tanítástól. Mondottuk azt is, hogy ezekben az években készült el *Elmélkedés az Egyházról* (1953) c. könyve, amely az Anyaszentegyházhoz való gyermeki ragaszkodásáról tanúskodik.

Egy súlyos fejoperáció után P. de Lubac 1954-ben (Provinciálisa engedélyével) újra tanítani kezdett. XII. Piusz kívánságára Augustinus Bea levelet írt neki, amelyben dicséri ekkléziológiai és teológiai munkásságát, és további kutatásra buzdítja. XXIII. János pedig 1960-ban a Zsinatot előkészítő teológiai bizottságba hívta meg konzultornak P. de Lubacot, aki főleg a dogmatikai szövegek előkészítésében kamatoztatta szaktudását. P. de Lubac tagja volt annak a szűkebb körű bizottságnak is, amely — König és Seper bíboros, valamit Jean Daniélou részvételével — elmélyítette a későbbi *Gaudium et spes* k. konstitúciónak az ateizmusra vonatkozó szövegeit. A Zsinat után P. de Lubac közzétett egy tanulmányt (később zsebkönyv formátumban is megjelent), amely megmagyarázza a Zsinat tanítását az ateizmussal kapcsolatban: *Athéisme et sens de l'homme* = *Ateizmus és emberi érzék* (1968).

Még 1958-ban Párizsban az Erkölcsi és Politikai Tudományok Akadémiája tagjai közé választotta. A Zsinat után a Notre Dame University (USA) teológiai díszdok-

torrá avatta. 1963-ban — 50 éves szerzetesi jubileuma alkalmával — barátai és tanítványai egy háromkötetes tanulmánygyűjteménnyel tisztelegtek előtte: *L'Homme devant Dieu* I-III, Mélanges offerts au P. H. de Lubac, Aubier, 1964. A III. kötet végén P. E. Haulotte SJ összeállításában teljes bibliográfia található (1963-ig).

A Zsinat ideje alatt P. de Lubac elérkezettnek látta az időt arra, hogy megvilágítsa rendtársa és volt barátja, Teilhard de Chardin eszmevilágát: 1962-ben jelent meg *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.* c. munkája, amely tisztáz sok félreértést Teilhard körül, rámutat Teilhard vallásos « üzenetének » lényegére, és kiemeli ennek az üzenetnek időszerűségét. Ezt követően P. de Lubac még három másik kis könyvben is foglalkozik Teilhard de Chardinnel, egyrészt, hogy megvédje bizonyos támadásoktól, másrészt, hogy jelezze a Zsinat tanítása (*Gaudium et spes*) és Teilhard eszmevilága közötti párhuzamokat. Minthogy bensőséges barátság fűzte Teilhardhoz, és mintegy belülről ismerte rendtársa szellemi fejlődését, szinte kötelességének érezte, hogy elvégezze ezt az « exegézist » és ezt az « apológiát ». De nemcsak kötelességteljesítésről van szó. P. de Lubactól magától hallottam: Azért folyamodott oly gyakran Teilhard művéhez, mert rendtársa víziójában a sajátját ismerte fel: Teilhard meglátásait és eszméit — még ha némi kiigazításokkal is — a legalkalmasabbaknak tartotta arra, hogy általuk kifejezze saját véleményét korunk szellemi helyzetéről.

Itt jegyezzük meg azt is, hogy P. de Lubac rendezte sajtó alá és látta el bő jegyzetekkel Teilhard háború alatti írásait (*Ecrits du temps de la guerre,* 1965), továbbá Blondel és Teilhard levélváltásait (*Blondel et Teilhard de Chardin,* 1965), később pedig Teilhard — A. Valensin — B. de Solages — H. de Lubac levelezését (*Lettres intimes de Teilhard de Chardin...* 1972).

VI. Pál pápa 1969-ben kinevezte P. de Lubacot a

Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjai közé. Ezenkívül a Páter konzultora a König bíboros által vezetett Nem hivők Titkárságának is. P. de Lubac gyenge egészsége ellenére részt vesz az ilyen bizottsági munkákban is; rendszeresen eljárt a Nemzetközi Teológiai Bizottság római összejöveteleire. (1974-ig volt tagja e Bizottságnak.) Figyelemmel — és aggódással — kíséri a zsinat utáni egyház helyzetét, keresi a válság okait és megjelöli az igazi *aggiornamento* feltételeit. A Zsinat ekkléziológiáját kommentálva összegezi azt, amit már régebben is elmondott az egyház paradoxonáról és misztériumáról. (*Paradoxe et Mystère de l'Eglise,* 1967; e könyv első négy fejezetét magyar fordításban közöltem *H. de Lubac az Egyházról* c. könyvemben.)

Legújabban, 1974-ben még két könyve jelent meg: *Claudel et Péguy* (J. Bastaire közreműködésével) és *Pic de la Mirandole.*

* * *

P. de Lubac *Paradoxes* c. gondolattöredékeiben a tanúságtételről elmélkedve így jelöli meg a teológus hivatását (tanúságtétel és hivatás testvérfolgalmak): « A teológusnak nem kell bezárkóznia szaktudományos munkáiba, hanem abból *kilépve, azon túlhaladva* kell megtennie sajátos tanúságtételét. Nem elhanyagolva a szaktudományos munkát vagy amellett működve. A lelkek szükségleteire hivatkozni vagy a korszerű nyelvezet szükségességére, vagy azt bizonygatni, hogy a konkrét és élő szó magasabb rendű, mint az absztrakciók és a szakszerű felkészültség, azért, hogy így teljesítsük az Egyházban az értelmiségre háruló feladatot, amelyet normálisan csak ő tud teljesíteni: ez nem tanúságtétel, hanem árulás. »

P. de Lubac kétségkívül itt arról is vall, hogy ő maga hogyan fogta fel hivatását. És akkor is tanúságot tesz személyes álláspontjáról, amikor valamivel később azt

hangsúlyozza, hogy a teológusnak is meg kell élnie azt, amit tanít. « Sokáig nem csalhat az ember: csakis a hit nyelve szül hitet; csakis a szeretet gesztusa szül szeretetet. »

2. H. de Lubac művének főbb témakörei

H. de Lubac hatalmas életművét tanulmányozva az lehet első benyomásunk, hogy a Páter nem eredeti gondolkodó. Mindegyik írása tele van utalásokkal, a jegyzetek tömkelegéből szinte az egész keresztény gondolkodás elénk tárul, az egyházatyáktól Teilhard de Chardinig. De nem kerüli el figyelmét a profán filozófia és az irodalom sem, amikor egy kor szellemiségét vagy egy szerző problématikáját elemzi. Műve hatalmas « exegézisnek » tűnik. És mégis, a nevek és hivatkozások erdejében egyenes, tiszta nyílásokon át haladunk, felfedezzük de Lubac eszmevilágának sajátos eredetiségét. Dialektikus gondolkodó; sohasem a végletek embere, bár paradoxonokban fejezi ki gondolatait. Mindig a « lánc két végét » tartja kezében, hogy a *teljes* igazságot kifejezze. Ha tömören jellemezni akarjuk művét, azt a pár szót választjuk, amelyet barátai és tanítványai adtak a szerzetesi jubileuma alkalmával felajánlott « *Mélanges* » címéül: *L'homme devant Dieu* = Az ember Isten előtt.

1. Istenhit és istentagadás

Mint a Lyoni Teológiai Fakultás professzora P. de Lubac kötelességszerűen foglalkozott a vallások történetével (főleg a buddhizmussal) és az apologetika modern kérdéseivel. De az egyre terjedő ateizmus és elvilágiasodás is az ember és az Isten viszonyának, a hitetlenség gyökereinek és az Istenhez vezető út keresésének problémái felé fordították már egész fiatalon. Első könyvében, a

*Katolicizmus*ban felfedezhetjük az egész életmű problematikáját: erre már utaltunk. P. de Lubac, aki egyrészt az egyházatyákat, másrészt az élenjáró katolikus gondolkodás képviselőit, Y. de Montcheuilt, Teilhard de Chardint, J. Monchanint tekinti mesterének, azt akarja elsősorban megmutatni, hogy a katolicizmus minden más vallásnál jobban érdeklődik az ember földi sorsa iránt, hogy a Megtestesülés misztériumát folytató egyház az emberi egység és az egyetemes kiengesztelődés munkálója a történelemben, és egyedül a katolicizmus képes kielégítő választ adni a XX. században egyre szélesebb méreteket öltő humanista ateizmus kérdéseire.

De Lubac egyike volt azoknak, akik még a negyvenes években észrevették a nietzschei ateizmus, pontosabban: *antitheizmus* jelentőségét. Azóta az egzisztencializmus egyik szárnya (Heidegger, Sartre) és az ún. « Isten meghalt »-teológia radikálisabb iránya, de a szellemtörténet is (vö. Lukács György, *Az ész trónfosztása*) felfedezte a német filozófusnak nemcsak a modern gondolkodásra, hanem a társadalmi-politikai életre is kiható jelentős szerepét. De Lubac már a hitlerizmus idején ezt hangoztatta: bizonyos gondolatrendszerek, ha képviselőik a végletekig következetesek, az ember halálához vezetnek. Az ateista humanizmus, ha teljesen megvalósul: embertelen humanizmus. Az Isten ellen lázadó modern ember valami tragikus félreértés áldozata: önmagát, méltóságát, szabadságát állítva tagadja Istent, aki pedig éppen e méltóság forrása, biztosítéka. Hiszen Isten azért teremtette az embert, hogy saját életében részesítse.

De P. de Lubac nemcsak a tragikus félreértésre mutat rá, nemcsak a pozitivizmus atyjára, A. Comte-ra és az « ateizmus csődjéről » író próféta Dosztojevszkijre hívja fel a figyelmet, hanem észreveszi a modern szellemi forrongásban a pozitívumot is. Megkülönbözteti a személyeket a rendszerektől (ez minden párbeszéd alapja!), a lel-

kiismeretek mélyén lejátszódó drámát a kifejezett gondolatoktól.

Az ateista humanizmus drámája bevezetőjében (1943-ban) eszmélődésre szólítja fel a kereszténységet: ébredjenek rá a világ szellemi helyzetére. Vegyék észre a pozitívumot Comte, Feuerbach (és Marx), sőt Nietzsche eszméiben is. Ha bizonyos elemeket kiszakítunk ezekből a rendszerekből, amelyek meghamisítják az igazságelemeket, a keresztények is magukénak vallhatják és beépíthetik őket saját világnézetükbe. Ismerjék el a keresztények azt is, hogy sok esetben jogosult a pozitivizmus, a marxizmus kritikája; sőt még Nietzsche szentségtörő kijelentéseiből is tanulhatnak. Egyébként, akik ezeket az eszmerendszereket hirdetik, nem mindig ateisták. Például a Marxszal rokonszenvezők sokszor nyitva hagyják a metafizikai problémát: sokszor csak szociális programjáért csatlakoznak a marxizmushoz, felfedzve a mozgalomban saját aspirációik kifejezését. Megesik, hogy ezek kereszténységebbek, mint azok, akik kereszténynek vallva magukat küzdenek a marxizmus ellen; gyakran világosabban látják a történelem értelmét is, mint egyes hívők. De P. de Lubac ugyanakkor követeli a tiszta látást is: ha a téves eszméknek elkötelezett személyekkel párbeszédet sürget, rámutat a rendszerek alapvetően téves irányára, arra a végzetes tendenciára, amely belső logikájánál fogva eltávolítja az embereket Istentől.

Már említettük azt, hogy a *Sur le chemins de Dieu* az *Isten megismeréséről* szóló (1945-ben és 1948-ban megjelent) aforizmagyűjtemény lényegesen átdolgozott és kibővített változata. Az 1956-ban megjelent *Az Isten útjain*-hoz P. de Lubac egy *Utószót* is csatolt: megmagyarázza, hogy ebben a könyvében semmi sincs, ami ne a *philosophia perennis* és a keresztény tapasztalat kettős forrásából fakadna. Erre az utószóra bizonyos támadások, kritikák miatt volt szükség. P. de Lubac könyvének szinte

egyharmada hivatkozás, jegyzet, idézet: mindezzel a Szerző azt akarta bizonyítani, hogy munkájában az egyházatyák, a keresztény hagyomány és a mai legjobb keresztény filozófusok-teológusok véleményét tükrözi az Isten megismerésének kérdésében. Tegyük hozzá, hogy itt is tanúi lehetünk annak a törekvésnek, amely P. de Lubac egész művét jellemzi: *ressourcement* és ugyanakkor korszerű alkalmazkodás. Az aforizmagyűjtemény látszólagos rendezetlensége mögött szigorú « dialektika » húzódik meg: P. de Lubac főleg a *Maréchal-féle transzcendentális módszerre* támaszkodik (ezt kifejezetten mondja is, és a jegyzetekben hosszú Maréchal-idézeteket hoz).

A következőkben főleg az említett « dialektika » főbb mozzanatait jelöljük meg.

Isten első lépése az ember felé a teremtés, a « kozmikus kinyilatkoztatás », és első nagy adománya maga a szellem. Ha a többi, értelemmel nem rendelkező teremtmény Isten « kezenyomát » viseli magán, az ember, a teremtés koronája « Isten képmása »: *imago Dei.* A Biblia első lapjain olvassuk, hogy Isten az embert saját képmására és hasonlatosságára alkotta. Az egyházatyáknál lépten-nyomon visszatér ez a gondolat. Az ember lényegéhez tartozik az, hogy Isten képmása, hangsúlyozza Bonaventura. És még előtte Ágoston: Az emberi szellem önmagába tekintve mint valami tükörben megpillanthatja Teremtője képmását (*De Trin.* XV, VIII, 14).

Ami Istenben láthatatlan — olvassuk a Római levél elején — a világ teremtése óta művei alapján értelemmel felismerhető. De *gyakorlatilag* — a bűn következtében — az emberek nagy többsége nem jutna el Isten biztos és helyes ismeretére természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül. Ezt kifejezetten tanítja az I. Vatikáni Zsinat (DB 1785-1786). De a vallások története és a filozófiák eltévelyedése is tanúskodik erről az igazságról.

Mégis, a katolikus tanítás szerint, van egy bizonyos

természetes istenismeret. Éppen Szent Pál levelére meg a Szentírás egyéb helyeire (Zsoltárok, bölcsességirodalom) hivatkozva dolgozta ki a keresztény hagyomány az ún. theodiceát. Persze, a késő skolasztika racionalizmusa méltán váltotta ki egyes teológusok (főleg protestánsok) ellenhatását. P. de Lubac érdeme éppen az, hogy megmutatta a természetes istenismeretnek (az Abszolútum állításának és az analógiatannak) igazi természetét, lehetőségeit és korlátait. A kérdést alaposan megvitatja H. Bouillard — gyakran hivatkozva P. de Lubacra — *Karl Barth*ról írt háromkötetes munkájában, főleg annak III. kötetében.

« *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito* » *(De Veritate,* 22, 2 ad 1) = Minden megismerő alany burkoltan megismeri Istent minden megismert tárgyban. Szent Tamás eme állítását tekinthetjük — J. Maréchal értelmezésében — P. de Lubac elmélkedései mottójának. A szellem dinamizmusát az Abszolútum mozgatja, az Abszolút Igazság *burkolt* (implicit) állítása nélkül nem ismerhetnénk meg semmit. Minden emberi aktus — nemcsak a megismerés, hanem az akarás is (Sz. Tamás az előbbi helyen az akarásról is szól) — végső soron az Abszolútumra támaszkodik: Nélküle a lét érthetetlen, és híjával van minden szilárd alapnak. Az emberi szellemet magát kellene lerombolnunk, hogy megszüntessük a legfőbb Igazsághoz és Jósághoz fűződő kapcsolatát. Mert az Abszolútum élő Valóság és a szellem Élete: AZ, AKI VAN (= a Létteljesség), minden véges létező Forrása, *mivelhogy* Ő minden érthetőség princípiuma.

De hogyan lehetséges ez az « átugrás » a megismerés (érthetőség) princípiumától a Létezéshez, az ontológiai síkra? Más szóval: Ha a szellemnek szüksége van az Abszolútum « eszméjére », hogy bármely igazságot állíthasson, következik-ek ebből az, hogy ez az Abszolútum (= az abszolút, személyes Igazság) önmagában is létezik? Vajon

az abszolút Igazság nem csupán olyan « szabályozó elv », amelyről Kant beszélt?

Az « abszolútum » eszméje nem csupán az « állvány » szerepét tölti be a gondolkodás kiépülésében, nem csupán szabályozó eszme, nem tetszőleges járuléka a szellem gépezetének, hanem lényeges, *konstitutív* eleme. « A gondolat nem létezik önmagában az Igazság eszméjét megelőzve; a gondolat nem más, mint az Igazság igényének felmerülése az öntudatban... Lehetetlen, hogy az Abszolútum ne legyen, ha a szellem csak általa létezik. Hiszen még az a szellem is, amely az Abszolútumot tagadja, csak onnan veszi a támpontot ítéletéhez, hogy (implicite) állítja azt. Nem lehet nem létező az, amelynek (Akinek) a szellem létét köszönheti » (G. Madinier, idézi H. de Lubac).

Hogy tehát abszolút érvénnyel állíthassuk a valóságot, legalább *implicite* (burkoltan) állítanunk kell az Abszolútumot, amely egységbe foglal és így érthetővé tesz mindent. Mert a megismerés egységbe foglalás, minden ítélet egy abszolút normához való hozzámérés. « A valóság állítása nem más — írja Maréchal —, mint kifejezése a szellem alapvető tendenciájának, amely a végső egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által. » — A személyes Abszolútum pedig nem más, mint maga Isten.

J. Maréchal, akire P. de Lubac a jegyzetekben gyakran hivatkozik, kimutatja, hogy Kant agnoszticizmusát csak úgy lehet radikálisan cáfolni, ha igazoljuk, hogy a Végtelen (Abszolútum) *implicit* állítása *konstitutív* feltétele minden véges tárgy megismerésének (*aperception*). Kant ellenvetéseivel szemben kritikailag igazolta a transzcendens okság elvét, amikor megmutatta, hogy az Abszolútum eszméje nem pusztán « szabályozó ideája » az észnek, hanem minden állítás és ítélet konstitutív eleme (*implicite*!). Ehhez a következő két tételt igazolta:

1) Az értelmi megismerés *dinamizmus:* olyan öntudatos *tevékenység,* amely nélkül nincs emberi tapasztalat.

2) Ezt a tevékenységet az Abszolútum mozgatja. Minthogy az értelem célszerű dinamizmusa a transzcendens felé irányul, tehát minthogy az Abszolútum *implicit* állítása minden (ismereti) tárgy állításának konstitutív eleme, az értelmi dinamizmust mozgató Abszolútum nem a *fenomenális,* hanem a *numenális* rendben helyezkedik el.

Meréchal, akit néha ontologizmussal vádoltak, figyelmeztet arra, hogy az Abszolútum implicit állításának semmi köze sincs a « dolgok Istenben való látásához », sem a « velünk született istenfogalomhoz », még úgy sem, ha ez utóbbit Descartes módjára csak « virtuális » velünk született eszmének vesszük. Az Abszolútum (Isten) csak burkoltan (*in actu exercito*) tárgya (célja, normája) minden megismerésünknek és akarásunknak. Vö. J. Maréchal, *Le Point de départ de la Métaphysique,* V. kötet (1926), 337, 403, 425, 452-453.

Az a szellemi dinamizmus, amely egészen az Abszolútumig lendít bennünket, egyetemes jellegű, általános érvényű. Ezért egy bizonyos *demonstratio* felvázolhatja ennek a dinamizmusnak a mozzanatait, elemezheti annak mechanizmusát, amely minden szellem számára érvényes. Nincs tehát heterogeneitás (alapvető eltérés) a szellem spontán lendülete (Isten állítása) és az istenbizonyítás filozófiai elemzése között. Természetesen az értelmi tisztázás, elemzés, igazolás, a filozófiai « bizonyítás » csak *egy* (szükséges, de nem elégséges) mozzanata az igazolt istenismeretnek. A reflektáló és « kritikus ész » követelményeinek teszünk eleget ezzel a *demonstratióval.* A filozófiai

érvelés magában sohasem adhatja az istenhitet. Egyébként a mély istenhivők nem mindig jó dialektikusok, nem okvetlenül metafizikusok! Az egyenes tekintet egyszerűen felismerheti a Teremtő nyomait a világban, a tiszta szívűek önlelkük tükrében minden dialektikus kitérő nélkül megpillanthatják Annak Jelenlétét, aki Igazság, Szentség, Jóság. Mindenesetre a filozófiai tisztázásra, igazolásra szükség van. Már csak azért is, hogy tisztán megőrízzük, az antropomorfizmusoktól megszabadítsuk az Isten-eszmét.

P. de Lubac nyomán így foglalhatjuk össze az Istenmegismerés *konkrét dialektikáját:*

1. Minden fogalomalkotás és tudományos kidolgozás előtt, magának a létnek és a gondolkodásnak gyökereinél fakad *az Isten (implicit) állítása,* hogy megadja az öntudat vértezetét, és megalapozza minden fogalom egyetemes érvényét. Titkos, burkolt, de szükségszerű állítás ez, amely ott található minden ítélet, állítás mélyén. Ez a dinamizmus a végtelen Igazsághoz kapcsolja a szellemet, ez az élő kapcsolat azonos a szellem életével.

2. De ennek az alapvető, burkolt állításnak *objektiválódnia kell,* hogy elfoglalja helyét a többi ítélet között. Ez az objektiválódási folyamat különböző képzetformákon (reprezentációkon) keresztül valósul meg, és végül fogalmakban kristályosodik ki. A fogalomalkotás szükségszerű velejárója az emberi gondolkodásnak. De a fogalomban mindig több van, mint a fogalom maga: sohasem szabad elvágnunk az alatta feszülő dinamizmustól. Egy bizonyos fogalmi racionalizmus beszüremekedett az istentanba, teodiceába is; innen volt az, hogy a « természetes istentan » absztrakt kategóriák « játékának » tűnt.

3. Általában igen nagy a veszélye annak, hogy az Abszolútum, amely minden megismerést megalapoz, « foglya » lesz fogalmi rendszerünknek. A transzcendens,

amely meghatározásánál fogva « túlhalad » mindenen, minden általunk kidolgozott fogalmon, könnyen egy « *immanens* » *fogalomrendszer eleme lesz.* A vallások és filozófiák története tanúskodik az antropomorfizmusokról.

4. Ezért az igazi filozófia, a hiteles keresztény teológia követeli az értelmi tisztogatást, helyesbítést. A « *tagadás útja* » elengedhetetlen mozzanata az Isten-megismerésnek. Az egyházatyák *theologia negativája* és a klasszikus *analógiatan* azt a célt szolgálta, hogy megtisztogassa az isteneszmét az antropomorfizmusoktól, hogy tisztán őrízze meg a transzcendens Abszolútum fogalmát (panteizmusok veszélye). A *theologia negativá*nak tehát pozitív szerepe van: tagadja mindazt, ami antropomorf, « elképzelésként » hozzátapad az isteneszméhez.

Isten kimeríthetetlen *Misztérium* — ezt hangsúlyozza P. de Lubac könyve második felében. A metafizika is csak úgy maradhat hű önmagához, ha nyitott marad a misztérium felé. Az ember értelmével belátja, hogy túl kell mennie értelmén. A világ titok, mert a valóság sokkal mélyebb, mint amit abból megértünk; a transzcendens Isten végtelen Titok marad: *Deus semper maior.* — *«Deo quasi ignoto conjungimur* » (Szent Tamás).

Az emberi szellem felismerheti Istent, állíthatja létét, és értelmileg igazolhatja is az istenmegismerés egyetemes érvényét. De ezzel a nyugtalan szív még nem jut okvetlenül biztos kikötőbe. Az ész derűs lehet érveivel, de az élő ember továbbra is tanácstalan marad, mert a *gyakorlati* probléma nem okvetlenül oldódik meg az elméleti problémák tisztázásával. Az Isten kegyelme felé nyitott szívnek itt jön segítségére a hit kegyelme. A felülről kapott Adomány — ez a második adomány, mert az első maga a szellem volt — semmit sem ad hozzá az Isten alapvető állításához; — a racionális érvek érvényessége és bizonyító ereje nem függ a kegyelemtől. Más szóval: a

kegyelem nem « pótolja » az észérveket. Ez az új adomány más természetű: biztonságot ad a szellemnek. Anélkül, hogy megváltoztatná, elvenné a szellem dinamizmusát, tárgyának nyugodt bírását segíti elő. Ez az ajándék nem más, mint Isten Lelke, aki által a szeretet kiáradt szívünkbe (Róm 5, 5).

A hivő ember nem mindig a legjobb dialektikus; sokszor képtelen válaszolni a tudós filozófusok ellenvetéseire. De sokszor elég számára a lelki emberek, a szentek tanúságtétele. Az «Isten emberén», a « látókon» keresztül megsejtjük, megérezzük a Titkot. Anélkül, hogy megszűnne az éj — hiszen Jézus Krisztuson kívül « Istent igazán sohasem látta senki » — valamiképpen csillagfényderengésben kezdünk járni. A szentek tanúságát elfogadva nem valami « tudományos érv » bizonyító ereje előtt hajlik meg az ember. Nem azt mondom, hogy « ésszerű és okos dolog » a hitelre méltó tanúk egybevágó tanúságtételére hagyatkoznom. A tanúságtétel közvetlenül rezonanciát kelt bennem: személy szerint nekem szól, ezért kelt visszhangot lelkemben (ha kellőképp fel vagyok készülve). S ha valóban visszhangra talál, ez a tanúságtétel minden tudományos érvelést felülmúl bizonyító erő tekintetében: az evidencia erejével hat rám. Miként a zárkalakók egy keskeny hasadékon át is ráláthatnak a Napra, a szentek tanúságtételén át valamiképpen mi is « rálátunk Istenre ». A szentek Isten hathatós tanúi közöttünk.

P. de Lubac a *Gaudium et spes* zsinati konstitúciót kommentálva ismételten visszatért az ateizmus problémájára és a nem hivőkkel folytatandó párbeszédre (*Athéisme et sens de l'homme,* 1968). Lényegében már harminc évvel előbb, a *Katolicizmus*ban is azt a nyitott magatartást képviselte, mint most VI. Pál *Ecclesiam suam* k. körlevele és a Zsinat tanítása nyomán. Igaz, azóta némileg módosult a világ szellemi körképe: a harcos ateizmus csak terjedt és erősödött a marxista eszmék térhódításával és

a szekularizmus elmélyülésével. De az alapvető probléma maradt: amint az ateista humanizmus drámájáról írt könyvében megmutatta már a háború alatt, a mai istentagadóknál, akik az ember felszabadítása és kibontakozása nevében vetik el az Istent, végzetes félreértésről van szó. A modern ateizmus (egisztencialista vagy marxista változatában) humanizmus akar lenni, és az gondolja, hogy tagadnia kell az eget, hogy a földet állíthassa.

Felhasználva Teilhard eszméit is, P. de Lubac az ember — az Isten képére alkotott, tehát szabad és teremtő ember — paradoxonát világítja meg, amelyet a pogányok nem ismertek, és amelyet félreismernek a mai ateisták is. Az említett zsebkönyv II. fejezetében rámutat arra, hogy a *Gaudium et spes*ben két nagy probléma fonódik össze. A konstitúció első része megvilágítja az ember isteni hivatását: a keresztény hit segíti az Isten képmására teremtett embert e transzcendens hivatás teljesítésében, de úgy, hogy földi feladataira is figyelmezteti, rámutatva arra, miképpen függ össze az evilági tevékenység és az Isten országának eljövetele. A második rész e nagy vízió fényében eligazítást ad néhány konkrét emberi problémában. A konstitúció tehát két egymással szorosan összefonódó kérdéskört érint, és kettős feladatot jelöl ki a teológusoknak: egyrészt meg kell világítaniok az ember természetfeletti hivatását, amelyet Isten Jézus Krisztusban nyilatkoztatott ki; másrészt, miután megoldották az Isten és az ember kapcsolatának kérdését, a hit fényében értelmileg is igazolniok kell a földi valóságok autonómiáját, valamint az ember evilági tevékenységének értékét.

Az első kérdéskör lényegében a *Surnaturel* problematikájával azonos, amellyel P. de Lubac alaposabban foglalkozott. Az ember isteni hivatásának, örök rendeltetésének kérdése menthetetlenül felvetődik a nem hivőkkel folytatott párbeszédben is. Hiszen ha ez a « természetfeletti » *az adott konkrét üdvrendben* az ember lényegéhez tarto-

zik, nem lehetünk teljes emberek, hacsak létünk nem teljesedik be Istenben. P. de Lubac *Surnaturel* c. könyvében megmutatta, hogy ez a probléma nem mai keletű.

2. A Természetfeletti misztériuma

Az Isten és az ember viszonyát mélyítette el P. de Lubac a Természetfeletti misztériumának történeti és teológiai tanulmányozása révén. Említettük már, hogy az 1946-ban megjelent *Surnaturel* « ellentmondás jele » lett. Erről a « történeti » tanulmányról P. de Lubac maga is elismerte 1965-ben kiadott *Le Mystère du Surnaturel* c. könyvében (p. 76), hogy « a vázlat túlságosan elsietett volt »; részben ez is megmagyarázza azt, hogy « valóban meglepő félreértésekre » adott alkalmat.

Az utolsó századok során (főleg a janzenizmus ideje óta) a klasszikus katolikus teológiában polgárjogot kapott egy teória, amely szerint « természet » és « természetfeletti » két különálló, teljes « rendet » képez, éspedig a « természetfeletti » ráépül a « természetre », anélkül, hogy más mélyebb kapcsolat lenne a kettő között, mint egy bizonyos szétfolyó « *potentia obedientialis* », vagyis olyan képesség, amely a természetet alkalmassá teszi a természetfeletti rendbe való felemelhetőségre. A keresztény létét és életét így két részre osztották. Így okoskodtak: az ember értelme használata révén felfedi « természetes célját », amely véges lényének felel meg; de ezután hite kinyilatkoztatja neki, hogy valójában természetfeletti célért van teremtve. Ez a « kétemeletes », dualista felfogás ismert a teológiában. Egyes katolikus teológusok szerint csakis ez az elmélet biztosítja a természetfeletti ajándék teljes ingyenességét egy sereg újkori tévedéssel, pl. a XVI. századi baianizmussal és a századeleji modernizmussal szemben.

P. H. de Lubac történeti tanulmánya kimutatja, hogy

az újabb teológiai fejlődés szakadást jelent a régi skolasztikusok, nevezetesen Szent Tamás felfogásához viszonyítva. Pl. Szent Tamás sohasem beszélt volna « természetfeletti »-ről olyan értelemben, ahogy ezt a dualista felfogást képviselő teológusok már egy évszázad óta teszik. Ennek a dualizmusnak veszélyeit és hátrányait több katolikus felfedte; a modernista viták idején pl. Wehrlé abbé és Maurice Blondel is felhívta a figyelmet az extrinszecizmus tévedéseire; egy jó fél évszázaddal később pedig Y. Congar bélyegezte meg ezt az extrinszecizmust mint a mai katolicizmus betegségét. A « *natura pura* » (= tiszta természet) és a természetfeletti szétválasztása, absztrakt (történelmietlen) szemlélete a keresztény cselekvés terén is éreztette hatását. (Erre a kérdésre Teilhard eszmevilága kapcsán még visszatérünk.) De lássuk most a bonyolult kérdés körül kialakult vitát!

A « természet » és a kegyelem (« természetfeletti ») közötti viszonyt a hagyományos teológia mindig központi kérdésnek tartotta. A skolasztika, akár tomista, akár molinista iskoláról legyen is szó, a kegyelmet a következőképp határozta meg: *participatio* vagy *similitudo divinae naturae* = az isteni természetben való részesedés. Vagy, a Baius és Quesnel (DB 1021, 1026) tanait elítélő tanítóhivatal meghatározása szerint: *naturae indebitum et superadditum* = a természetnek ki nem járó, a természethez « hozzáadott » isteni ajándék. A « természetet » ez a felfogás teljesen absztrakt, történelmietlen módon szemléli. Eme « esszencialista » felfogás szerint a *natúra pura* egyenlő az ember lényegével, ha elvonatkoztatunk a természeten kívüli (*praeternaturalis*) és természetfeletti adományoktól. Más szóval: e szemlélet nem az üdvtörténet keretében vizsgálja a kegyelmet, hanem úgy tekinti, mint a *natura purá*hoz *hozzáadott* ingyenes ajándékot.

Anélkül, hogy részleteznénk a kegyelem teológiájának különböző szempontjait, most csak a kegyelem *ingyenességére* figyelünk, mert a *Surnaturel* körüli vitában ez volt a központi probléma. Mióta az egyházi tanítóhivatal elítélte Baius és Jansenius tanait, a katolikus teológia egyre inkább azt kezdte állítani, hogy a « *natura pura* » fogalmára szüségünk van, hogy hűségesen kifejezhessük a kegyelem (természetfeletti) ingyenességéről szóló dogmát. H. de Lubac történeti kutatása ezt az állítást kérdőjelezte meg. A Páter szerint a « *natura purá* »-ról szóló újabb teológiai felfogás hasznos lehetett Baius és Jansenius téves tanainak cáfolatában, de alapjában véve veszélyes és ugyanakkor elégtelen is a természetfeletti *igazi* ingyenességének kifejezésére. 1) Lelkipásztori szempontból *veszélyes:* kedvez ugyanis az evilági kultúrának és morálisnak (*Surnaturel,* 153), minthogy a természetfeletti rendet teljesen a természetes rendtől elválasztott, ahhoz képest « külső » (extrinszecizmus!) valóságnak fogja fel; a természetes rend, az ember maga befejezett lehet e «hozzáadott» természetfeletti nélkül is (*uo.* 174 skk). 2) A « *natura pura* » fogalma továbbá önmagában *elégtelen* arra, hogy kifejezze az emberi rendeltetés dialektikus természetét: csak az isteni kegyelem *ingyenességét* hangsúlyozza egyoldalúan, de ugyanakkor nem mutatja meg azt, ami *konstitutív* (lényeges alkotóelem) az emberi sorsban. A kegyelem (természetfeletti) ingyenességét — P. de Lubac szerint — leírhatjuk úgy is, ha nem folyamodunk a « *natura pura* » fogalmához: tehát ahhoz a hipotézishez, mely szerint Isten megtehette volna azt is, hogy a természetet (*natura purát*), pontosabban az embert, nem emeli fel, nem rendeli az isteni életre. Sőt, előnyösebb, ha a félreérthető « *natura pura* »-hipotézist elejtjük. Később, könyvének átdolgozott kiadásában P. de Lubac megjegyzi: ha egyes

teológusok úgy vélik, hogy e segédfogalom nélkül nem tudják helyesen kifejezni a kegyelem ingyenességéről szóló katolikus tanítást, nemcsak hogy jogukban áll azt használni, hanem kötelességük is. Ő a maga részéről fenntartja azt, hogy a hipotézis mögött meghúzódó szemlélet nemcsak hogy felületes és megtévesztő, hanem éppen azt küszöböli ki, amit meg akar őrizni, a természetfeletti *misztériumát* (*Le Mystère du Surnaturel,* 103, 219-222).

P. de Lubac főleg két érvvel indokolja meg felfogását:

1) A szokásos elméletet alternatíva elé állítja: Vagy — vagy. Az ún. « tiszta természet » (*natura pura*) vagy egyszerűen a már létező természetfeletti rend tükre: egyesek visszavetítik a « tisztán természetes » rendbe a hit, az imádság, a kegyelem, sőt az Isten közvetlen színelátásának valóságait, és így a természetfeletti rend maga is a « természetes » rend tükörképe lesz; a két rendet egymás mellé helyezik, de ez a dichotómia semmit sem mond a valóságról. Vagy pedig a tiszta természetet annyira autonómnak, zártnak, önmagában elégségesnek mutatják be, hogy az ember megelégedhet az ún. « természetes boldogsággal »; következésképp a kegyelmi « ráadás » újsága és ingyenessége is homályban marad.

2) A « *natura purá* »-ról szóló elmélet: *a*) elhanyagolja az ember *személyi mivoltát*, elfeledve azt (és ebben a görögök természetfogalmához közeledik), hogy az *ember* « természetét » nem érthetjük meg a személytelen természetből kiindulva. Továbbá, a *kegyelem* ingyenességét is csak a személyek közötti közösség (kommunikáció) alapélményéből kiindulva analógiás módon érthetjük meg, fejezhetjük ki. *b*) A « *natura pura* » teóriája továbbá *történelmietlen* szemléletből fakad, hiszen a feltételezett « tiszta természet » sajátos célszerűsége csak egy másik

univerzumban lehetséges, *ebben az adott* világban (üdvrendben) nem. Az elvont « *natura pura* » semmit sem magyaráz meg a *de facto* adott, konkrét emberi természetről. Mert a kegyelem ingyenességét az én konkrét természetemre kell vonatkoztatni, az én személyes, történeti egzisztenciámról és nem valami hipotetikus « *natura purá* »-ról van szó! Ha elképzelek egy másik világot, más rendeltetéssel (tehát: olyan «tiszta természetet», amelyet Isten nem emelt volna fel a természetfeletti létrendbe, ahol Isten — saját színelátása nélkül — tisztán természetes boldogságot adott volna az embernek), ezzel a hipotézissel egyáltalán nem jutok közelebb *ennek a konkrét rendnek,* a Krisztusban kapott kegyelem ingyenességének teljesebb leírásához. Ebben az üdvrendben az ember Istenhez van rendelve: a teremtés ajándékán túl megkapta az istenfiúság kegyelmét is, ezt a második felmérhetetlen ingyenes ajándékot, amely révén « új teremtmény » lesz. Mivel Istenhez van rendelve, az Isten színe látásának a vágya létébe van írva, és nem csupán külsőleges járulék.

Mindezzel egyáltalán nem ejtünk csorbát a természetfeletti ingyenességén. P. de Lubac még két jó példával világítja meg a kérdést, párhuzamba állítva és egyben megkülönböztetve a teremtés és a kegyelem rendjét: « Ha elfogadjuk is azt, hogy az egész kozmikus fejlődés célja — Isten gondolatában — az ember megjelenése, ebből még nem kell azt következtetünk, hogy az ember egyszerűen *sequela creationis universi* — a világegyetem teremtésének következménye. Vagy: Ha igaz az, hogy Izrael egész történetének teljes értelmét Jézus Krisztus eljövetele adja meg — hiszen az Ószövetség Krisztushoz volt rendelve, Őt készítette elő — ezzel még nem vonjuk kétségbe azt, hogy Jézus Krisztus eljövetele Izraelhez viszonyítva egészen ingyenes újságot jelent (vö. Zsid. 3, 6; Jn. 1, 17). Éppen ellenkezőleg: Miként Jézus Krisztus eljövetele — jóllehet beteljesíti Izrael történetét és megadja

annak értelmét — új rend eljövetelét jelenti, teljesen túlmutat az Ószövetségen — *omnem novitatem attulit* —, ugyanúgy a természetfeletti rendeltetés is. A létező természet és a természetfeletti (isteni) rendeltetés között a távolság olyan nagy, a heterogeneitás olyan radikális, mint a lét és a nemlét között: mert az átmenet az egyiktől a másikig nem csupán «léttöbbletet» jelent, hanem új léttípusba való átmenetet. A kegyelem révén áthatolhatatlan küszöbön hatol át az ember. Nem csupán erőtöbbletre van szükség, amelyet valamilyen segítő « kegyelem » megadhatna, hanem új életelvre, az isteni élet princípiumára, amelyet « megszentelő kegyelemnek » nevezünk... » És miután idézte az egyházatyákat, P. de Lubac még E. Schillebeeckxre hivatkozik: « Magában az emberben a megszentelő kegyelem reális adománya nem csupán formálisan, hanem materiálisan egészen más dolog, mint a szellemi lény nyitottsága az Abszolútumra, és egészen más, mint a szellem dinamizmusa, amely ebből a nyitottságból fakad, jóllehet ez az « egészen más » (a kegyelem) pontosan ehhez a nyitottsághoz alkalmazkodik. »

Az előbbiekből világos, hogy P. de Lubac egyrészt hangsúlyozza, hogy a természetfeletti nem csupán egy felsőbb « emelet », külsőleges járulék az *emberi* természethez (szellemi teremtményhez) viszonyítva, hanem — *ebben az adott üdvrendben, mivelhogy* az ember Istenhez van rendelve — az isteni életre való hívás lényünk konstitutív eleme. Ugyanakkor az isteni ajándék teljesen heterogén, ingyenes; tehát nem csupán az Isten színelátása természetes vágyának « meghosszabbítása »: nem csupán « mennyiségi », hanem « minőségi ugrásról » van szó.

Az utóbbi évtizedek során a teológia általános megújulásával a természetfelettire vonatkozó problematika és nyelvezet is megújult. (A vitáról — nevezetesen K. Rahner és H. de Lubac felfogásának különbségéről — lásd még: *H. de Lubac az Egyházról,* 63-64; valamint H. Müh-

len. Doctrine de la grâce, *Bilan II,* 371-896). A Zsinattal integrálták a történeti szemléletet, és sokkal organikusabb, egységesebb képünk van már a természet és a kegyelem viszonyáról. (Mindebben közvetve vagy közvetlenül de Lubac és Teilhard eszméinek is szerepük volt.) Egyébként, ahogy Schillebeeckx mondja, a klasszikus, absztrakt probléma most az emberi tevékenység és az eszkatologikus Isten-ország kapcsolatának kérdése lett. Teilhard de Chardint értelmezve P. de Lubac e kérdésre is reflektált.

3. Teilhard de Chardin és korunk

Mindazok a kérdések, amelyeket az első két témakörben felvetettünk — istenhit és istentagadás, természet és természetfeletti —, konkrétebb, korunk szellemiségéhez közelebb álló megfogalmazásban Teilhard de Chardin művében is felmerülnek.

Teilhard vallási eszmevilágában központi helyet foglal el az ember és az Isten kapcsolata, a természet és a természetfeletti: a fejlődés (kozmo-bio-antropogenezis) és az Isten országának kibontakozása (a Misztikus Test növekedése). P. de Lubac nyomán most ezt a kérdéscsoportot világítjuk meg.

Mindenekelőtt szögezzük le: Teilhard egyik törekvése már fiatal korától azt volt, hogy megmutassa: a fejlődéselméletet jogtalanul használják fel vallásellenes propagandára. Módosítva Bergson kifejezését (« *évolution créatrice* »), « *union créatrice* »-ről beszélt. Szemében az Evolúció nem « teremtő », hanem a *teremtés* kifejezése a térben és az időben. Chauchard értelmezésében: « *Création évolutive* ». Túl akart jutni a spiritualisták és a materialisták vetélkedésén (ezt a szándékát kifejezetten hangoztatja *Az emberi jelenség* II. fejezete elején); ezért állította, hogy az Anyag a Szellem bölcsője (*Materia Matrix*); és ugyanakkor a szakadást is kiemelte: az ember a

fejlődés csúcsán áll, szellemisége révén kiemelkedik az anyagból, az evolúció emberi síkon *autoevolúció* lesz. Más szóval, Teilhard megvilágította az Anyag és a Szellem dialektikus kapcsolatát: « a Szellem nem független az Anyagtól, nem is áll vele szemben..., hanem szintézis és központosulás útján fáradságos munkával emelkedik ki az Anyagból ». A fejlődés: *montée de Conscience* = a Tudat növekedése.

Teilhard nagyon helyesen látja, hogy a teremtés aktusa nem a fenomének síkján keresendő, hanem ontológiai síkon: Hogy a világ teremtve van, ez azt jelenti, hogy « transzcendentális viszonya van Istenhez: létében függ Tőle, részesedik belőle. A Végső Okozó nem az utolsó szem a fenomének láncolatában: a kibomló fejlődés minden mozzanata és minden létező külön-külön létében van felfüggesztve az Abszolútumra. »

Kétségtelen, hogy Teilhard evolucionista szemléletében a legproblematikusabb a szabadság és ezzel kapcsolatban a Rossz (Bűn) szerepe. H. de Lubac külön fejezetet szentel ennek a kérdésnek, mielőtt a természet és a kegyelem viszonyával foglalkoznék. Megmutatja (számos hivatkozás T. kiadott és kiadatlan írásaira), hogy Teilhard « személyes világegyetemében » milyen fontos szerepet juttat a szabad döntésnek, és hogy a bűnt, a kárhozat kockázatát egyáltalán nem zárja ki (lásd pl. *Az Isteni Miliő* ide vonatkozó lapjait). De attól függően, hogy « fenomenológiai », ill. szaktudományos síkon marad, avagy teológiai-aszketikus síkra megy át, a szabadság-bűn kérdését más-más mélységi fokon tárgyalja. Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy Teilhard joggal adott okot bizonyos kritikákra. (Nem szólunk most az eredeti bűnről írt fiatalkori esszéiről, amelyeket határozottan meg kell kérdőjeleznünk; mentségére legyen az, hogy elsősorban önmaga számára rögzítette papírra ezeket a « kísérleteket ».) Bizonyos félreértések onnan adódhattak, hogy Teilhard ma-

dártávlatból szemléli a fejlődést—emberi történelmet, és szinte biztosra veszi a fejlődés sikerét, az emberiség *egészének* révbe jutását, a Jó győzelmét a Rossz fölött, mivel a tudósból előtör a hivő keresztény, aki rávetíti optimizmusát a tudományos-filozófiai megfontolásokra, — a feltámadt Krisztus győzelmét szemlélve szinte elővételezi a Parúziát!

H. de Lubac hangoztatja, hogy Teilhard-t keresztény hite tette *látóvá,* és igazat ad a protestáns G. Crespynek, aki szerint az a világegyetem, amelyet Teilhard szemlél és leír, « végső soron *felülről* kapja szilárdságát ». A hivő szemében Jézus Krisztus szilárdít meg mindent, aki által minden lett, és akiben minden fennáll (Kol. 1,16-17). A Kolosszei levél Krisztus-himnuszának két verse fiatalkori írásaitól egészen utolsó naplójegyzetéig állandó vezérmotívumként tér vissza. De csak lassan-lassan tisztul ki víziója, illetve: csak férfikorában « sűrűsödik » egészen határozattan Krisztus köré az a kozmosz, amelynek fejlődését lírai látomásokban-himnuszokban ünnepelte fiatalkori írásaiban.

Az első világháború alatt írt esszéknek a világ és Krisztus viszonya a központi témája. Ezeket a fontos « zsengéket » P. de Lubac rendezte sajtó alá és látta el jegyzetekkel. Egyébként ez volt az első Teilhard-kötet, amely egyházi *Imprimatur*ral jelent meg: *Ecrits du temps de la guerre* (Grasset, 1965) = *Háború alatti írások.* Ezekből az írásokból Teilhard (1919-ben) néhányat eljuttat (közös barátjuk, Auguste Velensin közvetítésével) Maurice Blondelnek. (Minderről lásd P. de Lubac bőséges jegyzeteit: *Blondel et Teilhard de Chardin,* Beauchesne, 1965.) Blondel válaszmemoranduma két elkerülendő zátonyra hívja fel a fiatal Teilhard figyelmét: *a*) A tudomány területéről vett képeknek, hasonlatoknak nem szabad teljes hitelt adnunk, amikor a Megtestesülés kozmikus kihatásairól beszélünk. Kifejezéseinkben gondosan el

kell kerülnünk az antropomorfizmusokat. *b*) Még nagyobb veszélyt jelent az, ha — egyrészt — a természetes rendnek önmagában teljes szilárdságot tulajdonítunk, és ha — másrészt — Krisztus kozmikus szerepét túlságosan fizikai értelemben vesszük, mint pl. egyes panteizmusok (az istenség összeolvad a világgal). E veszélyek reálisak voltak a fiatal Teilhard-nál; később ő maga kifejezte háláját Blondelnek kritikájáért. Viszont maga Blondel is, miután az előbbi kritikai megjegyzéseket tette, megjegyezte, hogy lényegében egyetért Teilhard-ral: « Én is osztom P. Teilhard nézetét a krisztológiai problémával kapcsolatban. A természettudományok és az embertudományok következtében megnövekedett világ távlatai előtt nem maradhatunk annál a jelentéktelen és korlátolt szemléletnél — hacsak nem akarjuk elárulni a katolicizmust —, amely a kozmosz egy jelentéktelen elemének tekinti őt és olyasvalakinek, aki hivatlanul vagy amolyan jöttmentként került a világegyetem eltipró és ellenséges mérhetetlenségébe... A cél világos előttünk: mindenek összefoglalása Krisztusban, *instauratio tota* (sic!) *in Christo*... Menjük hát bátran előre ebben az irányban, és így, amily mértékben a világ és az ember megnövekedik szemünkben, olyan mértékben Krisztus is egyre nagyobb lesz szemünk és szívünk számára... »

Teilhard és Blondel kozmikus víziója Szent Pálra megy vissza. Az Atya terve volt az, hogy Krisztusban mint főben foglaljon össze mindeneket (Ef 1, 10) — mindent Krisztusban és Krisztusért teremtett, és minden általa áll fenn (Kol. 1, 16-17). Krisztus megtestesülése révén mintegy magára öltötte a mindenséget — *amictus mundo*. P. de Lubac így kommentálja Teilhard-t: « Az Ige történelmi megtestesülése révén a transzcendens *részben immanens* lett; szenvedése és rákövetkező feltámadása révén Krisztus « egyetemes » lett; asszimiláló ereje ezentúl a « misztikus test » kialakításában működik.

Ez az a három állomás, amelyet Teilhard a keresztény hagyománnyal együtt megkülönböztet... » Később pedig arra mutat rá, hogy jóllehet Teilhard megkülönbözteti Krisztus három állapotát, a folytonosságot is helyesen hangsúlyozza, hiszen mindig ugyannarról a Krisztusról van szó: a Máriától született és a kereszten meghalt Jézus ugyanaz, mint a feltámadt és Lelkével Egyházát építő, a Mindenséget uralma alá hajtó dicsőséges Krisztus. Továbbá: mindaz, amit a dogma megvall, egyáltalán nem marad absztrakció, hanem lelkileg megélt valóság. Bármennyire szívesen beszél is P. Teilhard a « misztikus Krisztusról », «kozmikus Krisztusról», «egyetemes Krisztusról», fontosnak tartja, hogy hangsúlyozza: « ennek a Krisztusnak nem lenne sem értelme, sem értéke szemünkben, ha nem lenne a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus « kiszélesedése » (*expansion*). Teilhard tehát egyáltalán nem engedi, hogy Jézus emberi valósága « eltűnjék az emberfelettiben és szétolvadjon a kozmikusban... » (*La Pensée relig. du P. T.*, 83, 86).

Ha a világ *genezis* (fejlődő teremtés), és ha az Isten Fia valóban emberré lett, tehát részben immanens, és így magára vállalta az antropogenezisben betetőződő kozmo genezist; továbbá, ha az az örök Atya terve, hogy Krisztus *mindent* összefoglaljon, lába alá vessen és visszavigyen őhozzá (Ef 1 és 1 Kor 15, 24-28), akkor az egyetemes evolúció Ómega Pontja és a Pléróma (a teljes Krisztus) összekapcsolódnak. Teilhard szemében a fejlődő világegyetem és a növekedő misztikus Krisztus összekapcsolódásából (Kozmogenezis + Krisztogenezis) « születik » az *egyetemes Krisztus*. Nem valami új istenségről van szó; Teilhard kifejezetten elhárította a modernizmus vagy a gnózis gyanúját is, — hanem egyszerűen a Megtestesülés titkát reálisan értelmezi és a maga teljességben bontja ki. Szent Pál, Szent János és az egyházatyák (főleg a görög atyák) tanítását a megtestesült Ige kozmikus és egyetemes

uralmáról komolyan veszi. Hogy egy bizonyos moralizáló tendenciát ellensúlyozzon, szívesen használja a « fizikai » jelzőt (pl. az Úr Krisztus a teremtés *fizikai* központja stb). De Lubac több ízben megjegyzi, hogy ez a (kétségtelenül félreérthető és pontatlan) kifejezésmód Teilhard hitének *realizmusát* jelzi. Teilhard, ahogy egyik kritikusának válaszolva ezt kifejtette, Krisztus természetfeletti valóságát megkülönböztette a fizikai, természetes rendtől. Elismerte Blondel kritikájának jogosultságát: « egy bizonyos fizikai degradált természetfelettiség — *non-sens,* önellentmondás. »

Eme fenntartások mellett — amelyek inkább a kifejezésre vonatkoznak, semmint a hit tartalmára (Teilhard katolikus hite vitathatatlan) —, P. de Lubac magáévá teszi Teilhard kriszto-kozmikus vízióját, amelyet így értelmez (idézve Teilhard írásait):

> A nagy Noogenezis — kettős valóságával: egyrészt kozmikus és szükségszerű oldalával, másrészt szabad és erkölcsi oldalával —, amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett minket, és amiért kinyilatkoztatta Fiát. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges: « hogy a gyümölcs felhasadjon és megnyíljék, meg kell érnie ». A világ természetes elemei, « amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok *többek* és *mások* lesznek », « szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus természetfeletti teljessége a világ természetes teljességére támaszkodik ». Egyiktől a másikig « nincs jelenlegi függetlenség vagy ellentét, hanem összehangolt alárendeltség »; az üdvösség tehát « a Föld beteljesedéséhez » van kapcsolva, és az « emberi egységesülés készíti elő a *Jézus Krisztusban* megvalósuló felsőbb egységet »... Más szóval: az

idők teljességéről szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövetelére éppúgy, mint az elsőre, — anélkül, hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege akár az egyik, akár a másik esetben csorbát szenvedne. Vagy más szempontból, Teilhard tömör megfogalmazása szerint: « Krisztusnak a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint fogantásához szüksége volt egy asszonyra »... (*La Pensée relig. du P. Teilhard,* 175-177).

Világos, hogy itt feltételes szükségszerűségről van szó: *Ha egyszer* Isten elhatározta, hogy *így* (a megtestesülés és a kereszt által) váltja.meg a világot, *és ha azt* akarta, hogy a Feltámadott Misztikus Teste kibontakozása (Egyháza) révén gyűjtse össze az emberiséget, és alakítsa át a világmindenséget, akkor bizonyos feltételeknek őmaga szabadon vetette alá Fiát. Teilhard egyszerűen megmutatja, hogy a fejlődő világegyetemben melyek a természetes feltételei Krisztus misztikus növekedésének (ezt nevezi Krisztogenezisnek) és az Úr második eljövetelének. Egyáltalán nem tagadja a két rend, a természet és a kegyelem rendjének különbségét, sem a kegyelem teljes ingyenességét. P. de Lubac még így magyarázza ezt (hivatkozva néhány tomista szerzőre): Teilhard ezen a ponton is hűséges a hagyományos tanításhoz; Szent Tamás szellemét őrzi, csak új dimenzióba teszi át (transzponálja) a hagyományos elvet: *Gratia perficit naturam,* a kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletessé teszi, beteljesíti a természetet. A megszentelődés folytatja és befejezi a teremtést, mondják a régiek; — a krisztogenezis folytatja és befejezi a világ genezisét, magyarázza Teilhard. És miután megmutatta, hogy a világ átalakulásáról (transzfigurációjáról) szóló teilhard-i szövegek mennyire pontosak még a nyelvezet szempontjából is, de Lubac hivatkozik Jean Daniélou azóta sokat idézett tanulmányára: « Teilhard visszaállítja

a természet és a kegyelem katolikus harmóniáját » («Teilhard de Chardin jelentősége », *Etudes,* 1962. február).

Mindez áll a keresztény hivő belső életéről, az emberi tevékenységről és a földi valóság megszenteléséről vallott teilhard-i felfogásra is. *Az Isteni Miliő* (= *Benne élünk*) ebből a szempontból a modern lelkiség vezérkönyve lehet. Teilhard — amikor a cselekvés «átistenítéséről» (*divinisation*) beszél — elhárítja a pelagianizmus legkisebb gyanúját is. Szent Ágostont idézi, aki ennek az V. századi eretnekségnek a nagy ellenfele volt: « bennünk semmi sincs, ami első fokon és gyökereiben ne volna « *in nobis sine nobis* », vagyis: bennünk, de nélkülünk. » De ugyanakkor Teilhard ezt is vallja Ágostonnal: « Aki közreműködésed nélkül teremtett, nem üdvözít közreműködésed nélkül. » A teremtésre és a kegyelmi rendre is érvényes Teilhard tömör mondása: *Dieu fait se faire les choses* = Isten nem a dolgok vagy az emberek *helyett* cselekszik — a Transzcendens nem *egy* ok az evilági okok *mellett;* a kegyelem nem az emberi szabadság helyébe lép — hanem *cselekvőkké* teszi, autonómmá, öntevékennyé teszi a létezőket.

Az Isten Fia azért jött, hogy megszentelje a világot. Teilhard a liturgia (egy Mária-mise) szavait szerette idézni: '*Non minuit, sed sacravit*' (= a megtestesült Ige nem csökkentette, hanem megszentelte Mária szüzességét). « A megtestesült Ige nem azért jött, hogy lefokozza bennünk azt a nagyszerű felelősséget és azt a ragyogó törekvést, hogy *mi magunk tegyük magunkat önmagunkká.* Ismét kiáltjuk: '*Non minuit, sed sacravit*', nem fokoz le, hanem megszentel » (*Le Milieu divin,* 62).

Teilhard Krisztus-központú és kozmikus víziójának Napja az Eucharisztia, — hangsúlyozza de Lubac. Az Eucharisztia a megtestesülés misztériumának folytatása, kiterjedése; a keresztény egyéni életének megszentelése és a világ transzfigurációja is az Eucharisztiában jelenlévő,

működő Krisztus révén lehetséges. Az egész emberi tevékenység tulajdonképpen az ostya előkészítéséhez hasonlítható. Minden hittel («lelkiismeretesen») végzett munka Isten Országának előfeltételeit teremti meg: előkészíti a világot a végső átalakulásra. De a « konszekrációt » maga Krisztus viszi végbe, miként az arató és a tésztát gyúró asszony munkájának eredményét — az Ostyát — a Krisztus nevében cselekvő pap konszekrálja.

Teilhard szerint minden munkánkkal, kezünk és szívünk legkisebb mozdulatával is valamiképpen hozzájárulunk Krisztus titokzatos Testének növekedéséhez: ahhoz, hogy a Pléróma (= a teljes Krisztus) megvalósuljon. Nemcsak a kifejezetten « természetfeletti » (tehát a tárgyánál fogva vallásos) cselekedetekről van szó, hanem az ún. « profán » tevékenységről is, ha Krisztusban, vagyis hittel és szeretettel végezzük őket. És még a nem hivők « becsületesen » végzett munkája is hozzájárulhat nemcsak a világ humanizálásához, hanem az Isten-ország eljövetelének siettetéséhez. Tulajdonképpen — ebben a konkrét üdvredben — nincs is természetfeletti szempontból « közömbös » tett, hiszen kifejezetten vagy burkoltan mindenki állást foglal az Igazsággal szemben, amely nem más, mint Jézus Krisztus. (Még az is, aki nem tartozik az Egyház látható testéhez, lélekben Krisztushoz tartozhat, ha nem cselekszik a Fény ellen — feltéve, hogy saját hibáján kívül nem találkozott Krisztussal.) Isten Krisztusban mindenkit az üdvösségre hív; minden « lelkiismeretesen » végzett munka, minden szolgálat mögött Krisztus kegyelme működik titokzatosan.

Teilhard de Chardint az apostoli buzgóság vezette, amikor kora hitetleneivel — elsősorban a tudomány képviselőivel — kereste a párbeszédet. Nyitottsága, szinte gyermeki őszintesége és egyeseknek naívnak tűnő optimizmusa mély hitéből és « missziós » lelkületéből fakadt; P. de Lubac erre több ízben rámutatott. Teilhard vallásos

eszmevilágáról írt művében, miután néhány kritikai megjegyzést tett (a természetfeletti értelmezésével és a Teilhard-nak Blondel által is kifogásolt « naturalizmusával », « fizicizmusával » kapcsolatban), így mutat rá Teilhard művének időszerűségére:

> « ...Mindent összevéve: merészsége a hit vidám merészsége volt. Pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébred annak, hogy sorsa közös, és hogy csak két formában gondolható el: vagy evilláginak, vagy transzcendensnek. Kiállt az útkereszteződésre, és megmutatta a mai embernek az egyedül járható utat. A katolikus egyház — természetesen számot vetve az emberi természet elkerülhetetlen tökéletlenségeivel — ...örömmel ismerheti el, hogy Teilhard de Chardinben olyan gyermeket nemzett, akire korunknak éppen szüksége volt: Jézus Krisztus igazi tanúját » (*La Pensée...* 295).

H. de Lubac a Zsinat utáni egyház válságát elemezve újra csak rámutatott arra, hogy Teilhard de Chardin — a személyes Istenben való élő hitével, Krisztus-központú szemléletével, az Egyházhoz való feltétlen hűségével — példaképünk lehet, ha az igazi megújulást, korszerűsödést keressük. Teilhard számára az Egyház a folytonos, élő Hagyományt és a tekintélyt képviselte, amelyhez minden nehézségek között hűséges akart maradni. Generálisához írt levelében — élete vége felé — ezt egészen világosan leszögezte. Mert az Egyház (ezen belül a Jézus Társaság) volt számára az az « Isteni miliő », amelyben Jézus Krisztussal találkozott.

4. A Szentírás a Hagyományban

Amikor a keresztény hit korszerű kifejezését kereste, P. de Lubac szívesen fordult Teilhard életműve felé; de

ugyanakkor meg volt győződve arról, hogy a korszerűsödés, a megújulás csakis az élő Hagyományhoz való hűség alapján lehetséges. Innen van az, hogy az ún. « új teológia » egyik vezéralakja művének jórészében a keresztény múltat tárta fel: visszanyúlt a forrásokhoz. Az egyházatyák közül is talán a legszívesebben Origenésszel foglalkozott. *Histoire et Esprit* c. 1950-ben megjelent hatalmas monográfiája azt tárja fel, miképpen értelmezte Origenész a Szentírást. Ennek a munkának folytása a *középkori exegézis*ről szóló négykötetes monográfia, amely 1959 és 1964 között látott napvilágot. Egyszerűség kedvéért (minthogy ez a szövegválogatás könnyebben hozzáférhető), a következőkben P. de Lubac 1966-ban kiadott, *L'Ecriture dans la Tradition* c. könyvére hivatkozunk (= *Ecriture*). Ebben a következő fejezeteket találjuk előző műveiből: az *Histoire et Esprit* hosszú végkövetkeztetése; az *Exégèse médiévale* I. kötetének öt, valamint a II., III., IV. kötet egy-egy összefoglaló fejezete.

Origenész (+254) alakja és műve az újabb időkben is, de régebben is az ellentmondások kereszttüzében állt. H. de Lubacnak nagy része volt abban, hogy ma már helyesebben látjuk ennek a szellemóriásnak arcát és szerepét a keresztény gondolkodásban. Origenészt méltán tekintik a biblikus tudományok megalapítójának. De — hangsúlyozza de Lubac — nem Origenész alapította meg az exegézist mai értelemben, vagyis mint független és specializált tudományágat. Akár nagy kommentárjait, akár homíliáit tekintjük, észrevesszük, hogy munkássága az Egyház életének, az aktuális keresztény gondolkodásnak szerves részét alkotja: teljesen osztja, tükrözi kora Egyházának gondjait, problémáit. « Ez a nagy egyházi ember sohasem tiszta tudósként vagy közömbös entellektüelként tanulmányozza a Szent Könyveket. Célja nem annyira az, hogy magyarázza a Szentírást, mint inkább az, hogy mindent megvilágítson a Szentírással. Ezért hogy művét helye-

sen ítélhessük meg, az első feltétel: nem szabad csupán *exegéta* alkotásának tekintenünk, a szó mai leszűkített értelmében. Origenész műve lényegében teológiai elmélkedés a Szent Történetről, és nem egy szöveg szoros értelemben vett tudományos tanulmányozása » (*Ecriture* 67).

Hasonlókeppen a *középkori exegézis* is teljes volt; vagyis a Szentírás értelmezése nem valamiféle teológiai segédtudomány volt, hanem maga a teológia, sőt több, mint teológia mai értelemben: a lelkiséget-misztikát is magában foglalta. A Szentírás különböző « értelmei » (*sens*) lényegében az egész antik keresztény gondolkodást átfogták, — annak alapstruktúráját, belső logikáját alkották.

Egészen vázlatosan jelöljük meg azokat az állomásokat, amelyek az első századoktól a középkori exegézisig vezettek (*Ecriture* 62kk). A ószövetségi Írások lelki értelmezésétől kezdve (az Ősegyházban kezdetben csak a bibliai könyveket nevezték Írásoknak) egészen a « négy értelem » rendszeréig hosszú az út. A keresztény élet, az Írások napi használata az istentiszteleken számos gyakorlati és elméleti problémat vetett fel. Körülmetélés, szombat, különböző fegyelmi-rituális előírások nem voltak kezdetben a keresztények körében sem puszta emlékek vagy szimbólumok: az apostoloknak dönteniök kellett, milyen gyakorlati magatartást tanúsítsanak a zsidóságból vagy a pogányságbol megtért keresztények. Hasonlóképpen a hit lényegének értelmezésében is sokáig kísértett a zsidó mentalitás. A kérdésben nem mindenki fogadta el rögtön az Apostol álláspontját; ez magyarázza pl. a Galatákhoz írt levél kemény vitázó hangját. A zsidózó eretnekségek nem akarták észrevenni a krisztusi Esemény újságát; mások viszont, pl. Marcion, elvetették az ószövetségi írásokat. Az értelmezésekben egyre inkább szembeállítják a betűt és a spirituális jelentést; az « értelmek » hierarchiája alakul ki az allegorizálás vagy tipizálás révén. Alexandriai Kele-

men, Origenész, majd a Philótól és Origenésztől függő Szent Ambrus egyre inkább kibontják az értelmezések rendszerét. Nagy Szent Gergely idejében már határozottan a morális és misztikus « értelem » kerül előtérbe; a spiritualitás és a morális szétválik; később pedig, a Középkor elejétől kezdve (pl. Sz. Bernátnál) a Szentírás egyes könyvei (pl. az Énekek éneke) csak « alkalmul » szolgálnak bizonyos misztikus tanítás kifejtéséhez.

A Szentírás teológiai olvasása, « megértése » tehát eltolódik a morális és a szorosan vett « spirituális » (vagy misztikus) értelmezés felé: « nemcsak Krisztus misztériuma, hanem az Egyházé és az Istent kereső léleké is helyet kap a középkori exegézis rendszerében ». A klasszikussá jegecesedő doktrínát egy (valószínűleg Dáciai Ágostontól származó) kétsoros így foglalja össze:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

A « négy értelem » tehát a következő: 1) *szó szerinti* = a történetet magát mondja el; 2) *allegórikus:* az események, előképek mélyebb értelmét keresi a krisztusi hit fényében; 3) *morális* (= *tropológia*): a keresztény cselekvéshez, aszkézishez ad irányelveket; 4) *anagógia:* a végső, eszkatologikus (misztikus) jelentést tárja fel. Egészen a XII. századig a « négy értelem »-ről szóló tanítás állt a keresztény gondolkodás és élet középpontjában. A kinyilatkoztatás megértése és a gyakorlati élet e szisztéma körül szerveződött; ezért a « középkori exegézis »-ről szóló munka tulajdonképpen a keresztény gondolkodás története, a keresztény dogmatika genezise, sőt a morális és a lelkiség kialakulásának története is.

P. de Lubac monográfiája aprólékos elemzések során kimutatja, hogy a történelem során két hagyomány

párhuzamos kialakulását, ill. interferenciáját figyelhetjük meg. Az első formula *hármas tagoltságú*: történelem — morális — misztika, avagy: szó szerinti, tropológiai (morális) és anagógikus értelem. Ez a hagyomány részben Philóra megy vissza, és inkább filozófiai természetű; a neoplatonikusoknál és Szent Pálnál is megtalálható trichotomia: *test-lélek-szellem* sugallta. Nyomon követi a szellem fokozatos felelmelkedését a misztika felé. Ez a rendszer tehát nem annyira a keresztény misztériumról való elmélkedésre támaszkodik, mint inkább az emberi lélek és az aszkézis természetét elemző filozófiai reflexióra. — A második formula *négyes tagoltságú*: történelem - allegória - tropológia - anagógia. (A fenti kétsoros erre vonatkozik.) Ez a formula a két Szövetség dialektikus viszonyának továbbfejlesztése. A morális és misztikus jelentést csak akkor bontja ki, miután határozottan megjelölte a szakadást a két Szövetség között, miután a szó szerinti értelmet átváltoztatta Krisztus fényében « spirituális » értelemmé. Az aszkézis és a misztika ezután a dogmából folyik (ezt pedig az allegória fejti ki), és a három spirituális értelem határozottan krisztológiai, ekkléziológiai és szakramentális színezetet kap. Tulajdonképpen ez a második formula a leggyakoribb, és ez fejezi ki a középkori exegézis rendszerét a legteljesebben. A középkori monasztikusoknál azonban a hangsúly egyre inkább a morális és a misztikus tanításra tevődik át; a teológiai alapot feltételezik ezek a szemlélődő szerzetesek, a lélek misztikus szárnyalása és a végső Isten-látás vágya a *superiora, invisibilia* felé lendíti az exegézist, amely lassan homályban hagyja a dogmatikát.

Ha most még egyszer összefoglaljuk a középkori exegézis rendszerét, a következőket szögezhetjük le a « spirituális » értelmezésről: a) *teológiai* szempontból az *alle-*

géria előadja azt, miképpen « téríti meg » a múltat (ószövetséget) Krisztus aktív jelenléte; a *tropológia* Krisztus tettét az egyes lélekben vizsgálja; végül az *anagógia,* kiindulva az előbbiből, azt mutatja meg, miképpen « téríthető meg » a jelen, és torkollik bele jelenünk az eljövendő *visio beatificá*ba; b) *gyakorlati* szempontból; az allegória a hit, a tropológia a szeretet, az anagógia pedig a remény « kiépülését » szolgálja; c) *személyes* szempontból: az allegória az értelem megtérését célozza, a tropológia az erkölcsökét, az anagógia pedig a vágyakét. E három « értelem »-rendszernek felel meg a dogmatika, a morális és a misztika.

Amikor így egészen vázlatosan bemutatjuk a középkori exegézis rendszerét, lehetetlen érzékeltetnünk azt a hihetetlen erudíciót, a hivatkozások és kapcsolatok szétágazó és gazdag szövedékét, amelyről P. de Lubac munkái tanúskodnak. Amikor e munkákat olvassuk, nemcsak a történész tudására, hanem a teológus intuíciójának finom árnyalataira és a mély lelki életet élő szerzetes « misztikájára » is rányithatunk. P. de Lubac szava áttüzesedik, amikor pl. a két Szövetség viszonyáról, a Krisztus-esemény újságáról, Krisztus titkáról beszél; « Krisztus eljövetelének ragyogása, amely Mózes törvényét az igazság fényességével világította meg, letépte a leplet, ami addig eltakarta a betűt, és felfedte a Benne hivők számára azokat a javakat, amelyek eddig ott rejtve voltak » (Origenész, *De Princ.,* 4, 1, 7). Ugyanakkor a *homo ecclesiasticus* is megszólal, még ha Origenész, Szent Gergely vagy Ágoston szavait használja is.

P. de Lubac írásai sokszor « apologetikus » színezetűek; nemegyszer « szent kereszteshadjáratot » indít valamilyen elhajlás, helytelen értelmezés ellen, vagy valamelyik egyházatya (pl. Origenész) igazi arcának helyreállításáért. Mindig a hit és a Hagyomány iránti hűség vezeti apológiájában. Az ember érzi, hogy ez az ember *látott,* sokat tapasztalt: a teológia, ill. az exegézis történetén ke-

resztül felfedezteti velünk a keresztény Misztériumot, amelyet maga megélt, és amelyről közvetve tanúságot tesz. Végül is tanulmányának Tárgya egy Személy, Krisztus: hiszen a keresztény kinyilatkoztatás, a Szentírás központja nem más, mint Jézus Krisztus.

5. Az Egyház paradoxona és misztériuma

P. de Lubac ezt a címet adta annak a könyvének, amely a Zsinat konstitúciója, a *Lumen Gentium* fényében összegezi régebbi és újabb elmélkedéseit az Egyházról. Az Egyház misztérium, vagyis VI. Pál kifejezése szerint: « Isten jelenlétével átjárt valóság; következésképp olyan a természete, hogy állandóan mélyebbre hatolhatunk titkának felfedezésében » (a Zsinat második ülésszakát megnyitó beszéd). Természetesen az Egyház misztériuma elválaszthatatlan Jézus Krisztusétól, hiszen az Egyház Krisztus « szentsége », meghosszabbítása, kiterjedése.

a) *Catholicisme (1938)*

Azt már említettük, hogy a *Katolicizmus* P. de Lubac művének szinte valamennyi témáját tartalmazza csírájában. Ez a « programkönyv », amelynek alcíme: « A dogma szociális vonatkozásai », három részre és tizenkét fejezetre oszlik. (A következőkben a *Catholicisme* 1965-ös zsebkönyvkiadására hivatkozunk: C.) Az I. rész kidomborítja a katolicizmus szociális vonásait: a dogma, az egyházi struktúra, a szentségek és az üdvösség közösségi jellegét állítja új fénybe, főleg az egyházatyák tanítására hivatkozva. A második rész a történet szerepét tanulmányozza: a Szentírás spirituális értelmezése, a hitetlenek üdvössége és az Egyházhoz való tartozás, a missziók problémája. Végül a harmadik rész elemzi a teológia jelenlegi helyzetét,

a teológiai kutatás buktatóit és új lehetőségeit; majd a személy és a társadalom viszonyát világítja meg a keresztény perszonalizmus szellemében, hogy végül a « Transzcendenciá »-ról elmélkedjék, amelyhez csakis a Kereszt misztériumán keresztül juthatunk el.

Miután az első fejezetben — az egyházatyák nyomán — megmutatta, hogy Krisztus Titokzatos Testének természetfeletti egysége feltételezi az emberi nem természetes egységét (ennek alapja pedig a közös emberi természet), P. de Lubac a második fejezetben az *Egyház* misztériumát közelebbről megvilágítja. Idézi Bossuet híres mondását: az Egyház « Jézus Krisztus kiterjedése és közlése » (*Jésus-Christ répandu et communiqué*); amennyire ez lehetséges itt a földön; befejezi az emberiség egyesítését. Az egységet a bűn törte meg, az újra egyesítés a Megtestesüléssel és a keresztáldozattal kezdődött. Egy bizonyos értelemben maga az Egyház ez az egység. Kezdetben erre utalt a « katolikus » jelző is. Az egyház azért katolikus, mert egyetemes, nem pedig azért, mert geográfiailag kiterjed az egész világra. Katolikus volt már az első Pünkösdkor, amikor tagjai mind együtt voltak egy kis teremben; katolikus maradt az arianizmus fenyegető hullámai közepett is, és katolikus lesz a jövőben, még ha a tömeges aposztázia folytán maroknyira csökken is híveinek száma. A katolicitás tehát nem geográfia és számadatok kérdése, hanem az egyház lényegi jegye, és elsősorban spirituális természetű, mint ahogy a « szentség » jegye is konstitutív (C. 33-34). Az egyházatyák (Ágoston, Maxim, Aranyszájú) szerint ennek az egységnek princípiuma a Fő, Krisztus: « ő fogja össze egy testté a tagokat; az Ő Lelke fűzi össze testvérekké valamennyit a szeretet kötelékével. » Ez a Lélek teremtő: új Szövetséget, új népet hoz létre. P. de Lubac megmagyarázza (C. 41), hogy az újszövetségi Isten népe a zsidó *Qahal* gondolatából és valóságából származik. (A Hetvenes fordítás a *Qahalt ekklêsiá*val, gyülekezettel adja

vissza.) Ez a gondolat ma már közkeletű; a *Lumen Gentium* is külön fejezetet szentelt neki.

A továbbiakban (C. 43 skk) P. de Lubac egy igen lényeges megkülönböztetést tesz: a látható egyház nem azonos az Isten országával, miként a kereszténység (*chrétienté*), tehát az egyház társadalmi-kulturális megjelenése nem azonos egyszerűen az Egyházzal. « Az egyház nem azonos a befejezett Titokzatos Testtel, jóllehet már valóságosan ez a Test, amelynek szentségét láthatóságán keresztül szétsugározza » (C. 43). Itt ismét több hivatkozás az egyházatyákra. A vándorló egyház és a végleges egyház, a történelemben sodródó, szeplőkkel borított és állandóan reformra szoruló egyház meg a végleges Isten országa közötti különbségre később is visszatér a könyv (IV. és VIII. fej.). Tudjuk, hogy ezt a gondolatot erősen kidomborítja a II. Vatikáni Zsinat is. P. de Lubac rámutat az ún. « ekkléziológiai monofizitizmus » veszélyére, mint a liberális protestantizmus « láthatatlan egyház »-ának tarthatatlanságára is.

A VI. fejezet újra visszatér az Egyházra: Krisztus testének misztikus valóságát és a látható, időben sodródó közösséget sohasem szabad szétválasztani — hangsúlyozza P. de Lubac (e kérdéssel foglalkozik majd *Méditation sur l'Eglise* c. könyvében is). De a problémát most a « pogányok üdvössége », ill. az « *extra ecclesiam non est salus* » elv szemszögéből tekinti. A vallások történelmét tanulmányozva ugyanis szembekerülünk egy látszólagos ellentmondással: egyrészt a Szentírás alapján valljuk azt, hogy Isten minden embert üdvözíteni akar; másrészt tartanunk kell azt a dogmát, amely szerint az Egyház szükséges az üdvösséghez. Ha tehát valaki nem tartozik az Egyházhoz, hogyan üdvözülhet?

A janzenisták Isten egyetemes üdvözítő szándékát, ill. a pogányok üdvözülését vonták kétségbe: « Egyetlen csepp kegyelem sem hull a pogányokra », hangoztatta Saint-Cy-

ran. Mások újabban a csodához (magánkinyilatkoztatás) vagy a Limbus gondolatához folyamodtak. A régi egyházatyák viszont azt hirdették, hogy Krisztus kegyelme mindenüvé elér, hogy Isten valamilyen módon mindenkit hív az üdvösségre, és az üdvözítő Isten mindig is működött a pogányok körében. Még a szigorú Szent Ágoston is optimista ebből a szempontból. Szent Tamás pedig azt tanította, hogy Krisztus kegyelme egyetemes, és hogy a konkrét eszközök az üdvözüléshez egyetlen jóakaratú lélek számára sem hiányzanak. *Minden* ember számára lehetséges a megtérés, értelmének felébredésétől kezdve, ha követi lelkiismeretét.

De itt a probléma újra felvetődik. Krisztus keresztáldozatának gyümölcseit és a Jóhír hirdetését az általa alapított Egyházra bízta, és kijelentette, hogy a Személyében való hit (ennek a jele a keresztség) és az Egyháznak való engedelmesség az üdvösség feltétele. Nos, ha az emberek — minden ember! — üdvözülhetnek valamilyen módon, anélkül, hogy az Egyházhoz tartoznának, mire való akkor az Egyház? Csak arra, hogy egy kis kiváltságos csoportnak könnyebb és biztosabb legyen az üdvösség elérése? És miért az egyház missziós erőfeszítése a századokon át? De minden hipotézis esetén: hogyan lehet igazolni azt a tételt, hogy az Egyház abszolút szükséges az üdvösséghez? (C. 136-138).

Miután elhárította az elégtelen megoldásokat (láthatő és láthatatlan Egyház megkülönböztetése...), hivatkozva a missziók gyakorlati problémájára (P. Charles-t idézi), P. de Lubac a pozitív teológiai megoldás felé irányítja az olvasót. Az előzőleg már kifejtett hagyományos elvekre emlékeztet: az emberi nem egységére és a misztikus Testre; közös természetünk alapján egy testet alkotunk; ezt a « testet » Krisztus Lelke alakítja « misztikus Testté », és mindez csak az Egyházon keresztül lehetséges. Az Egyház mint Krisztus láthatatlan Teste azonos a végső üdvösség-

gel; mint látható és történeti intézmény az üdvösség gondviselésszerű eszköze. Szent Ágoston szerint egyedül az Egyházban újul meg és teremtődik újjá az emberi nem (*Epist.* 118). A vallások története azt mutatja, hogy az Egyházon, a kereszténységen kívül egyes emberek (főleg kiváltságos szellemek) magasra emelkedhetnek ugyan, de a legfőbb Csúcsot nem érik el, a krisztusi szeretet tökéletességét nem valósítják meg (pl. a buddhizmus). Az Egyház az emberi egység kapcsa a hit és a szeretet egysége révén, ahogy ezt már az I. Vatikáni Zsinat is leszögezte. A történeti, hierarchikus, látható egyház szükséges ahhoz, hogy átalakítsa a közös emberi erőfeszítést, hogy az emberi nem egységesülése tényleg megvalósulhasson.

Lássuk most már a hagyományos formula: « *extra ecclesiam non est salus* » pozitív alakját és a felvetett kérdés megoldását. « Az egyházon kívül nincs üdvösség » elv igen keményen és ijesztően hangzik. Egyesek mindjárt ezt érzik ki belőle: « Az egyházon kívül elkárhoztok ». Pozitív formában (és ez az axióma igazi jelentése-): « Egyedül az Egyház révén üdvözültök ». Hogy aztán milyen módon jön az üdvösség az Egyház révén a hitetlenhez, ez a tulajdonképpeni kérdés.

« Ennek az üdvösségnek a modalitása természetesen különböző lesz aszerint, hogy a hitetlen találkozik-e vagy sem az Egyházzal. A második esetben az üdvösség előfeltétele csak az, hogy mintegy már « elővételezésben » katolikus legyen, minthogy a kegyelemmel szemben tanulékony lélek ösztönösen « természetes helye », az Egyház felé törekszik. A « kevesebb » ebben az esetben nem önmagában elég, hanem azért, mert a « többre » vágyik, azért mert kész elfogadni a « többet » (a teljesebb igazságot), mihelyt a külső akadályok eltűnnek (mihelyt felismerte a teljesebb igazságot). Egészen más a helyzet annál a hitetlennél, aki ténylegesen találkozik útján az Egyházzal, — feltéve, hogy az Egyház

igazi arcát ismeri fel. Az ilyen ember szigorúan köteles belépni az Egyházba. Mert ha — megfelelve a kapott kegyelmeknek — már előzőleg is, titokban, valóban az Egyházra vágyott, most önmagával kerülne ellentmondásba (önmagának hazudna), ha ellenállna a hívásnak. Azok tehát, akik nem ismerik az Egyházat, úgy üdvözülnek általa, hogy kötelesek külsőleg is hozzá tartozni, *mihelyt* felismerik igazi arcát » (C. 159).

Ebben a doktrinális összefüggésben világos, hogy a keresztény kötelessége nem a menekülés (« *évasion* »), hanem az együttműködés (« *collaboration* »). Kötelességünk az, hogy Istennel és az emberekkel együttműködve dolgozzunk Isten művén a világban, az emberek között. A cél egyetlen: csakis együttműködve másokkal, lemondva egoizmusunkról részesülhetünk a végső győzelemben, találhatjuk meg a közös üdvösséget: *in redemptione communi* (Sz. Gergely). A választottak városa nem fogadja be az önző « profitálókat ». Innen van tehát a keresztény felelőssége testvéreivel és a « hitetlenekkel » szemben. Minden kegyelem (*gratia*) *gratis data* a régi szójáték szerint. A katolicizmus kegyelmét nem kizárólag magunk számára kaptuk, hanem azokért is, akik még nem hisznek, miként a kontempláció kegyelmét is azért kapják a választott lelkek, hogy a cselekvő életben fáradozóknak segítségére legyenek; Kis Szent Teréz ezt jól megértette. Az Egyházhoz való tartozás kegyelme két dolgot követel tehát: közreműködni a világ üdvösségén, részt vállalva — sajátos hivatásunk szerint — a nagy Épület építésében, amelynek mi vagyunk egyszersmind az építőmunkásai és építőkövei; ugyanakkor közreműködni, egyéni keresztény életünkkel (=kiérdemelni lelki tőkénkkel) azoknak az üdvösségét, akik látszólag « hitetlenek » maradnak. A két kötelesség összefonódik, és — ha lehet ezt mondani — együtt sietteti a Megváltást (C. 152-153).

b) *« Corpus Mysticum » (1944)*

« Eucharisztia és Egyház a középkorban, Történeti tanulmány »: ez az alcíme ennek a munkának, amely először 1944-ben jelent meg a « Théologie » sorozat 3. köteteként (Ezután: CM). A második, átdolgozott kiadás (1949) előszavában P. de Lubac utal arra a « teológiai viharra » (itt az « új teológia » körüli vitákról van szó), amely bizonyos módosításokat követelt: a szerzőnek jobban meg kellett magyaráznia egyes kitételeket, hogy a félreértéseknek elejét vegye. « Egyes olvasók ugyanis — magyarázza P. de Lubac — a sorok között is olvasva, a szimbolizmus dicsérete mögött a racionális gondolkodás és a klasszikus teológia támadását vélték felfedezni. A félreértés főleg onnan eredhetett, hogy túlságosan nagyra méretezték ambíciónkat; a valóságban szándékunk szerény volt. Néhány szórakozott kiszólás is elősegíthette részünkről ezt a félreértést. Elbűvölve a régi keresztény korok gazdagságától, talán a felfedezés mámorában itt-ott kisarkítottuk mondatainkat... » (CM, 7). P. de Lubac a továbbiakban hangsúlyozza, hogy távol áll tőle minden archaizmus: bármennyire csodálja is a keresztény Hagyomány kincseit. — Talán kutatásának sikeréhez hozzátartozott az, hogy némi nosztalgiával fúrja bele magát a hit számtalan tanújának írásaiba! — Szó sincs arról, hogy a letűnt kor módszereit és gondolkodási sémáit akarja átültetni korunkba. Egyszerűen serkenteni akarta a kb. harminc év óta megindult történeti kutatást — igaz, nem a szokványos módon —, minthogy meggyőződése, hogy a múlt tanulmányozása bizonyos indításokat adhat korunk teológiai erőfeszítésének. « Mert anélkül, hogy utánoznánk a régieket, igen hasznos lehet nemcsak a régi gondolkodás gyümölcseinek, hanem a gondolkodást tápláló belső 'nedvnek' a jobb ismerete is. » P. de Lubac még kifejti, hogy egyáltalán nem volt szándékában befeketíteni a « dialektikus gondolkodást, elvitatni a tomista szintézis

érdemeit; hiszen az igazi tomizmus a régi teológiai hagyományból táplálkozik, és nagy kár, hogy az ekkleziológiában a tomizmust elhagyták más teóriákért. Teljesen ellene van annak a modern önteltségnek, amely azt akarja elhitetni, hogy a mai teológusok értelmesebbek, mint ősatyáik, egyszerűen csak azért, mert utánuk születtek. A történésznek ki kell domborítania a kontrasztokat, hogy elkerülje a banalitásokat, de ugyanakkor azt sem feledheti, hogy a jelen a múltból táplálkozik, hogy alapvető folytonosság van a keresztény gondolkodásban, és általában az emberi szellem történetében (CM, 8-9).

P. de Lubac tanulmánya főleg azt mutatja meg, hogy a középkori teológiában miért helyettesítette az eucharisztikus Test megjelölésében a *verum* jelző a *mysticum*ot, és hogy miképpen foglalta el az egyházi Test megjelölésében a *mysticum* a *verum* helyét. A tanulmány állandóan az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatát tartja szem előtt, ezért nemcsak az ekkléziológia, hanem a szentségtan történetéhez is jelentős eredményekkel járul hozzá.

Az Eucharisztia és az Egyház a kereszténység kezdetétől fogva összekapcsolódik. Szent Pál az első Korintusi levélben (10, 17-18) kifejti, hogy az egy (eucharisztikus) kenyérben való részesülés fogja össze a hivőket egyetlen közösséggé Krisztuban: « Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesülünk. » Szent Pál egyszerűen csak Krisztus Testéről beszél, amikor az Egyház misztériumát megmagyarázza. A Középkor elején a *mysticum* az Eucharisztiát jelölte. Amikor a jelzőt az Eucharisztiára kezdték alkalmazni, a *corpus mysticum* egyet jelentett a *corpus in mysterio* kifejezéssel, amely korrelativuma a *mysterium corporis*nak. Innen érthető az, hogy hosszú ideig megkülönböztették Krisztus szentségi testét történeti testétől, vagyis a szenvedés szentségét a szenvedő, keresztre feszített testtől. Amikor a VI. századi szerző az *Opus imperfectum in*

*Matthaeum*ban (PG, 56, 691) az oltár edényeivel kapcsolatban ezt írja: « in quibus non verum corpus Christi, sed mysterium corporis ejus continetur », a hagyományos hitet fejezi ki, megkülönböztetve a *verum* = történeti és az eucharisztikus (= szentségi) testet (*mysterium corporis*). És amikor a századok során a *corpus mysticum* jelölés az Eucharisztiától átkerül az Egyházhoz, analógiás módon ismét beszélnek a *mysterium corporis*ról. Tulajdonképpen a Szentség misztériuma jelzi az Egyház misztériumát; ebben a radikális értelemben azt lehet mondani, hogy az Egyház « benne » van az Eucharisztiában. Később a *mysterium corporistól* áttértek a *corpus in mysterióra,* a jelöléstől a jelölt dologra. « Az Egyház tehát Krisztus misztikus Teste, amelyet a Szentség jelöl. *Mysticum* a *mystice significatum, mystice designatum* összevont formája. » (CM, 281). — A hagyomány mindig sejteti a misztériumot, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a középkorban kétségbevonnák akár az Eucharisztia, akár az Egyház misztériumának realitását.

« Az Eucharisztia realitása és az Egyház realitása összefonódik: a két realizmus kölcsönösen alátámasztja egymást, kölcsönsen garantálják egymást... Az Igének ugyanaz az egysége tükröződik mindkettőben. Manapság főleg a reális jelenlétet hangsúlyozzuk — a százados viták az Eucharisztia körül ennek a titoknak az elmélyítését eredményezték —, és innen megyünk át Krisztus egyházi Testének a hitéhez: az oltár misztériuma hathatósan jelzi az Egyház misztériumát, ennek a természete és mélysége tehát hasonló amazéhoz. A régieknél a perspektíva fordított volt: A hangsúlyt inkább az okozatra, semmint az okra helyezték. De az Egyházra vonatkozó realizmus, amelynek kifejezett bizonyságát mindenfele megtaláljuk, rögtön garantálja — ha ez szükséges — az Eucharisztiára vonatkozó realizmust. Hiszen az oknak arányosnak kell lennie az oko-

zattal... Mert az Egyház hogyan épülhetne ki igazán, tagjai hogyan egyesülhetnének valóban egyetlen organizmusban ama szentség révén, amely csak szimbolikusan tartalmazná Őt, akinek Testét alkotják az egyház tagjai, és Aki egyesíti őket?... Szent Ágoston számára az Eucharisztia sokkal több, mint puszta jelkép, minthogy ez az a Szentség valóban, amely révén napjainkban egyetlen társaság lesz az Egyház — *quo in hoc tempore consociatur Ecclesia,* minthogy az áldozat vize és bora, miként a kereszten feláldozott Krisztus oldalából kifolyó víz és vér, azok a szentségek, amelyek révén kiépül az Egyház — *quibus aedificatur Ecclesia* (*De Civ. Dei, I, 22, 17*). Reális eucharisztikus jelenlét tehát, mert megvalósítja az Egyházat (*Présence réelle, parce que réalisante*) » (CM, 284-285).

Az Egyház és az Eucharisztia közötti szoros oksági kapcsolat egészen természetes volt az első századokban. Az egyensúly Béranger-val (XI. század) bomlik meg; a XII. század során éppen az eretnekek « szimbolista » magyarázatainak hatására tevődik át a *corpus mysticum* megjelölés az Eucharisztiától az Egyházhoz (a tagadás miatt hangsúlyozni kellett a « reális jelenlétet », a « mysticum » jelző félrérthető lett a szellemi helyzet miatt!). Később, a reformáció idején, a hitviták csak súlyosbították a helyezetet. A katolikus teológusok ezután annyira az eucharisztikus jelenlét « realitására » figyeltek, hogy szinte megfeledkeztek az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról; sőt, amikor egyesek (pl. Bellarmin, Du Perron) az egyházatyákat értelmezték, akkor is szinte « erőszakot követtek el » a szövegeken, és azt próbálták megmagyarázni pl. Szent Ágostonnál, hogy az Egyházra való utalás csak mellékes, csak amolyan erkölcsi buzdítás stb. Egészen az újabb időkig megfigyelhető ez a magatartás: korunk néhány teológusánál is olyan nagy a félelem a

« szimbolizmustól », az « allegóriától » (persze, nem a régiek szóhasználata szerint veszik a kifejezéseket), hogy elhanyagolják vagy félremagyarázzák az Eucharisztia és az Egyház közötti kauzalitást, ami pedig — láttuk — az egyházatyák gondolkodásában központi helyet foglalt el. (CM, 285-287).

A történeti fejlődést még a következőképpen is összefoglalhatjuk. Krisztus történeti, eucharisztikus és egyházi Testének a kapcsolata (megkülönböztetés és egység) értelmezésében a « cezúra » áttevődött: az első és a második « test » közötti hiátus a második és a harmadik közé került. Tehát így:

1) történeti / eucharisztikus, egyházi
2) történeti, eucharisztikus / egyházi.

Persze nem egyenesvonalú fejlődésről, főleg nem hirtelen, ugrásszerű változásról van szó. Inkább körkörös mozgáshoz hasonlíthatjuk a lassú átalakulást; sok-sok észrevétlen kis változás, újítás, félreértés — a régi és az új egymás mellett élése —; új problémák, viták az eretnekekkel stb. alakítják ki a fent jelzett új helyzetet. — Szent Ágostonnál még határozottan az első elosztással találkozunk: nála a *corpus ecclesiasticum* a *corpus eucharisticum* meghosszabbítása. De amikor majd a cezúra áttevődik, és mintegy elvágják az eucharisztikus Testet az Egyháztól, visszavetítve az új problematikát Ágoston korába, egyesek képtelenek lesznek helyesen értelmezni Szent Ágoston tanítását az Eucharisztia és az Egyház ontológiai kapcsolatáról, csupán « szimbolizmust » látnak nála. « Ágoston számára a főprobléma a Szentség lelki termékenysége volt, tehát az Eucharisztia lelki gyümölcseinek kérdése (*transitus in corpus Christi* = hogyan lesznek a hívők Krisztus Testének, az Egyháznak a tagjai az áldozás révén); később a szentség érvényessége és a reális jelenlét került az érdeklődés középpontjába, és ez-

zel a problematikával közelítették meg Ágostont. Régen az áldozás hatása volt a kérdés, később főleg a konszekráció eredménye (protestánsokkal való viták). Nem csodálatos, hogy az új perspektívákkal helytelenül értelmezték Ágoston szövegeit » (CM, 288-290).

P. de Lubac mindebből nem következtet arra, hogy a fejlődés önmagában szerencsétlen volt. A tévedések, eretnek tanok miatt szükség volt rá, hiszen az igaz katolikus tanítás teljes kifejezése forgott veszélyben. Általános szabály, hangsúlyozza de Lubac, hogy a teóriák és szempontok *status quó*ja sohasem lehet az igazság megőrzésének megfelelő módja. Sajnos, túlzások, félreértések, « apologetikus » kilengések történtek. Az Eucharisztiával kapcsolatos realizmust minden bizonnyal meg lehetett volna őrizni úgy is, ha nem adták volna fel csaknem teljesen az Egyházra vonatkozó szimbolizmust. Csak a legújabb időkben (a liturgikus mozgalom egyes képviselői, pl. Guardini és az újabb ekkléziológia) vették észre a felvázolt fejlődés káros hatásait, és mintegy újra felfedezték Szent Pál és Szent Ágoston eredeti tanítását.

P. de Lubac örömmel üdvözli az újabb tendenciát (30-as évek vége, 40-es évek eleje a *Corpus Christi Mysticum* tanának kibontakozását hozza: ekkleziológiában, liturgiában, lelkiségben, apostolkodásban egyaránt megmutatkozik hatása!); de ugyanakkor óv a veszélyektől is: a közösségi megmozdulások bizonyos « naturalista » tömegmozgalmakká degredálódhatnak, és könnyen feledtetik a megváltás természetfeletti jellegét. Nem a közösségi pedagógia, nem is pusztán a misztériumok közösségi ünneplése valósítja meg Krisztus Testének egységét, hanem Krisztus maga, aki bűneinkért vérét ontotta. A húsvéti misztérium emlékezete, az Egyház közös felajánlása az Atyának, a szívek megtérése: ezek nélkül sohasem valósulhat meg a keresett egység. Az Eucharisztia, *mysterium fidei,* valóban az üdvösséget közvetíti a hivők-

nek, és Krisztusban, a Főben egyesíti őket az Atya dicsőségére (CM, 293-294).

c) « *Elmélkedés az Egyházról* » *(1953)*

A *Humani generis* utáni nehéz években tette közzé P. de Lubac « *Méditation sur l'Église* » c. könyvét, amely nemcsak ekkléziológiai szempontból jelentős, hanem a *homo ecclesiasticus* belső magatartására is rávilágít. (Az 1968-as zsebkönyvkiadásra hivatkozunk: M.) Jóllehet az 1968-as zsebkönyvkiadáshoz írt « Figyelmeztetés »-ben a Szerző kétszeresen is « időszerűtlennek » jelöli meg a munkát — ez szerénységére vall! —, valójában kétszeresen is időszerűnek tűnik: egyrészt megmutatja azt, hogy P. de Lubac mintegy elővételezte a *Lumen Gentium* k. zsinati konstitúció tanítását (pl. az I. fejezet az Egyház misztériumáról); másrészt éppen napjainkban, amikor bizonyos körökben egyáltalán nem divatos az, hogy fennhangon megvallja valaki: 'szeretem az Egyházat' », ez a könyv beszédes tanúságtétel. Az egyházatyák egyik legjobb ismerője — vállalva az « infantilizmus » vádját — a tiszteletreméltó és gazdag keresztény Hagyományból hoz elő újat és régit, *nova et vetera,* hogy a mai válságban eligazítást nyújtson a kereszténynek.

Mindjárt a könyv elején — « Az Egyház misztérium »: ez a címe az első fejezetnek — olyan irányelveket ad, amelyek a teológus és az egyszerű hívő helyes magatartását egyaránt megvilágíthatják. Az ember és a hívő (a társadalom és az Egyház emberi arca) *történetisége* alapvető törvény; ezt mindenkinek tudomásul kell vennie:

> « Nem menekülhetünk a magunk kénye-kedve szerint a mi korunkból egy másikba... Nem mellőzhetjük problémáit, nem húzódozhatunk a mai feladatoktól,

nem odázhatjuk el a mai küzdelmeket. Ha az Egyházban élünk, akkor a mai Egyház gondjaiból ki kell vennünk részünket. Értelmünket alá kell vetnünk annak a tanításnak, amelyet az Egyház most tár elénk, a mostani fejlettségi fokon. Illúzió lenne azt hinnünk — még ha ezt jogosnak vélnénk is —, hogy megtalálhatjuk egy letűnt kor hitét a maga konkrétségében és termékenységében, elhanyagolva a későbbi korok fejlődését, tehát mindazt, ami közben kifejezettebbé lett... Senki sem utasíthatja vissza a haladást és senki sem hanyagolhatja el azt rendszeresen, anélkül, hogy meg ne rontaná azt, amit éppen meg akar őrizni. Amint ugyanis a hit, formális szempontból, egyetlen egész, minthogy a hivő "a hit ágazatait mindig a Első Igazságra támaszkodva vallja meg" (Sz. Tamás, *S. Th.*, II-II, 5, 3 ad 2), ugyanúgy a keresztény Misztérium — a hit tárgya, ill. tartalma — önmagában egy és egész. A századok folyamán szaporodó megfogalmazások mögött mindig azt a teljes valóságot valljuk meg, amelyet a formulák « minden oldalról próbálnak megközelíteni, de amelyet sohasem tudnak kimeríteni, — mégkevésbé feldarabolni » (Louis Bouyer, Newmant kommentálva.) ... A Dogma különböző részei tehát összefonódnak, olyannyira, hogy ha valamilyen tévedés érinti egyiket, ez visszahat az egész testre; másrészt viszont, hogy eljuthassunk a hit megértésére (*intellectus fidei*) — ami nem fényűzés, hanem szükségszerűség —, annak egyik módja éppen az, hogy figyelembe vesszük a hitigazságok kölcsönös kapcsolatát (vö. I. Vat. Zsinat, *de Fide,* 4)... » (M, 17-19).

Igen lényeges szempontok ezek a dogmafejlődés és a teológiai kutatás helyes értelmezéséhez. Természetesen P. de Lubac mindezt alkalmazza az Egyház misztériumának megvilágításában is. Miután megmutatta, hogy elér-

kezett az idő ahhoz, hogy az Egyház titkát a teljes Keresztény Misztériumon belül újra megvizsgálják a teológusok (az individualizmus és a kollektivizmus túlzásai között a perszonalizmus tört utat, ökumenikus törekvések, liturgikus mozgalom, szociális mozgalmak, az ekkléziológia fejlődése: XII. Piusz *Mystici Corporis* k. körlevele...), P. de Lubac a *Credo* formuláit elemzi. *Credo... sanctam Ecclesiam catholicam*: az Egyház misztériuma tehát már a legősibb hitvallásokban is világosan szerepel. P. de Lubac hangsúlyozza — erre később több ízben kitért —, hogy nem ugyanúgy hiszünk az Egyház*ban,* mint az Isten*ben.* A régi formulák ezt meg is különböztették a prepozíciókkal: Credo *in Deum, in Christum,* de: credo *ecclesiam,* nem pedig *in* ecclesiam (Lásd: *H. de Lubac az Egyházról* c. könyvemben « Az Egyház hite » c. tanulmányt, Nagy Ferenc fordításában. P. de Lubac a *Christus* 46. számának írt tanulmányát felvette *La foi chrétienne* c., 1969-ben megjelent könyvébe.) Megvalljuk, hogy az Egyház a Szentlélek műve (a hármas tagoltságú *credó*ban a Szentháromság harmadik Személyéhez kapcsolódik az Egyház); ezért mondjuk: hiszem az Egyház*at,* és nem az Egyház*ban.* Az Egyház az Istenért van, maga is hisz Istenben. A hit természetfeletti aktusa tehát tárgyát és princípiumát tekintve *isteni,* csak módozatában *egyházi.* Istenben hiszünk, és Istennek hiszünk, aki kinyilatkoztatja és közli önmagát Jézus Krisztusban, és hisszük az Egyházat, amely a kinyilatkoztatás közvetítője, az üdvösség szétosztója. Jóllehet az Egyház benne van az Atya örök üdvözítő tervében, nem szabad « istenítenünk » vagy azonosítanunk Jézus Krisztussal (M, 23-31).

A II. fejezetben P. de Lubac összegezi az Egyházra mint « Isten népére » vonatkozó újabb kutatásokat, mindig visszanyúlva az egyházatyákhoz és a Bibliához is. Tudjuk, hogy a *Lumen Gentium*ban is a fejezet címe: « Isten népe » (az első pedig: « Az Egyház titka », mint de

Lubac könyvében!). Az *Elmélkedés...* III. fejezete pedig az *Egyház kettős arcával* fogalalkozik (ez a téma visszatér az *Egyház paradoxona és misztériuma* c. könyvben is). A *Lumen Gentium*ban (pl. 8. pont), hasonló gondolatokat találunk, mint ebben a fejezetben. P. de Lubac — ugyanúgy, mint később a Zsinat — hangsúlyozza egyszersmind a látható Egyház és a misztikus Test, az emberi és az isteni arc *különbségét és egységét.* Csak ez a helyes « dialektikus » gondolkodás óv meg bennünket egyrészt az ekkléziológiai monofizitizmustól, másrészt a látható egyházat elvető, liberális protestantizmus felfogásától. És ennek alapján lehet beszélni az Egyház « bűnösségéről », a szükséges reformokról (Vö. *Lumen Gentium,* 8-9. pontok).

P. de Lubac a következőkben röviden vázolja az újkori ekkléziológia útját, Bellarmintól Möhleren, Franzelinen, az I. Vatikáni Zsinaton és Scheebenen keresztül egészen XII. Piusz *Mystici Corporis* k. körleveléig (1943). Szerencsére az újabb fejlődés visszanyúlt Szent Pálhoz és a régi Hagyományhoz: újra felfedezték azt, hogy az Egyház Krisztus Teste, élő organizmus, kegyelmi közösség. De most meg főleg a laikusok és a társadalomtudománnyal foglalkozó szakemberek határolják el a katolikus Egyházban a természetfeletti valóságtól a « szociológiai valóságot », a « szociológiai Egyházat ». Anélkül, hogy eltávolodnának a helyes teológiától (a megkülönböztetés elméletben jogos), néha túlságosan hangsúlyozzák azt a dichotómiát, amely káros és veszélyes lehet.

Összefoglalva a következőket mondhatjuk: Az Egyház titkára is vonatkoznak a Megtestesülés « törvényei ». Ahogy a láthatatlan Isten Krisztusban nyilatkoztatta ki és közölte önmagát; ahogy a Szeretet az Istenember Szívében testet öltött; ahogy a Kegyelem a megtestesült Ige közvetítése folytán árad ki a világra; — úgy az Egyház is Jézus « megjelenítése », folytatása; a Lélek kegyelmeit közvetíti a szentségi rend, főleg az Eucharisztia által.

P. de Lubac nagy témáinak összefoglalását egy idézettel zárjuk, amelyet a « Krisztus fénye » c. tanulmányban olvashatunk (*Affrontements mystiques,* 1950, 210). Ez az írás személyes vallomás is, P. de Lubac mély hitéről tanúskodik:

« Jézus, hiszek Benned. Megvallom, hogy Isten vagy. Te vagy számunkra az Isten misztériuma/(« Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus », Szent Ágoston, *Epist.* 187, 34). Milyen más meghatározást kereshetnénk Istenre, mint azt, amit az Apostol adott? És nemde Téged szemlélve találta meg a definíciót? Isten szeretet. Ez az egyetlen szó olyan kifürkészhetetlen misztériumot takar, amelyet imádok. De általad e misztérium már megvilágítja éjünket. Mert a Szeretet nagy tettet vitt véghez, és a Szeretet eme Tette, a szemünk számára láthatóvá tett Szeretet, amire hússzívünk olyan érzékeny, a hatékony és megváltó Szeretet nem más, mint Te magad, Jézus! Te vagy az emberré lett Isten, Isten megtestesülése... »

3. H. de Lubac főbb művei

Henri de Lubac írásainak teljes bibliográfiája megtalálható abban a 88 lapnyi füzetben, amelyet Karl H. Neufeld és Michel Sales tett közzé 1975-ben az einsiedelni Johannes Verlagnál: *Bibliographie Henri de Lubac,* 1925-1974. Ez közli H. de Lubac könyveinek, cikkeinek és egyéb írásainak (bevezetések, recenziók stb) adatait, továbbá a különböző nyelvű fordításokat. A Páter írásaiból eddig 16 nyelvre fordítottak (a legtöbbet német, angol és olasz nyelvre). A füzet közli további könyvészeti adatok lelőhelyeit is. Két táblázat felvázolja a « Katolicizmus » és a « Természetfeletti » c. könyvek genezisét. A következőkben felsoroljuk H. de Lubac fontosabb műveit.

1938 *Catholicisme,* Les Aspects sociaux du dogme (Coll. « Unam Sanctam » 3), XIV - 373 lap, Paris. Cerf. (1965-ben megjelent a « Foi Vivante » c. zsebkönyvsorozatban is, Cerf.).

1944 *Corpus mysticum,* L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age, Etude historique (Coll. « Théologie » 3), 372 lap, Paris, Aubier-Montaigne.

1944 *Le Drame de l'humanisme athée,* 415 lap, Paris, Ed. Spes (1959-ben 6. kiadás = megjelent a « 10/18 » zsebkönyvsorozatban is, Paris, Plon, 1963).

1945 *Proudhon et le Christianisme* (Coll. « La Condition humaine »), 320 lap, Paris, Seuil.

1945 *De la connaissance de Dieu* (Imprimatur 1941-ben), 94 lap, Paris, Témoignage Chrétien kiadása.

1946 *Surnaturel,* Etudes historiques (Coll. « Théologie » 8), 499 lap, Paris, Aubier.

1946 *Paradoxes* (Coll. « Le Caillou blanc »), 125 lap, Paris, Livre français.

1946 *Le Fondement théologique des Missions* (Coll. « La Sphère et la Croix »), 111 lap, Paris, Seuil.

1950 *Histoire et Esprit,* L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène (Coll. « Théologie » 16), 488 lap, Paris, Aubier.

1950 *Affrontements mystiques,* 214 lap, Paris, Témoignage Chrétien.

1951 *Aspects du bouddhisme* (Coll. « La Sphère et la Croix »), 208 lap, Paris, Seuil.

1952 *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Coll. « Théologie » 24), 288 lap, Paris, Aubier.

1953 *Méditation sur l'Eglise* (Coll. « Theologie » 27), 288 lap, Paris, Aubier. (A « Foi Vivante » zsebkönyvsorozatban is megjelent 1968-ban, Cerf.).

1955 *Amida - Aspects du bouddhisme* II, 360 lap, Paris, Seuil.

1955 *Nouveaux paradoxes,* 128 lap, Paris, Seuil.

1956 *Sur les chemins de Dieu,* 353 lap, Paris, Aubier. (A *De la connaissance de Dieu* kibővített, átdolgozott kiadása). Zsebkönyv: « Foi vivante ».

1959 *Exégèse médiévale,* Les quatre sens de l'Ecriture (Coll. « Théologie » 41), I. rész, 1-2. kötet, 812 lap, Paris, Aubier.

1961 *Exégèse médiévale,* (Coll. « Théologie » 42), II. rész, 1. köt. 562 lap, Paris, Aubier.

1962 *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin,* 376 lap, Paris, Aubier.

1964 *Exégèse médiévale,* II. rész, 2. kötet (Coll. « Théologie » 59), 560 lap, Paris, Aubier.

1964 *La Prière du P. Teilhard de Chardin* (Coll. « Le Signe ») 224 lap, Paris, Fayard.

1965 *Augustinisme et théologie moderne* (Coll. « Théologie » 63), 340 lap, Paris, Aubier.

1965 *Le Mystère du Surnaturel* (Coll. « Théologie » 64), 384 lap, Paris, Aubier.

1966 *Teilhard, missionnaire et apologiste,* 112 lap, Toulouse, Prière et Vie kiadása.

1966 *L'Ecriture dans la Tradition* (válogatás de Lubac exegézistörténeti írásaiból: *Histoire et Esprit* és *Exégèse médiévale),* 300 lap, Paris, Aubier.

1967 *Images de l'abbé Monchanin,* 160 lap, Paris, Aubier.

1967 *Paradoxe et Mystère de l'Eglise,* 224 lap, Paris, Aubier.

1968 *L'Eternel Féminin.* Etude sur un texte de Teilhard de Chardin; Suivi de *Teilhard et notre temps,* 340

lap, Paris, Aubier. — A « Teilhard és korunk » c. tanulmány külön zsebkönyvben is megjelent: « Foi vivante », Cerf.

1968 *Athéisme et sens de l'homme* (« Foi vivante » zsebkönyvsorozat 67), 160 lap, Paris, Cerf. (Kommentár a « Gaudium et spes »-hez).

1969 *La foi chrétienne.* Essai sur la structure du Symbole des Apôtres, 360 lap, Paris, Aubier.

1969 *L'Eglise dans la crise actuelle,* 100 lap, Paris, Cerf.

1971 *Les églises particulières dans l'Eglise universelle,* suivi de *La maternité de l'Eglise* (Coll. « Intelligence de la Foi »), 254 lap, Paris, Aubier.

1974 Jean Bastaire közreműködésével: *Claudel et Péguy,* 187 lap, Aubier.

1974 *Pic de la Mirandole.* Etudes et discussions. 430 lap, Aubier.

III. YVES CONGAR ÉLETE ÉS MŰVE

1. Yves Congar életpályája

Yves Marie-Joseph Congar 1904. április 13-án született Sedanban (Ardennes), kispolgári családból. Szülei négy gyermeke (három fiú és egy lány) közül ő volt a legkisebb. Derűs, boldog gyermekkora volt, egészen 1914-ig. A háború, a német megszállás mély nyomokat hagyott a tízéves gyermek lelkében. A kis Yves naplót vezetett; a megszállók pusztításaira emlékezve így kezdi: « Itt kezdődik egy tragikus történet, szomorú, sötét história... »

Az Ardennek keltáit tekintette őseinek. « Műveltségem, neveltetésem és lelkialkatom révén határozottan latin, markánsan római vagyok. » Kemény jellem, kicsit nyers temperamentum, de ez a keménység érzékeny lelket takar. Szüleitől kötelességtudatot, lelkiismeretességet tanult, de semmi nyoma nála egy bizonyos janzenista szigornak. Mindezek a tulajdonságok megnyilatkoznak későbbi pályafutása során: az engedelmesség és a hagyomány embere. A szigorú egyházi cenzúrák miatt nem lázadt fel, az elöljáróknak teljesen alávetette magát. Ugyanakkor következetesen, makacsul ment előre hivatása útján, titkon remélve, hogy amikor a nehézségek a lehetetlenségig fokozódnak, megszűnnek. Egy norvég rendtársától kapta ezt az üzenetet (egy Rilke-idézetet) angliai « száműzetése » alatt: Mindaddig tűrni kell, « amíg a nehéz elviselhetetlenné nem válik; akkor megváltozik; és ha ennyire nehéz, ez azt jelenti, hogy igaz. » (*Une passion: l'unité,* refle-

xiók és visszaemlékezések 1929-1973, « Foi Vivante » 156, 80. lap. A következőkben: *Passion.*) Életpályája mottója lehet ez a gondolat.

A szorongás, a félelem attól, hogy nem felel meg bizonyos követelményeknek (pl. az iskolában), mindig belejátszott fontos döntéseibe: 1921-ben, amikor szemináriumba lépett, majd 1925-ben, amikor a domonkosok noviciátusába kérte felvételét; a második világháború alatti fogságban vagy amikor János pápa kinevezte zsinati szakértőnek...

Tízéves korában orvos akart lenni; de csakhamar — részben az első világháború élményeinek hatása alatt — arra kezdett gondolni, hogy pap lesz. Pár év eltelt, míg világosan meglátta, hogy Isten Szent Domonkos rendjébe hívja.

Congar Párizsban két évet egy kisszemináriumban töltött, majd nagyszemináriumba lépett (Séminaire des «Carmes»). Három évet végzett itt, filozófiát tanult. Az Institut Catholique mesterei Szent Tamás életére és művére irányították figyelmét. Megismerkedett Jacques Maritainnel, akinél abban az időben sok filozófus, író, művész gyűlt össze gyakran baráti eszmecserékre. Maritainék eszménye Szent Tamás volt, főleg az ő művét tanulmányozták; de szemlélődéssel párosították a kutató munkát. (Ennek a körnek egyik lelkigyakorlatos vezetője volt a neves domonkos teológus, Garrigou-Lagrange.) Congar tehát sokat kapott e szemináriumi évek alatt lelkileg-szellemileg. De akkori lelkiatyja « janzenizmusa », életidegensége eléggé elriasztotta a realista, egészéges fiatalembert. A világgal szemben tanúsított magatartás, a klerikális életfelfogás zártsága nem győzte meg Congart, aki mély lelki életet akart élni, de ugyanakkor nyitott akart maradni az emberek világa felé, akikhez küldetése volt.

A harmadik szemináriumi év után bevonul katonának. A Rajna-parti Bingenben felveti a kérdést: bencés legyen,

avagy domonkos? 1925-ben visszatér Párizsba. Novemberben, miután megkonzultálta lelkiatyját, kéri felvételét a domonkos rendbe. Amiens-ben végzi a noviciátust minden különösebb nehézség, probléma nélkül.

Nem ment minden ilyen simán a domonkosok tanulmányi házában, Le Saulchoirban, amely ekkor még Belgiumban (Kain-la-tombe) volt, mivel a század elején a domonkosokat is kiűzték Franciaországból, miként a jezsuitákat (P. de Lubac is külföldön tanult). P. Congar nehezen szokta meg a skolasztikátus szellemét, szellemi beállítottságát. A párizsi befolyások alatt már tomista lett, de itt, a belgiumi « száműzetésben », Le Saulchoir eléggé zárt világában nem ugyanazt a tomizmust vallották. Egy egész sor kiváló tanár és nevelő már valami újabb, nyitottabb tomizmust képviselt. A. Gardeil (+1931) hosszú ideig a vezéregyéniség volt, Le Saulchoir tanulmányi színvonalát egyetemi rangra emelte. Itt tanított P. Heris (kiváló dogmatikus), itt volt régens az első világháború után P. Lemonnyer (aki P. Lagrange biblikus kurzusait követte Jeruzsálemben), továbbá P. Mandonnet, Roland-Gosselin és főleg P. Chenu. Ez a fiatal és ragyogó tehetségű professzor Le Saulchoirnak új stílust adott, « iskolát » teremtett, amelynek P. Congar is kiemelkedő képviselője lett. Le Saulchoirban lényegében Szent Tamást követték, de egyre inkább visszatértek a biblikus, patrisztikus forrásokhoz, történelmileg is tanulmányozták a középkor filozófiáját. A csoport együtt dolgozott később É. Gilsonnal.

A fiatal Congar pezsgő szellemi « műhelybe » csöppent. A legragyogóbb skolasztikus rendtársak között voltak: Th. Philippe, Simonin, D. Dubarle, Féret, Maydieu, Avril, Couturier. A három utóbbi kulturális érdeklődésével sok színt hozott a közösségbe. Továbbá kapcsolatban voltak a lille-i « Orosz szeminárium »-mal is, megismerték az ortodoxiát. Leveleztek a domonkos misszionáriusokkal, főleg azokkal, akik Norvégiában működtek.

Ami a Congar testvérre gyakorolt hatásokat illeti: mindenekelőtt P. Chenuről kell megemlékeznünk. Marie-Dominique Chenu (szül. 1895-ben) 1920-tól tanított előbb Belgiumban, aztán a Párizs melletti Le Saulchoirban; 1928 és 1942 között a skolasztikusok régense is volt. P. Chenu kiváló gondolatébresztő, ösztönző volt; P. Congarnak is döntő indításokat adott, hogy *történetileg* szemlélje az eszméket, hogy a dogmák, a teológia fejlődését történeti-kulturális-szociális összefüggéseikben vizsgálja. P. Chenu maga (Mandonnet-vel együtt) éppen ezzel a módszerrel tanulmányozta a középkori (XII.-XIII. századi) teológiát és Aquinói Szent Tamás helyét, jelentőségét ebben a fejlődésben. 1937-ben, « *pro manuscripto* », kiadta « *Une Ecole de Théologie.* Le Saulchoir » c. füzetét, amelyben bemutatja « iskolájuk » módszerét, « történeti » szemléletét. A bevezetőben már említettük, hogy ezt a kis művet indexre tette Róma 1942 februárjában. Ettől kezdve P. Chenu « gyanús » lett, eltiltották a tanítástól, publikálástól. A nehéz negyvenes és ötvenes években a francia munkásmisszió iránt érdeklődött, a munkásvilág evangélizálásával foglalkozott elméletileg és gyakorlatilag is. Csak a Zsinattal érkezett el számára is a szellemi szabadság ideje.

Mivel a rendbe való belépés előtt P. Congar már tanult filozófiát a párizsi szemináriumban, csak egy rövid évet szentelt filozófiai tanulmányoknak, majd mindjárt megkezdte a négyéves teológiát, amelynek során határozottan az ekkléziológia és az ökumenizmus felé fordult. 1930. július 25-én szentelték pappá. Szentelése után két hónapot tölt Düsseldorfban a domonkosok kolostorában. Itt kezd jobban megismerkedni a lutheranizmussal. A következő nyáron Berlinbe utazik; végiglátogatja Luther híres működési helyeit: Wartburg, Erfurt, Wittenberg. (Később többször visszatért ezekre a helyekre.) 1930-ban Le Saulchoirban készíti diplomadolgozatát, éspedig az

Egyház egységéről. 1931. jún. 7-án megvédi tézisét; most majd apologetikát kell tanítania. Hat hónapi szabadságot kap kutatásra. Ekkor ismerkedik meg alaposabban a modernizmussal. (Most jelentek meg Loisy *Emlékiratai*).

1932. januárjától júniusig a Párizsi Institut Catholique-on X. abbé szociológiai előadásait, a Hautes-Etudes-ön (Sorbonne) E. Gilson Lutherről szóló előadásait és G. Le Bras kurzusait hallgatja, továbbá eljár a protestáns teológiai fakultásra is. Ez utóbbi tény, valamint a protestánsokkal való kapcsolatai miatt egyes domonkosok azzal vádolták P. Congar provinciálisát: ezzel az engedéllyel az aposztáziába taszítja a fiatal domonkost! P. Congar részt vesz a francia-orosz baráti kör összejövetelein; megismerkedik az ortodoxokkal (N. Berdiaeff vezető egyéniségük volt); Maritainnél találkozik Emmanuel Mounier-val, aki éppen arra készül, hogy megindítsa az *Esprit* c. folyóiratot. (Az *Esprit* körének perszonalistái döntő befolyást gyakorolnak az elkövetkező években a francia katolikus értelmiségre.) 1932 tavaszán meglátogatja Dom Lambert Beauduint, aki akkor számkivetésben él Cormeille-en-Parisis-ben. Később (Dom Beauduin 1960-ban bekövetkezett haláláig) szorosan együttműködnek az ökumenizmus ügyének előmozdításában. 1932 július végén — augusztus elején P. Congar Amay-ben tartózkodik. (Ezt a bencés monostort 1925-ben, XI. Piusz kívánságára Dom Beauduin alapította; egy régi karmelita kolostort kaptak meg a bencések és tettek az ökumenizmus egyik központjává.) Itt P. Congar egy életre szóló barátságot kötött Dom Lianine-nal. Éppen akkor járt a kolostorban egy lyoni abbé, Paul Couturier, aki a « katolikus ökumenizmus » egyik úttörője (pl. ő kezdeményezte a keresztények egységéért végzett imanyolcadot). P. Congar később, Couturier abbé életét olvasva tudta meg, hogy P. Couturier éppen akkor, Amay-ben kapta a döntő indítást arra, hogy életét az egység ügyének szentelje.

Miközben P. Congar egyre inkább kiszélesítette kapcsolatait a katolikus ökumenikusokkal, ortodoxokkal és protestáns teológusokkal, apologetikát tanított Le Saulchoirban. Ebben az időben a *De Ecclesia* traktátust is az apologetika keretében tárgyalták. De hamarosan, P. Lemonnyer sürgetésére, átszervezték a tanítást; P. Congar aztán a « teológia » keretében adja elő az ekkléziológiát! Már említettük, hogy P. Chenut mesterének és barátjának tartotta. Ezenkívül meleg barátságot köt a nálánál két évvel idősebb P. H. M. Féret-vel, aki majd vele együtt a « gyanúsak » listájára kerül és « *ne doceat* »-ot kap haladó eszméi miatt. P. Congar P. Chenuvel együtt bekapcsolódik az akkor kibontakozó keresztény ifjúmunkás mozgalomba (Cardijn); írni kezd tanulmányokat különböző folyóiratokba.

Tanulmányozza a katolikus modernizmust, a Schleiermachert követő liberális protestantizmust, majd Kierkegaard-t, aki Barth protestálásának egyik forrása volt. Congar így jellemzi a barthi fordulatot:

> « Ha Kierkegaard azt a « fűszert » hozta, amely megakadályozta azt, hogy a kereszténység ízét veszítse, Barth belépett a teológiai vitába, és teljesen megváltoztatta a teológia helyzetét a protestantizmuson belül. Igen, ez az ember a szemünk láttára alig húsz alatt világviszonylatban módosította a protestantizmus teológiai térképét. Barth ehhez nemcsak egy bizonyos prófétai hatalommal rendelkezett, hanem zseniális emberi erőforrásokkal is: kultúra, hihetetlen munkabírás, az emberek iránti rokonszenv, bátorság, szabadság, érzékenység, költői adomány... De amikor megszabadította a protestantizmust a humanitárius racionalizmustól, megújította és erősítette benne az eretnekség kovászát is, amelynek következményei végzetesek. Itt arra akarok célozni, hogy Isten szuverén okságát csak magában

Istenben szemlélte, anélkül, hogy figyelembe vette volna azt, mit eredményez valóban ez az okság *bennünk*, azt ti., hogy végeredményben ez az okság megadja nekünk azt a képességet, hogy mi magunk is okok legyünk Istennel! » (*Passion,* 26).

Congar tehát, amikor rokonszenvvel szemlélte a protestantizmus átalakulását, és kereste a párbeszédet, nem mulasztotta el a kritikát sem. A katolikusoknak meg akarta mutatni azt, hogy hamis képet alkottak maguknak a reformációról, a protestantizmusról. Ezért mindenekelőtt a helyes információra törekedett. A *La Vie intellectuelle* c. folyóirat domonkos atyáival együttműködve elkezdett egy sorozatot a protestantizmusról. Évenkint kb. három tanulmányt tett közzé a folyóiratban a protestánsokról és az egységtörekvésről (ökumenizmusról). Később ezeket a tanulmányokat összegyűjtve külön is kiadta. Egy amerikai teológus tézise szerint ezek a tanulmányok alapvetően megváltoztatták Franciaországban a katolikus-protestáns kapcsolatokat. Később Congar belátta, hogy írásaiban sok olyan kitétel akadt, amely ingerelhette a protestánsokat. Mindenesetre, amikor a tárgyilagos tájékoztatásra törekedett, kötelességének érezte azt, hogy figyelmeztessen a túlságosan optimista vagy leegyszerűsítő ökumenizmus veszélyeire.

Különböző ökumenikus tevékenységek, nevezetesen egy angliai út után (ahol jobban megismerte az anglikanizmust), P. Congar elindítja a domonkosok által vezetett Cerf kiadónál az « *Unam Sanctam* » könyvsorozatot; ennek első köteteként jelenik meg 1937-ben a *Chrétiens désunis*. Alcíme: « Egy katolikus ökumenizmus alapelvei ». A könyv valóban fordulót jelent a « katolikus ökumenizmusban ». Az *Unam Sanctam* sorozatnak (mondottuk, hogy P. de Lubac « Catholicisme » c. munkája is e sorozat 3. köteteként jelent meg 1938-ban) döntő szerepe

lesz a zsinati ekkléziológia előkészítésében. Maga a *Chrétiens désunis* azoknak a konferenciabeszédeknek elmélyítése, kibontása, amelyeket P. Congar 1936 januárjában az egységért végzett imahét során tartott a párizsi Sacré-Coeur-bazilikában. (Ezt a konferenciasorozatot sok protestáns teológiai hallgató is követte.)

Itt mindjárt megemlítjük, hogy az *Unam Sanctam* sorozatban tette közzé P. Congar J.-A. Möhler « *Egység az Egyházban* » c. művét (eredetileg ezt szánta az 1. kötetnek), továbbá jónéhány alapvető munkát saját műveiből: *Esquisse du mystère de l'Eglise* (1941), *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950), *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), *Sainte Eglise* (1963), *Chrétiens en dialogue* (1964). Mindezeknek a műveknek elemzésére még visszatérünk. Most folytassuk P. Congar életpályájának felvázolását.

1940-ben a háború megszakította egyre szélesebbre és mélyebbre ható munkásságát. P. Congar bevonult katonának, majd öt évet fogságban töltött. A német fogság válságos időszak számára ökumenikus hivatása szempontjából. (Congar náciellenes volt, de nem németellenes!) 1943 elejéről származó feljegyzései tükrözik ezt (két és fél éves hadifogság után írta le benyomásait). Főleg az anglikánokkal és protestánsokkal való érintkezései ábrándították ki. 1943 januárjában az egységért végzett imahét alkalmával akarta őket egybegyűjteni, de teljes közömbösségre talált. Ezenkívül a háború és a fogság nyomasztó légköre is rátelepedett lelkére. Az ellenállás és a háború egyáltalán nem kedvez a lelkek megnyílásának, a párbeszédnek, ez természetes. A levertség és pesszimizmus azonban nem vesz teljesen erőt rajta. Most is lényegében ugyanazt vallja, amit a *Chrétiens désunis* lapjain leírt. Csak most talán inkább a katolikus Egyházon belüli « reformizmusban » látja az ökumenizmus lényegét: az Egyház legyen teljesen önmaga, tisztogasson, reformáljon, az imádságban

és az Istennel való belső egységben táruljon ki az ökumenizmusnak. « Úgy vélem — írta a fogságban —, ez a katolikus tágasság feltételezi azt, hogy gondolatunkba beépítettük az ortodoxiát, a reformációt és az anglikanizmust. A Reformáció *utáni* katolicizmus számára a reformáció valóban létezik mint probléma... integrálnia kell mindazt, ami pozitív a Reformációban, és így keresni választ azt általa felvetett kérdésekre... » (*Passion,* 59-60). Lényegében már a *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* megfogamzásánál vagyunk.

A fogságból hazatérve (1945 májusában) P. Congar részt vesz a katolikus újjászületésben. « Aki nem élte meg a francia katolicizmus 46-47-es éveit, nem ismeri az Egyház életének legszebb pillanatait » (*Passion,* 60). A bibliikus, liturgikus, patrisztikus mozgalom gyümölcsei kezdenek beérni, a teológiai és lelkipásztori megújulás (munkáspapok, JOC stb.) lehetővé teszi azt, hogy az Egyház megnyíljék a modern világnak, és evangéliumi szellemben közeledjék hozzá. Igaz, Congar most hall annak a szomorú esetnek a hátteréről is, amelynek éppen csak a híre jutott el a fogságba: 1942-ben Le Saulchoirt mérhetetlen csapás érte, amikor « lelkét », P. Chenut elítélték; vele együtt Congar másik barátja, P. Féret is a gyanúsak listájára került. « Az eredmény ott volt: gonoszul gyanúba fogtak egy embert, és ezzel egy (domonkos) provinciának legélőbb intézményét megrendítették, húsz évre kibillentették egyensúlyából, félig megtörték a lendületet és a bizalmat » (*Passion,* 56). És a viharfelhők csak jobban tornyosultak az Egyház egén.

« A történelem egyszer majd megmondja, mi történt Rómában 1946 második felében, — hogy akkor változás állt-e be XII. Piusz pápaságának irányvonalában. 1946 novemberében olyan hírek érkeztek hozzánk Rómából, amelyeket az 1947-es év és a következő évek csak megerősítettek. Ami engem illet: 1947 elejétől 1956 végéig sza-

kadatlan feljelentések, figyelmeztetések, megszorító vagy megkülönböztető rendelkezések, bizalmatlan intézkedések értek » (*Passion* 65). P. Congar a következőkben megemlít jónéhány ilyen intézkedést: támadják a *Chrétiens désunis* és az *Esquisse du mystère de l'Eglise* ökumenizmusát. Az előbbi könyvet a Cerf újra ki akarja adni, a Herder németül és szeretné megjelentetni. Congar rá állt, hogy vagy száz módosítást eszközöljön, és újraírjon két fejezetet. A domonkos generális 1948 októberében magával viszi a könyvet, hogy cenzúráztassa, de csak 1950. aug. 17-én adja vissza, amikor már híre jön a *Humani generis* enciklika megjelenésének, amelyben a pápa figyelmeztet a « hamis irenizmus » veszélyére. Nem mondták meg P. Congarnak, hogy mit kellene módosítania még az új kiadáshoz; így lemond a *Chrétiens désunis* minden kiadásáról. Közben már 1948-ban összeült Amszterdamban az Ökumenikus Tanács első közgyűlése, amely új fejezetet nyitott az ökumenikus mozgalomban. P. Congar is hivatalos volt a konferenciára, de a Szent Officium 1948. jún. 6-án közzétett monituma szerint katolikus megfigyelő csak a Szent Officium engedélyével vehet részt a konferencián. Valójában Congar nem kapott engedélyt, hivatalosan katolikus megfigyelő nem vett részt a közgyűlésen. P. Congart igen fájdalmasan érintette ez az eset, és ökumenikus tevékenységében is fordulópontot jelent. Tudta, hogy « gyanús » és gyanúsított személy (még azzal is meggyanúsították, hogy titokban, engedély nélkül Amszterdamban járt). A *Humani generis* megjelenése után, jóllehet 1950 végén tette közzé a *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* c. könyvét, a különböző cenzúrák, megszorítások, ellenőrzések még szigorúbbak lettek számára. Ezután publikációiban sokkal diszkrétebb, óvatosabb lett minden ökumenikus témát illetően. 1952 februárja után minden írását, még a recenziókat is római cenzúrának kellett alávetnie (*Passion,* 74). Néha Róma ítélete enyhébb-

nek bizonyult; pl. a *Jalons pour une théologie du laïcat* kézirata minden kifogás nélkül érkezett vissza Rómából, és a francia cenzorok is megadták a « Nihil obstat »-ot. «1953 nyarán gyülekeztek a felhők a francia egyház egén.» Szeptember után már tudták azt, hogy a munkáspapok ügye napirendre került. « Rendtársaimat és barátaimat (Liégé és Féret) Rómába szólították. Az ellenőrzés szigorúbb lett; ezt akkor én is megtapasztaltam... » (*Passion,* 77).

P. Congar egy közel-keleti útról visszatér Párizsba; ekkor értesül arról, hogy a három domonkos provinciális lemondott. Chenu, Féret, Boisselot és Congar domonkosokat érintette az ügy, amelyet P. Congar nem akar elmondani. (Ekkor sújt le Róma ítélete a jezsuiták fourvière-i skolasztikátusára is.) Saját javaslatára úgy intézkednek a felettesek, hogy Jeruzsálembe megy. Itt Jeruzsálemben írta *Le mystère du Temple* c. könyvét. Hét cenzor és több, mint három év kellett, mire megjelenhetett (*Passion,* 79). 1954 szeptember derekán visszatért Párizsba, majd Rómába hívták. Éppen már arra készült, hogy előadásokat tartson a Saint-Séverin központban és a Hautes-Études-ön. 1955. febr. 20-ig maradt Rómában. November 13-án megkapta provinciálisától a római rendelkezést: Cambridge-be küldték (« száműzték »). Az Angliában töltött 10-11 hónap igen kemény volt számára, de elfogadta a keresztet. 1955 december elején tér vissza Angliából. Ekkor a strasbourg-i domonkos zárdát jelölik ki neki tartózkodási helyül; itt írta 1963-ban visszaemlékezéseit, amelyekből többször idéztünk (*Une Passion: l'unité*).

Közben már megnyílt a II. Vatikáni Zsinat; János pápa Congart is « rehabilitálta ». A Zsinaton játszott szerepéről később még szólunk; ez a korszak már egyébként is ismert Congar életéből. De még egy fontos « életrajzi adatot » itt meg kell említenünk. Már 1935 őszén jelentkeztek nála a gerincvelő megbetegedé-

sének jelei; ezek a szimptómák újra megjelentek 1960 áprilisában. P. Congar azóta viseli a keresztet, amely igen korlátozza lehetőségeit. Szerencsére a baj lassan fejlődött; kevés kivétellel nem okozott különösebb kellemetlenséget a zsinat alatt és azóta sem. De a helyváltoztatás igen körülményes, hiszen járni nem tud, maga mozgatta tolószéken tud csak « közlekedni ».

A II. Vatikáni Zsinat mintegy «megkoronázta» mindazt, amiért Congar dolgozott. Igen nagy vigasztalására volt, hogy a Zsinaton beérett az, amit ő vagy negyedszázaddal azelőtt kezdett el vetni. « Reformizmusa » — amely előbb inkább csak program volt — a zsinati « aggiornamentó »-val valósággá vált. A zsinat utáni egyházi válság aggodalommal tölti el Congart is, miként H. de Lubacot. A Hagyomány két embere — a « modernizmussal » gyanúsított két úttörő teológus — most paradox módon maradi, « konzervatív » lett sok újító szemében. P. Congar most a Zsinat tanítását értelmezve (az *Unam Sanctam* sorozatban közzétett zsinati kommentárokat is ő irányította) az Egyház igazi arcát, a helyes « aggiornamentó »-t igyekszik megvilágítani teológiai írásaival és ökumenikus tevékenységével. Az egyház jelenlegi krízisével kapcsolatban hangoztatja, hogy ezért nem a Zsinat felelős: a világméretű válság mindenképpen elérte volna az Egyházat is.

« Igyekszem nyitott lenni az új eredmények és a mai kérdések felé, az emberekhez a szeretet és a bizalom *a priori*jával közeledem... De mindenekelőtt hűséges akarok maradni az apostolok és a szentek hagyományában... Soha nem kerestem mást, mint azt, hogy az engedelmesség és a hálaadás szellemében ott legyek, ahol Isten válaszomat várja, hogy beilleszkedjem üdvösségtervébe. Meg vagyok győződve arról, hogy ebben a tervben mindenkinek megvan a maga helye. Az egyáltalán nem fontos, hogy ez a szerep dicsőséges vagy szerény... Maga a terv nagy-

szerű. Az ember akkor nagy, ha elfoglalja helyét. A legszerényebb is páratlan, ha az ember hűségesen teljesíti hivatását » (*Passion*, 111-112).

2. Yves Congar teológiai műve

Congar teológiai művét jellemezve J.-P. Jossua megjegyzi: egész életét szolgálatnak fogta fel, Isten népét akarta szolgálni teológiájával. A Hagyomány embere, ugyanakkor egy bizonyos prófétizmustól ösztönözve az Egyház « reformját » keresi. Ez határozza meg ökumenikus tevékenységét és ekkleziológiáját is (teológiai munkássága főleg az egyháztan területén jelentős).

Ha pontosabban meg akarnánk határozni e teológiát, ugyanazt mondhatnánk róla, amit maga Congar a zsinati « teológizálásról » írt (lásd bevezetőnket). Nem iskolás teológia (bár Congar tanított is, és teológiai kézikönyvet is írt, pl. *La Foi et la Théologie,* 1962), nem törekszik elvont rendszerezésre, hanem a mai keresztények, a mai emberek problémáira keres választ Krisztus fényében, párbeszédet folytatva papokkal, világiakkal, nem katolikusokkal, sőt a nem hivőkkel is. De vajon nem ezt kell tennie az élő teológiának? Congar aláírja Urs von Balthasar tömör megfogalmazását: « A teológiában mindig a tényekből kell kiindulni és eljutni az értelemhez (*logos*), és nem abból kiindulni, amit Isten tehetett volna ».

A « szolgáló teológus » tudja, hogy a történelemben Isten valósítja meg tervét; ebben a tervben mindenkinek megvan a sajátos szerepe. A teológus, aki a Lélek erejével az Isten népe körében a próféta és a reformátor szerepét tölti be, szabadságban és igazságban teljesíti feladatát, amely « aktív türelmet » kíván. Erről a türelemről így ír Congar visszaemlékezéseiben:

« Akik ismernek engem, tudják, hogy türelmetlen vagyok kis dolgokban: nem tudok türelemmel várni egy autóbuszra! De úgy hiszem, türelmes vagyok nagy dolgokban: az aktív türelmet gyakorlom... Ez a szellemnek vagy inkább a léleknek egy bizonyos tulajdonsága, amelynek gyökere az a mély és egzisztenciális meggyőződés, hogy — először is — Isten irányítja a játékot, és valósítja meg számunkra kegyelmi tervét; továbbá: hogy minden nagy dolog megvalósításához szükség van egy bizonyos beérési időre... Gyakran gondoltam Szent Pál szavára: « A türelem reménységet szül » (Róm 5,4)... Minden szent mű megvalósításának feltétele a kereszt: maga Isten működik abban, ami kereszt számunkra... Csak aki szenvedett meggyőződéseiért, csak az szerez meg egy bizonyos erőt és azt a visszautasíthatatlan tulajdonságot, azt a jogot is, hogy tiszteletben tartsák és meghallgassák. *O Crux benedicta...* » (*Passion,* 81-84).

Ha Y. Congar művét nagy vonásokkal jellemezni akarjuk, azt mondhatjuk, hogy lényegében azokkal a témakörökkel foglalkozott, mint a II. Vatikáni Zsinat, elsősorban az ekkléziológia különböző kérdéseivel, ezen belül is főleg azokkal, amelyek az ökumenizmus szempontjából sürgetőbbek. Minthogy a Zsinat tanításába beépültek Congar kutatásai, életművét úgy is jellemezhetjük, mint a II. Vatikánum előkészítését és értelmezését. Lássuk most részletesebben e mű főbb témaköreit!

1. A keresztények megoszlása és párbeszéde

Az életpálya megrajzolásakor már jeleztük Congar ökumenikus hivatásának főbb mozzanatait, amelyeket maga írt meg visszaemlékezéseiben, a *Chrétiens en dialogue* bevezetőjében. Most az ökumenizmussal foglalkozó na-

gyobb műveit elemezzük, rávilágítva az ekkléziológiai alapokra, amelyeket aztán egy következő pontban tárgyalunk.

Ekkléziológia és ökumenizmus ugyanis elválaszthatatlanok Congarnál. Mindkettőnél lényeges eszme a *katolicitás,* az az igazi egyetemesség, amely nem egyszerűen földrajzi kozmopolitizmus, hanem a mélység egyetemessége (« *catholicité en profondeur* »), olyan átfogó fogalom, amely gondolatokat és tényeket a teljesség igényével akar integrálni.

a) « *Chrétiens désunis* » (1937)

Első korszakalkotó műve: *Megosztott keresztények.* Ennek alcímében az ökumenizmus szó még idézőjelben szerepel: « Egy katolikus 'ökumenizmus' alapelvei ». A zsinati dekrétum *De Oecumenismo* már « az ökumenizmus katolikus alapelveiről » beszél helyesebben, hiszen — ahogy ezt később Congar maga megmagyarázta — csak egyetlen ökumenizmus van, egyetlen egységtörekvés, még ha a résztvevők különbözőképpen fogják is fel a mozgalom természetét, célját (*Passion,* 50). Congar visszaemlékezéseiben rámutat első nagy műve korlátaira, hiányosságaira. Akkor még nagyon közel volt az iskolás tomizmushoz, túlságosan Ch. Journet « *L'union des Eglises* » (1926) c. könyvének befolyása alatt állt. A protestantizmusról alkotott képe is hiányos volt: főleg a Schleiermacher nyomában járó liberális protestantizmust tartotta szem előtt. Nem ismerte az ökumenikus mozgalom « *Life and Work* » (Élet és Cselekvés) szárnyát, sem a missziós lendületet, amely pedig az egész mozgalom elindítója és lelke volt. Bizonyos teológiai fogalmakat is később tisztáznia kellett (a katolicitás eszméje, « mások hozzájárulása a teljességhez...).

Mindezek ellenére a könyvnek igen nagy befolyása

volt, főleg azért, mert a katolikus Egyházon belül új távlatokat nyitott az egységtörekvésnek. De éppen mivel « történeti » jelentőségű munka, ma már sok ponton « túlhaladottnak » tűnik. Éppen Congar ökumenikus tevékenységének volt nagy része abban, hogy a katolikus Egyház túljutott akkori magatartásán. « A zsinaton hány pap és világi, hány püspök mondta nekem, mennyit köszönnek e könyvnek: akár azt, hogy ráébresztette őket az ökumenikus problémára, akár azt, még gyakrabban, hogy az Egyház új — szélesebb és hagyományosabb — távlatait nyitotta meg előttük » (*Passion,* 49).

A könyv egy része tájékoztató az ökumenizmus akkori helyzetéről. Az első fejezet történelmi tanulmány, amely megmutatja a keresztények megoszlásának gyökereit, genezisét. A tájékoztatáshoz tartozik a IV. fejezet: az ökumenikus mozgalom részletes bemutatása. Említettük az előbb, hogy Congar maga bevallotta e rész hiányosságait. Az V. fejezet az anglikanizmus ekkléziológiájának és ökumenikus teológiájának elemzése; a VI. az ortodox mentalitás, az orosz szlavofil ekkléziológia ismertetése és kritikája.

A II. és III. fejezet egészen más természetű, minthogy az ökumenizmus ekkléziológiájának alapjait tanulmányozza az *egység* és a *katolicitás* egymást kiegészítő fogalmainak elemzésével. Miért kell *egynek* lennie az Egyháznak? Mivel az egyetlen Krisztus, az Istenember egy isteni életet adott neki. De azért is, mivel az embereknek egységes társadalmi struktúrákban kell kifejezniök a hit és az isteni élet egységét: az Egyház egyetlen szervezett nép. A teológiai reflexió nem elvont levezetés, hanem az Isten által ténylegesen akart, adott üdvrendből, a megtestesülés ökonómiájából indul ki; ezt kiegészíti a testi és társadalmi ember antropológiája mint *argumentum ex convenientia:* Isten, amikor üdvözíti teremtményét, úgy üdvözíti, ahogy ez neki (az embernek) legjobban megfelel.

A kérdéses egység a teljesség és a gazdagság egysége: az Egyház magában egyesíti a változatos emberi valóságot, a kultúrákat és civilizációkat, és egyszermind Krisztusba, a Főbe testesíti őket (katolicitás). Ez az inkorporáció tisztogatást, halált követel: az egység akadályainak (bűn, partikularizmusok) el kell tűnniök. « Az Egyház katolicitása egységének egyetemes kapacitása. Nem más, mint Krisztus teljessége (« *plérôme* »), kiterjedése és beteljesedése az emberiségben; üdvösségének eljövetele és mintegy titokzatos megtestesülése az emberiség teljes élő testében. Minden egyes ember számára személyesen és az egész emberiség számára: összegyülekezés, beteljesedés, teljesség az egységben. A katolicitás a mi békénk Krisztusban» (*Chrétiens désunis,* 148). Ezzel a — kissé idilli, de valóban « katolikus » — vízióval zárul a II. és III. fejezet.

Ezeket a távlatokat csak megerősítette — főleg a patrisztikus hagyomány kiaknázásával — H. de Lubac *Catholicisme* c. műve, amely egy évvel később jelent meg az *Unam Sanctam* sorozatban.

Ami pedig a VII. és VIII. fejezeteket illeti: Congar itt egy valóban ökumenikus teológia alapjait akarta megvetni. Azokat a teológiai kérdéseket tárgyalja, amelyek megosztják a kereszténveket, majd az egység felé mutató eszméket, hogy aztán megjelölje a konkrét cselekvés programját. P. Jossua szerint a könyvnek ezek a leginkább elavult lapjai. Tárgyalnak az elszakadt kereszténveknek (egyéneknek) az Egyházhoz való tartozásáról, az elszakadt közösségeknek mint ilyeneknek értékéről, az újraegyesülés teológiájáról (ezt Congar lényegében úgy fogta fel, mint az elszakadt keresztények visszatérését a katolikus egyházba, amely közben kinyilvánítja katolicitását); továbbá leírja azokat a szellemi és pszichológiai feltételeket, amelyek szükségesek az egység felé vezető úton. Kétségtelen, hogy Congar nézőpontja akkor (1937-ben) nagyon nyitott volt, haladó nézeteiért sokan bírálták is.

De ha az ökumenizmusról szóló zsinati dekrétumhoz viszonyítjuk ezt az álláspontot, igen-igen « maradinak » tűnik. Sőt, e nézetek már 1957 után időszerűtlenné váltak; Congar későbbi írásaiban túlhaladt rajtuk. Jossua szerint alapvető hibájuk az, hogy a szerző túlságosan közvetlenül az *egység-katolicitás* dialektikájából vezeti el az ökumenizmus követelményeit. A fentebb ismertetett dialektika túlságosan eszményi; Congar nem vette kellően figyelembe az ökumenikus mozgalom tényleges kibontakozását, amelyet — a Zsinat után — az «idők jeleinek» tekintünk. Ma már, anélkül hogy feladnánk azt a tételt, hogy Krisztus egyetlen Egyháza a római katolikus egyház (vö. *LG* 8), sokkal pozitívebben értékeljük a nem katolikus egyházakat és egyházi közösségeket, továbbá — éppen ezért — az egységtörekvést sem fogjuk fel Róma-központúnak (tehát: a nem katolikusok visszatérnek Rómához), hanem az eszményi egységet közösen keressük; ez még nem létezik, előttünk van.

b) « *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* » (1950)

Congar másik nagy műve, amelyben az ökumenizmus és a katolikus « reformizmus » kérdését jobban elmélyíti, és ekkléziológiáját is jobban megalapozza: *Igazi és hamis reform az Egyházban.* A könyv születésének körülményeiről már szóltunk (a *Humani generis* enciklika megjelenésének évében vagyunk!); ezek a körülmények természetesen befolyásolták a munka tartalmát is. P. Congar az 1968-as második (« átdolgozott és javított ») kiadáshoz írt előszóban utal arra az « egyházi légkörre », amelyben a könyv megjelent.

« A jelenlegi helyzet minden szempontból más, mint a 47-50-es években. Ez a dokumentációt tekintve még nem nagyon súlyos: ezt ki lehet egészíteni. A tőlünk telhetőt megtettük, hogy korszerűsítsük. De meg-

marad az egyházi légkör és a problematika... Az új egyházi légkört XXIII. János teremtette meg néhány hét alatt, utána pedig a Zsinat... Ezzel együtt a problematika is megújult... Ezentúl már nem arról volt szó, hogy a katolicizmust és az Egyházat adaptáljuk ahhoz a modern társadalomhoz, amely ennek a katolicizmusnak kulturális formáin kívül született, hanem arról, hogy újragondoljuk és újrafogalmazzuk a keresztény valóságokat, válaszolva arra a kontesztálásra, amely attól a világi világtól jön, amelynek az ember középpontja és ura. A problémák ma gyökeresek... A válaszoknak is gyökereseknek kell lenniök. Ma azt követelik, hogy a zsinati aggiornamento ne szorítkozzék az egyházi élet formáinak korszerűsítésére, hanem ezen túl visszanyúljon az evangéliumi forrásokhoz: az Egyház találjon új létmódot, kifejezésmódot, és kötelezze el magát, hogy így *válaszolhasson a világ evangéliumi szolgálatának követelményeire.* A *lelkipásztori* aggiornamentónak egészen eddig kell elmennie. Ez a feltétele annak, hogy találkozhassunk az emberekkel, mert ők ma már nem állnak rendelkezésre egy bizonyos semleges és üres térben, ahol a klerikusok Egyháza megtalálhatná őket, hanem teljesen, minden erejükből elkötelezik magukat az evilági tevékenységben: itt kell találkoznunk velük Jézus Krisztus nevében » (*Vraie et fausse réforme...*, 1968-as kiadás, 7-11. lapok; a következőkben erre a kiadásra hivatkozunk *Réforme* rövidítéssel).

Réforme a második világháború utáni francia katolikus reneszánsz légkörében született; ennek a megújulásnak szellemi vezére Suhard bíboros volt (Congar neki szerette volna ajánlani művét, ha a bíboros érsek közben meg nem halt volna). Jossua szerint Congar legszebb könyve; az első két teológiai részből semmi sem avult el (*Jossua,* 30, 32). Az I. rész címe: « Miért és milyen értelemben re-

formálja magát az Egyház ». Ennek első fejezete ekkléziológiai alapvetés. A Biblia, az egyházatyák és a Tanítóhivatal alapján megmutatja az Egyház szentségét, és megvilágítja azt, hogy a rossz (bűn) miként, milyen szempontokból van jelen az Egyházban. Congar már a *Chrétiens désunis*-ben hangoztatta, hogy az Egyház állandóan reformálja magát: csak úgy él, hogy állandóan megújul. A most elemzett könyv « reformizmusa » (ma « aggiornamentó »-t mondanánk!) egyáltalán nem a zsinat utáni krízis, a romboló kritika szellemében fogant, hanem az evangéliumi élethez való hűség követelményéből. Ezért megmutatja azt, milyennek akarta Isten Krisztus Egyházát, az újszövetségi népet; megvilágítja az Egyház isteni és emberi arcát: a kegyelmi közösség misztériumát és a történelemben sodródó, látható közösség gyarlóságait (bűnök, korlátok, történelmi mulasztások). Éppen ezek a hibák okozták a keresztények szakadását; az egység, a keresztények közötti párbeszéd feltétele ezeknek a hibáknak alázatos bevallása. A II. Vatikáni Zsinat mindezekre rámutatott (Congar az új kiadásban kiegészítette az egyes fejezeteket a zsinati tanítással); de 1950-ben mindez nem volt mindenki számára világos. Ezért a szerző alaposan elemzi az Egyház két alapvető arculatát: Egyház-*misztérium* (isteni életközösség) és egyház-*intézmény: Ecclesia de Trinitate* és *Ecclesia ex hominibus*. Ez a kettő elválaszthatatlan, miként Jézus Krisztus istenemberi valósága is egyetlen valóság. Mindkettő szintézise: *Ecclesia in Christo*: a megtestesült Ige Egyháza, Krisztus teste. Az Egyház tehát a hivők, a szentháromságos Isten életében részesedők közössége, ugyanakkor tagjai bűnös emberek (*Réforme,* 91-94; vö. *LG* 8,9).

Ezeket az ekkléziológiai alapelveket alkalmazza a továbbiakban Congar, amikor az Egyház szentségéről és bűnösségéről beszél.

« Ha a közösség mint ilyen mindig egységben van a Szentlélekkel, és ezért szent, mindig Jegyes; — az egyéni lelkek Istennel egyesülve lehetnek, de el is szakadhatnak Tőle. Az Úr ajándékai, amelyekkel Egyházát megalkotja, kétfélék: az élet szolgálatának ajándékai — ezeket jól vagy rosszul használhatjuk (jól vagy rosszul tölthetjük be az egyházi szolgálatot) —; és magának az életnek az ajándéka (« élet Krisztusban », belső megigazulás, a Szentlélek gyümölcsei bennünk) — ezt az ajándékot elfogadhatjuk vagy visszautasíthatjuk, tisztelhetjük vagy elárulhatjuk —. E két területen — a szolgálat ajándékai és az élet ajándéka — játszik szerepet az emberi szabadság; itt az emberi esendőség területe, itt meghiúsíthatjuk Isten ajándékát. Lélek szerint járhatunk, vagy test szerint cselekedhetünk (Gal 5,24-25) » (*Réforme*, 103).

Congar rámutat arra, hogy az Egyházban időnként megjelentek olyan elhajlások, eretnekségek, amelyek a katolikus hagyománytól eltérően azt vallották, hogy az Egyház igazában csak igazakból, predestináltakból áll: montanizmus, Novatianus szkizmája, donatizmus, katarok, Wyclif, Husz, anabaptisták (ez utóbbiak ellen maga Kálvin is harcolt). Ezek valamennyien félreértették az Egyház misztériumát. Mert az a tény, hogy az Egyházhoz bűnösök tartoznak, nem valami járulékos, esetleges dolog, hanem az Egyház struktúrájához tartozik (*Réforme,* 105).

Mivel a « reformizmus » mindenekelőtt a « történelmi-társadalmi hibák » kiküszöbölését célozza, Congar részletesebben szól róluk az I. rész 2. fejezetében, amelynek címe: « Milyen címen van szüksége reformra az Isten népének? Miután a Szentírás alapján bemutatta Isten üdvözítő tervét és a népének szánt küldetést, két « kísértés »-re hívja fel a figyelmet (mindegyiket konkrét, régi és új történelmi példákkal illusztrálja): farizeizmus és « zsina-

gógává » válás, vagyis külsőségesség és a továbbhaladás visszautasítása. Mindkét területen reformra van szükség. Ennek a megújulásnak az apostolai a próféták és a reformátorok (erről szól a 3. fejezet). Congar már itt hangoztatja azt, amit a *Lumen Gentium* 12. pontjában olvasunk: « Isten szent népe Krisztus prófétai tisztében is részesedik... » Itt a tágabb értelemben vett prófétizmusról van szó. Manapság ez a fogalom igen divatos. De amikor Congar könyvét írta, nem így volt. Elég nagy teret szentelt akkor a gondolatnak. De Mgr Terrier figyelemeztetésére rövidebbre fogta, és kiigazított bizonyos pontatlanságokat. Hivatkozva a reformátorok tévedéseire és elhajlásaira, Congar felhívja a figyelmet a prófétizmus veszélyeire is.

A II. rész a « szakadás nélküli reform feltételeit » vizsgálja. E feltételek a következők: 1) a szeretet és a lelkipásztori szempont elsőbbsége; 2) közösségben maradni az egésszel; 3) türelem, a megfontolási idő tiszteletben tartása; 4) igazi megújulás az alapelvhez és a hagyományhoz való visszatérés révén, nem pedig az « újítások » mechanikus bevezetése által. Nem követjük végig Congar történeti példákkal illusztrált elemzéseit, csupán a 4. feltételről szóló lapokról idézünk néhány gondolatot, mert itt szerepel Congar életművének egyik kulcsfogalma, a *Hagyomány,* amelyre az ekkleziológiáról szóló következő pontunkban még visszatérünk.

> « A katolikus reformizmusnak nagy törvénye tehát az lesz, hogy a katolicizmus forrásaihoz való visszatéréssel kezdjük. Mindenekelőtt a hagyományt kell megkérdeznünk, abban kell elmerülnünk. Természetesen a « hagyomány » nem jelent « rutint », de még csak nem is egyszerűen « múltat ». Igaz, a hagyománynak van egy múlt-szempontja is: az Egyház múltjának szövegeit és valóságait őrzi a hagyomány kincsestára;

de hagyomány ennél sokkal többet jelent. Lényegében a fejlődés folytonossága a kezdeti ajándék óta, és beépítése az egységbe mindazoknak a formáknak, amelyeket ez a fejlődés felöltött, és amelyeket a jelenben is felmutat. A hagyomány a princípium (őselv, kezdet) jelenléte fejlődése minden állomásán. Tehát a Forrás (Szentírás, az őskereszténység ténye), az egyházatyák gondolatai, az egész Egyház hitének és imájának kifejezése (liturgia), a hittudósok és lelki emberek igazi kutatásai, a jámborság és a tan kibontakozása, és végül: a konkrét egyház — a mai, a Tanítóhivatal vezetése alatt állandóan hivő, dicsérő, szemlélődő, apostolkodó Egyház — gondolata és élete... » (*Réforme,* 303-304).

Amikor tehát azt sürgetjük, hogy « térjünk vissza a hagyományhoz », akkor a « hagyomány » (vagy nagy kezdőbetűvel: Hagyomány) mindezt jelenti. A modernisták hibája éppen az volt, hogy nem igazodtak ehhez a Hagyományhoz, és bizonyos újításokat túlságosan gyorsan, szinte mechanikusan akartak bevezetni az Egyházba (az új kritikai módszer alkalmazása a vallási megismerésben, a modern szubjektivista filozófia bevezetése a teológiába). A modernizmus így « veszélyeztette a katolikus gondolkodás igazi *fejlődését* az alany szempontja irányában, amely a modern gondolkodás nagy felfedezése, és amelyben — Pascal, Newman és Blondel nyomán — a jelenkori apologetika és katolikus gondolkodás igen termékeny igazságrészt fedez fel » (*Réforme,* 313). A Hagyománytól való eltérés — természetesen — még lényegesebb a reformációban. Erről Congar könyve III. részében tárgyal: « Reformáció és protestantizmus ».

Ebben a részben a következő két kérdésre keres választ: 1. Mi volt a XVI. századi protestáns reform az Egyházban lehetséges és szükséges reformizmus szemszögé-

ből? 2. Melyek az Egyház reformjának ekkléziológiai alapelvei, amelyek a protestáns álláspontban is szóhoz jutnak? Természetesen ez az utóbbi kérdés a protestantizmus alaptételeinek bírálatához vezet. Congar a könyv 1968-as kiadásában hangsúlyozza, hogy az olvasó ne keresse itt a reformációról és a protestantizmusról alkotott felfogásának teljességét. Két évtizedes kutatás után alaposabban megismerte a reformációt és a protestáns teológiát; azóta jobban látja a hitújítás elhajlását, de ugyanakkor pozitívumait is: azoknak a kérdéseknek mélységét, amelyekkel a katolikus Egyháznak szembe kell néznie, ha párbeszédet akar folytatni a protestánsokkal. Miután a hitújítás néhány történeti tényét felidézte, hozzáfog Luther egyházfogalmának elemzéséhez. Ismerteti a fontosabb Luther-értelmezéseket, rámutat a hitújító nominalizmusára, a hitből eredő megigazulás tanára, majd a tulajdonképpeni ekkléziológiai kérdéseket vizsgálja. E hosszú elemzések lényege a következő: Luther számára az igazi egyház belső, lelki, a hit egyháza, tehát láthatatlan. Az egyház a Krisztusban hivők összessége, az igazi hivőké, de ez a közösség belső, lelki: csak a hit szeme veszi észre. Tehát hinnünk kell, amint a hitvallásban kifejezzük: « *Credo sanctam Ecclesiam (id est) Sanctorum communionem* ». Ez a « láthatatlan Egyház » mégis testet ölt, láthatóvá lesz: a hithez bizonyos látható jelek kapcsolódnak, amelyek révén felismerhetjük, hol van ez az Egyház a világban. Ilyen jelek: a keresztség, az oltár szentsége és az Evangélium. Luther elismeri, hogy ezek a jelek megtalálhatók a római egyházban, a Pápa egyházában is; de ezek a jelek csak külső keretet alkotnak, igazságukat a hit adja, amely pedig lényegében a tiszta kegyelem által való megigazulás. Akik Ábrahám fiainak nevét viselik, még nem okvetlenül azok valóságosan. (*Réforme,* 349-352)

Minthogy Luther félreismerte az Egyházat mint a kegyelemeszközök szervezetét, elvetette azt, ami a kato-

licizmusban egyházi szervezet volt és maradt. Az Egyház kettős-egy misztériuma széthasadt: « egyrészt *Isten* tisztán lelki aktusára, másrészt egy teljesen emberi valóságra, amely mint ilyen egyedül *ehhez a világhoz* tartozik. Luther eszméinek eredeténél néha platonikus felfogást láttak (Hunzinger). Ez lehetséges, de ezt a 'platonizmust' talán a következőkre kell szétosztani: egy bizonyos johannizmus (két világ ellentéte), ágostoni témák befolyása és occamista neveltetés ». (*Réforme*, 383)

A protestáns ekkléziológia egyik szükséges következménye: « *Ecclesia semper reformata, semper reformanda.* » Az empírikus egyháznak mindig az Isten Szavához kell mérnie magát, állandóan meg kell újulnia, hogy « hitvalló Egyház » legyen. Congar A. Krauss nyomán rámutat a protestáns szemlélet és a katolikus reformizmus közötti különbségre. Két alapvető különbség van: 1. A katolikusok számára az Egyház az üdvösség szervezete; a hivők előtt létezik, és alakítja őket; a protestánsok számára a hit hozza létre. A katolikusok nem vonják kétségbe az egyház-intézményt, a struktúrát nem választják el az élettől, bár elismerik, hogy az egyházi életet meg kell reformálni. 2. A katolikusok számára az Egyház, az intézmény önmagában szent és keresztény; a protestáns számára az intézményt mindig megítéli egy transzcendens elv, amely a vallásos alany gondolatában visszatükröződik. (*Réforme,* 414-16)

Congar a továbbiakban alapos kritikának veti alá a protestáns felfogást, majd így következtet: « A dogmatikai eretnekség felelőssége a protestánsokra hárul... De a szakadás miatti történelmi felelősség nem egyedül Lutherre nehezedik: az Egyház életének akkori állapotai olyanok voltak, éspedig hosszú idő óta, hogy a történészek (pl. Lortz) ítélete szerint szinte végzetes volt, hogy elérkezzék a katasztrófa. 'Jaj annak, aki által a botrány történik!' » (*Réforme,* 479)

A könyv 1968-as utószavában Congar röviden utal a II. Vatikáni Zsinatra, amely egészen új helyzetet teremtett a katolikus egyházban: az « aggiornamentó »-val megnyitotta az egészséges reformizmus útját. Ekkleziológiájának alapjai a közösség és testvériség. Egyesek számára ma már talán túlságosan félénkeknek és bölcseknek tűnnek a *Vraie et fausse réforme...* fejtegetései. De Congar ma is hiszi Lacordaire-rel, hogy « mindig időszerű lesz az, ami igaz, méltányos, mérsékelt, és amit szilárd erény képvisel ».

Congar később árnyalta, sok helyütt módosította a protestantizmusról alkotott felfogását. Elismerte, milyen sokat kapott mint teológus a protestánsoktól (Luthertől éppúgy, mint Barthtól), a protestáns biblikus teológiától és exegézistől. (Főleg az üdvtörténeti szemléletet köszöni nekik.) Hasonóképpen az ökumenikus munka során jobban megismerte az anglikánokat és az ortodoxokat is: ezek gazdagságát is igyekezett beépíteni teológiájába.

A gyakorlati egységtörekvéshez pedig a következő alapvető feltételek megteremtését sürgette: 1) a polémiáról áttérni a *párbeszédre* (ebben az egész igazságot keresni, alázatosnak és őszintének lenni); 2) *meg kell térnünk,* valamennyiünknek közösen Krisztushoz; ez pedig feltételezi az állandó visszatérést az Isten Szavának forrásához, amely aztán az imádságot szüli; 3) *közös cselekvés:* ha az egység elsősorban Krisztushoz való megtérésből fakad, minthogy az Egyház az Úrért van, a világ közös szolgálata is egyesít, mert az Egyház a világért van.

Congar a zsinat utáni egyházi válságról szólva, amely a « protestantizálódás » bizonyos jeleit mutatja, emlékeztet K. Barth szavaira, aki több ízben ismételte a katolikusoknak: « Ne tegyétek azt a patológikus kísérletet, amelyet mi tettünk, és amelyből alig tudtunk kikászálódni! » Igaz, manapság azok a kiáltó visszaélések nincsenek az egyházban, amelyek ellen Luther kikelt, de vannak más

aggasztó jelek. Luther maga szilárdan hitte a hagyományos hit bizonyos ágazatait, amelyeket ma egyesek — igaz, nem sokan vannak — nagy könnyelműen kétségbe vonnak. Mindez felveti a katolikus identitáshoz való hűség kérdését, amelynek központi fogalma a Tradíció. Ezt a kérdést mélyítjük el a következő pontban, most már nem külön-külön elemezve egyes könyveket, hanem tematikusan rendezve Congar ekkléziológiájának főbb erővonalait. Azokat a szempontokat emeljük ki, amelyeket maga Congar is fontosaknak tart.

2. Krisztus Egyháza

Congar ökumenikus hivatásá révén jutott el az ekkléziológiához. Tulajdonképpen sohasem írt meg egy teljes *De Ecclesia* traktátust, amelynek terve pedig már 1928-29-ben (ekkor még tanuló testvér) megfogamzott gondolatában. « Nem sajnálom azt, hogy mind ez ideig nem fogtam hozzá, jóllehet az ekkléziológia számos részletkérdését kidolgoztam. Mert sok mindent másképp látok ma, remélem, mint negyven évvel ezelőtt ». (« Mon cheminenent dans la théologie du laïcat et des ministères », bevezető 1970-ből a *Ministères et communion ecclésiale* c. 1971-ben megjelent tanulmánygyűjteményhez; a következőkben: *Cheminement.*) Az ökumenikus problémákon kívül főleg a laikátus kérdése, a katolikus akció (vagy még tágabban: az Egyház küldetése a világban), valamint a Zsinat után felmerült problémák (kollegialitás, pápai csalatkozhatatlanság, egyházi szolgálatok) késztették arra, hogy az ekkléziológia alapvető szempontjait elmélyítse.

1. *Ekkléziológiai modellek*

Az előző lapokon már láttuk, hogy Congar két fontos művében (*Chrétiens désunis* és *Vraie et fausse réforme*

dans l'Église) felvázolt egy-két alapvető modellt, hogy elhelyezze az ökumenikus problémát, ill. a « reformizmust ». Első művében az *Ecclesia de Trinitate* és az *Ecclesia ex hominibus* közvetítője vagy szintézise az *Ecclesia in Christo*: az isteni javak közlése, földi (« megtestesült ») állapotunknak megfelelően, az Egyház látható társaságán keresztül történik. Lényegében ehhez hasonló az *Esquisses du mystère de l'Église* első megfogalmazásának (1941) modellje is. Az Egyház egyszer úgy jelenik meg, mint az isteni életet követítő és ezért tagjait megalkotó, máskor pedig mint tagjai által létrejövő valóság, akik az adományoknak megszervezését követelik. Ez a kettőség (« *Église faisant — Église faite* ») megtalálható egy másik modellben is, az Egyház valóságának másfajta elemzésében, amelyet *Réforme*-ban láttunk, vagy amely pl. a *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953, ezentúl: *Jalons*) szemléletét jellemzi, tehát amikor azt akarja meghatározni, hogy mi reformálható az Egyházban, vagy amikor a laikátus helyét és szerepét keresi az Egyházban. De a megkülönböztetés itt az utóbbi esetekben sokkal realistább, konkrétebb szempontok alapján történik. Congar egymással szembehelyezi egyrészt az *Intézményt* (az Egyház struktúrája: azoknak a eszközöknek összessége, amelyek a isteni életet közvetítik, és megvalósítják — hierarchikusan — a közösséget): ez a struktúra adva van Krisztus által, és változatlan, szent, bűn nem éri; — másrészt az Egyház tagjainak *közösségét,* az egyházi életet, amely szent is, de tisztátalan is, ezért reformra szorul. Az intézmény és a közösség között félúton van: « *a dolgok állapota* az Egyházban », vagyis a hatalmak, a szentségek, a dogmák konkrét alakja, múlandó öltözékükben, a történelem egy adott pillanatában vagy az emberekben: ez egyszerre intézmény (kisbetűvel, a szó banális értelmében) és élet; mindez szintén megreformálható.

Az Egyház tehát lényege szerint úgy jelenik meg mint

közösség, amely befogadja és megéli Isten ajándékát: ezért már eszkatológikus, és az örökkévalóságban csak ez lesz. Ennek az isteni adománynak szolgálatára (hogy a közösség befogadhassa az életet) van az egyházi Intézmény, amely mint valami szentség meghosszabbítja Krisztus közvetítő küldetését (Ige és szentségek, látható társaság). Ez a « szentség » az isteni ajándék és a közösség kapcsa, közvetítő a kettő között, tehát mindkettő természetében részesedik: szent, mert az Úr alapította és lelkesíti, de ugyanakkor a történelem minden korszakában emberi arculatot ölt, tehát tökéletlen, módosítható, reformálható.

Ez az egyházkép hagyományos, mégsem volt mindig otthonos az újabb (zsinat előtti) teológiában. A század első felének teológiai megújulásában az ekkléziológiai kutatások visszhajoltak a forrásokhoz, és lassan-lassan előtérbe került a páli tanítás Krisztus titokzatos testéről (e kutatásokat szentesítette részben XII. Piusz *Mystici Corporis* k. enciklikája 1943-ban) ; majd pedig — ennek kiegészítéseként — az Egyház: Isten népe gondolat hódított teret.

Congar *Cette église que j'aime* c. kis könyve (« Foi Vivante » n. 70, 1968) elején így mutat rá a *Lumen Gentium* ekkléziológiájának « újságára »:

> « A Koordináló Bizottság közbelépésére a *De Ecclesia* zsinati szkéma I. fejezete («Az Egyház titka ») és a jelenlegi harmadik fejezet (« Az Egyház hierarchikus szerkezete, különösen a püspöki méltóság ») közé beiktatták az Isten népéről szóló fejezetet (*De Populo Dei in genere*). A szándék az volt, hogy miután megmutatták az Egyház forrását a Szentháromságban és az Isten Fia Megtestesülésében: 1) rámutassanak arra, hogy ez az Egyház az emberi történelemben épül; 2) hogy a Krisztus által alapított Egyház szentség: az

emberiségben kiterjed a különböző emberkategoriákra, akik különböző módon viszonyulnak ahhoz az életteljességhez, amely Krisztusban van, akinek az Egyház szentsége; 3) hogy kifejtsék azt, ami közös az Isten népe minden tagjában, minden megkülönböztetés előtt (hivatalok vagy állapotok), a keresztény méltóság szintjén.. A Koordináló Bizottság kezdeményezése igen nagy jelentőségű. Az új fejezet nemcsak tartalmánál fogva figyelemre méltó, hanem címe és helye miatt is... Amikor elfogadták ezt a sorrendet: Az Egyház misztériuma, Isten népe, Hierarchia, első értéknek a tanítvány minőségét jelölték meg: azt a méltóságot, amely a keresztény egzisztenciához mint ilyenhez kapcsolódik (vagy másképpen: a kegyelem ontológiai valóságát fogadták el első értéknek), és csak ezután, eme valóságon belül jelölték meg egy társadalmi szervezet hierarchikus szerkezetét. Nemde ezt az utat követte az Úr is, aki előbb tanítványokat gyűjtött maga köré, akik közül aztán kiválasztotta a tizenkettőt, akiket Apostolaivá tett meg, és akik közül még külön kiválasztotta Simon Pétert, hogy az apostoli Kollégium és az Egyház fejévé rendelje?... Az egész népet mint sajátos létezési forma jellemzi a szolgálat, és ezen belül kapják egyesek a vezető helyet, amely végelemzésben nem más, mint felelős poszt a szolgálatban. »

A *Lumen Gentium* II. fejezetével a Zsinat, legalább is részben, magáévá tette az 1937-57-es évek katolikus ekkléziológiájának egyik legfőbb jellemvonását, az Isten népéről szóló bibliai fogalmat.

2. *Az Egyház struktúrája*

Az Egyház tehát Isten népe, a megkereszteltek gyülekezete, amely a történelemben menetel az égi haza felé, és a világ üdvösségén munkálkodik; olyan közösség, a-

melyben az emberek befogadják az isteni életet egy intézmény közvetítésével. Mindez azt jelenti, hogy az Egyháznak struktúrája van, tekintélyi szerkezete különböző szolgálatokkal.

a) *Tekintély és szolgálatok az Egyházban*

Az apostoli tekintély az Újszövetség szerint alázatos és testvéri szolgáló tekintély; csak visszaélések sorozata és hosszú történelmi folyamat magyarázza (esetleg: lehet mentségére), hogy a császári vagy feudális főúri stílust, udvari erkölcsöket tette magáévá. (Vö. *Pour une Église servante et pauvre*, 1963: « Címek és méltóságok az Egyházban ».) Az apostoli tekintély *intézményesített karizma* egy teljesen karizmatikus közösség javára. A hierarchia rendeltetése a szolgálat (vö.: « A hierarchia mint szolgálat » c. fej. az előbb említett könyvben); bármennyire reális is a tekintély az Egyházban, elsősorban nem jogi hatalom, hanem szeretetszolgálat az emberekért, éspedig nemcsak gyakorlati megnyilvánulásában, hanem lényege szerint, mert mindig feltételezi egy harmadik, a Szeretet-Isten jelenlétét. A tekintélynek ez a karizmatikus és mindig isteni természete — szemben a tisztán jogi fogalommal — döntő a Tanítóhivatal teológiájában.

Doktrinális területen a Tanítóhivatal első aktusa nem: tekintéllyel definiálni, hanem: biztos meggyőződéssel tanúskodni (hiszi azt, amit átad, és az egész Egyház hittel elfogadja, mert a Tanítóhivatal tanúskodik arról, amit átad). Ezek szerint a csalatkozhatatlan (*infaillible*) helyett inkább talán el nem múlót, fogyatkozhatatlant (*indéfectible*) kellene mondani? Vagyis: az *Ecclesia,* hierarchikus tekintélyében, amely kifejezi azt, jóllehet tapogatódzva halad előre, és talán részleteljárásokban téved is, az örök élet igéit adja át, és végeredményben nem fogyatkozik meg az igazságban. Ez a perspektívaváltozás megta-

lálható a pápa helytartói szerepének tanában is. Congar a fentebb említett « A hierarchia mint szolgálat » c. tanulmányban a *vicarius Christi* fogalomról írva ezeket mondja:

« Valóságos változás van a *vicarius* kifejezés tartalmában, jóllehet a szó megmarad. A katolikus teológiában a szó régi értelme: egy transzcendens vagy égi hatalom látható képviselője, akiben — földi helyettesében — ez a hatalom jelenleg működik. A keret és a klíma összefüggésében a fogalom Isten, Krisztus, a szentek működésének jelenlegi hatására utalt: vagyis ebben a felfogásban a képviselő a földi szférákban ható Isten vagy égi hatalmak szentsége, ikónja. Ezt a felülről leszálló, a földi eseményekbe felülről beavatkozó Isten tettét jelzi eredeti értelemben Lk 10,16: « Aki titeket hallgat, engem hallgat »... Nos, anélkül, hogy ez az érték véglegesen eltűnt volna, egy másik érték fogja körül, amely nem teljesen új — inkább határozott uralkodó jellege az új —: Krisztus kezdetben átadja a « hatalmat » « helytartójának », vagyis képviselőjének, aki Őt helyettesíti, és aki majd szintén átadja ezt a hatalmat az áthagyományozás és a jogfolytonosság történelmi láncolata szerint. Ebben az esetben nem a vertikális elem (az isteni hatalom jelenlegi hatása az ikónban), hanem a horizontális az uralkodó: az egyszer felülről kapott hatalmat a földi képviselő továbbadja, és a tekintély képviselője azzal valóban rendelkezik, úgy gyakorolja, ahogy bármilyen más tekintélyt képviselő gyakorolja a kapott hatalmat. »

Ezek a megfontolások Congar kiegyensúlyozott szemlétetéről tanúskodnak. A «karizmatikus» és krisztológiai antropológiai beállítottság nem végletes nála. Igaz, bírálja az intézményes, jogi szempontok túltengését vagy fonákságait, de nem veti el teljesen a klasszikus felfogást, a-

melyben az intézmény, a tekintély, a jog előtérben álltak. Congart a hagyományról alkotott helyes felfogása megóvja attól, hogy valami « láthatatlan, lelki » egyházat álmodjék, vagy a reformátorok túlzásaiba essék.

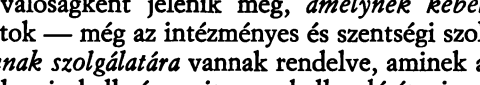
Congar a *Le Mytère du Temple* (1958) c. könyvében (« szentföldi számkivetése » során) elmélyítette azt a gondolatot, hogy az Egyház a Szentlélek temploma. Ez a kép alkalmas arra, hogy Isten belső jelenlétét kifejezze. De még kedvesebb gondolata az Egyházközösség (*communion*). E téma tisztázásában segítségére volt rendtársa (jelenleg a Hittani Kongregáció titkára), P. Hamer. (Egyik könyvének címe: *L'Église est une communion.*) Congar főleg a Zsinat alatt és azóta a kommúnió eszméjét ekkléziológiája középpontjába állította, részben a perszonalista filozófia (és az interperszonális ontológia), részben a szociológia hatására.

Az egyházi közösség struktúráját elemezve is a kommúnió ontológiai tényéből indul ki. Itt most a *Ministères et communion ecclésiale* (1971) c. gyűjtőkötet bevezetőjét követjük (*Mon cheminement...*). Congar elhárít két elégtelen felfogást a szolgálatokról. Az egyik a klasszikus egyenesvonalú szkéma: Krisztus→ papság→hívek. Ennek a szemléletnek veszélye az, hogy a hierarchikus papságot közvetítőnek fogja fel Krisztus és a hívek között, mégpedig úgy, hogy a klérusnak egyszerűen alá vannak vetve a kiskorú, passzív hívek. (Láttuk, hogy a Zsinat tanítása az Isten népéről más szemléletet tükröz.) A másik véglet lenne egy bizonyos demokratizmus (Küngnél láthatjuk ezt), amely szerint az Újszövetségből nem lehet kimutatni, hogy egy meghatározott egyházszervezeti típus *jure divino,* feltétlenül normatív lenne.

Congar a két véglet között a középutat keresi. Szerinte Krisztus strukturált közösséget akart. De a Tizenkettőt a tanítványok *közösségében* választotta ki. Nyilvános fellépésétől kezdve mindig, a Kereszt tövében is, a pünkösdi

közösségig, más tanítványok is vannak a Tizenkettővel. Egyébként, ahogy a Zsinat hangoztatta, az egész Egyház missziós, még ha Tizenkettő különleges mandátumot kapott is. « Az Apostolok voltak az új Izrael csírái, és ugyanakkor a szent hierarchia kezdete » (*AG* 5). Kivéve azokat a különleges eseteket, amelyek kifejezetten tekintélyi helyzeteket céloznak, nemcsak a hierarchia, hanem az egész Egyház a Tizenkettő alapjára épül. « Röviden: Jézus egy strukturált közösséget alapított, teljes egészében szent, papi, prófétai, missziós, apostoli közösséget és annak kebelén a szolgálatokat: egyeseket szabadon támaszt a Lélek, másokat a kézrátétel kapcsol a Tizenkettő intézményéhez és küldetéséhez. Az egyenesvonalú szkémát tehát egy olyan szkémával kell helyettesíteni, ahol a közösség átfogó valóságként jelenik meg, *amelynek kebelében* a szolgálatok — még az intézményes és szentségi szolgálatok is — *annak szolgálatára* vannak rendelve, aminek a közösségnek lennie kell, és amit meg kell valósítania. » (*Cheminement,* 19)

Congar szkémája tehát a következő:



Es a felfogás (amely az Egyházak Ökumenikus Tanácsa teológusainak is tetszik), a papi szolgálatot és a laikátus szerepét nem egymástól különválasztva, elszigetelten, tehát egy kissé egymással szembeállítva határozza meg, hanem szervesen a közösség valóságába illeszti bele.

Az apostoliság teológiája sem kizárólag az « apostoli folytonosság » elméletére támaszkodik (ebben kiváltságos helyet kapott a kézrátétel és a szentelési szertartás érvényessége). Részben az ökumenikus párbeszéd, részben

pedig a zsinaton szerzett tapasztalat vezette Congart arra, hogy világosabban megértse a Hit apostoliságának helyét, elsőbbséget, döntő szerepét. (Vö. *Ministères,* 51-94) A Zsinat tanítása szerint az apostoliság lényegét az egész *ecclesia* hordozza: « az egész szent nép egyesülve pásztoraival állandóan hűséges marad az apostolok tanításához és a testvéri közösséghez, a kenyértöréshez és az imádsághoz (Csel 2,42); így az átadott hit megőrzésében, gyakorlásában és megvallásában sajátságos szellemi egység alakul ki a pásztorok és a hívek között » (*DV* 10). Ez a szöveg világosan kimondja, hogy *az egész Egyház apostoli,* de azt is, hogy minden hívő az az egész közösségében, és hogy ebben az apostoliságban a pásztoroknak sajátos szerepük van — küldetésüknek és karizmájuknak megfelelően — az *ecclesia* szerves egységében. Congar tehát ezen a ponton is módosított egy bizonyos klerikális egyházszemléletet. (Vö. *Cheminement,* 22.)

Congar tulajdonképpen a laikátus teológiájának tisztázása során kezdett el alaposabban foglalkozni a keresztény papság természetével is (*Jalons pour une théologie du laïcat,* 1953; a következőkben: *Jalons).* Ennek IV. fejezetében, amelyet jól összefoglalt később « Notes sur notre sacerdoce » c. irásában (megtalálható *a Sacerdoce et laïcat* c. kötetben, 1962, 109-122) a következőképp mutatja be az *presbyteriumot*: Egyetlen pap van: Krisztus, Ő ajánlja fel Istennek a világ üdvösségéért az engedelmesség és a szeretet áldozatát; minden megkeresztelt ember pap, minthogy a papi Néphez tartoznak, és felajánlják Istennek személyüket (Róm 12,1; 1 Pét 2,9kk) lelki áldozatként; egyesek a szolgálati (miniszteriális) papságot gyakorolják, amely a hívek szolgálatára van rendelve, tehát arra, hogy őket a lelki áldozat állapotába helyezze, hogy beletestesítsék az önmagukat és életüket felajánló megkereszteltek áldozatát a Fő egyetlen áldozatába. Így a miniszteriális papság maga is összetett valóság: magá-

ban foglalja az igehirdetést és a szentségek kiszolgáltatását. Ez a szolgálati papság olyan áldozathoz kapcsolódik, amely elsősorban nem kultikus, hanem személyes a hitben: ez az Újszövetség « lelki áldozata », amely személyes önátadás a Lélek ihletésére. Ezt a szemléletet megtaláljuk az egyházatyáknál a püspökség hagyományos teológiájában; ezt igazolja az is, hogy a püspök papságának teljességében részesedik a *presbyterium,* a másodrendű papok kollégiuma, amely segíti a pásztort (a püspököt) szolgálata megvalósításában.

Congar egész teológiája azt célozza, hogy kiszélesítse az Evangélium szerint a szolgálati papság tanát: úgy fogja fel ezt, mint lelkipásztori és prófétai papságot, amely magában foglalja a kultikus és szentségi dimenziót, de nem korlátozódik erre. Hogy ezt az eredményt elérje, nem a « másodrendű » papságot veszi *analogatum princeps*-nek, hanem a püspök papságának teljességét: ebből részesedik a presbiter. (Tudjuk, hogy a Zsinat végleg szentesítette azt a tanítást, hogy az *ordo* teljességét a püspök birtokolja. Vö. *LG* 22,26.) De még továbbmenően Congar a szolgálati papságot Krisztus egyetlen papságának és a megkeresztelt ek általános (egyetemes) papságának távlatába helyezi, és nem elégszik meg azzal, hogy a papságot a misemondás hatalmával definiálja, még ha ezt a « Titokzatos Test feletti hatalommal » egészítjük is ki. A szolgálati (szentségi vagy hierarchikus) papságnak az a célja, hogy láthatóan — szentségileg — közvetítse Jézus Krisztus megszentelő tevékenységét, egészen addig, míg minden beteljesedik az Isten Országában, és hogy beletestesítse a megkeresztelt ek áldozatát Krisztuséba — különösképpen is az eucharisztikus áldozat bemutatásában és az Eucharisztia által, ahol a pap egyszerre Krisztus szolgája és a gyülekezet képviselője.

Végül az egyházi struktúrával kapcsolatban szólnunk kell a püspöki *kollegialitásról,* amely a hatalmak intézmé-

nyes és hierarchikus síkján azt a misztériumot tükrözi, amelyet szolgál. Congar szerint ez a kollegialitás az Egyház mély valóságát fejezi ki. Tulajdonképpen már fentebb kellett volna erről szólnunk, de többé-kevésbé követni akarjuk Congar teológjájának fejlődését; márpedig a kollegialitás eszméje főleg a Zsinat után került az egyházi gondolkodás és élet homlokterébe. (Tudjuk, hogy egy püspöki szinódus külön foglalkozott a problémával.)

Igazában hagyományos témáról van szó. Itt tizenöt századot kell visszalépnünk, hogy megtaláljuk ősi gyökereit. Érdekes megjegyeznünk (erre Jossua figyelmeztet): maga P. Congar hozta forgalomba a « kollegialitás » szót, hogy az orosz « *szobornoszty* » fogalmat lefordítsa; ennek jelentése sokkal tágabb, mint a most szóbanforgó kollegialitás. A püspöki kollegialitás eszméje feltételezi az egyház-*kommúnió* eszméjét, amely a klasszikus, egyoldalú ekkléziológiát egészítette ki (ez utóbbi főleg az egyetemes Egyházat és annak egységét hangsúlyozta). A püspöki kollegialitás egyrészt szervesen kifejezi az egész egyházi közösség (*communauté*) szeretetegységét (*communion d'amour*), másrészt új távlatba állítja a pápai primátust is.

Congar a Zsinat alatt készített jegyzeteiben (*Le Concile au jour le jour,* Troisième session, 1965, 44-45. lapok) így magyarázza a tanítást:

> « Mi tehát a püspöki kollegialitás? 1° — Péter nem egyedül kapta azt a megbízatást, hogy legeltesse az egyetemes Egyházat, jóllehet személyesen különleges jogcímen kapta, amely jogcím az egész Egyháznak, beleértve a pásztorokat is, fejévé teszi őt. Az Apostolokat az Úr kollégiummá tette, Péterrel az élükön; — ez az apostoli kollégium kapta az említett megbízatást... 2° — A püspökök öröklik ezt. Csakugyan, ha az egyes püspökök egyénileg nem tekinthetők egy egyedülálló Apostol utódának, az

apostoli testület mint olyan a szolgálat gyakorlása szempontjából utóda az apostoli kollégiumnak vagy testületnek. A kollegialitás alapjában véve magának az apostoliságnak a formája. 3° — Valaki a püspökszentelés révén válik a püspöki testület vagy kollégium tagjává; ebben a konszekrációban megkapja az *ordó*t olyan fokon, hogy ez az Isten népe fejévé teszi megbízatás és méltóság szempontjából. Ez vezetői szolgálat, amellyel megfelelő hatalom és kegyelem jár együtt... 4° — Amikor egy püspök felvétetett a kollégiumba, gyökeresen (*radicalement*) birtokolja az egyetemes Egyház feletti tanítói és lelkipásztori tekintélyt. Ez a tekintély aktualizálódik a zsinaton, amikor a pápa azt összehívja, és jóváhagyja annak döntéseit: mert nincs igazi kollégium, sem kollegiális aktus azon kívül, hogy részesedik a pápának, a kollégium és a küzdő Egyház fejének tekintélyében. 5° — A püspök a leggyakrabban nemcsak az egyetemes Egyház szolgálatára van felszentelve — ez nagyon meghatározatlan —, hanem egy részegyház szolgálatára... 6° — A pápa megőrzi az egyetemes egyház feletti tekintélyt, de azért, hogy ezt a rendes és mindennapi adminisztrációtól eltérő szinten gyakorolja: az Isten népe nagy érdekeinek szintjén elsősorban olyan területen, ahol e nép megmaradása és egységben való növekedése forog kockán ». (Vö. *LG* 22-26 és *CD* 11-16)

P. Congar később történetileg is elmélyítette a püspöki kollegialitást, és még jobban tisztázta viszonyát a pápai primátussal. (Lásd: « Püspöki kollégialitás és Róma püspökének primátusa a történelemben », « A pápaság ekkléziológiai problémái a II. Vatikánum után », « Püspöki szinódus, primátus és püspöki kollegialitás » stb. a *Ministères et Communion ecclésiale* c. kötetben.)

b) *A világi keresztények az Egyházban*

P. Congar már a *Jalons*-ban arra törekedett, hogy a laikust (világi keresztényt) az Isten népéhez való tartozás, a *keresztség* alapvető tényéből kiindulva határozza meg. A keresztség képesíti a hivőt arra, hogy felnőtt tagja legyen az Egyháznak, és kivegye részét a felelősségből. A továbbiakban még meg kell határozni a sajátos hivatásokat az egyetlen egyházi közösségen belül: ez a sajátosság megkülönbözteti a klerikust és a laikust, egymást kiegészítő szerepet szán nekik. Egy másik kritérium, amelynek nyomait már a *Jalons*-ban megtalálhatjuk: a *világ* iránti érdeklődés, vagyis az a feladat, felelősségvállalás, amelyet a világiak a teremtéssel és a társadalommal szemben betöltenek, gyakorolnak. Ez a sajátos feladatvállalás alapvetően megkülönbözteti a világit a paptól; isteni hivatást ad a laikusnak, míg a klerikust az isteni Szó sajátos szolgálata elvonja az evilági feladatoktól. « A világiak a világban vannak mint keresztények, hogy véghezvigyék Isten művét annyiban, amennyiben ezt a világ művében és az által kell véghezvinni... Világi tehát az, aki számára, magában az Istentől rábízott műben, maguknak a dolgoknak a lényege lényeges, mert számára, keresztény nyelven szólva, azokat az evilági elemeket kell az Aszolútumra vonatkoztatni, amelyeknek mostani alakja elmúlik. » Ez a kissé nehézkes megfogalmazás később világosabb lesz. Congar jobban megmagyarázza azt, hogy laikátus és világ korrelatív fogalma. A középkori kereszténység civilizációja klerikális volt, nem sokat törődött a világ pozitív valóságával. A modern kor világ felé fordulásának megfelel a világiak öntudatosulása az Egyházban.

Congar későbbi írásaiban a világiak hivatásának eme második szempontját hangsúlyozza inkább, idézve K. Rahner meghatározását is: « világi az, aki keresztény mivoltában is megőrzi a világba való természetes beépülésének

jellegzetességeit ». Congar, miként Rahner, azt vallja más szerzőkkel szemben, hogy a klerikus-laikus nem csupán egyházon belüli megkülönböztetés, hanem visszahat a világhoz való viszonyra is. A pap, az Ige szolgája küldetésénél fogva jelen van a világban, de ugyanakkor — e jelenléten belül — egy bizonyos «elkülönülés» is jellemzi. Mindez önmagában nem zárja ki a nős férfiak szentelését, még kevésbé azt, hogy bizonyos helyzetekben a papok fizikai munkát végezzenek, vagy a politikában felelősséget vállaljanak, de mégis (és ez a konveniencia még inkább áll a szerzetesekre) hivatásuknál fogva elkülönülnek a világtól: minthogy a felülről jövő üdvösség közvetítői, ennek a ténynek szolgálatuk szintjén is láthatóvá kell válnia, amint ezt az egész katolikus hagyomány vallja.

A világi állapotának első pozitív szempontja tehát az Egyházban betöltött felelősségét érinti: az egyházi közösségen belül a hierarchiának és a laikátusnak egymást kiegészítő, sajátos szerepe van. Congar a *Jalons*-ban megmutatja ezeket a szerepeket az Egyház életének különböző területein, majd pedig a világban való jelenlét és tevékenység vonalán. A világiak részesednek az Egyház prófétai küldetésében, a tekintélyben és a közösségi életben. Ha hivatásukat a világban való jelenlét és tevékenység szempontjából tekintjük, láthatjuk, hogy az Egyház missziós küldetéséért sajatos módon felelősek. A világiak tanúságtételük által misszionáriusok: vagyis minden olyan tettükkel, amely Isten üdvözítő tervét valósítja meg a világban, nem zárva ki persze a szóval kifejezett tanúságtételt sem; ellenkezőleg: a hit és a keresztség arra « szenteli fel » a világit, és arra kötelezi — megadva neki a kegyelmet is —, hogy megvallja hitét. Az apostolság kötelessége tehát egészen természetes a világinál; csak annyiban függ a hierarchiától, amennyiben általában minden keresztény élet függ — a hit, a szentségi élet és a keresztény magatartás szempontjából — az Egyház vezetőitől. (Congar ezt

azért hangoztatja, mert egyesek visszaéltek a hierarchiától kapott « mandatum », megbízatás alkalmazásával.) Ez nem zárja ki azt, hogy a hierarchia szorosabb együttműködésre szólíthatja a világiakat, tehát (pl. a Katolikus Akcióban) a szó szorosabb értelmében részesednek az apostoli küldetésben. Congar hosszan tárgyalja a kérdést a *Jalons*-ban. Később a missziós probléma kapcsán is foglalkozott e témával: « Az egész Egyház missziós ».

Még újabban, a Zsinat után, az Egyház és a világ viszonya kötötte le figyelmét: Krisztus uralma az Egyház és a világ felett, az Egyház és benne a világiak felelőssége a világért. Erre a kérdésre még visszatérünk a következő fejezetben, amikor Congar nagyobb teológiai témaköreit foglaljuk össze. Még ennél a paragrafusnál jegyezzük meg, hogy Congarnak a laikátusra vonatkozó nézeteit alaposan tanulmányozta, összegezte Paul Guilmot *Fin d'une Église cléricale*? c. nagy monográfiájában (Cerf, 1969).

c) *Hagyomány és reform az Egyház életében*

Congar nem akart választani a hagyomány és reform között. Amikor a *Vraite et fausse réforme...* egyházmodelljét bemutattuk, utaltunk arra, hogy hogyan egyezteti össze ezt a két egymásnak látszólag ellentmondó fogalmat. Congar megkülönböztet az Egyházban egy hagyományos pólust, amely nem változik (ez nem reformálható, mert Istentől való és objektív szempontból szent), és egy reformálható pólust. Az előbbihez tartozik az egyházi Intézmény, az isteni élet hordozója, amely minden pillanatban teremti a messiási közösséget (Ige, szentségek, apostoli tekintély); a második a közösség élete, amely szent, de hibák, tisztátalanságok is keverednek bele, tehát állandóan megtérésre van szüksége; ugyancsak az élet oldalán vannak az intézmények (többesszám), amelyeket reformálni kell, mert nem garantálja őket az isteni tekintély (időleges

intézmények, adminisztráció, egyházi hagyományok, a tekintély gyakorlásának módjai stb.).

Most közelebbről meg kell viszgálnunk a Hagyomány és a reform mibenlétét, az Egyház életének két egymást kiegészítő dimenzióját. Már a *Vraie et fausse réforme* rámutatott arra, hogy ennek az életnek főtengelyét, vagyis az Istennek az emberekre vonatkozó tervét akkor ragadhatjuk meg, ha Isten művét nem statikusnak fogjuk fel, hanem megértjük, hogy *történet,* fejlődés, — tehát az üdvösség műve az időben bontakozik ki, és revelálja fokról fokra jelentését és értékét. Az Ábrahámnak tett ígéretektől egészen a történelem végéig, amikor majd az egész emberiség kiengesztelőlik Istenben, az Isten népe vándorol az örök haza felé. Az üdvösség művét a mag csírázásához és a vetés növekedéséhez is hasonlíthatjuk. A különbség csak az, hogy itt az emberi szabadságok is közreműködnek Isten (a természet) művével. Mindent nekünk kell megtennünk, annak erejében, Aki az akarást és a véghezvitelt is adja. Így tehát az üdvösség műve történelemben bontakozik ki.

Ebben a történetben alapvető szerepe van a hagyománynak és a reformnak. Az Egyház életében a Hagyomány (nagybetűvel!) az a mag, a kezdeti adomány, amelyet a nemzedékek egymásnak átadnak, de ugyanakkor a kibontakozás, a növekedés is. Egyáltalán nem valami erőtlen letétemény őrzéséről van szó, hanem annak harmonikus érlelődéséről, ami áthagyományozódik és kibontakozik a végső beteljesedésig. De ez a kibontakozás Isten szuverén szabadsága és az emberi ellenállás, bűn miatt nem történik automatikusan. Új kezdésekre, kezdeményezésekre van szükség Isten ihletésére. P. Congar szerint, amikor az ember a kegyelem hívására megtér, ez olyan esemény, amely érdekli a szentek közösségét.De amikor valakinek az a küldetése, hogy új kezdésre bírjon, új lendületet adjon, akkor megszületik a próféta és a reformátor. És amikor

e hivatás miatt az egész Egyház vagy annak bizonyos része megtér, akkor ez a reform a történelmet érdekli. Mert az Egyház életének egyre inkább Krisztushoz kell hasonulnia, és a világhoz való viszonyában felül kell vizsgálnia stílusát és jelenlétét. Így a reform az a megtisztulási kezdet, az elmélyülésnek és az alkalmazkodásnak kezdete, amely — mivel az Egyház a Hagyomány és az isteni letétemény Egyháza — először mindig a forráshoz való visszatérésben nyilatkozi meg: visszahajlás a Hagyomány forrásaihoz (*ressourcement*).

Lássuk most kissé közelebbről a hagyomány (*tradition*) fogalmát. P. Congar két külön kötetet szentelt ennek az összetett kérdésnek: *La tradition et les traditions,* I. köt. *Essai historique,* 1960; II. köt. *Essai théologique,* 1963. E szakszerű történelmi és teológiai tanulmányoknál talán jobban hozzáférhető, meglátásokban gazdagabb a következő: *La tradition et la vie de l'Église* (1963). Ez a munka bemutatja annak a kollektív tudatnak természetét és módozatait, amelyet hagyománynak nevezünk. Congar itt három jelentést különböztet meg: 1) az átadás aktusa (az áthagyományozás ténye); 2) az átadott, áthagyományozott valóság tartalma (az, *amit* átadnak, közölnek a keresztény valóságból); 3) az a szűkebb értelem, amely az előbbi globális tartalomból — megkülönböztetve a Szentírást és a *hagyományt* — azt jelöli, ami *nem írásos* módon származik át az utókornak: ez lehet annak átadása, ami már le van írva a Bibliában — így azonban élő és személyes módon történik (és ez a lényeg) —; de lehet más (a Szentírásban nem található) tény, igazság átadása is. Itt most az első két jelentésben vesszük a hagyományt (tehát az 1. és a 2. pontban megadott jelentést *együtt*).

Az élő hagyománynak alanya a közösség, az egész Egyház.

« Ebben a folyamatban a hagyomány nem egy holt letétemény mechanikus továbbadása (áthagyományozása); hiszen már a hagyomány fogalmában is benne van az, hogy, egy birtokló ad át valamit egy másiknak tehát egy élő lény egy másik élőnek. A hagyományt egy *alany fogadja be,* és ez az alany *élő.* Egy valaki szükségszerűen magából is hozzáad valamit ahhoz, amit befogad. Így bármilyen tanítás — akár szó vagy példa által, de még ha írott könyv által történik is — mindig valamiképp a párbeséd jellegét ölti... De még az sem elég, hogy élő alanyról beszélünk, hozzá kell tennünk, hogy ez az alany *történelemben* él, és hogy a történetiség egyik sajátos jegye. (Ezzel nem az igazság viszonylagosságát akarjuk állítani, ami nem lenne más, mint az emberek egymást követő és változó gondolata.)... Egy meghatározott tárgy közlése, amely alapvető természetében ugyanaz marad,... történelemben valósul meg, amely magát a közlést is érinti... »

Így tehát a történelem érinti a letéteményt is, anélkül, hogy azt lényegében megváltoztatná; a hagyomány folytonossága történeti. « A hagyomány egy múltnak a megmaradása a jelenben, amelynek ölén a jövő készül. » Hogyan éli meg a hagyomány ezt a történelmet? Először úgy, hogy válaszol az idő kérdéseire, minthogy ez a történelem az embereké és a világé. Nem nyugodt álmodozás; tele van kezdeményezésekkel, kérdésekkel, feszültségekkel, kisérletekkel. Az az ember, akinek az Evangéliumot kell hirdetni, nem marad mozdulatlan, hanem különböző utakon halad előre az időben, számos kérdéstől gyötörve. Másodszor: új kifejezéseket, új nyelvet kell adni az egyetlen üzenetnek, a kor gondolkodásának megfelelően; továbbá ki kell bontani bizonyos eszméket, amelyek előbb csak virtuálisan voltak jelen a hitletéteményben (dogmafejlődés). Így tehát a hagyomány az Egyházban, miként

élete is, öröklött, de friss, élő, együtt bontakozik ki az időben a fejlődő emberiséggel egészen a végső beteljesedésig.

Térjünk vissza a reformhoz. Mondottuk, hogy a kibontakozás nem történik folyamatosan. Küszöbök vannak, ahol az isteni kezdeményezésekre egyes emberek vagy csoportok új lendülettel vetik bele magukat az Isten országának kalandjába, visszahajolva a hagyomány mély forrásaihoz és ugyanakor alkalmazkodva a világhoz.

Ennek a fejlődésnek « kísértései », veszélyi vannak, amelyeket már a *Vraie et fausse réforme* elemzése során említettünk. Az egyik kísértés a «farizeizmus», amelynek oka az, hogy felejtjük: a kereszténység igazsága csak az emberben van, és azért nem szabad megállnunk a tárgyaknál, az eszközöknél. Isten mindig kívülről a belső felé megy, a kultikustól és a jogitól a személyes és az emberi felé (az áldozat, a papság, a templom, a törvény átértékelése). A reform azt célozza, amit az Ószövetség prófétái: visszaadni a dolgoknak lelki igazságukat; nem engedni hogy az egyházi szerkezet elhomályosítsa az emberek lelkében Isten kegyelmét, kerettel helyettesítve a szellemet (jóllehet a keretre is szükség van). El kell kerülni azt, hogy a «misztika» «politikává» degradálódjék (Péguy). A próféta szerepe a kereszténységben az, hogy megakadályozza mindezt, tehát azt, hogy az eszköz céllá változzék, hogy a külső forma öncélú legyen. A betű mögött meglátja és megmutatja a lelket.

Egy második kísértés a Egyház fejlődésében az, hogy « zsinagógává » válik, vagyis megreked annál a formánál, amelyben az eszme kifejeződik, nem akar továbbfejlődni, A formához való hűség miatt nem akar továbbhaladni, és így hűtlen lesz a princípiumhoz. Ahhoz ragaszkodik, amit pillanatnyilag elért; azt akarja « konzerválni », megőrizni; így lényegében elárulja azt, amit igazában meg akar őrizni. Ezzel szemben a reformátor szerepe: az új helyzethez al-

kalmazni az egyházi élet alakját, pl. a missziókban vagy a szellemi élet, a teológia terütelén. P. Congar szívesen idézi P. de Montcheuil szavait: « Nem a múlt megszállottjai, hanem a mély lények folytatják a hagyományt. »

3. Nagyobb teológiai témakörök

Összegezve az újabb teológiai kutatást, P. Congar a következő szempontokra hívja fel a figyelmet (*Situation et tâches présentes de la théologie,* 1967; a következőkben: *Situation*):

A legutóbbi negyed századot egyrészt a forrásokhoz való viszsahajlás (Szentírás, patrisztika) jellemzi, másrészt az ember jövője, üdvössége foglalkoztatja. A Kinyilatkoztatás minden emberhez szól, de a föld lakóinak csak kis hányada ismeri Krisztust. Hogyan lehet a kereszténység *az* abszolút vallás, amikor annyi vallás létezik, és közülük sok transzcendens eredetet tulajdonít magának? Hogyan értelmezzük az üdvtörténet és az emberi történelem közötti kapcsolatot; milyen szerepe van a hivőknek és a nem hivőknek a világ fejlődésében, illetve az Isten országa építésében? Mi a kapcsolat az egyetemes kozmikus fejlődés és a világ krisztusi átalakulása között? Mindezek a kérdések megoldásra várnak a teológiában, amelynek integrálnia kell az újabb filozófiákat (perszonalizmus, egzisztencializmus, antropológia, szociológia...). A Szentírás és az egyházatyák tanítása az üdvösség ökonómiájáról több szempontot nyújt a megoldáshoz, de nem elégséges ez a «ressourcement». Új antropológiára van szükség, és ezt be kell építeni a teológiába. Congar szerint éppen azzal magyarázható Teilhard de Chardin sikere, hogy átfogó és koherens víziót vázolt fel e kérdések tisztázására. (Vö. *Situation,* 25-26, 32, 61-62, 78)

Az érdeklődés tehát az önmagukban való (*en-soi*) természetfeletti valóságoktól a természetfeletti és az ember

világának kapcsolataira tevődött át: arra, ami számunkra a többi embert (*Autres*) képviseli. Ez nem jelenti azt, hogy a teológusok elfordultak az Isten és misztériumainak szemlélésétől, és valami tiszta földi humanizmust vallanak: ezt az « árulást » nem követték el. Sőt, egyre nyilvánvalóbbá válik az, hogy a legidőszerűtlenebbnek tűnő teológiai tételek is megtermékenyíthetik a földi valóságok teológiáját. Mindenesetre a teológiai kutatás a maga egészében azt a fordulatot követte, amelyet a II. Vatikáni Zsinat: megnyílt a világnak, keresi a párbeszédet más keresztényekkel, a nem keresztény vallásokkal, sőt a nem hivőkkel is.

Maga Congar csak az utóbbi két évtized során fordult intenzívebben e kérdések felé; régebben a filozófiai megfontolások kevésbé érdekelték. De a laikátus teológiáját tanulmányozva már több olyan szempontot érintett, amelyek a most vázolt témakört mélyítették el.

1. *Az emberre összpontosuló teológia*

A hit misztériumainak szemlélésében és megvilágításában, vagyis a teológiában, a katekézisben és a prédikációban azt kell megmutatni, hogy ezeknek a misztériumoknak milyen kapcsolatuk van az emberrel és azzal a világgal, amelyben az üdvösség drámája lejátszódik. A Kinyilatkoztatás feltárja azt, hogy mi a terve Istennek az emberrel. Congar szívesen idézi Abraham Heschel szavait: « The Bible in primarily not man's vision of God but God's vision of man = A Biblia elsősorban nem az ember víziója Istenről, hanem az Isten víziója az emberről.

Valójában, fűzi hozzá Congar, mind a kettő: A Kinyilatkoztatás megvilágítja az ember egzisztenciális helyezetét, tehát antropológia, de csak egy ingyenes isteni kezdeményezés alapján: Isten önmaga misztériumát is kinyilatkoztatja az üdvösség művén keresztül. Abból, amit Isten

Krisztusban *értünk tett,* megismerjük Őt magát is belső mivoltában. Antropológia és teológia tehát elválaszthatatlanok egymástól. (Lásd: *Situation,* 74 és 85kk.)

Az élő Isten Izrael Istene és a mi Urunk Jézus Krisztus. Atyja. A bibliai monoteizmus Istene nem csupán a Teremtő (még kevésbé a teisták Nagy Építőmestere vagy Órása), hanem az Üdvözítő Isten is: a Fiú megtestesülése, kereszthalála és feltámadása által belépett történelmünkbe, és azt az üdvösség történetévé tette. Az üdvösségtörténetben úgy tapasztaljuk meg Istent, mint aki egyszerre transzcendens és közeli (részben immanens).

Igéje, a Szövetség, a választott néppel végbevitt « csodatettei » révén nyilatkoztatta ki először magát; majd Jézus Krisztusban egészen közeli Isten lett, *Emmanuel*: felvette az emberi állapotot, emberré lett. Jézus Krisztus a láthatatlan Isten képmása, az ő arcán ragyogott fel Isten dicsősége teljes fényben. (Lásd: *Jésus-Christ,* notre Médiateur et notre Seigneur, 1965, I. rész: « Le Christ image du Dieu invisible. »)

Istent tehát igazában, végérvényesen csak Jézus Krisztus által ismerjük meg. Miért van ez így, miért lett Isten emberré?

> « Természetesen, az 'értünk-való-Isten' az 'üdvökonómia' Istene, és minden üdvösségre vonatkozó tette szabad és ingyenes. Ezek a tettek nem tartoznak mint olyanok Isten szükségszerű misztériumához. Mégis feltételeznek és kinyilatkoztatnak valamit Isten természetéből. Karácsony, amely már elkötelezi az egész húsvéti misztériumot, az agóniától egészen Pünkösdig, sőt a mi végső megdicsőülésünkig, és amely (Karácsony) beteljesedése az egész szent történeten végigvonuló közléseknek, kinyilatkoztatja, hogy az Abszolútum nemcsak önmagáért való és önmagában való (*pour soi et en soi*), hanem Szeretet-Adomány, vagyis *Agapè.*

'Isten Szeretet' (1Jn 4,8 és 16)... Nincs Abszolútum, amely ne lenne ugyanakkor Szeretet, nincs 'Nagy Isten', aki ne lenne a Jó Isten, a felénk hajló és értünk való Isten. Nincs 'Én vagyok', nincs *Ens a se,* Önmagában-valóság, aki nem hordja magában, nemcsak annak lehetőségét, hanem hajlamát, hogy értünk, velünk legyen: 'Én leszek...'; nincs 'Ő van, ő volt', aki ne lenne ugyanakkor 'Ő jön'. Öröktől fogva az, az volt, aki hozzánk jöve lett: ezért 'az örök élet az, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent, és *akit küldtél, Jézus Krisztust*' (Jn 17,4). — Mondottunk már, hogy az ökonómia szükségszerűen felveti az ontológiai kérdéseket: az isteni Ontológia..., sőt általában az ontológia kérdéseit. Mert ha az *Ens a se* = *Caritas* (az Önmagától Való = a Szeretet), ennek hatással kell lennie az egész teremtés ontológiájára, főleg pedig ama teremtményére, akit a saját képmására alkotott. A Lét kinyilatkoztatása fényt vet valamiképp a lét igazi természetére is... » (*Jésus-Christ.* 34-35).

Ha ez így van, akkor az ember csak úgy juthat el Istenhez, úgy « istenülhet meg », hogy « kiszolgáltatja magát az élő Istennek ». Le Saulchoirban, amikor lelkigyakorlatokat adott, P. Congar ezt szüntelenül hangoztatta. « Ugyanazt az érzést ápoljátok magatokban, amely Jézus Krisztusban is megvolt... » (Fil 2,5-11). A világ, az emberek felé jövő Isten szeretetgesztusát kell utánoznunk. Ímé, ismét csak visszatértünk az emberhez.

Ha Isten emberré lett, ez a tény nemcsak Istenről, hanem az emberről is mond valamit. Az üdvösségtörténetben tehát burkotlan benne van egy antropológia. Jézus Krisztusban a transzcendens Isten egy történet alanya lett; sőt véglegesen az emberiséghez, a mi világunkhoz kapcsolódott. Ha ez így van, az emberiség kalandja teljes csődbe juthat-e? Ez dogmatikailag elképzelhetetlen,

mert Istennek nemcsak szándéka van a világgal, hanem ezt meg is akarja valósítani szorosan a mi világunk, az emberiség sorsához kapcsolódva. Így tehát nem lehet szétválasztani, még kevésbé egymással szembe állítani Isten dicsőségét — amely mindennek végső célja — és az ember boldogságát vagy a világ beteljesedését.

Congar kibontja az *imago Dei* bibliai fogalmát, amely oly kedves volt az egyházatyáknak: ez teológiai antropológiájának tengelye (az ember szellem, és közreműködik a teremtésben). Teológiája elválaszthatatlan a krisztológiától. Isten örök tervében benne van a bűnös és Krisztus által megváltott, Krisztushoz rendelt világ. « Isten örök tervében az Ige úgy van jelen, mint *incarnandus* » (Vö. Kol 1, 15-17). De Congar azt is hangsúlyozza, hogy a földi valóságok teljes teológiája nem lehet kizárólag megtestesülésteológia, hanem egyszerre krisztusi, húsvéti és eszkatológikus (Vö. *Jésus-Christ,* 22). Be kell mutatni azt, hogy az üdvökonómia szempontjából Isten mindent Krisztushoz rendelt, és ennek a szemléletnek az egész teológiát át kell járnia. De ugyanakkor ez a világ és története végső soron Istentől függ, és Istenben kell beteljesednie.

> « Úgy tűnik, hogy nem kell egy teljesen krisztológiai teológiát keresnünk, amint ezt K. Barth tette, sem P. E. Mersch programját alkalmaznunk, aki szerint Krisztus az « első érthető » (*primum intelligibile*). Igaz az, hogy Isten belső misztériumának megismerésére Jézus Krisztus *által* jutunk el (*ordo inventionis, acquisitionis,* és Isten részéről: *revelationis*), de csak Isten misztériuma által hihetjük teljesen a Megtestesülés misztériumát, tehát érthetjük meg Jézus Krisztust (*ordo judicii*). A teológiának ragaszkodnia kell a valóság önmagában meglévő struktúrájához, minthogy törekvése végeredményben arra irányul, hogy rekonstruálja

az Isteni Bölcsesség nagy architektúráját, lévén egy bizonyos felsőbbrendű « Poétika » a szó claudeli értelmében. Így tehát, ha a központ Krisztus, a végcél nem más, mint maga Isten (vö. 1 Kor 15,28). *Krisztus által* érünk célba és ismerünk meg, de a cél Isten és a mi megistenülésünk. Ezért az etikát és a kegyelem teológiáját sokkal jobban a krisztológia által kell megvilágítanunk, semmint azt Szent Tamás tette a *Summá*ban, de ezeket nem kell beépíteni a krisztológiába, mint annak egy fejezét. Ami pedig a krisztológiát illeti: ennek integrálnia kell — amint azt Szent Tamás gondosan megtette, de a sok szép biblikus és liturgikus kutatás mai eredményeivel is számolva — nemcsak a fogságban írt levelek kozmikus vízióját (Teilhard de Chardin), hanem Krisztus életének misztériumait és Húsvétját is, amely minden Ökonómiának központja » (*Situation,* 108-109).

2. *Üdvösség és felszabadulás*

Congart alapvetően az embereknek hirdetendő üdvösség kérdése foglalkoztatta: a mai, egyre inkább elvallástalanodó, szekularizálódó ember örök sorsa érdekelte. 1959-ben megjelent *Vaste monde, ma paroisse* (A nagyvilág, az én plébániám) c. elmélkedéseitől egészen legújabb könyvéig: *Un peuple messianique,* Salut et libération (1975) ez a lelkipásztori kérdés nyugtalanítja: Hogyan hirdessük a mai embernek az üdvösség üzenetét, amikor ez az ember éppen azért fordult el Istentől (azért fordult Isten ellen), mert azt hitte: a keresztények Istene ellene van kibontakozásának, szabadságának, ill. felszabadulásának?

A közvetlen apostoli elkötelezettség (ökumenikus munka, tanítás, a Zsinat szolgálata...) szinte teljesen lefoglalták; nem volt arra sem ideje, sem ereje, hogy alaposabban kidolgozza az előbbi pontban felvázolt problematikát. De a keresztény élet, a mai egyház számos gyakorlati kérdé-

sére ennek az alpavető teológiai szemléletnek fényében kereste a megoldásokat.

Congar egyik alaptétele volt: az Isten által felkínált és közvetített üdvösség a létteljességet képviseli. Vallja azt a hagyományos tételt, hogy a kegyelem (a természetfeletti) nem rombolja le a természetet, hanem azt beteljesíti: *Gratia perficit naturam.* Mit jelent a Krisztus által hozott üdvösség? Azt, hogy Isten üdvözítő terve valósul meg az emberi történelemben, vagyis: az emberi teremtmény (sőt a kozmosz is az ember miatt, az ember által) nem vész el véglegesen, hanem elnyeri létezése értelmét, úgy, ahogy azt Isten akarja, és hogy az isteni hívást valamiképpen önmagában hordozza. Az üdvösség nem pusztán kívülről jövő megszabadítás (amolyan vízből való kimentés), amely az ember természetétől és tökéletességétől teljesen idegen lenne. Az üdvösség az emberi egzisztencia értelmének (annak, amiért Isten teremtette) megvalósítása, tehát számunkra léttöbbletet jelent: a puszta létezésen túl befejezett, tökéletes, sikerült létet. Ez azt jelenti, hogy aki elmulasztja az üdvösséget, annak egzisztenciája nem jut el a lét teljességéhez. A pokol annak az embernek a puszta létben maradása, aki nem jutott célba, és aki ezt tudja: — innen égő kínja.

Az üdvösség értelmet ad jelen életünknek, mert a hivő az örök élet reményéből táplálkozik, annak garanciáját hordja magában, aki az élet kinyilatkoztatója és beteljesítője... Ezt az örök életet már most, ebben a világban elővételezzük az Úr Krisztus Lelkének erejében. De az üdvösség eszméje magában foglalja a teljes élet elvesztésének kockázatát. A bűn (az élő Istentől való elszakadás) veszélye ránk leskelődik, míg a világban vagyunk. Megváltottnak lenni tehát azt jelenti, hogy — Krisztus kegyelmével, Krisztusban — győzedelmeskedünk a bűn felett, és így evilági életünknek olyan jelentést adunk, amely azon túlmutat, amely az örök életben teljesedik be.

Az a döntő aktus, amely által az ember az üdvösséget befogadja — hittel megnyílik, és szabad szerettel Istennek adja magát —: a keresztény megtérés. Congar külön tanulmányozta a hit és a megtérés kérdését. Ezt most itt nem részletezzük. Inkább egy új problémára, a *felszabadításra,* az ún. « politikai teológia » manapság divatos szemléletére irányítjuk figyelmünket. Hogyan látja ezt az időszerű problémát Congar az üdvtörténet távlatában?

Legújabb könyve, *Un Peuple messianique* (1975, a következőkben: *Peuple*) II. részét ennek a témának szenteli (*Salut et libération*). Az első rész a Zsinat ekkléziológiájának egy lényeges szempontját tanulmányozza: « Az Egyház mint az üdvösség szentsége ». A téma ismerős; most csak gyakorlati alkalmazását szemléljük a felszabadítás teológiája kapcsán. (*Libération* = feszabadítás vagy felszabadulás.)

Mindjárt a teremtéskor, amikor Isten saját képére és hasonlatosságára alkotta meg (Ter 1,27), az ember már hivatást kapott arra, hogy a kegyelem révén Isten fogadott fiává legyen. Ez Isten örök terve. A természetfeletti ingyenes ajándék, de már Isten eredeti konkrét terve szerint befejezi az Isten képmására teremtett ember természetét. Ezt a gondolatot variálták az egyházatyák és a középkori írók (Congar itt utal H. de Lubacra, aki tisztázta a természet-természetfeletti kapcsolatát), végül pedig a *Gaudium et spes* k. zsinati konstitúció helyesen világította meg a természet és az ingyenes ajándék közötti folytonosságot és szakadást. A kegyelem felmagasztalja a természetet, és egyben önmagában is megerősíti, befejezi azt (*gratia non tollit, sed perficit naturam*). Amikor az ember — a megistenítő kegyelem által — részesedik Istenben, befejeződik a « humanizálódás », vagyis az ember teremtése. « Természet » és « kegyelem » (vagy természetfeletti) formális megkülönböztetés, amelyet meg kell tartanunk. De a teremtést egzisztenciális és konkrét

helyzetében áthatja Krisztus megváltása természetfeletti ajándékaival; így nem lehet azonosítani a természet-kegyelem megkülönböztetést a konkrét világ és a megváltás hatásai közötti megkülönböztetéssel: ezek a hatások az egzisztenciális és konkrét állapotban vett teremtés részét alkotják. Egyszerűen a megváltott és az Isten barátságába bevezetett ember létezik. (*Peuple,* 160-161)

Ezt az alapvető teológiai szemléletet erősíti meg a bibliikus teológia: teremtés és üdvösség (megváltás) összekapcsolódnak, mivel ugyanaz a Teremtő és a Megváltó. « Mivel Krisztus a teremtő és a megváltó, teremtés és megváltás egyesül. » (*Peuple,* 161)

A Genezis elején leírt teremtés az üdvtörténet első fejezete. Az emberiség megjelenésétől kezdve olyan isteni tervbe van beállítva, amelyről tudjuk, hogy központja Krisztus lesz (vö. Ter 3,15: LXX), és amely győzelmi ígéret, tehát a megújulás és a beteljesedés ígérete. A próféták azt látjuk, hogy szövetség magában foglalja az emberi kapcsolatok igazságának helyreállítását, nevezetesen az igazságosságot és azt, hogy az ember nem uralkodik ember felett: termékenység, csodálatos béke a messiási időkben. Ebben a vonalban helyezkedik el Jézus, aki beteljesíti a messiási ígéreteket. Amikor Jézus meggyógyítja a betegeket, és helyreállítja az emberek közötti testvéri kapcsolatokat, az igazi *salóm*ot valósítja meg. Amikor a belső tisztaságot és a személyes szentséget követeli a farizeusi külsőséggel és legalizmussal szemben, a Szövetség igazságosságát (igaziságát) sürgeti. És Mt 25 nagy beszéde az utolsó ítéletről azt mutatja, hogy a krisztusi szeretet nem zárja ki, nem csökkenti, sőt feltételének szabja meg a társadalmi igazságosságot. (*Peuple,* 161-162)

Amikor az üdvösség és a felszabadítás (vagy: « hit és politika ») kérdését vizsgáljuk, számolnunk kell azzal, hogy a mai technikai és szekularizált világban a Transzcendencia megtapasztalása és az üdvösség keresése lénye-

gesen más kultúrhelyzetben történik, mint a Biblia világában vagy a középkorban. Ma az ember nem veti alá magát egyszerűen az adott világrendnek vagy társadalmi berendezkedésnek, hanem teremtő tevékenységgel meg akarja változtatni a világot és az emberi kapcsolatokat, hogy igazán « humanizált », minden szolgaságtól (elidegenedéstől) mentes világot teremtsen. Nem véletlen, hogy a « politikai teológia » vagy a « felszabadítás teológiája » éppen a harmadik világ országaiban lett annyira «divatos». A keresztények tudatában vannak a társadalmi igazságtalanságoknak; az elnyomó struktúrákat meg akarják változtatni, amint ezt a marxizmus is sürgeti. És a mai ember számára a hit első fogódzó pontja nem a szentségi élet, hanem az Egyház tevékenysége az emberek felszabadításáért, fejlődéséért, a békéért.

De a «felszabadítás» teológiájának» hiányosságai, egyoldalúságai vannak. Ezeket P. Congar a következőkben látja: 1) A Szentírás használatában — szövegek egyoldalú kiválasztása és értelmezései, az Ószövetség túlsúlya. A prófétákból csak azt idézik, ami a társadalmi igazságtalanságokat ostorozza, de nem a belső megtérés követelményét; Jézus üzenetéből csak a Hegyi beszédet, de azt nem mondják, hogy az Úr nem azonosította magát a kor zelotáival és forradalmáraival, ellenállóival. Szent Páltól soha nem idézik azt, hogy alá kell magunkat vetnünk a világi tekintélyeknek. Általában megrekednek az evilági cselekvés síkján, nem beszélnek azokról a szentírási részekről, amelyek a bűnből való megtérést sürgetik, a Lélekben való új életet hirdetik mint az istengyermekség lényegét. 2) Megvan a veszélye annak, hogy amikor Jézusról beszélnek, elszigetelik az előnyben részesített történeti Jézust (az evangéliumok Jézusát) a kerigma Krisztusától. Ez az egyoldalúság éppen az ellentéte annak, amit nemrég még — a bultmanni iskola hatására — sokan vallottak. A húsvéti Krisztus vált meg bennünket a bűntől, így

igazában megszabadít, és nem csupán a gazdasági-politikai felszabadításért való küzdelemre serkent. 3) Az előbbi két pontban már érintettünk a legfőbb veszélyt: egyesek szinte azonosítják az evilági felszabadítást a keresztény üdvösséggel. Mondhatjuk azt (és kell is mondanunk), hogy « Az üdvösség felszabadítás »; de nem mondhatjuk ugyanígy: « A felszabadítás üdvösség » Az emberi teljességet nem meríti ki a szociális összetevő. 4) Az említett veszélyhez kapcsolódik az, hogy a teológiát antropológiává fokozzuk le. A horizontalizmus felejti azt, hogy az ember nyitott az abszolút Jövőre (Isten); ezt egyesegyedül, a saját erejéből nem érheti el; szüksége van Megváltóra, szüksége van az Üdvözítő kegyelmére. (Vö. *Peuple,* 188-191)

Az élő Istenbe vetett hit, Jézus Krisztus Istenének hite nem idegeníti el az embert, és nem fordítja el evilági kötelességeitől, hanem inkább arra serkenti, hogy együttműködjék a Teremtővel és Üdvözítővel az emberibb világ építésében és a teljes ember teljes felszabadításában. Az igazi hit reménység, mert Isten az ígéretek Istene. Üdvözítő terve az, hogy a világ az Egyház közvetítésével — Krisztus által a Szentlélekben a végleges Isten-ország felé bontakozzék ki; mert, ahogy E. Bloch mondja: « a valódi genezis nem a kezdetben, hanem a végben helyezkedik el ». Krisztus feltámadása annak a végnek előre jelzése és elővételezése, amely felé a teremtés sóvárog: a végső üdvösségé (Róm 8,19-25). (*Peuple,* 194-195)

3. Yves Congar főbb művei

P. Yves M.-J. Congar általános bibliográfiája (1924-1967) megtalálható J.-P. Jossua könyve (*Le Père Congar*) végén. Ezt a könyvészetet Pietro Quattrocchi készítette P. H. Legrand OP segítségével. A felsorolt művek, könyvek és cikkek száma: 958. A bibliográfia végén megtaláljuk az akkor előkészületben lévő (azóta már megjelent) főbb írások listáját is. Congar műveit számos nyelvre lefordították.

1937 *Chrétiens désunis.* Principes d'un oecuménisme catholique. Cerf, Párizs, XIX+403 lap; új kiadás: 1965. (« Unam Sanctam » 1.)

1941 *Esquisses du Mystère de l'Église.* Cerf, P, 168 lap. Zsebkönyv: « Foi Vivante » 18, Cerf, 1966.

1948 Cikkek a *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* c. enciklopédia I. kötetében (Letouzey et Ané, Párizs).

1949 Cikkek az előbbi enciklopédia II. kötetében.

1950 *Vraie et fausse réforme dans l'Église.* Cerf, P,, 648 lap; « Unam Sanctam » 20. — Új kiadás 1969, « Unam Sanctam » 72, 571 lap.

1952 *Le Christ, Marie et l'Église,* Desclée De Brouwer, P,109 lap.

1953 *Jalons pour une théologie du laïcat.* Cerf, P, 685 lap. « Unam Sanctam » 23. Újabb kiadás 1954-ben; javított k. 1964-ben.

1954 Cikkel a *Catholicisme...* III. kötetében.

1956 Cikkek a *Catholicisme* IV. kötetében.

1958 *Le Mystère du Temple* ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse. Cerf, P, 347 lap. « Lectio Divina » 22.

1959 *Vaste monde, ma paroisse.* Vérité et dimensions du salut. Témoignage Chrétien, P, 228 lap. (A Témoignage Chrétien c. lapban megjelent cikkek.) Új (4., javított) kiadás 1966-ban, « Foi Vivante » 27.

1960 *La Tradition et les traditions.* Essai historique. Fayard, P. 303 lap.

1962 *Aspects de l'Oecuménisme.* Pensée Catholique, Brüsszel, 128 lap.
La foi et la Théologie. Desclée, Tournai, XVI+281 lap; « Le Mystère Chrétien » 1.
Les voies du Dieu Vivant. Théologie et vie spirituelle. Cerf, P, 447 lap.

1963 *Vatican II.* Le Concile au jour le jour. Cerf, P, 144 lap.
La Tradition et le vie de l'Église. Fayard, P, 136 lap.
La Tradition et les traditions. Essai théologique. Fayard, P, 367 lap.
Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques. Cerf, P, 719 lap. « Unam Sanctam » 41.

1963 *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, P, 152 lap.
Cikkek a *Catholicisme...* V. kötetében.

1964 *Le Concile au jour le jour,* 2e session. Cerf, P, 221 lap.
Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme. Cerf, P, LXIV+577 lap. « Unam Sanctam » 50.

1965 *Jésus-Christ,* notre Médiateur et notre Saveur. Cerf, P, 255. « Foi Vivante » 1.
Le Concile au jour le jour, 3e session. Cerf, P, 181 lap.

1966 *Le Concile au jour le jour,* 4e session. Cerf, P, 272 lap.
Cikkek a *Catholicisme* VI. kötetében.

1967 Bevezetők és kommentárok a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaihoz. Az « Unam Sanctam » sorozatban megjelent kommentárkötetek kiadását P. Congar irányította.
Situation et tâches présentes de la théologie. Cerf, P, 159 lap.

1968 *Cette Église que j'aime.* Cerf, P, 124 lap; « Foi Vivante » 70.
À mes frères. Cerf, P, 222 lap, « Foi Vivante » 71. (Ez a két kis könyv az « Egyház-laikátus-papság » témáját világítja meg a zsinati tanítás távlatában.)
L'Ecclésiologie du haut Moyen-Âge, Cerf, P, 420 lap.

1970 Együttműködés a *Vocabulaire oecuménique* szerkesztésében.
L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne. Cerf, P, 483 lap.
L'Église une, sainte, catholique, apostolique, a Feiner-Löhrer által kiadott *Mysterium Salutis* sorozatban.

1971 *Ministères et communion ecclésiale* Cerf, P, 264 lap.

1974 *Une passion: l'unité.* Réflexions et souvenirs 1929-1973, Cerf, P, 117 lap, « Foi vivante » 156.

1975 *Un peuple messianique.* Cerf, P, 204 lap.

ZÁRÓSZÓ HELYETT

álljanak itt P. Congar szavai a mai és a holnapi teológia feladatairól:

« Ma mérhetetlen integráló erőfeszítésre vagyunk hivatva. Ez a biblikus forrásokhoz való visszahajlás órája: a dogmatikai munkának igazodnia kell az exegézis legmegbízhatóbb eredményeihez. Ez az ökumenizmus órája: el kell fogadnunk (már megkezdtük!) az Ortodoxia és a Reform kritikáit. Ez az emberi problémák órája: szembe kell néznünk azokkal a kérdésekkel, amelyeket a marxizmus, a mélylélektan, a pirula és a bomba vet fel! Azok az emberek, akik a Zsinat szereplői voltak, megnyitották az Egyházat e problémák és feladatok felé, bár ők maguk a nyugalmas Egyházat ismerték, hosszú ideig a skolasztika mestereit követték. De pontosan azért tudtak nyitottak lenni, mert ezekből a tanulmányi évekből merítettek biztonságot. Nem igen látjuk, milyen eredményekhez vezetne az a teológia, amely nem biztosítaná magának ezeket az alapokat, még ha azután túl is halad rajtuk és meg is kérdőjelezi bizonyos tételeit. A legkevesebb, amit mondhatunk: a skolasztika is egyik olyan elem, amit integrálnunk kell. Talán túl kell haladnunk rajta, de igen sok maradandót beépíthetünk belőle új teológiánkba. Meg vagyok győződve arról, hogy Szent Tamás egyáltalán nem elavult — az igazi Tamás: *ő maga*, és nem múmiává változtatott maszkja! —: Szent Tamás társunk, vezetőnk, mesterünk lesz ebben a munkában, amelynek folytatását a II. Vatikánum teológusai fiatalabb testvéreikre bízzák. »

TARTALOM

Előszó 5
Könyvészeti tájékoztató 7

I. BEVEZETŐ

A modernizmustól a Zsinatig

1. A modernista válság 9
2. A teológiai megújulás és az « új teológia » 13
3. Teológia a Zsinaton 21

II. HENRI DE LUBAC ÉLETE ÉS MŰVE

1. *H. de Lubac életpályája* 25
2. *H. de Lubac művének főbb témakörei* . 34
   1. Istenhit és istentagadás . . 34
   2. A Természetfeletti misztériuma . 45
   3. Teilhard de Chardin és korunk . 51
   4. A Szentírás a Hagyományban . . 60
   5. Az Egyház paradoxona és misztériuma . 66
      a) « Katolicizmus » (1938) . . 66
      b) « Corpus Mysticum » (1944) . . 72
      c) « Elmélkedés az Egyházról » (1953) . 78
3. *H. de Lubac főbb művei* (Bibliográfia) . 82

III. YVES CONGAR ÉLETE ÉS MŰVE

1. *Yves Congar életpályája* . 87
2. *Yves Congar teológiai műve* 99
   1. A kereszténység megoszlása és párbeszéde . 100
      a) « Chrétiens désunis » (1937) 101
      b) « Vraie et fausse réforme dans l'Église » (1950) . 104
   2. Krisztus Egyháza . . 113
      1. Ekkléziológiai modellek . . . 113
      2. Az Egyház struktúrája 116
         a) Tekintély és szolgálatok az Egyházban . 117
         b) A világi keresztények az Egyházban . . 125
         c) Hagyomány és reform az Egyház életében. 127
   3. Nagyobb teológiai témakörök . . 132
      1. Az emberre összpontosuló teológia 133
      2. Üdvösség és felszabadulás . . 137
3. *Yves Congar főbb művei* (Bibliográfia) . 143

Zárószó helyett . 147

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
3. Vallásbölcseleti bevezetés
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
5. A kinyilatkoztatás kritikája
6. A szentírástudomány alapjai
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

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

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
4. Az Egyház jogi szervezete
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
7. A gyónás és a betegek kenete
8. A papi rend
9. A házasság
10. Az ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

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

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

PP. NAGY F. — SZABÓ F. SJ
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

SZABÓ FERENC SJ

1931. február 4-én született Kálócfán (Zala m.). 1950-ben érettségizett, majd egy-egy évet az egri és a szombathelyi szemináriumban töltött. 1953-ben belépett a jezsuita rendbe. Francia és magyar irodalmat tanult Budapesten az Idegen Nyelvek Főiskoláján, majd az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Rendi tanulmányait a Leuven melletti eegenhoveni főiskolán végezte (1957-63). 1962-ben szentelték pappá Brüsszelben 1966-ban teológiai doktorátust szerzett Párizsban az Institut Catholique-on. Tézise: *Le Christ créateur chez Saint Ambroise* (Róma, 1968). 1967-től a Vatikáni Rádió magyar műsorának szerkesztője. Teológiai, filozófiai és irodalmi tanulmányait különböző külföldi és magyarországi folyóiratokban közli. Könyvei: *Mai írók és gondolkodók* (Louvain, 1965[2]), *Távlatok* (Róma, 1970), *Henri de Lubac az Egyházról* (Róma, 1972), *Isten barátai* (Róma, 1973[2]), *Az ember és világa* (Róma, 1974[2]), *Párbeszéd a hitről* (Róma, 1975).