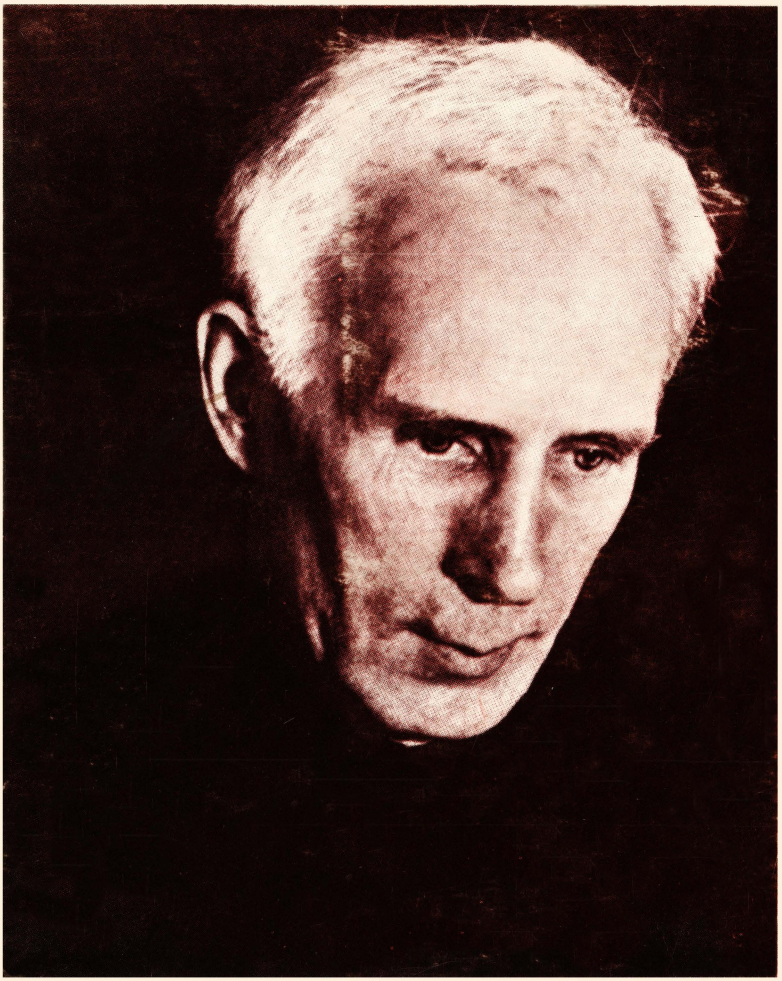

# HENRI DE LUBAC AZ EGYHÁZRÓL

*Szabó Ferenc*

Ez a könyv korunk egyik legnagyobb teológusát mutatja be a magyar közönségnek. Az első rész röviden felvázolja P. Henri de Lubac S.J. pályáját, (szül. 1896-) majd összefoglalja művének főbb témaköreit.

A második rész szövegválogatás a francia jezsuita munkáiból (újabb írások az Egyházról).

H. de Lubac életművét két szóval jellemezhetnénk: « *ressourcement* » (visszahajlás a forrásokhoz) és « *aggiornamento* » (korszerű alkalmazkodás). De Lubac mindig az élő múlt fényében kereste a jelen problémáinak megoldását; az un. « új teológia » egyik főképviselője a (jó értelemben vett) Tradició embere. Innen érthető, hogy ugyanolyan szenvedéllyel tanulmányozta Origenészt, mint Teilhard de Chardin-t. H. de Lubac — a *homo ecclesiasticus* — meg van győződve arról, hogy az Egyház megújulása csakis a Krisztushoz való megtérésből fakadhat. Jóllehet külön könyvet nem írt Krisztusról, egész életműve Róla tanúskodik.

# *HENRI DE LUBAC AZ EGYHÁZRÓL*

SZABÓ FERENC S.J.

# HENRI DE LUBAC AZ EGYHÁZRÓL

*A szerző kiadása*
RÓMA
1972

*Cum licentia ecclesiastica*

---

A könyv megrendelhető a Szerzőnél:
SZABÓ FERENC SJ
Via dei Penitenzieri 20
I - 00193 ROMA

# I.

# HENRI DE LUBAC ÉS MŰVE

« Az egyház nagy reformátorai magából az egyházból lobbantották fel azt a lángot, amely megújulást hozott. Az egyház csakis a saját szentségében találja meg bűneinek orvosszerét ».

(Yves de Montcheuil S.J., idézi H. de Lubac, *Paradoxes*, 1959, 185).

# I. « KRISZTUS TANÚJA AZ EGYHÁZBAN »

Ezt a bevezetőt két személyes élménnyel kezdem. Két találkozás Páter de Lubac-kal. Beszélgetésünk lényegére jól emlékszem.

1971 augusztusában Párizsban, a jezsuiták Rue de Grenelle-i házában együtt ebédeltünk, majd kisétálnunk a Bd Saint-Germain-des-Prés-re. Ekkor beszéltem először a Páternek arról, hogy egy magyar válogatást szeretnék készíteni írásaiból, és ennek bevezetőjében bemutatmi életművét a magyar közönségnek. A válogatás ellen semmi kifogása sem volt, sőt nagyon örült neki; a bevezetővel kapcsolatban szerényen megjegyzte: ne legyen életrajz; — amíg él, nem akarja, hogy túlságosan előtérbe állítsák személyét. Megígértem neki, hogy csak a legszükségesebb életrajzi adatokra szorítkozom. Röviden vázoltam tervemet. Közben az egyház mai válságára tereltük a szót. Amikor a mai teológia bizonyos elhajlásait érintettük, kicsit évődve, provokálva megjegyeztem: « De, Atyám, mindezért az 'új teológia' elindítói is felelősek! ». Mire a Páter: « Én nem vállalom a felelősséget mindezért; mi nem ezt akartuk! ».

Egy hónappal később Rómában találkoztunk. P. de Lubac a Nemzetközi Teológiai Bizottság ülésére jött. A Szentlélek-atyák székházában kerestem fel, hogy a magyar « de Lubac-válogatás » tervét konkrétebben megbeszéljük. Előbb arra gondoltam, hogy néhány jellegzetes szöveg lefordításával keresztmetszetet adok életművéből. Ismét egy kis provokáló megjegyzést tettem: « Atyám, annyit írt Istenről, természetfelettiről, exegézisről, egyházról, Teilhardról, — de Jézus Krisztusnak nem szentelt külön könyvet! ». Egy kicsit zavartan így válaszolt: « Igen, egész életemben erre készültem, de valahogy nem tudtam hozzáfogni... ». Amit P. de Lubac szerényen elhallgatott, az egészen világos mindannak, aki életművét ismeri: Tulajdonképpen minden írásában Jézus Krisztusról beszélt; Jézus állandóan jelen van életművében.

Ha a Páter portréját meg akarnánk rajzolni, azt a

címet adhatnánk a tanulmánynak, amelyet ő maga adott Hans Urs von Balthasar-ról szóló írásának: « Jézus Krisztus tanúja az egyházban ».

* * *

Henri de Lubac az északfranciaországi Cambraiban született 1896. február 20-án [1]. Apja a Francia Banknál dolgozott; a család többször változtatott lakhelyet. Henri már elvégezte az elemit, amikor Lyon-ba költöztek. A jezsuiták Mongré-i (Lyon melletti) kollegiumába került. (Későbbi barátja, Teilhard de Chardin is a kollégium növendéke volt). 1912-13-ban H. de Lubac jogot tanult a Lyon-i Katolikus Egyetem fakultásán. 1913. október 9-én belépett a Jézustársaság noviciátusába. Az akkori jezsuita-ellenes törvények miatt a Lyon-i jezsuita Provincia fiatal tagjai Angliában készültek a papságra. (A száműzetés 1901-től 1926-ig tartott; Teilhard is ezért végezte tanulmányait Angliában). A noviciátus a Sussex-i St.-Leonards-ban volt.

1913-tól kezdve egész életre szóló barátság fűzte H. de Lubac-ot nála jóval idősebb rendtársához, P. Auguste Valensin-hez (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 Lubac-ot is ő ismertette meg Blondellel, és ugyancsak Valensin közvetítésével történt (az első világháború vége felé) Blondel és Teilhard iratváltása, amelyet 1965-

[1] Az életrajzi adatokat H. Vorgrimlertől vesszük: « Henri de Lubac » *in*: R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, *Bilan de la théologie du XXe siècle*, tome II, pp. 806-820 (Casterman, 1970); de több helyütt módosítom a Vorgrimler által megrajzolt « portrét ». P. de Lubac nem ismerte ezt a róla szóló írást; miután az általam készített fotokópiát elolvasta, egyik levelében elégedetlenségét fejezte ki; főleg azt kifogásolta, hogy a szerző több helyütt a maga módján értelmezve a történteket, igazságtanul ítéli meg a Lyon-i katolikus fakultást, kedvezőtlen színben tünteti fel rendi elöljáróit. Vö. még: Mark Schoof, *Der Durchbruch der neuen katolischen Theologie*, Herder, 1969, 152. lap skk. (A könyv holland eredetijének címe: « *Aggiornamento* », szerzője domonkos, P. Schillebeeckx asszisztense).

ben H. de Lubac tett közzé bőséges jegyzetekkel. Ha már a személyes kapcsolatok ill. a barátságok kérdésénél tartunk, mindjárt jegyezzük meg: P. de Lubac a háború után (1921-ben vagy 22-ben) Párizsban találkozott először Teilhard de Chardin-nel (1881-1955). Ismeretségük hamarosan mély barátság lett; Teilhard általában de Lubac-nak mutatta meg először teológiai írásait. (Kettőjük teljes levelezését most adta ki P. de Lubac).

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 Canterbury-ben 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. Lyon-i Sz. Iréneusz révén kerül közvetlenebb kapcsolatba az egyházatyákkal; P. de Grandmaison-nal pedig személyes barátságot köt majd, amely a Páter 1927-ben bekövetkezett haláláig tart. A katolikus Jézuskutatás 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 intellectualizmusáról* szóló könyvet, amely egészen új távlatokat nyitott az újtomista filozófiának. Rousselotnak ez a könyve, valamint a «*Hit szemei*» *(Les Yeux de la Foi)* c. munkájában kifejtett teóriája a modernista válság elcsitulása után az un. «új teológiában» érezteti majd termékenyítő hatását. (Erre még visszatérünk). 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... [2].

1923-1914-ben P. de Lubac a jezsuiták Mongré-i kollégiumában magiszterkedik (kollégiumi felügyelő), majd pedig az angliai Hastings-ban (ugyanott, ahol Teilhard) 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 a mai napig. 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 Biran-t 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, amely — mint látni fogjuk — az « új teológia » központi problematikája lesz. Maurice Blondel a « cselekvés dialektikáját [3] tanulmányozva filozófiai szempontból vizsgálta a természet és a (még meghatározatlan) « természetfeletti » viszonyát; Rousselot a hit aktusát tanulmányozta a biblikus teológiából kiindulva; de Lubac viszont a természetfeletti fogalmának történetét vázolta fel.

P. de Lubac az un. « harmadik próbaévet » (amolyan második noviciátus a rendi tanulmányok végén) 1928/29-ben Paray-le-Monial-ban végzi; utána a Lyon-i 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 ol-

[2] Vö. Roger Aubert, « La théologie catholique durant la première moitié du XXe siècle », in *Bilan de la théologie du XXe siècle*, I, 423 skk.

[3] Vö. Szabó F., *Távlatok*, Róma, 1970, 97 skk.; *Mérleg* 1970/2, 165-178.

vassa a régi buddhista írásokat... (P. de Lubac később könyvet ír kedves barátjáról, aki Indiában hal meg). A buddhizmusról szóló három munka (*Aspects de Bouddhisme* I-II, Paris 1951, 1955; *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, 1952) kurzusainak gyümölcse.

Itt kell kiemelnünk: Lyon nemcsak Délfranciaország, 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 Távolkeletről... Monchanin abbé egyre jobban érdeklődött a keleti vallások misztikája iránt. 1939-ben elhagyta hazáját és Indiában előbb lelkipásztori munkát végzett, majd 1950-től haláláig (1957-ig) teljesen a szemlélődésnek élt. P. de Lubac Monchanin abbéval és Teilhard-ral való levelezésének köszönhette, hogy lelkileg jelen lehetett Ázsiában 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. kérdés-komplexum körüli reflexiók gyümölcse. H. Urs von Balthasar « program-könyvnek » nevezi a *Katolicizmust*. Csakugyan, P. de Lubac szinte minden olyan problémát érint itt, amelyeket későbbi munkáiban jobban kidolgoz, más-más oldalról megvilágít: Isten megismerése, istentagadás, nem-keresztények üdvössége, hagyomány és korszerűsödés, és főleg: a dogmák szociális vonatkozásai (ez az alcím).

Az elmúlt harminc év során a filozófiai-teológiai gondolkodást annyira átalakította a közösségi szemlélet, hogy ma már nehezen érzékeljük azt a forradalmi fordulatot, amelyet a *Catholicisme* jelentett a katolikus gondolkodásban [4]. P. de Lubac előbb a *Chronique sociale de France*-ban tette

---

[4] Vö. Jean Lucien-Bru, « Socialisation et Corps Mystique » in *L'Homme devant Dieu* III, (Mélanges offerts au P. H. de Lubac), Aubier, Paris, 1964, p. 287).

közzé a dogmák közösségi vonatkozásairól szóló tanulmányait, csak két év múlva jelentette meg *Katolicizmus* c. összegező kötetét. A katolikus exegéták (pl. Lucien Cerfaux) és teológusok (pl. Emile Mersch) már felhívták a figyelmet Sz. Pálnak és az egyházatyáknak a Titokzatos Testről szóló tanítására. Csakhamar megjenik XII. Piusz *Mystici Corporis* k. enciklikája, amely a II. Vatikáni Zsinatig az újabb ekkléziológia és lelkiség legfőbb irányadója lesz. De Lubac nemcsak ezekkel a teológusokkal folytat párbeszédet, hanem az újabb perszonalista filozófusokkal (M. Blondel, G. Marcel), a pogány vallásokkal (buddhizmus), a marxizmussal. Idézi már Tehilard de Chardin-t is, akinek eszméi csak két évtized múlva lesznek imertek szélesebb körökben.

A *Catholicisme* a P. Congar által 1937-ben alapított *Unam Sanctam* könyvsorozatban jelent meg. Igen beleillett ebbe az ökumenikus sorozatba. Mert, ahogy ezt M. Villain egy remek tanulmányban megmutatta [5], a *Catholicisme* valóban « egy nagy ökumenikus könyv ». Elsősorban szelleménél fogva az. Senki *ellen* nem íródott. Ezt a fontos kijelentést találjuk benne: « Igen nagy szerencsétlenség az... ha a katekizmust valaki *ellen* tanultuk meg ». 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 (az egyházatyák tanulmányozásának szenteli majd élete nagyrészét!); 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

---

[5] Maurice Villain, « Un grand livre oecuménique: *Catholicisme* », in: *L'Homme devant Dieu* III, 319 skk.

főteológusa, 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 Lubac-ot, 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. gondolat-töredékeiben: « 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 » [6].

Ime az Egyház egyik legmodernebb teológusának programja. (Innen érthető, hogy Origenész műve éppenúgy érdekelte, mint Teilhard de Chardin-é).

Ezt a programot valósította meg P. de Lubac felfelé ívelő teológiai pályáján.

* * *

1941-ben jelent meg az *Isten megismeréséről* szóló kis könyve, amelyet később átdolgozott, kibőví-

---

[6] H. de Lubac, *Paradoxes*, Paris, 1946, pp. 67-69.

tett; 1956-ban *Sur les chemins de Dieu = Az Isten útjain* címen adta ki újra. Blondel és Maréchal módszere adja meg a roppant erudícióról tanúskodó és ugyanakkor szinte misztikus (vallomásszerű) aforizma-gyűjtemények alapvázát [7]. Bevezetőnk II. részében visszatérünk elemzésére.

P. de Lubac 1946-tól — Jean Daniélou-val együtt — a *Source Chrétiennes* c. patrisztikus gyűjtemény társ-szerkesztője. Az egyházatyák kétnyelvű kiadása, bő bevezetésekkel és kritikai jegyzetekkel, a legjobb szakembereket állítja a «*ressourcement*» szolgálatába. De a náci megszállás Lyon-ba is elérkezik. P. de Lubac az ellenállók között van, ezért a németek több ízben bebörtönzik. Jegyezzük meg itt, hogy a Páter nem politizált, « ellenállása » kizárólag szellemi-spirituális természetű volt. Ennek a szellemi ellenállásnak kifejezése az *ateista humanizmus drámájáról* szóló könyve, amely először 1944-ben jelent meg; később átdolgozva, kibővítve több kiadást ért el, számos nyelvre lefordították. Főleg Feuerbach és Nietzsche ateizmusát elemzi; majd felhívja a figyelmet A. Comte pozitívizmusára és az ateizmuson túljutó Dosztojevszkij « prófétai » szerepére. *Proudhon és a Kereszténység* c. könyve (1945) az ateizmus újabb arculatát világítja meg.

A világháború éveiben érlelődik meg egy másik könyve, amelynek csíráit már a *Katolicizmus*-ban megtaláljuk: *Corpus Mysticum* (1944). Alcíme: « Az Eucharisztia és az Egyház a Középkorban ». P. de Lubac itt a reá jellemző aprólékossággal és ugyanakkor rendkívüli szintetizáló képességgel bemutatja azt, hogy Sz. Ágostontól kezdve a középkori teológusokon át egészen a modern kor kezdetéig a Hagyomány szorosan összekapcsolta az Egyházat és az Eucharisztiát. (Régebben a *corpus mysticum* az Eucharisztiát jelölte, megkülönböztetve az Oltáriszentséget Krisztus *történeti* és *egyházi* testétől). A Hagyomány Szerint, oksági összefüggés van az Eucharisztia és az Egyház között: az Egyház « ké-

---

[7] Bolndelről lásd a 3. jegyzet tanulmányait; Maréchalról és a transzcendentális módszerről lásd *Mérleg* 1969/1, 63-82.

szíti » az Eucharisztiát, viszont az Eucharisztiában jelenlévő Krisztus « realizálja », építi ki Testét, az Egyházat. « *Présence réelle, parce que réalisante* ».

Egy másik történeti tanulmány-gyűjtemény közvetlenül a háború után (1946-ban) jelent meg: *Surnaturel = Természetfeletti.* A könyv ellentmondás jele lett. Azok, akik már a *Corpus Mysticum*-ban is eretnekséget szimatoltak, most nyiltan támadni kezdték P. de Lubac-ot a természetfelettivel kapcsolatos felfogásáért. A vitára még visszatérünk. Itt csak annyit jegyezzünk meg, hogy P. de Lubac később maga jobban kifejtett, megmagyarázott bizonyos tételeket, anélkül, hogy lényegében módosította volna nézeteit. Megmutatva egy bizonyos dualista ill. absztrakt szemlélet fogyatékosságait, rávilágít a természet és a természetfeletti (kegyelem) igazi ingyenességére és organikus kapcsolatára [8].

A háború után részben a « természetfeletti » vitája kapcsán bontakozik ki az az irányzat, amelyet Garrigou-Lagrange O.P. nyomán (nem éppen szerencsésen) « új teológiá »-nak (« *nouvelle théologie* ») neveztek [9]. Ennek vezető személyisége P. de Lubac. Mások « Lyon-i iskolának » is nevezték. Ez nem pontos meghatározás. Inkább csak arról van szó, hogy a patrisztikus megújulást kereső és az új filozófiát integráló teológusok egyrészt, a Szent Tamáshoz mereven ragaszkodó teológusok másrészt, egymással szembenálló táborra oszlottak. (Egyébként a támadást egyes konzervatív domonkos teológusok kezdték az « újító » jezsuiták ellen). A hagyományhoz hű és szelíd P. de Lubac-ot meglepték a heves vádak és a gyanusítások. Ismeretes,

---

[8] Vö. Giovanni Benedetti, « La Teologia del Mistero in H. de Lubac », Bevezetés a *Le Mystère du Surnaturel* (Paris, Aubier, 1965) olasz fordításához, in: H. de Lubac, *Il Mistero del Sopranaturale*, Il Mulino, Bologna, 1967, pp. VII-LI.

[9] Vö. R. Aubert, a 2. jegyzetben idézett tanulmány, *ibid.* 457 skk. Továbbá: J. M. Connolly, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Ed. Saint-Paul, Paris-Fribourg, 1966. Az amerikai eredeti címe: *The voices of France*, A survey of contemporary Theology in France Macmillan Company, New York, 1961.

hogy XII. Piusz a *Humani Generis* k. enciklikában (1950. aug. 12) leleplez bizonyos téves *tendenciákat,* amelyek az igaz tanítást fenyegetik. A pápai körlevél — anélkül, hogy neveket említene — jórészt az « új teológia » képviselőinek — legtöbbször a recenzorok által *félre-értelmezett* — nézeteit célozza (H. de Lubac, Teilhard de Chardin, H. Bouillard, Y. de Montcheuil...). Persze, nem csupán jezsuitákról van szó. A domonkos P. Congar és P. Chenu ugyanúgy a gyanusítottak listájára kerül.

Mindenesetre, a szellemi légkör olyan, hogy hiábavaló a tisztázás és az önigazolás. P. de Lubac, miként sokan mások, *ne doceat*-ot kap: elöljárói eltiltják a tanítástól.

Ezekben a nehéz években készült el (részben papi rekollekciók gyümölcse) az *Elmélkedés az Egyházról* (1953) — P. de Lubac legszemélyesebb könyve, amely valóságos « hitvallás ». A « *vir ecclesiaticus* » tanúságtéle az Egyház iránti hűségéről, gyermeki ragaszkodásáról. Jóllehet az egész keresztény hagyomány jelen van ebben a könyvben (számos hivatkozás az egyházatyákra), mégsem amolyan « történeti tanulmány », mint pl. a *Corpus Mysticum,* hanem az Egyház paradoxonáról, emberi és isteni arcáról, meg a Lélek által átjárt misztériumról szóló, a jelen helyzetet hittel megvilágító elmélkedés-gyűjtemény. P. de Lubac nem gyermekded naívságot követel, hanem gyermeki tiszteletet és szeretetet az *Ecclesia Mater* iránt. A felnőtt ember, aki szereti édesanyját, észreveheti annak hibáit, de amikor bírálja ezt az anyát, tudja, hogy mindent neki köszönhet. P. de Lubac-nak az Egyházról szóló elmélkedései (miként P. Congar munkái) a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiáját készítették elő. A Zsinat dokumentumában nem egy olyan gondolatot találunk, amelyeket de Lubac-nál olvashattunk. Ez különben nem meglepő. Tudjuk, hogy XXIII. János pápa a Zsinat teológus szakértői közé meghívta P. de Lubac-ot is.

Az 50-és évek elején tette közzé a Páter a buddhizmusról szóló tanulmányait, amelyekről már fentebb szóltunk. Termékenysége bámulatos a háború éveiben. 1950-ben megjelent Origenészről szóló nagy munkája: *Histoire et Esprit.* Ebben azt

mutatja meg, miként értelmezte a Szentírást a kereszténység egyik legnagyobb szelleme. Ennek a munkának folytatása lesz a *Középkori Exegézis*-ről szóló 4 kötetes monográfia (az (I-II, kötet 1959-ben, a III. 1960-ban, a IV. pedig 1964-ben jelent meg). A régi exegézis (a Szentírás négy « értelmének » kutatása; lásd bevezetőnk II. részét!). P. de Lubac számára nem csupán a szent tudományok egyik ága, hanem — miként a régi szerzők számára is — a keresztény gondolkodás « teljes aktusa » (*acte total*). Érdeklődésének középpontjában Krisztus áll, ill. a két Szövetség viszonya.

A Zsinat után (1966-ban) P. de Lubac egy kis kötetben (« *L'Écriture 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 Krisztus, 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 fontos témákkal kapcsolatban.

Egy súlyos fejoperáció után P. de Lubac 1954-ben (Provinciálisa engedélyével) újra tanítani kezdett. XII. Piusz kívánságára Augustinus Bea levelet írt neki, amely 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 tag-

ja volt annak szűkebb körű bizottságnak is, amely — König és Seper bíboros, valamint Jean Daniélou részvételével — elmélyítette a későbbi *Gaudium et Spes* k. konstitucionak 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). — Itt említjük meg, hogy P. de Lubac konzultora a König bíboros által vezetett Nem-Hivők Titkárságának és tagja (1969-től) az új Nemzetközi Teológiai Bizottságnak is.

Még 1958-ban Párizsban az Erkölcsi és Politikai Tudományok Akadémiája tagjai közé választotta. A Zsinat után a « Notre Dame University » (USA) teológiai díszdoktorrá avatta. 1963-ban — 50 éves szerzetesi jubileuma alkalmával — barátai és tanítványai egy háromkötetes tanulmánygyűteménynyel 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 idején és utána P. de Lubac Teilhard de Chardin eszmevilágával foglalkozott: 1962-ben adta ki *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* c. fontos munkáját; de még három másik könyvében is — részben « apologetikus » szándékkal — tisztázta tudós barátja és rendtársa életművének egy-egy szempontját. (Bevezetőnk II. részében ezekre a könyvekre visszatérünk). A legutóbbi években, egyrészt a Zsinat ekkléziológiájától ihletve, másrészt az egyház jelenlegi válsága miatt aggódva ismét csak *az Egyház paradoxona és misztérium felé fordult* (ezen a címen jelent meg 1967-ben az a könyve, amelynek első négy fejeztét magyar válogatásunkban is megtalálja az olvasó).

E vázlatos « portré » ill. *curriculum vitae* végén idézünk a « Krisztus Fénye » c. tanulmányból, amely, a Páter bevallása szerint is [10], « tanúskodik hitéről »:

---

[10] Az idézendő tanulmány az *Affrontements mystiques* (Témoignage Chrétien, Paris, 1950) IV. esszéjeként jelent meg; a 210-213. lapokról idézünk. A füzet bevezetőjében

« Jézus, hiszek Benned. Megvallom, hogy Isten vagy. Te vagy számunkra Isten misztériuma (« Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus », - Sz. Agoston, *Epist.* 187, 34). Milyen más meghatározást kereshetnénk Istenre, mint azt, amit Apostolod adott? Es nemde Téged szemlélve találta meg ezt 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... ».

« ... Biztosak vagyunk abban, hogy hitünk nem csal, ezért bátran szembenézünk a történelmi ásatásokkal és a tudományos kutatás eredményeivel. Az emberi haladás mellé állunk, — de tudjuk, hogy a világ haladása még csak az üdvösség kezdetét sem biztosíthatja nekünk! Szembenézünk azokkal az új értékekkel, amelyek a vajúdó történelem kriziseiből születnek. Az ember vég nélkül variálhatja és tökéletesítheti kultúráját. Új lehetőségeket fedezhet fel és aknázhat ki. Maga az Univerzum is mérhetetlen nagyra tágulhat, és egy napon esetleg a távoli csillagokon felfedezhetünk a miénknél népesebb emberiséget; civilizáltabbat, esetleg nyomorultabbat, mint a miénk. Krisztus szeretet-gesztusa átkarolja e távoli világokat, átfogja a mindenséget és az időt. Mindenki számára egyformán; valamennyiünk számára és minden órában; azok számára, aki hisznek az emberben és azoknak is, akik kétségbeesnek — Krisztus világossága az Örök Élet ».

Ez a hitvallás, — azt is mondhatnánk: szeretetvallomás — inspirálja Henri de Lubac egész életművét. Krisztus fénye beragyogja a de Lubac-i univerzumot is. Ezért — jóllehet nagyon ritka a műben az ilyen személyes vallomás — P. de Lubac-ot Krisztus igazi tanújának tenkinthetjük az Egyházban.

---

P. de Lubac maga mondja az esszéről: « ces pages témoignent de notre foi » (*Affr. myst.* 13).

# II. H. DE LUBAC MŰVE A MEGÚJULÓ TEOLÓGIÁBAN

Hogy P. de Lubac teológiai művét jobban megértsük, el kell azt helyeznünk a XX. századi teológia áramlataiban [1]. A katolikus tudományok ébredése a századfordulón kezdődik, a modernizmus válságának idején egy időre megtorpan a fejlődés, majd a két háború között szélesen kibontakozik (liturgikus mozgalom, biblikus, patrisztikai megújulás, stb.). Az un. « új teológia », amelyben P. de Lubac-nak döntő szerepe lesz, nehéz éveket él át a *Humani generis* (1950) k. enciklika megjelenése utáni években. Végül a II. Vatikáni Zsinat egészen új légkört teremt: egyes félremagyarázott vagy gyanúsított teológusok (P. de Lubac, Congar, Chenu...) zsinati szakértőkként vesznek részt a dogmatikai okmányok megfogalmazásában: művüket mintegy szentesíti a Zsinat.

## A) A katolikus teológia a XX. század első felében

A XIX. században kibontakozó protestáns (liberális) szentíráskritika és az egyre erősödő racionalizmus védekező, « apologetikus » álláspontba szorította a katolikusokat. XIII. Leó pápasága az egyházi tudományok fellendülését, megújulását hozta. A katolikus bibliakutatás (P. Lagrange és a Jeru-

---

[1] Vö. R. Aubert, « La théologie catholique durant la première moitié du XXe siècle », in: R. Vander Gucht - H. Vorgrimler, *Bilan de la Théologie du XXe siècle* I (Casterman, 1970), pp. 423-478. A jegyzetekben értékes bibliográfiai tájékoztató. — Mivel itt P. de Lubac művét akarjuk elhelyezni, főleg a francia áramlatokkal foglalkozunk, illetve azokkal a nem-francia szerzőkkel, mozgalmakkal, amelye többé-kevésbé közvetlenül hathattak P. de Lubacra. Különben is a század elején és a két háború között a francia katolikus teológia járt az élvonalban; a német — holland teológia főleg az utolsó két évtizedben kapott súlyt. Erről részletesebben nem szólunk. Lásd a most idézett *Bilan*-ban J. Comblin tanulmányát (479. skk): « La théologie catholique depuis la fin du pontificat de Pie XII».

zsálemi Bibliai Iskola), az egyháztörténet (Mgr Duchesne...) a patrisztika (Althaner...) valamint a megújuló tomizmus (Mercier, majd Rousselot, Sertillanges, Maritain...) lendületet ad a katolikus gondolkodásnak. De a neotomizmus mellett — amelynek érdemeit és fogyatékosságait (biblikus és patrisztikus alap hiánya!) ma már jobban látjuk, — más irányzatok is kibontakoztak. Külön említsük meg az ágostoni-pascali-newmani « irányt »: a katolikus filozófus, Maurice Blondel, valamint domonkos barátja, P. Laberthonnière új módszerrel próbálkoznak: az « immanencia módszere » megújítja az apologetikát; Laberthonnière pedig — túllépve a szűkkörű « tomizmus » határait — igyekszik szintézisbe hozni a katolikus gondolkodással az új «perszonalista » filozófiát és a modern pszichológiát, sőt a protestáns teológiát is. A « blondeli » irány mellett ott vannak a Bergson-követők, pl. Éd. Le Roy, akik a dogmák új értelmezésével eltávolodnak az ortodox katolikus tanításától és a Loisy körül kibontakozó « modernizmus » tévedéseit is magukévá teszik. Magyarországon a kibontakozó új katolikus gondolkodást Prohászka Ottokár képviseli (szociális téren a *Rerum novarum* forradalmi elveit hirdeti, « életfilozófiájában » Nietzsche és Bergson hatása alá kerül). A század elején olyan a szellemi légkör az Egyházban, hogy Prohászkát is modernizmussal gyanusítják [2].

### 1. A modernizmus

Itt röviden ki kell térnünk a *modernizmus válságára.* Mit is akart ez az irányzat, amely később kapta a modernizmus [3] nevet és amelyet X. Piusz *Pascendi* kezdetű enciklikája elítélt (1907 szept.)?

A modernizmus tulajdonképpen csak négy európai országot ért el: Németországot, Angliát, Olaszországot és főleg Franciaországot. Németország

---

[2] Vö. Szabó F., *Távlatok*, 107. skk.: « Prohászka "egzisztencializmusa" ».

[3] Vö. R. Marlé SJ, *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, Paris, 1960; — Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai, 1962. E dokumentációs-kötetekben további irodalom.

reformista katolikusai a XIX. századi liberális protestánsok befolyása alatt állnak. A németeknél a modernizmus csak marginális jelenség. Az angliai modernizmust is két-három névvel össze lehet foglalni (ezek is francia kapcsolataik miatt kapcsolódnak be a mezgalomba): a volt jezsuita Tyrell, Friedrich von Hügel báró és Tyrell életrajzírója, Miss Petre nevével. Olaszországban a mozgalom a *Risorgimento* hagyományához kapcsolódik, és főleg a szociális-kulturális reformok sürgetésében jelentkezik, tehát nem kifejezetten teológiai jellegű. (Murri képviselő, a keresztény demokrácia alapítója; Buonaiutti egyetemi tanár, a kereszténység történetének professzora Rómában; Fogazzaro, a regényíró).

A modernizmus főleg Franciaországban bontakozott ki a katolikus értelmiség és a papság szélesebb rétegeit mozgósította. Természetesen, amikor « mozgalomról » beszélünk, nem valamiféle « pártot » jelölünk a szóval: különböző felfogású gondolkodókat részben egyesítő, részben szétválasztó áramlatról van szó. Ime pár név: A. Loisy, a mozgalom megtestesítője; Duchesne az előfutár; filozófusai: Hébert és főleg Ed. Le Roy; specialistái: Turmel, Mgr Mignot (Albi érseke), Houtin; terjesztői a folyóiratokban és újságokban: Lejay, Denis, Bricout, Naudet, Dabry abbék; szimpatizánsai: a protestáns Sabatier és az « ultra-keresztény » P. Desjardins...

Az 1908-ban kiközösített pap-exegétáról, Alfred *Loisyról* külön kell szólnunk. Loisy-t Duchesne vezette be a történelmi módszerbe. 1902 novemberében jelent meg a párizsi Picard kiadónál Loisy két műve (a szerző ekkor 45 éves). Ezek a könyvek kirobbantották a már lappangó válságot és Loisy nevét széles körökben ismertté tették. Az első címe: « Evangéliumi tanulmányok » (*Études évangéliques*), a másiké (ez a legenda szerint egy kis piros könyv volt): « Az Evangélium és az Egyház » (*L'Évangile et l'Église*). Ez az utóbbi egy sorozat első kötete. Tulajdonképpen ez lett az « ellentmondás jele ».

Loisy « Az Evangélium és az Egyház » c. könyvével a német protestáns történész, Adolf Harnack konferencia-sorozatára akart válaszolni. Harnack a

*Kereszténység lényegét* fejtegető egyetemi előadásaiban 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 egyedüli képviselőjét. Loisy felvette az odadobott kesztyűt és ellenfele módszerét követve ellentámadást intézett Harnack ellen. Meg volt győződve arról, hogy Harnack nem maradt hű — mint történész — sem a keresztény múlthoz, sem a modern filozófiához. Az Evangélium történeti-kritikai elemzésével Loisy ki akarta mutatni, hogy a katolicizmus intézményes, dogmatikai és kulturális fejlődése folytonosságban van az Őskereszténységgel, az Evangéliummal. Kis könyve (egy fontos bevezetés után) öt fejezetre oszlik: az Isten országa, Isten Fia, az Egyház, a keresztény dogma és a katolikus istentisztelet képezik az egyes fejezetek tárgyát. Loisy kísérlete annyira újnak tűnt a katolikusok előtt, hogy csakhamar a kontroverziák pergőtűzébe került. 1907. július 17-én jelent meg a *Lamentabili* k. pápai dekrétum. Ennek az új « syllabus »-nak jórésze (a 65 elítélt tétel kétharmada) Loisy könyvéből van véve. Ugyanezen év szeptember 8-án pedig megjelent a *Pascendi* k. enciklika, amely szigorúan elítélte a modernista tévedéseket (a « modernizmus » kifejezés ezután került át a közhasználatba).

Csakhamar könyvek, brosúrák, cikkek tömkelege jelenik meg: a teológiai viták az egész Franciaországot lázba hozzák. Sok teológus gyanús lesz. Az exegéták és a teológusok különböző táborokra oszlanak. A leginkább vitatott problémák a következők: a történeti — kritikai módszer alkalmazása az evangéliumok értelmezésében, a dogmafejlődés, a krisztológia néhány tétele ((pl. Jézus istenemberi öntudata, a « kenózis» értelmezése...), a csodák és az új apologetika, az egyház természete (egyházi intézmény stb.). A teológiai vitákban természetesen alapvető filozófiai kérdések is felmerültek: ismeretelméleti, történelem-filozófiai tételek, « természetfeletti » és filozófiai megismererés stb. (pl. Ed. Le Roy dogmaértelmezésében és Laberthonnière to-

mista-ellenes tételeiben). Széles vita alakult ki Maurice Blondel módszere és apologetikája körül. Egyesek modernizmussal vádolták a katolikus filozófust. Hosszú idő telt el, míg Blondel ortodoxiájára fény derült. Igazában csak napjainkban tisztázódik Blondel helyzete, hiszen a modernista válság dokumentumait csak mostanában tették közzé. Ebben a « tisztázásban » P. de Lubac-nak is fontos szerepe volt, amikor pl. bő jegyzetekkel kiadta Blondel-Valensin levelezését, valamint Blondel és Teilhard levélváltásait [4].

Blondel és P. Valensin levelezése jól tükrözi azt, miként reagált a fiatal Blondel az első óráktól kezdve a modernizmusra, milyen aggályosan vigyázott az igaz hitre és miképpen igyekezett megvédeni a dogmákat, — ugyanakkor viszont küzdött az ellen az integrizmus ellen, amely merevségével és « extrinsecizmusával » éppen azt árulta el, amit híven meg akart őrízni. P. Valensin igen sokat segített Blondelnek, hogy pontosabban kifejtse módszerét és kijavítson bizonyos tételeket. (Hasonlóképpen, Blondel is segítette kritikájával a fiatal Teilhard-t abban, hogy kissé « naturalista-panteista » színezetű, költői képekben tobzódó kozmikus vízióját helyreigazítsa).

Blondel irtózott a polémiától. A *Pascendi* k. enciklikát követő években mérhetetlenül sokat szenvedett az igazságtalan gyanúsítások miatt. Sokan szemére vetették, hogy módszere — amelyet pedig 1896-ban megírt híres « Levele » (az apologetika jelenkori követelményeiről) világosan bemutatott — félreismeri az ész értékét (túlságosan « voluntarista »), hogy « naturalizálja » a természetfelettit stb. (Ezek a problémák felmerülnek a P. de Lubac *Surnaturel*-je körül kialakult vitákban is). Voltak olyanok, akik egyszerűen kétségbevonták Blondel ortodoxiáját és a modernisták táborába sorolták. Ami már most magukat az elvi kérdéseket illeti: Blondel híres tanulmánya, *Histoire et Dogme* = Történelem és dogma, válaszolt Loisy ellenvetéseire és mindenekelőtt az élő Hagyomány szerepét hangsúlyozta a dogmafejlődésben. Ez az írás a mai katolikus teológia egyik legfontosabb ihletője lett: P. de Lubac kutatásai mögött is felfedezzük a blon-

---

[4] Maurice Blondel - Auguste Valensin, *Correspondance 1899-1912*, I-II. köt. Aubier, 1957; III. köt.: *Correspondance 1912-1947* (H. de Lubac jegyzeteivel), 1965. — *Blondel et Teilhard de Chardin*, Correspondance commentée par H. de Lubac, Beauchesne, Paris, 1965. — Vö. *Mérleg* 1965/2 és 1966/4.

deli koncepciót. (Sőt, a kinyilatkoztatásról szóló zsinati konstitúcióban is fellelhetjük nyomait). Fr. von Hügellel folytatott levelezésében Blondel főleg a krisztológia néhány nehéz kérdését igyekszik tisztázni (Jézus istenemberi öntudata, a « kenózis » értelmezése...).

Milyen ellenhatást váltott ki a modernizmus a katolikus teológiában?

X. Piusz — a legszörnyűbb veszélyt látva a modernizmusban — szigorúan elítélte annak tételeit a *Lamentabili*-ben és a *Pascendi*-ben. Ezzel megtörte a mozgalmat, megakadályozta a határozottan eretnekségbe hajló szárny kibontakozását. De ugyanakkor egy időre megbénította azt a kibontakozó új gondolkodást is, amely csak a két háború között kezdett ismét felocsudni és az « új teológiában » virágzott ki. Sajnos, az un. « integrizmus », a modernizmus maradi ellenlábasa igen kihasználta az 1910-es évek fojtott szellemi légkörét: gyanúsítások, félremegyarázások, meddő polémiák... A tankönyvek tételeit szajkózták és a *Pascendi* által elítélt téziseket ismételgették; új kutatásokra csak kevesen vállalkoztak. Pedig a modernizmus igen élesen felvetett több olyan problémát, amelyekkel a katolikus teológiának szembe kellett néznie: pl. a kinyilatkoztatás forrása (Biblia) és annak értelmezése (Tradició, egyházi tanítóhivatal; dogmafejlődés), ami viszont feltételezte a történeti-kritikai módszer alkalmazását; az apologetika módszerének kérdése; az új filozófia alkalmazása a teológiában, stb.

Miként minden teológiai — általában vallási — válságban, a modernizmusban sem a problémák őszinte felvetése hibáztatandó, hanem elégtelen megoldása. A vitatott problémák igen reálisak voltak. A vallásos gondolkodásban főleg két hiányosság mutatkozott a század elején: egyrészt a teológia (a skolasztika egy bizonyos formája) elveszítette az érzéket a transzcendencia, az Isten misztériuma iránt és racionalista módra csak egy gondolati « tárgyként » kezelte az élő Istent; másrészt — főleg a szemináriumokban tanított — skolasztika megkövesedett, elveszítette a kapcsolatot a modern gondolkodással, a tudományos haladással és a való élettel. A modernizmus egyes képviselői — keresve

a megoldásokat — a másik végletbe estek: a racionalizmus ellen küzdve agnoszticizmusba tévedtek, az új tudományok (főleg a protestáns exegézis, a történeti-kritikai módszer alkalmazásával, — lásd Loisy) eltávolodtak az igaz katolikus tanítástól. Sajnos, a túlzók olyan ellenhatást váltottak ki az egyházi tanítóhivatalnál, amely csak megbénította a megújulást. Pedig, ahogy ezt a 40-es években P.Y. de Montcheuil SJ megjegyezte: « A modernizmus problémája csak akkor oldódik meg, ha a teológia eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek a modernizmust megszülték ».

Miután idézte P. de Montcheuil eme szavait, P. Daniélou az *Études* 1946. áprilisi számában (« A vallási gondolkodás mai irányai » c. éleslátó cikkében) így jelöli meg az akkori katolikus teológia hármas feladatát: 1) Úgy kell tárgyalnia Istenről mint Istenről: nem mint valami tárgyról, hanem mint a legfőbb Alanyról (Személyről), aki akkor és úgy nyilatkozik meg, amikor és ahogy akar, 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 és szociológia) új eredményeivel. 3) Konkrét magatartást kell tanúsítania az emberi létezéssel szemben, vagyis az ember teljes elkötelezettségét kell szolgálnia, a cselekvéshez kell fényt szolgáltatnia. A teológia csak akkor lesz élő, ha megfelel ezeknek a követelményeknek.

A katolikus teológia az utóbbi 40-50 során ezeknek a követelményeknek akart eleget tenni a biblikus, patrisztikus és liturgikus megújulással és a modern filozófia integrálásával. P. de Lubac-nak a patrisztikus megújulásban volt döntő szerepe.

### 2. Teológiai megújulás és az « új teológia »

A *biblikus* megújulásra főleg az élenjáró (német) protestáns teológusok serkentették a katolikusokat. A « formatörténeti módszer » (Bultmann, Dibelius) térhódítása, valamint a fenomenológia alkalmazása a vallási kategóriák elemzésében (pl. Kittel tanul-

mányai a *Logos*-ról) új távlatokat nyitottak. De a katolikusoknak még asszimilálniok kellett a XIX. századi biblia-kutatások eredményeit is. Annakidején P. Lagrange OP és a Jeruzsálemi Biblikus Iskola jártak élen: a *Revue Biblique* c. folyóirat és az *Études Bibliques* c. sorozat kommentárai (P. Allo, Spicq, később Benoit) a mai katolikus bibliakutatás élgárdáját gyűjtik maguk köré. A domonkosok mellett meg kell említenünk P. de Grandmaison, J. Lebreton és P. Prat jezsuiták nevét. P. de Grandmaison hatalmas kétkötetes monográfiája (*Jésus-Christ, sa personne, son message,* 1928) a kor legfőbb kutatásait összegezi és — apologetikus célzattal — bírálja, integrálja. Belgiumban (Louvain) is nemzetközi hírnévnek örvendő biblikusok dolgoznak: J. Coppens, J. Tobac, később L. Cerfaux és a *Nouvelle Revue Thélogique* c. jezsuita folyóirat főszerkesztője, P. Jean Levie. Rómában a Bibliai Intézet felyóirata, a *Biblica* csak óvatosan nyílik meg az új exegézisnek. A katolikus biblia-kutatásoknak a « felszabadulást » majd XII. Piusz 1943-ban kiadott *Divino Afflante Spiritu* k. körlevele hozza. Jegyezzük meg még, hogy Németországban a katolikus exegézis inkább a háború után bontakozik ki, és lesz a protestáns kutatás méltó vetélytársa (Schnackenburg, Schürnann, Vögtle, Lohfink stb.). De már 1930-tól kezdve megjelenik a Bonn-i Biblia, amely összegezi a megelőző negyed század monográfiáinak eredményeit. M. Meinerz, F.M. William, K. Adam és R. Guardini fontos munkákat tesznek közzé Jézus életéről és a Jézus-problémáról.

A Bibliához való visszatéréssel párhuzamos a *patrisztika* megújulása, valamint a középkori teológia történeti felmérése. Ez nem is meglepő. Hiszen — ahogy ezt éppen P. de Lubac illusztrálta Origeneszről és a *Középkori Exegézis*-ről szóló monográfiájában —, az egyházatyák és a középkori teológusok lényegében a Bibliát kommentálták; a tágabb értelemben vett « exegézis » (ma biblikus teológiát mondanánk) volt akkor *a* keresztény gondolkodás. Franciaországban e megújulás élén jártak a Lyon-Fourvière-i jezsuiták a *Sources Chrétiennes* c. sorozat patrisztikus szövegkiadásaival (H. de Lubac és J. Danélou irányította a sorozatot), vala-

mint a «*Théologie*» monográfiasorozattal (Szent Tamás, Nizzai Sz. Gergely, Alexandriai Sz. Kelemen, Sz. Ágoston stb. műveinek feldolgozása...).

A patrisztika forrásaihoz való visszatéréssel párhuzamos a középkori gondolkodás történeti felmérése is. Az előfutárok, Cl. Bäumker, M. de Wulf után olyan kíváló tanítványok következnek, mint Mgr Grabmann és Etienne Gilson. P. Mandonnet OP és a Le Saulchoir-i domonkosok egy csoportja, élükön Marie Dominique Chenu, új szemszögből kezdik tanulmányozni Szent Tamást és a tomizmust. P. Chenu felméri a Szent Tamást megelőző század teológiáját, éspedig történeti-szociológiai szempontokból, hogy így szituálhassa az Aquinói Doktor életművét. De P. Chenu nemcsak kiváló teológus és kultúrtörténész, hanem nagyszerű nevelő is. A Le Saulchoir-i domonkos fakultást teljesen megújította volna, ha őt is nem állítják félre, mint P. Congart és P. Féret-t.

Tegyük itt hozzá, hogy P. Chenu később elkötelezte magát a munkáspapok mozgalmában és írásaival a világ felé való nyitottságot szorgalmazta, miként P. Congar is a világiak apostolságának teológiai tisztázásával. Egyébként francia nyelvterületen (Franciaországban és Belgiumban a 40-es években szélesen kibontakozik a Keresztény Ifjúmunkás Mozgalom (JOC), és Európaszerte szépen dolgozik a Katolikus Akció.

A teológiai megújulás és a keresztény élet kapcsolatának kiváltságos helye a *liturgikus mozgalom*. A Maria Laach-i bencések (főleg Dom Casel), majd J.A. Jungmann, R. Guardini és P. Parsch kuatatásai ill. népszerűsítő írásai bontakoztatják ki német nyelvterületen a mozgalmat. Francia területen Dom Guéranger, a *Centre de Pastorale liturgique* (Duployé OP és Roguet OP), a *La Maison-Dieu* c. folyóirat köre és a «*Lex Orandi*» nevű sorozat szerzői (pl. L. Bouyer oratoriánus) képviselik a mozgalom élcsapatát. Amikor az evilági elkötelezettség és a világ megszentelése került a világi keresztények érdeklődésének homlokterébe, a megújult liturgia megőrízte a kapcsolatot a misztériummal, főleg a húsvéti misztériummal, és így egyrészt megóvta a világiakat a tevékenység lázától, másrészt

ráirányította a figyelmet az Eucharisztiára, a *consecratio mundi* energia-forrására.

P. Jungmann SJ nemcsak a szentmise történeti-teológiai megértését segítette elő kutatásaival (*Missarum sollemnia*), hanem az Innsbruck-i teológiai fakultásról elindította az un. « kerigmatikus teológiát ». Segítette ebben még két rendtársa: P. Lakner és H. Rahner. E. « mozgalom » eredetisége a következő volt: hangsúlyozta, hogy a « tudományos », skolasztikus teológiának megvan a létjogosultsága és értéke, de a hivő népnek szüksége van olyan teológiára, amely életközelbe hozza az üdvösség üzenetét. A mozgalom főérdeme abban van, hogy az igehirdetés megújítása érdekében rámutatott a biblikus és üdvtörténeti szemlélet fontosságára.

A század első felében igen élénk érdeklődés mutatkozott a lelki élet teológiája, a misztikusok pszichológiája, általában a *vallási megismerés* iránt. P.V. Bernardot OP új folyóiratot indított *La Vie Spirituelle* néven, P.A. Gardeil OP, aki előbb a teológiai módszer kérdéseivel foglalkozott, közzétette korszakalkotó művét: *La Structure de l'âme et l'Expérience mystique* (1927). A leuveni jezsuita P. J. Maréchal is, mielőtt hozzáfogott volna ötkötetes *Le Point de départ de la Métaphysique* c. monográfia-sorozata kidolgozásához (itt a kanti ismeretelméletet bírálta ill. integrálta a megújított tomizmusba), a misztikusok pszichológiájával foglalkozott. A francia jezsuiták 1920-ban szintén folyóiratot alapítottak a lelkiség problémáinak tanulmányozására. (*Revue d'Ascetique et Mystique*) Igen jelentősek ebben az időben a volt jezsuita H. Bremond monográfiái a francia vallásos érzésről: Bremond hívja fel a figyelmet a kissé homályban maradt Surin és Lallemant lelki tanítására, tehát határozottan a Jézustársaság lelki íróinak « misztikus » szárnyát emeli előtérbe egy bizonyos « aszketizmussal » szemben. Végül említsük meg az *Études carmélitaines* sorozatát (a kármelita P. Bruno de Jésus-Marie volt a vállalkozás fő ihletője), amely a legjobb szakemberek (pszichológusok, pszichiáterek stb.) bevonásával a modern lélektan és lélek-

elemzés módszereivel dolgozta fel a lelki élet és a misztika problémáit.

Ami mármost általában a vallási megismerés kérdését illeti: a modernizmus idején Angliában Tyrell és von Hügel, Franciaországban pedig Blondel és P. Rousselot nézetei keltettek visszhangot. Rousselot teóriáját később mások (pl. francia barátja és rendtársa J. Huby, vagy belga rendtársa, J. Maréchal is) a maguk módján továbbfejlesztették, főleg az apologetikában alkalmazták[5]. P. Rousselot *Les Yeux de la Foi* = « A hit szemei » c. tanulmányában (1910) főleg a kegyelmi megvilágosítást hangsúlyozta a hit aktusában. A « hit szeme » veszi észre a « jeleket » (csodák jelentése).

Németországban kezdetben nem igen érdeklődtek e problémák iránt, de csakhamar ott is élénk vitákat váltott ki a vallási megismerés kérdése. Főleg Max Scheler « értékfilozófiája » gyakorolt mély hatást a katolikus gondolkodókra. Mások, mint pl. Karl Adam közvetlenül a misztikus élmény (intuíció) elemzése révén próbáltak fényt vetni a hit problémájára. P.E. Przywara, főleg Newmantól ihletve, próbálta szintézisbe hozni a modern irányzatokat a hagyományos skolasztikus gondolkodással.

A vallási megismerés « misztikus » oldalának hangsúlyozása, a nem-tomista gondolkodók (Newman, Blondel, Bergson, Scheler) egyre erősebb befolyása a katolikus filozófusokra és teológusokra bizalmatlanságot, ellenhatást váltott ki a tomistáknál, pontosabban a hagyományos skolasztika képviselőinél. Két domonkos « újító » tételeit támadni kezdték és elérték azt is, hogy L. Charlier OP *L'Essai sur le problème thélogique* (1938) és P. Chenu OP *Une École de thélogie, le Saulchoir* (1938) c. írásait indexre tették. P. Charlier azt hangoztatta, hogy a teológiában nem beszélhetünk a szó szoros értelmében *demonstatio*-ról, tehát pusztán deduktív, racionális módszerrel nem bizonyíthatjuk a teológiai tételeket, minthogy a kinyilatkoztatott igazságok a kimondhatatlan misztériumra, Istenre

---

[5] Vö. R. Aubert, *Le Problème de l'Acte de Foi*, Louvain, 1950, pp. 451-511. Rousselot nézetének összefoglalása és a körülötte keletkezett vita ismertetése.

vonatkoznak. P. Chenu pedig a régi skolasztikus módszert akarta megreformálni a domonkosok főiskolájában: írása új programot vázolt fel. (Az indexretétel után az *Osservatore Romano* kommentárja kiemelte, hogy a két szerzőnél főleg az nyugtalanító, hogy túlságosan hangsúlyozzák a vallási megismerés misztikus oldalát és a deduktív teológiát támadva kétségbevonják az értelem jogos szerepét a kinyilatkoztatás megismerésében).

Itt mindjárt jegyezzük meg, hogy a biblikus, patrisztikus és liturgikus megújulás egyik eredménye éppen az volt, hogy a katolikus gondolkodók középpontba állították a *Misztériumot*, az élő Isten titkát, amelynek kinyilatkoztatója Jézus Krisztus. « *Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus* » (Sz. Ágoston). A misztérium gondolata minden területre behatol. P. de Lubac az istenmegismerésről szóló aforizmagyűteményében, a természetfeletti titkával és a *Corpus Mysticum*-mal kapcsolatos történeti tanulmányaiban kulcsfogalomnak tekinti a misztérium-ot. A liturgiában és az Eucharisztia értelmezésében szintén érezhető ennek az iránynak a hatása. (Németországban Dom Casel kutatásai a « Kultmysterium » körül, Franciaországban pl. L. Bouyer « *Le Mystère pascal* » c. könyve). A misztérium — pontosabban az üdvtörténet misztériuma — lesz a zsinati tanítás tengelye, majd pedig a J. Feiner és Magnus Löhrer szerkesztésében megjelenő többkötetes teológiai summának, a *Mysterium Salutis*-nak alapgondolata.

Az *ekkléziológiáról* külön kellene szólnunk. Mivel azonban bevezetőnk II/B. része ezzel bővebben foglalkozik, és a könyvünkben közölt szemelvények éppen erről a területről valók, itt csupán néhány utalást teszünk. Az egyház titkára vonatkozó kutatások a két háború között főleg a *Corpus Christi Mysticum* gondolatkörét mélyítették el. Németországban Pelz (*Der Christ als Christus* c. könyvét 1940-ben indexre tették!), P. Koster és Karl Adam; Belgiumban E. Mersch (patrisztika) és Charles (miszsziológiai szempontok); Franciaországban Congar (szül. 1904-ben) *Chrétiens désunis* (1937) c. munkája (ökumenizmus) és H. de Lubac *Katolicizmus*-a volt az úttörő. A titkozatos Testre vonatkozó kuta-

tásokat bírálta és szintetizálta XII. Piusz 1943-ban megjelent *Mystici Corporis* k. körlevele. (Ismeretes, hogy ennek megszerkesztésében döntő szerepe volt a holland származású, Rómában dolgozó teológusnak, P. Tromp SJ-nek).

Említsük meg még azt, hogy a két háború közötti katolikus gondolkodásra és cselekvésre jelentős befolyást gyakorolt az akkor élvonalban járó Jacques Maritain *L'Humanisme intégral* (1936) c. munkája. Továbbá bizonyos körökben népszerűekké lettek Teilhard de Chardin eszméi is a fejlődés új értelmezéséről (fejlődés és teremtés, eredeti bűn, monogenizmus stb.); Teilhard írásai ekkoriban csak sokszorosított lapokon terjedtek, eltekintve néhány szaktudományos cikktől. Szakkörökben kibontakozott egy fontos vita a természetfeletti problémája ill. misztériuma körül. P. Guy de Broglie SJ 1924-ben közzétett tanulmánya indította el ezt a polémiát az un. *desiderium naturae (visionis beatificae Dei)* kérdéséről. Ehhez kapcsolódott de Lubac történeti tanulmánya a *Surnaturel*-ről. A háború után elindított *Théologie* sorozat 1. köteteként megjelenik H. Bouillard SJ korszakot jelző könyve Szent Tamásról: « *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* ». Ez a munka nemcsak az Angyali Doktor teológiáját « relativizálja » és állítja új fénybe, hanem általában a teológia korszerűsödését követeli: « Amikor a szellem fejlődik, egy változatlan igazság csak minden fogalom egyidejű és korrelatív fejlődésével maradhat fenn, mert csak így marad ugyanaz a köztük lévő viszony. Az a teológia, amely nem időszerű, hamis teológia ». P. Bouillard eme utolsó mondata olaj volt a tűzre. A nagytekintélyű domonkos tomista, Garrigou-Lagrange megtámadja Bouillard-t és relativizmussal vádolja az új teológiát (a « *nouvelle théologie* » elnevezés tőle származik) [6]. Bouillard mellett bírálja

---

[6] R. Aubert-nek a *Bilan*-ban közzétett tanulmányán kívül (1. jegyzet) lásd még: J. M. Connolly, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Paris-Fribourg, 1966; Christofer Frey, *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt*, Zwei Aspekte der Erneuerung französischer Theologie, Göttingen, 1969. A protestáns szerző nem mindig tárgyilagos az egyházi Tanítóhivatal bírálatában; előszeretet-

de Lubac *Surnaturel*-jét is. Egyébként a « *Revue Thomiste* » c. domonkos folyóirat köre (Labourdette, Nicolas, Bruckberger) veszélyeztetve érzi a « *philosophia perennis* »-t és nyílt támadást indít a jezsuiták ellen.

Lássuk most közelebbről az « *új teológia* » körüli vitát!

Bevezetésképpen emlékeztetünk arra, hogy már a modernista válság idején sokat vitatták a dogmafejlődés kérdését (Blondel, Ed. Le Roy). Ugyanakkor elindult egy bizonyos tomista-ellenes áramlat is: az ujkantiánus irányzat, a bergsonizmus, a fenomenológia, az egzisztencializmus és a marxizmus pozitívumait elfogadó katolikus gondolkodók megkérdőjelezték az absztrakt, deduktív módszerrel dolgozó, « történelmietlen » és az új antropológia-szociológia eredményeivel nem igen számoló « skolasztika » létjogosultságát, vagy legalábbis kizárólagosságát. Ehhez kell hozzávennünk azt, hogy a biblikus teológia is « felfedezte » az üdvtörténet új dimenzióját, az egyházatyák fokozottabb tanulmányozása pedig (Ágoston és a középkori augusztinizmus) szintén új érveket szolgáltatott a teológiai pluralizmus mellett: a gazdag keresztény hagyományban a tomizmus csak egy irány, egy gondolkodási modell vagy iskola, de nem azonosítható a keresztény gondolkodással. Ez a problematika váltotta ki a vitát az un. « *új teológia* » körül.

P. Labourdette OP egyik cikkében (*Revue thomiste*, 1946) élesen bírált bizonyos «veszélyes» irányzatokat, amelyeket szemében egyes jezsuiták írásai képviseltek. A vita későbbi során megmagyarázta, hogy mindenekelőtt a következő tény nyugtalanította. A P. de Lubac és P. Daniélou által irányított patrisztikus sorozat, a *Sources chrétiennes* szerkesztését « szemmelláthatóan egyoldalú szándék vezett », éspedig a következő: a kiadók és fordítók olyan szövegeket válogattak ki az egyházatyák írásaiból, amelyek — szerintük — a skolasztikus teológiából hiányzó kategóriákat tartalmazzák és meg-

---

tel hangsúlyozza az « új teológia » heterodoxiáját. — Főleg a II. Vatikáni Zsinat tanítása szempontjából tanulmányozza az új katolikus teológiát: G. C. Berkouwer, *Das Konzil und die neue katolische Theologie*, München 1968. Az eredeti holland 1965-ben jelent meg: Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie.

lepően koszerűek, megfelelnek a modern gondolkodásnak. Ezt az első benyományását megerősítették a későbbi tények, — jegyzi meg P. Labourdette. Pl. H. de Lubac *Corpus mysticum* (1944) c. könyve, amely a Lyon-Fourvière-i jezsuiták új sorozatában, a *Théologie*-ben jelent meg, túlságosan hangsúlyozta a szimbolizmust az antik gondolkodásban és sajnálattal emlegette, hogy a skolasztika « racionalizmusának » hatására ez a szimbolikus gondolkodás ma alig tapasztalható a katolikus teológiában. Továbbá, H. Bouillard SJ is megállapította: az alapos történeti vizsgálat rávilágít arra, hogy minden teológia, még Szent Tamásé is, szorosan egy korhoz, az emberi időhöz kapcsolódik, következésképp, hogy sok a járulékos elem benne és ezért a teológiának szüksége van a korszerűsödésre. « Az a teológia, amely nem időszerű, hamis teológia » —, állapította meg P. Bouillard, (Láttuk, hogy Gorrigou-Lagrange számára ez volt a botrányos állítás). P. Labourdette úgy látja, hogy P. Daniélou is egyszerűen azonosítja a teológiát a lelki tapasztalatok kifejezésével, és — a tomizmus szűk körét széttörve — a különböző teológiai iskolák, « típusok » létjogosultságát hangoztatja. A domonkos pátert továbbá nyugtalanították Teilhard de Chardin nézetei a fejlődés és a teremtés értelmezésével kapcsolatban. Hasonlóképpen az sem tetszett neki, hogy P. Fessard SJ integrálta a hegeli és marxi gondolatokat bizonyos antropológiai-szociológiai problémák újragondolásában. Összefoglalva: P. Labourdette, jóllehet hasznosnak ítélte a forrásokhoz való visszatérést és a teológiai problémák történeti tanulmányozását, szemére vetette a jezsuitáknak, hogy túlságosan engednek a modern szellemiség kisértéseinek és történeti-szubjektívista relativizmusba tévednek.

A *Revue Thomiste* cikke nem váltott volna ki olyan nagy visszhangot, ha nem éppen ezekben a hónapokban támadták volna — egyébként P. Labourdette tudta nélkül — az általa is bírált szerzőket és barátaikat. (Egyesek rosszindulatúan eretnekséggel gyanusították ezeket a jezsuitákat és feljelentették őket Rómában). Innen érthető, hogy Labourdette cikke a jezsuiták közös válaszát provokálta. Most idézünk egy hosszabb részt ebből a válaszból, mert jól tükrözi azt a új problematikát, amely majd a II. Vatikáni Zsinaton is felmerül és a zsinati dokumentumokban is érezteti hatását [7].

---

[7] P. Labourdette eredeti cikkét, a jezsuiták válaszát és P. Labourdette viszontválaszát közzétették egy külön borsúrában: *Dialogue théologique*, Saint-Maximin (Var), 1947.

« 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, amelyet ő maga — jóllehet formálisan nem tulajdonítja nekünk, — nálunk vél felfedezni. Igen furcsa először is a teológiatörténetnek az a filozófiája, amely elfelejti azt, hogy a tradició hosszú láncolatában az egyes újabb fázisok nem törlik el (szűntetik meg teljesen) azt, ami előttük volt. A fejlődésben a későbbi fázis az előzetes tradicióból táplálkozik, asszimilája annak lényegét és nem törli el teljesen a múltat. Mindezt a legnagyobb tisztelet mellett állíthatjuk Szent Tamásról is, anélkül, hogy « lebecsülnénk » az ő művét és elvitatnánk kiváló helyét... Még általánosabban: « minden szigorúan tudományos törekvés a keresztény gondolkodásban, amely a hit igazságait akarja kifejezni », egy-egy szempontot ragad meg és számos konkrét elemet hagy figyelmen kívül, anélkül, hogy ellentmondana nekik. Nem meglepő tehát, hogy az egyházatyáknál felfedezzük a kereszténységnek olyan aspektusait, amelyeket a tomista szintézis szükségképpen a feledés homályában hagyott. Ami pedig a doktrinális relativizmust és az antiintellektualizmus vádját illeti: disztingválnunk kell. A teológiában lehetséges olyan intellektualizmus, amellyel szemben valóban 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 e fogalmi kifejezés csiszolására és kibővítésére, vagy hogy mindennek csak a gyakorlati élet segítése szempontjából van jelentősége, de igazság-értékkel nem bír... (Szemmelláthatólag a jezsuiták itt visszautasítják a « modernizmus » burkolt vádját, azt a szemléletet, amelyet pl. a bergsonista Ed. Le Roy képviselt a dogmák értelmezésében). De felfogásunkból következik, hogy a katolikus igazság mindig túlárad a fogalmi kifejezésen, és méginkább egy meghatározott rendszer tudományos megfogalmazásain ».

A jezsuiták a továbbiakban megmagyarázzák azt, hogy éppen az előbbiekből következik a teológiai pluralizmus: hiszen a knyilatkoztatott igazság olyan gazdag, mély, hogy az ortodoxia határain belül több teológiai iskola, rendszer is megkísérelheti fogalmi megközelítését.

Ugyancsak a teológiai pluralizmust vette védelmébe a jezsuiták barátja, Mgr Bruno de Solages, a

Toulouse-i Institut Catholique rektora, abban a levélben, amelyet P. Nicolas OP-hez intézett. Mgr Bruno de Solages a vitába ismételten beleszólt akkor, amikor a hagyományos tomizmus egyik főképviselője, P. Garrigou-Lagrange OP megtámadta az « új teológiát ». A « *nouvelle théologie* » képviselői Garrigou-Lagrange szerint főleg azért hibásak, mert Maurice Blondel filozófiai nézeteiből merítenek inspirációt és elfogadják a modern evolucionizmust (Teilhard de Chardin). A domonkos tomista a « modernizmus » újjáéledését szimatolta az új irányzatban. Mgr Bruno de Solages válasza a lényegre tapint (tudnunk kell, hogy Teilhard közeli barátja volt és írásainak egyik legjobb ismerője már akkor, amikor Teilhard tanulmányai csak kéziratok formájában forogtak közkézen):

> « A modern gondolkodás főbenjáró ténye: az általánosított evolúcionizmus; akarom mondani: a történetiség az embertudományok valamennyi területét elárasztotta... A tudomány az élet történetét tanulmányozza; a geológia a Föld történetét; az asztrofizika a csillagok történetét; az atomfizika az atomok történetét. Az egész világegyetem a fejlődés áramában sodródik... De ez még semmi. Nemcsak hogy minden fejlődik a világegyetemben, hanem maga az Univerzum is fejlődik, egyetlen genezis, fejlődés, történelem; és maga az emberi gondolkodás is ebben a fejlődésben sodródik: tanulmányozzák a kultuszok, a filozófia, a vallások, a teológia, a dogmák történetét.
>
> De hát akkor minden változik, nincs többi változatlan igazság, állandó érték, transzcendens? Igen, erre a súlyos kérdésre kell válaszolnia a keresztény gondolkodásnak: ahelyett, hogy tagadnánk, szembe kell néznünk a problémával; a struccpolitika nem vezet célhoz. A kérdés ez: hogyan lehet fenntartani az általános evolúcionizmus keretében a transzcendens értékeket és valóságokat?... ».

Mgr Bruno de Solages a következőkben Szent Tamás forradalmi vállalkozására hivatkozik, aki a XIII. századi szellemi forrongásban — az Arisztotelész művei által okozott válságban — határozottan szembenézett az új problémákkal, — anélkül, hogy teljesen elfogadta volna az arisztotelizmust (mint Siger de Brabant).

> « A modern probléma, amiről most szó van, még nagyobb horderejű... Ma is, mint Szent Tamás korában, három tábort látunk a keresztény gondolko-

dásban (a XIII. században: Siger de Brabant, a konzervatív augusztiniánusok és Sz. Tamás mérsékelt arisztotelizmusa): azoknak a teológusoknak a tábora, akik teljesen ignorálják az evolucionizmust; azok, akik a teles relativizmusba esnek és elveszítik a hitet; végül azok, akik ugyanazt a magatartást tanúsítják a modern gondolkodással szemben, mint Szent Tamás Arisztotelesszel szemben. Nos, ebben az összetett vállalkozásban, amelynek célja hasonló ahhoz, ami Szent Tamásé volt a XIII. században, — vagyis megmenteni a transzcendenciát az evolúcióban —, milyen szerepet tulajdonít magának R. P. Garrigou-Lagrange, az ismert tomista? — A Főtisztelendő Atya, — nagyon sajnálom — azoknak a táborában van, akik elítéltették Szent Tamást »[8].

Ilyen előzmények után jelent meg a már régóta várt enciklika, a *Humani generis*, 1950. szemptember 2-i dátummal (= AAS 42, 561-578; Denzinger 3875-3899). XII. Piusz körlevele rámutat a katolikus gondolkodásban jelentkező új irányzatok veszélyére: hisztoricizmus, relativizmus, irénizmus, a « philosophia perennis » lebecsülése...

Hogy a francia teológusok, nevezetesen az « új teológiát » képviselő jezsuiták hogyan fogadták a körlevelet, azt hűen tükrözi R. Rouquette SJ cikke az *Études* 1950. októberi számában[9]. A cikkíró, aki nyilvánvalóan az *Études* írógárdájának állásfoglalását fejezi ki, mindenekelőtt leszögezi a francia katolikusok hűségét Rómához. A francia teológusok a tisztelet és az engedelmesség, a teljes *diszponibilitás* magatartását tanúsították az egyház Tanítóhivatal figyelmeztetésével szemben, jóllehet az enciklika nem az « ex cathedra »-defeníciók tekintélyével rendelkezik. P. Rouquette a továbbiakban rámutat arra, hogy a magisztérium gyakran *negatív* formában reagál bizonyos eszme-áramlatokra, egyrészt azért, mert fel akarja hívni a figyelmet a tendenciák mélyén rejlő elhajlások veszélyeire, amelyek néha eretnekségekhez is vezethetnek; másrészt pe-

---

[8] Bruno de Solages, « Pour l'honneur de la théologie », in: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. XLVIII, 1947, 81-84.

[9] R. Rouquette, « L'encyclique "Humani Generis" », *Études*, Oct. 1950. — Vö.: Ch. Frey, *i.m.* (6. jegyzet), 90-108. lapok.

dig a közvéleményt, a katolikus hivők nagy többségét és a nem-teológus papságot így akarja megóvni bizonyos tévedésektől. A teológusok kutatásait ugyanis igen gyakran eltorzítják a népszerűsítők, meg a szenzációt kereső sajtó (erre manapság is sok példát találunk); pár sorban, néhány kiragadott mondattal nem lehet összefoglalni egy összetett probléma árnyalt kifejtését. Másszóval, a Tanítóhivatal közbelépése nem annyira XY teológus nézeteit, konkrét tételeit akarja megbélyegezni (ez különbözteti meg a *Humani generis*-t a liberalizmust elítélő *Syllabus*-tól és a modernizmust elítélő *Pascendi*-től), hanem amiatt aggódik, hogy milyen lesz a visszhangja a nagyközönség körében bizonyos új eszméknek, egyoldalúan kisarkított tendenciáknak.

Melyek mármost — a *Humani generis* szerint — azok a veszélyek, amelyek — ha kisarkítják őket — tévedésbe viszik a katolikusokat? Először is a *szinkretizmus* veszélye, és az ehhez kapcsolódó *irénizmus*. Ha túlságosan hangsúlyozzák azt, hogy a különböző vallások ill. hitfelekezetek hívei egyaránt eljutnak az üdvösségre és hűségesek maradhatnak Krisztus tanításához, nagy a veszélye annak, hogy kikezdik a kinyilatkoztatott hitletétemény teljességét és a keresztények egységét keresve bizonyos tanbeli kompromisszumokhoz jutnak. (Jegyezzük meg, hogy a katolikus ökumenizmus ekkor még éppen csak kibontakozóban volt; P. Congar és mások törekvéseit csak a II. Vatikáni Zsinat szentesíti; a Zsinat után pedig A. Bea titkársága ad neki olyan lendületet, amelyet ma tapasztalhatunk!). Másodsorban az enciklika a *dogmatikai relativizmust* bírálja (vagy más néven: az abszolút tanbeli evolucionizmust), amely a liberális protestantizmusra és a modernizmus néhány képviselőjére emlékeztet (Franciaországban A. Sabatier és Ed. Le Roy). A kétségbevont relativizmus hívei számára a dogmatikai formulák nem fejezik ki az objektív igazságokat, hangsúlyozza a körlevél, — szemükben csupán pragmatikus és pszichológiai értéke van a hittételeknek. Szerepük csupán az, hogy valamit kifejeznek a személy szubjektív vallási élményeiből. A vallási tapasztalatot korok és kultúrák szerint másképp fejezik ki és másmás gondolatrendszerekben objetíválják; mindegyik-

nek megvan a maga értéke, de mindegyik kifejezés relatív értéket hordoz. A fejlődés során a rendszerek átalakulnak, nincs folytonosság a dogmatikai kifejezésekben. — Harmadszor az enciklika bírálja a teológiai *archaizmust,* amely mindenképpen vissza akar térni az első századok dogmatikai, hittani formuláihoz, leértékeli a « philosophia perennis »-t és az egyház élő, mai Tanítóhivatalát. Végül a *szentírásértelmezés* terén is elhajlások mutatkoznak: a szimbolizmust hangsúlyozzák a betűszerinti értelem kárára és általában engednek a történeti-kritikai módszer túlzásainak. Külön kitér az enciklika a *Genezis* értelmezésére, nevezetesen a fejlődéselmélet által támasztott nehézségekre (az ember teremtése, a poligenizmus és az eredeti bűn), amelyekkel kapcsolatban szintén kifogásolható nézetek keringnek.

P. Rouquette hangsúlyozza: a tévedésekbe vezető *túlzások* elítélése még nem jelenti azt, hogy a enciklika a mérsekelt tendenciákat is elítéli, és útját akarja állni a további kutatásoknak az exegézis, a történelem, vagy a dogmatika terén. A *Humani generis* emlékeztet arra, hogy az egyház hivatalos filozófiája a *tomizmus,* és hogy — főleg a szemináriumokban — továbbra is Szent Tamás módszerét kell alkalmazni. De ez nem jelenti azt, hogy egy meghatározott tomista *iskolát* kell követni és főleg, hogy a keresztény hagyomány nagyságait, Origeneszt, Ágostont stb. el lehet hanyagolni. Az igazi fejlődés a teljes múlt integrálása: az ágostoni szintézis integrálta Origenészt és a tomizmus nem követeli azt, hogy elvessük Ágostont. Helyesen mondotta valaki: Tamás világítótorony, de nem határkő.

Ha most röviden össze akarnánk foglalni a mondottakat és jellemezni akarnánk a katolikus teológiát a XX. század derekán, két vonást emlhetnénk ki: a század első felében megújuló, a modernizmus elítélése utáni évek aléltságából felocsudó és szépen kibontakozó teológiát egyrészt a forrásokhoz való visszatérés (*ressourcement*), másrészt pedig a modern világ felé való nyitottság jellemzete. Kétségtelen, hogy ezek kapcsán mutatkoztak elhajló tendenciák: a múltba való visszahajlásnak megvolt az a veszélye, hogy egy bizonyos *archeologizmus* elfeledteti az egyház mai életét, a modern világhoz

való egyoldalú alkalmazkodás viszont a *progresszizmus* (modernizmus) veszélyét rejtette magában. A *Humani generis* felhívta a figyelmet ezekre a többékevésbé rejtett veszélyekre. Ugyanakkor, sajnos, olyan légkört teremtett, amelyben a legjobb teológusokat is gyanúsították, vagy félreállították (eltiltották a főiskolai tanítástól).

XXIII. János pápasága és az általa megnyitott II. Vatikáni Zsinat új légkört teremtett. A Zsinatra szakértőkként hívták meg az egy évtizeddel azelőtt még « modernistaként » szereplő teológusokat (H. de Lubac, Congar, Chenu...). Egyébként a *Humani generis* és a Zsinat közötti időszak során a francia élenjáró teológusok tanúságot tettek egyházhűségükről (P. de Lubac « Elmélkedés az Egyházról » c. könyve egyik példa erre!). De főleg a Zsinat-utáni időszak válságos évei mutatták meg, hogy a francia « nouvelle théologie » képviselői mennyire az igazi megújulást keresték, hűségesen a Hagyományhoz, de ugyanakkor nyitottan a kor követelményei felé. (A tények azt is megmutatták, mennyire nem volt találó a pejoratív értelemben vett « *nouvelle* théologie » kifejezés: a *ressourcement* képviselői nem voltak rossz értelemben vett « újítók »).

A század derekától kezdve kibontakozott a német és holland nyelvű teológia is: K. Rahner, Urs von Balthasar, H. Küng, Ratzinger, Metz, Schillebeeckx stb., az egétákról és a biblikus teológusokról nem is szólva. Az utóbbi húsz év során a katolikus teológia súlypontja a francia nyelvterületről a német-holland területre tevődött át. A német nyelvű teológusok egyik korszakalkotó vállalkozása a Magnus Löhrer - J. Feiner által szerkesztett többkötetes « *Mysterium Salutis* », az üdvtörténeti teológia 'summája'.

Az utolsó 15-20 év katolikus teológiáját itt nem foglaljuk össze [10], hanem mindjárt rátérünk P. de Lubac fontosabb témaköreinek bemutatására.

---

[10] Vö. J. Comblin, « La théologie catholique depuis la fin du pontificat de Pie XII », in: *Bilan de la Théologie du XXe siècle*, I, 479-496.

## B) H. de Lubac művének főbb témakörei

Miután elhelyeztük P. de Lubac teológiai művét a XX. század első felének szellemi áramlataiban és rámutattunk az un. « új teológiá »-val való kapcsolatára, fontosabb műveinek rövid elemzésén keresztül bemutatjuk e monumentális életmű tematikáját. Talán nem is találhatnánk jobb kifejezést az egész mű jellemzésére, mint azt, amit barátai és tanítványai a szerzetesi jubileuma alkalmával felajánlott háromkötetes « Mélanges »-nak címül adtak: *L'Homme devant Dieu* = Az ember Isten előtt.

### 1. Istenhit és istentagadás

Mint a Lyon-i Teológiai Fakultás professzora, P. de Lubac kötelességszerűen foglalkozott a vallások történetével (főleg a buddhizmussal) és az apologetika modern kérdéseivel. De a mai világ felé való nyitottsága, 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 Montcheuil-t, Teilhard de Chardin-t, J. Monchanin-t 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 méretek öltő humanista ateizmus kérdéseire.

1941-ben jelenik meg az *Isten megismeréséről* szóló kis aforizma-gyűjteménye, amelyet később kibővít, átdolgoz és 1945-ben ugyanezen a címen, 1956-ban pedig *Az Isten útjain* címen ad ki. Közben, 1944-ben megjelenteti a modern ateizmusról szóló, immáron klasszikus művét (*Le Drame de l'Humanisme athée*), 1945-ben pedig a nem-marxi

szocializmus főképviselőjéről, Proudhonról írt munkáját (*(Proudhon et le Christianisme*). Hogyan jelentkezik a mai istenhit és istentagadás kérdése ezekben a művekben; milyen megoldást nyújt P. de Lubac a nyugtalan, kérdező és Istent tapogatódzva kereső modern embernek?

De Lubac egyike volt azoknak, akik még a negyvenes években észerevették a Nietzsche-i ateizmus, pontosabban: *anti-theizmus* jelentőségét. Azóta az egzisztencializmus egyik szárnya (Heidegger, Sartre) és az un. « Isten meghalt »-teológia radikálisabb iránya, de a szellemtörténet is (vö. Lukács György, *Az ész trónfosztása*) felfedezte a német filozófus 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 [11]. 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.

> « Ha a Fényforrás eltűnik — írja P. de Lubac — a visszfény is elenyészik... Isten ugyanis nem egy norma az ember számára, amelynek alá kell vetnie magát és amely eligazítja, egyenesben tartja őt, hanem: Isten az Abszolútum, amely létét megalapozza, a Mágnes, amely vonzza, a Transzcendens, aki mozgatja, az Örökkévaló, aki életterét képezi. Isten valamiképp az a harmadik Dimenzió, akiben az ember mélységét megtalálja. (Itt gondoljunk az azóta híressé vált Marcuse könyvére: *Az egydimenziós ember*-re!) Ha az ember önmagát teszi meg saját istenének, egyideig azt az illúziót táplálhatja, hogy felemelkedik és felszabadul. De ez az egzaltáció csak átmeneti! Valójában az Isten alacsonyodik le, de vele együtt maga az ember is csakhamar a mélyben találja magát. A Végzet erői, amelyeket a kereszténység legyűrt, csakhamar re-

---

[11] H. de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme athée*, (« Le monde en 10/18 » zsebkönyv-formátum, 9. lap). A könyv 1943-ban írt bevezetőjét kifejezetten idézi a *Populorum Progressio* 42. pontja.

ánehezednek. Hiába álmodoznak egyesek még boldog paradicsomi állapotokról, mások — akik mélyebbre látnak — csakhamar emlékeztetik őket arra, hogy a Végzet legyőzhetetlen, hogy az mindennek kezdete és vége, és az az egyetlen lehetőség marad az embre számára, hogy ezt a Végzetet átalakítsa valamiféle « egzaltált eszmévé », megnyőzve önmagát arról, hogy ő is részét képezi e Fátumnak s ezért szeretnie kell azt: *ego Fatum — amor Fati* (Nietzsche). Hiába mámorosodnak meg az élettől, melynek árama mindenhatónak tűnik és egyre növekvő győzelmeket ígér: egy közülük — látva, hogy « a semmi jellemzi az embert a legmélyebb vonatkozásban », — csakhamar megmutatja nekik, hogy a vereség lényegükbe van beírva, hogy nem mások, mint « halálra-szánt-lények » (Heidegger)... » [12].

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 lelkiismeretek mélyén lejátszódó drámát a kifejezett gondolatoktól.

*Az ateista humanizmus drámája* bevezetőjében (1943-ban) eszmélődésre szólítja fel a kereszténye-ket: ébredjenek rá a világ szellemi helyzetére. Vegyék észre a pozitívumot Comte, Feuerbach (és Marx), sőt Nieztsche eszméiben is. Ha bizonyos elemeket kiszakítunk ezekből a rendszerekből, amelyek meghamisítják az igazság-elemeket, 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 keresztényebbek, mint azok, akik kereszténynek vallva magukat küzdenek a marxizmus ellen; gyakran világosabban látják a történelem értelmét is, mint egyes hivők.

---

[12] *Le Drame...* (az előbbi kiadás) 52. lap.

De P. de Lubac ugyanakkor követeti 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.

P. de Lubac a *Katolicizmus-tól* kezdve (1938) egészen a *Gaudium et Spes* k. zsinati konstitúciót kommentáló tanulmányáig (*Athéisme et sens de l'homme*, « Foi vivante » 67, Cerf, 1968) ezt a nyitott és éleslátó álláspontot képviselte a modern ateizmussal szemben. Igaz, harminc év alatt kissé módosult a világ szellemi körképe és társadalmi-politikai helyzete. De a Páter diagnózisa már a két háború között helyes volt; az ateista tendenciák sokrétűbbek lettek, kiszélesedtek, bizonyos eszméket vulgarizáltak: de az általános séma maradt. Továbbra is az ember, az ember felszabadítása és a kibontakozása nevében vetik el egyesek Istent, pontosabban a maguk-alkotta torz istenképet. A modern ateizmus — humanizmus akar lenni; azt hiszi, hogy tagadnia kell az eget, hogy a földet állíthassa.

Milyen legyen a keresztények magatartása a modern ateizmussal szemben? Két kis ízelítőt veszünk az előbb említett két munkából, amelyek — három évtized távolság ellenére is meglepő folytonosságról tanúskodnak.

A *Katolicizmus*-ban (éppen a címadó IX. fejezetben) a Szerző Európa és a kereszténység jövőjéről elmélkedve mutat rá a helyes keresztény magatartásra. Az Ősegyház példáját idézi fel és állítja a mai hívők elé eszményképnek.

> « Az egyetlen hatékony módszer a rejtett igazság felfedezéséhez és a kibomlani akaró jó védelméhez: rendszeresen és rokonszenvvel tanulmányozni még a tőlünk legtávolabb álló eszméket is, éspedig főleg a kiváltságos esetekre összpontosítani figyelmünket. Az emberiséget legmagasabb csúcsain keresztül kell megértenünk. A síkságokat — vagy a zúgos helyeket ugyis mindig hamar kikémlelik. — Az Egyház nem naív, módszere nem lehet a szinkretizmus. Ez ugyanis — legtöbbször a kormányok és az irodalmárok műve — a hanyatló hit jele. Sértés az élő Istennel szemben. A próféták erős nyelvhasználata szerint a szinkretizmus — « paráználkodás ». Lelki síkon éppen olyan meddő, mint az a politika vagy filozófia, amelynek vadhajtása... Az Egyház

múltja itt is intő példa számunkra: A kereszténység visszautasította a gnózist, amely a szinkretista módszert képviselte; de ez a nyilt intranzigencia nem akadályozta meg abban, hogy végrehajtsa azt az asszimiláló művet, amelyet napjainkban egyre inkább megismerünk. — De (a korhoz való alkalmazkodásban) óvakodnunk kell a « liberalizmustól » is, amely hizeleg a tévedéseknek és hagyja, hogy az evangéliumi só ízét veszítse. Mert a kereszténységet nemcsak minden követelményével együtt kell bemutatnunk, hanem a maga teljes tisztaságában is. Vétek lenne, ha elhomályosítanánk az Evangélium szelíd szigorúságát; másrészt viszont nem szabad fölösleges terheket raknunk az emberek vállaira: ezt már az első Zsinat leszögezte (Ap Csel 15, 28). A megtérés műve lényegében nem a természetfeletti Igazság « adaptálása », vagyis emberi méretekhez való lealacsonyítása, hanem éppen ellenkezőleg: az embert kell adaptálni, felemelni ehhez az Igazsághoz; — az Igazságnak kell uralkodnia fölöttünk, Neki kell minket megítélnie. Óvakodnunk kell attól, hogy szentségtörő módon azonosítsuk magunkat ezzel az Igazsággal: a mi ízlésünket, szokásainkat, előítéleteinket, szenvedélyeinket, szűkösségünket és gyengeségeinket az isteni Vallással, amely még olyan kevéssé járt át bennünket. A lelkeket Istennek kell adnunk és nem önmagunk számára meghódítanunk; és Istent kell nekik adnunk, nem pedig önmagunkat rájuk erőszakolnunk. Ha pedig valaki ezt liberalizmusnak tartja, akkor ez nem más, mint a Szeretet liberalizmusa. *Da mihi amantem et scit quid dicam* » [13].

Harmincs évvel később az *Ecclesiam suam* (VI. Pál körlevele a dialógusról) és a Zsinat tanításának *(Gaudium et Spes)* fényében vizsgálja az Egyház és a nem-hivők párbeszédének kérdését.

« Dialógus, szembesítés, harc: ha helyesen értelmezzük ezt a három szót, látjuk, hogy egyáltalán nem zárják ki egymást, hanem inkább összekapcsolódnak. Nyugodtan bevallhatjuk, hogy harcolunk — nem ugyan az "ateista", hanem az ateizmus ellen (és mindig legelőször a saját szívünkben). Hiszen a harcot sohasem küszöbölhetjük ki az életből. Csupán átalakítjuk ezt a harcot. Még a szeretet sem lehet meg harc nélkül. A hivő élete sem lehet más, mint harc, amikor szembekerül az ateizmussal: harc Istenért. Teilhard de Chardin őszinte barátja volt igen sok embernek, aki nem osztotta az ő hitét és az első találkozások alkalmával rög-

---

13) H. de Lubac, *Catholicisme* (« Foi vivante » 13, Cerf, 1965: zsebkönyvkiadás), 190-192.

tön mély rokonszenvet érzett irántuk, mégsem titkolta, hogy "harcot folytat a személyes Istenért". Csak meg kell határoznunk ennek a harcnak a természetét. Meg kell mutatnunk, hogyan kell levezetni ezt a harcot; mászóval: milyen fegyvereket kell használnunk. Nos, a válasz világos: minthogy lelki harcról van szó, csakis lelki fegyvereket használhatunk: a világosság fegyvereit. — Ügyelnünk kell továbbá egy lényeges feltételre... A harcnak szükségszerűen két fronton kell lefolynia: kívül és belül; vagyis: a lelki fegyverek csak akkor lesznek hatásosak, ha helyesen használjuk, tehát ha egyszersmind magunk ellen is fordítjuk őket. Így egy bizonyos titkos cinkosság jön létre — erről a dialógus hangneme is tanúskodik — egyrészt azon kritikák között, amelyeket partnerünk intéz a *mi* hitünk ellen, másrészt *hitünk* addig talán kevéssé ismert követelményei között... Csakis íly módon győzzük le a képmutatást. Csakis így lesz a harcnak — ha Isten is akarja — kétszeresen is pozitív kimenetele: a hivő és a hitetlen egyaránt hasznot húz és szövetséges lesz az ateizmus elleni küzdelemben. Mindkettő könnyebben megszabadul a hamis Isten-eszmétől illetve az ember mindenfajta bálványozásáról. — Mert a hit mélysége és szilárdsága mindenekelőtt a hivő alázatosságából fakad. A hit ugyanis, amely bennünk lakik és birtokol bennünket, nem a mi tulajdonunk. Nem emberi érték. Mégkevésbé olyan érték, amelyet mint valami biztos tőkét birtokolnánk, vagy amely egyszerűen hozzáadódna más bennünket gazdagító emberi értékhez. Nem a természet, nem is a « kultúra » műve. De nem is olyasmi, amitől többé-kevésbé könnyen megszabadulnánk, hogy így közelebb kerülhessünk nem-hivő testvéreinkhez. A hit lényegében dinamikus kapcsolat azzal a valósággal, amely átjár és birtokol bennünket, kapcsolat Azzal, Aki betakar, vesénkbe lát és megítél bennünket ugyanakkor, amikor megvilágosít és éltet bennünket. Olyan Valóság, amelyből — Akiből csak többé-kevésbé merít értelmünk és Akihez — még a legnagyobb jóakarattal is — csak többé-kevésbé vagyunk hűségesek. Titokzatos Valóság, abszolút Titok, amelybe mindig jobban behatolhatunk — vagy helyesebben: Akit egyre jobban hagynunk kell, hogy belénk hatoljon; és ehhez minden körülménynél jobb alkalom az ateizmussal való találkozás. Ez a találkozás kihívás, hogy megtisztítsuk, kijavítsuk, megvilágítsuk és elmélyítsük hitünket ». (E ponton P. de Lubac a jegyzetben idéz a *Paradoxes*-ból: « Mindig el kell ismernem, hogy többé-kevésbé hitetlen vagyok, bírálnom kell, hitem hiányosságait, sohasem elégedhetem meg hitem jelenlegi minőségével, vissza kell utasítanom hitem és magatartásom minden farizeizmusát; — mindez nem jelenti azt, hogy a hitetlenségnek részben igaza van, hanem ezzel —

amennyire ez tőlem függ — mintegy ténylegesen megmutatom, hogy az ateizmus tévedés») [14].

P. de Lubac a továbbiakban elemzi az ateizmus újabb formáit: az újpozitivizmust, a tömegmozgalomná lett marxizmust és a szekularizmussá (teljes evilágisággá) alakuló mai szekularizáció különböző megnyilvánulásait, meg a valláspótlékként szereplő «tudomány» (szcientizmus) követelményeit. Utána ismét csak a hivők tanúságtételét sürgeti és megmutatja — a Zsinatra és Teilhard de Chardin-re hivatkozva — a földi valóságok helyes autonómiáját, valamint a keresztény humanizmus igazi arcát. (Ezekre a későbbiekben visszatérünk). Lássuk most *Az Isten útjain* előre-tapogatódzó embert, a modern istenkeresés filozófiai és teológiai problémáit!

Már említettük azt, hogy a *Sur les chemins de Dieu* [15] az *Isten megismeréséről* szóló (1945-ben és 1948-ban megjelent) aforizma-gyűjtemény lényegesen átdolgozott és kibővített változata. Az 1956-ban megjelent *Az Isten útjain*-hoz P. de Lubac egy *Utószó*-t 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. (Tudjuk, hogy közben megjelent a *Humani generis*). 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 transzcen-*

[14] H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, «Foi vivante» 67, Cerf, 1968, 19-21. lapok; vö. *Paradoxes*, Seuil, 1959, 175. lap.

[15] H. de Lubac, *Sur les Chemins de Dieu*, Aubier, Paris, 1956. A további elemzések során egyszerűség kedvéért e könyvre *Chemins* rövidítéssel és a lapszámmal hivatkozunk.

*dentális módszerre* támaszkodik (ezt kifejezetten mondja is, és a jegyzetekben hosszú Maréchal-idézeteket hoz).

A következőkben főleg az említett « dialektika » főbb mozzanatait illusztráljuk bő idézetekkel és összekötő magyarázatokkal.

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).

> « Mindenfelől tehát, a világon keresztül Isten jön felénk, az Ő léte nyugtalanít bennünket. Mindenütt Vele kellene találkoznunk, mindenütt fel kellene ismernünk Őt. Akár a « nagy világot » (makrokozmosz), akár a « kis világot » (mikrokozmosz) szemléljük, — a világmindenségben vagy saját lelkünkben feltáruló valóság egyaránt, önmaga, létezése által Isten szimboluma vagy jele. Nem valami mesterséges jel, mintha csak utólagosan választottuk volna azt és közmegegyezés által ruháztuk volna fel jelentéssel; hanem természetes jel, — elengedhetetlen számunkra. Ontológiai jel: nem lehetünk meg nélküle, nem szabadulhatunk meg tőle. Istent sohasem látta ember jel nélkül, közvetlenül; viszont a világon keresztül, ha homályosan is, Isten mindenünnen áttetszik. Létezése által minden teremtmény « *theophania* », Isten megnyilatkozása. Minden tele van nyommal, lenyomattal, jellel és rejtéllyel. Mindenünnen előragyognak az Istenség sugarai. Mindent eláraszt az egyetlen Jelenlét. "A tiszta szem, a biztos tekintet előtt minden dolog áttetszővé válik" (Claudel). Ha a tudomány és a tudatlanság bennünk ártalmára van a szemlélődésnek, ha a szellem tekintete megállapodik a világ felszínén, — ha ott egyáltalán nem veszi észre a *sacrum*-ot (szentet), — vagy ellenkezőleg: ha a világ « tele van istenekkel » (panteizmus) —, ennek a hibának az oka a szem betegségében keresendő. Gyakorlatilag nagyon is igaz az, hogy a világ sokkal inkább elrejti előlünk Istent, mintsem hogy megmutatná Őt nekünk. Minden dolog homályossá vált számunkra. Mégis igaz marad az,

hogy a Teremtő "beszórta teremtményeit isteni tökéletességének visszfényeivel és ezeknek a látható fényeknek köszönhetjük, hogy meg tudjuk ismerni — analógia útján — a Teremtő megközelíthetetlen ragyogását" (Th. de Régnon). *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Róm 1, 20) »[16].

Ami Istenben láthatatlan — olvassuk a Római levél elején — a világ teremtése óta művei alapján értelemmel felismerhető. Mégis, *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 (Denz. 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, Bölcsesség-irodalom) hivatkozva dolgozta ki a keresztény hagyomány az un. theodicea-t. Persze, a későskolasztika 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 analógia-tannak) igazi természetét, lehetőségeit és korlátait. A kérdést alaposan megvitatja — gyakran hivatkozva P. de Lubac-ra — H. Bouillard *Karl Barth*-ról írt háromkötetes munkájában, főleg annak III. kötetében [17].

« *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 [18] — P. de Lubac elmélkedései mottójának.

---

16 *Chemins*, 107-109.

17 H. Brouillard, *Karl Barth* III, Parole de Dieu et existence humaine II, Aubier, Paris, 1957, Coll. « Théologie » 39, II-III. fejezet: « La connaissance de Dieu ».

18 Vö. J. Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, V. kötet, (1926) 337, 403, 425, 452-453. lapok. — P. Maréchal Kant agnoszticizmusát bírálva elemzi Szent Tamás kijelentését: « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem Primae Bonitatis; ita

A szellem dinazmusát az Abszolútum mozgatja, az Abszolút Igazság *burkolt* (implicit) állítása nélkül nem ismerhetnénk meg semmit. Minden emberi aktus, — nemcsak a megismerés, hanem az akaras 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 megszűntessük a legfőbb Igazsághoz és Jósághoz fűződő kapcsolatát. Mert az Abszolútum élő Valóság és a szellem Élete: AZ, AKI VAN (= a Létteljeség) minden vége létező Forrása, *mivelhogy* Ő minden érthetőség principiuma.

De hogyan lehetséges ez az « átugrás » a megismerés (érthetőség) principiumától a Létezéshez, az ontológiai síkra? Más szóval: Ha a szellemnek szüksége van az Abszolútum «eszméjére», hogy bármely igazságot állíthasson, következik-e ebből az, hogy ez az Abszolútum (= az abszolút, személyes Igazság) önmagában is létezik? Vajon nem csupán olyan « szabályozó elv » az abszolút Igazság, amelyről Kant beszélt?

Kant nézeteit alaposan elemezte és bírálta (ugyanakkor integrálta is) Joseph Maréchal *Le Point de départ de la Méthaphysique* c. monográfiájának V. kötetében. P. de Lubac többízben utal erre [19]. Az

---

nihil est cognoscibile nisi per similitudinem Primae Veritatis = Minden megismerő alany implicite megismeri Istent minden megismert tárgyban. Amint ugyanis minden csak annyiban kívánatos, amennyiben részesedik a Legfőbb Jóságban; úgy a megismerésben is mindig a Legfőbb Igazság visszfényét pillantjuk meg » (*De Veritate*, 22, 2 ad 1). — P. Maréchal kimutatja, hogy Kant agnoszticizmusát csak úgy lehet radikálisan visszavetni, ha igazoltuk hogy a Végtelen (Abszolútum) *implicit* állítása elengedhetetlen (*konstitutív*) feltétele minden véges tárgy megismerésének (*aperception*). Maréchal figyelmeztet arra is, hogy a Végtelen implicit állításának semmi köze sincs a « dolgok Istenben való látásához », sem a « velünkszületett istenfogalomhoz, még úgy sem, hogy ez utóbbit Descartes módjára csak « virtuális » velünk született eszmének vesszük. Másszóval; teljesen jogtalanul beszélnénk itt ontologizmusról. Az Abszolutum (Isten) csak burkoltan — *in actu exercito* — tárgya (célja és normája) minden akarásunknak és megismerésünknek.

[19] Hogy a transzcendens okság elvét kritikailag igazoljuk Kant ellenvetéseivel szemben, ki kell mutatnunk — ezt tette Maréchal —, hogy az Abszolútum eszméje nem pusztán

előbb felvetett kérdésre — amely lényegében a transzcendens okság elvének kérdése — így válaszolhatunk:

> « Kant azt akarta kimutatni az okság elvéről, hogy annak "transzcendens" alkalmazása nem jogos. De amit ő okságon értett, az nem volt más, mint valami szűk értelemben vett tudományos kategória — az a sajátos természettudományos kategória, amely Newton univerzumát igazgatta. Arra volt hivatva, hogy rendezze a jelenségeket (femonéneket) és ebben ki is merült szerepe. Ez a kanti okság egyébként csak egy példa. Mert a modern nyugati filozófiáknak az a sajátsága — de Lubac itt F. Alquié-t idézi — hogy a világot azonosítják azzal a világképpel, amelyet a tudományok egy adott pillanatban megrajzolnak és amelyet állandóan változtatnak. Nem meglepő tehát, hogy ez a "világ" képtelen önmagában megalapozni és a végső kifejletéig fenntartani a gondolkodás lendületét. Sokkal mélyebbre kellene hatolni ahhoz, hogy a tudomány mesterséges és módszertani kategóriái alatt felfedezzük az ész alapvető, természetes kategóriáit » [20].

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 (Aki-

---

« szabályozó ideája » az észnek, hanem minden állítás és ítélet konstitutív eleme. Ehhez pedig a következő két tétel igazolása szükséges: 1) Az értelmi megismerés *dinamizmus*: olyan öntudatos *tevékenység*, amely nélkül nincs emberi tapasztalat. 2) Ezt a tevékenységet az Abszolútum (transzcendens Végtelen) mozgatja, teszi lehetővé. Minthogy az értelem célszerű dinamizmusa a transzcendens felé irányul, az Abszolútum implicit állítása minden (ismereti) tárgy állításának elengedhetetlen feltétele, konstitutív eleme. P. Maréchal ezzel kimutatta, hogy a Végtelen és az általa mozgatott értelmi dinamizmus — kanti kategóriákat használva — nem a *fenomenális*, hanem a *numenális* rendben helyezkedik el.

[20] *Chemins*, 76-77.

nek) 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 egységbefoglalás, 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» [21]. — A személyes Abszolútum pedig nem más, mint maga Isten.

> «Ha a szellem nem állítaná Istent — ha nem lenne Isten állítása —, egyáltalán semmit sem tudna állítani. Mint a Napjától megfosztott földnek, többé semmiféle törvénye se lenne. Minden értelmi tevékenysége megbénulna egy bizonyos sötét pszichizmus alvilágába szorítva. Nem tudna többé ítélni, minthogy nem rendelkezne semmiféle biztos alappal, fénnyel, normával, igazolással, — nem rendelkezne támponttal, amihez minden mást vonatkoztat ítéletében. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Isten létét fölösleges bizonyítani. Nem jelenti azt, hogy Isten léte minden további nélkül közvetlenül evidens számunkra. Az ész a relatívból kiindulva emelkedik fel az abszolúthoz. De ugyanakkor — más szemszögből nézve a kérdést — tény az is, hogy a célpont az, ami fenntartja és irányítja a kereső tevékenységet. Viszont azt, ami megmagyarázza és igazolja a megismerést, azt magának a megismerésnek kell kifejtenie. Ami a megismerésfolyamat gyökerét képezi, annak e folyamat csúcspontján kell megjelennie, hogy elismerhető legyen» [22].

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,

---

[21] J. Maréchal, *Études sur la Psychologie des Mystiques* I (1924), 130. lap.

[22] *Chemins*, 50.

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 *demonstratio*-val. A filozófiai érvelés magában sohasem adhatja az istenhitet. Egyébként a mély istenhivők nem mindig jó dialektikusok, nem okvetlenül megtafizikusok! Az egyenes tekintet egyszerűen felismerheti a Teremtő nyomait a világban, a tisztaszívűek 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 megőrizzük, az antropomorfizmusoktól megszabadítsuk az Isten-eszmét.

P. de Lubac nyomán így foglalhatjuk össze az Isten-megismerés *konkrét dialektikáját* [23]:

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 folymat különböző képzet-formákon (reprezentációkon) keresztül valósul meg és végül fogalmakban kristályosodik ki. A fogalom-alkotás 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 beszüremkedett az istentanba, theodiceá-ba is, innen volt az, hogy a « természetes istentan » absztrakt kateogóriák « játékának » tűnt.

3. Általában igen nagy a veszélye annak, hogy az Abszolútum, amely minden megismerést mega-

---

[23] *Chemins,* 126-130.

lapoz, « 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 negativa-ja* és a klasszikus *analógia*-tan azt a célt szolgálta, hogy megtisztogassa az isteneszmét az antropomorfizmusoktól, hogy tisztán őrízze meg a transzcendens Abszolútum fogalmát (panteizmusok veszélye). A *theologia negativa*-nak tehát pozitív szerepe van: tagadja mindazt, ami antropomorf, tökéletlenség, emberi elképzelés 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 felismerhti 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. Másszóval: a kegyelem nem « pótolja » az észérveket. Ez az új adomány más természetű: biztonságot ad a szellemnek. Anélkül, hogy megváltoztatná, elvenné a szellem dinamizmusát, tárgyának nyu-

godt bírását segíti elő. Ez az ajándék nem más, mint Isten Lelke, aki által a szeretet kiáradt szívünkbe (Róm 5, 5).

Isten Lelke — a feltámadt Krisztus Lelke — új emberekké változtat bennünket. A belénk árasztott szeretet révén képesek leszünk — mintegy *konnaturalitás* révén — megismerni Istent, aki Szeretet (1 Jn 4, 16). « Aki szeret, mondja Szent János, Istentől született és ismeri Istent ». Szent Ágoston pedig hozzáteszi: « Aki szeret, látja a szeretetet, és aki a szeretetet látja, látja Istent — *inde videmus, unde similes sumus* (In Jo. IV, 7).

« A szeretet az a szem, amellyel megláthatjuk Istent — *Ipsa caritas est oculus quo videtur Deus* » (G. de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*) [24].

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 csillagfény-derengésben kezdünk járni. A szentek tanúságát elfogdva 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 zárka-lakók egy keskeny hasadékon át is ráláthatnak a Napra, a szentek tanúságtételén át valamiképpen mi is « rálátunk Istenre ». A szentek Isten hathatós tanúi közöttünk [25].

---

[24] *Chemins*, 130-132. Vö. L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, 1950, 132-133. lapok.

[25] *Chemins*, 180-186.

## 2. A Természetfeletti misztériuma

Az Isten és az ember viszonyát még jobban elmélyítette P. de Lubac egy másik témakör, 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 *Les Mystère du Surnaturel* c. könyvében (p. 76), hogy « a vázlat túlságosan elsietett volt »; részben ez is megmagyarázza azt, hogy « valóban meglepő félreértésekre » adott alkalmat. (Hamarosan látni fogjuk, hogy egyes támadások — amelyek 1950 után még a *Humani generis*-re is hivatkoztak — lényegében alaptalanok voltak). Mielőtt a *Surnaturel* körüli vitát ismertetnénk, szeretnénk rámutatni a kérdés időszerűségére és életbevágó fontosságára [26].

P. de Lubac « *Athéisme és sens de l'homme* » c. kis könyvében a *Gaudium et Spes* k. konstitúciót kommentálva (a zsebkönyv II. fejezetében) rámutat arra, hogy a zsinati okmányban két nagy probléma fonódik össze. A konstitúció első része kiemeli azt, hogy az embernek isteni hivatása van, és hogy a keresztény hit segíti az Isten képmására teremtett embert isteni hivatásának teljesítésében, és ezen keresztül eligazítja földi feladatainak betöltésében is (rámutatva arra, miképpen függ össze az evilági tevékenység és az Isten országának eljövetele), a második rész pedig a hit fényében eligazítást ad néhány sürgetően fontos antropológiai problémára. A konstitúció két része tehát két egymással összefüggő, összefonódó problémát vet fel a teológiai kutatásnak: egyrészt meg kell mutatni az embernek, hogy szabadon el kell köteleznie magát annak a termé-

---

[26] Vö. H. de Lubac, *Surnaturel*, Études historiques, Paris, 1946; alaposan átdolgozott kiadása két kötetben: *Augustinisme et théologie moderne*, és *Le Mystère du Surnaturel*, mindkettő: Aubier, Paris, 1965. — A két kiadás közötti különbségről lásd: Mauro Pesce, « Per la storia del termine "Soprannaturale" », in: *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, III (1967), 482-500. — Az egész vitát és a kérdés mai állását jól összefoglalja: Héribert Mühlen (« Doctrine de la Grâce ») in: *Bilan de la théologie du XXe siècle* II, 371-396.

szetfeletti hivatásnak megvalósítására, amelyet Jézus Krisztus nyilatkoztatott ki és az Egyház közvetítése ígér. Vagy másszóval: kiindulva a mai ember örömeiből, reménységeiből, szomorúságaiból és szorongásaiból, meg kell mutatni ennek az embernek, hogy nyomorúsága nagyobb, mintsem gondolná, de ugyanakkor végtelen nagy reménységre hivatott Jézus Krisztusban. A teológiának tehát (felhasználva a mai filozófiát) a hit fényébe kell állítania az emberi egzisztenciát és keresni a világ, az emberi tevékenység isteni értelmét. Másrészt — feltételezve, hogy megoldotta ezt a problémát, amely lényegében az Isten és az ember kapcsolatának a kérdése — a hit fényében értelmileg is igazolnia kell a földi valóságok autonómiáját és megmutatni a kereszténveknek az evilági elkötelezettség értékét.

Az első kérdéskörnek felel meg a *Surnaturel* problematikája, amelynek időszerűsége világos abból a tényből, hogy az imént fölvetett második, gyakorlati probléma szorosan összefügg az elsővel: az isteni hivatással. Megmutatni a nem-hivő partnernek is azt, hogy számára is elkerülhetetlenül felvetődik az örök rendeltetés kérdése; ezután pedig felfedni az isteni rendeltetés adatait, hogy mintegy előre felkészülhessen az Evangélium jóhírének befogadására és annak elfogadására. (Itt ráismerünk Maurice Blondel módszerére, az *Action*-ra!). A második, gyakorlatibb kérdéskör inkább a már keresztény hivőket érinti: természetfeletti hivatásuk fényében kell valorizálniok a világot, evilági feladataikat, a természetes haladást stb. (Itt felismerjük Teilhard de Chardin problematikáját; — erre még visszatérünk!).

P. de Lubac *Surnaturel* c. könyvében megmutatta, hogy az első probléma nem mai keletű. Igaz, más szempontból közelítették meg a kérdést az elmúlt keresztény századok (a probléma felvetésének módja és a tematika már elavult), de végeredményben ugyanarról volt szó, mint a zsinati konstitúció első részében. Miképpen kell helyesen értenünk egyszersmind az ellentétet és az egységet ama két alapvető valóság között, amelyet a nyugati teológiai hagyomány (*emberi*) *természetnek* és *termeszétfelettinek* szokott nevezni? P. de Lubac rögtön hozzá-

fűzi — később és másutt jobban meg is magyarázza —, hogy a két szó használata nem szerencsés: mivel a modern teológia különböző értelmet adott ezeknek a fogalmaknak, számos félreértésre szolgáltattak okot.

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 kap-

csán még visszatérünk). De lássuk most a bonyolult kérdés körül kialakult szakszerű vitát!

A « természet » és a kegyelem (« természetfeletti ») közötti viszonyt a hagyományos teológia mindig központi kérdésnek tartotta [27]. 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 (Denz-Sch. 1921, 1926, p. 2435) 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 « eszszencialista » felfogás szerint a *natura pura* egyenlő az ember lényegével, ha elvonatkoztatunk a természeten kívüli (*praeternaturalis*) és természetfeletti adományoktól. Másszóval: e szemlélet nem az üdvtörténet keretében vizsgálja a kegyelmet, hanem úgy tekinti, mint a *natura pura*-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 Baïus és Jansenius tanait [28], a katolikus teológia egyre inkább azt kezdte állítani, hogy a « *natura pura* » fogalmára szükségünk 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 pura* »-ról szóló újabb teológiai felfogás haszonos lehetett Baïus 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 mo-

---

27 Vö. J. Alfaro és H. de Lavalette cikkeit a *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. kiad.) IV, 1169 skk. és III, 1322 skk.-ben.

28 Ezekről tárgyal de Lubac *Augustinisme et théologie moderne* c. munkájában. Itt bővebben kifejti a *Surnaturel* első részét (*Augustinisme et Baianisme*), integrálva az azóta megjelent tanulmányokat, illetve figyelembe véve a kritikákat.

rálisnak (*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 (*ib.* 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 pura*-t), pontosabban az embert, nem emeli fel, nem rendeli az isteni életre. Sőt, előnyösebb, ha a félreérthető « *natura pura* »-hipotézist elejtjük. Később, könyvének átdolgozott kiadásában (*Le Mystère du Surnaturel*, 1965, p. 103), 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 őrízni, a természetfeletti *misztériumát* (*Le Mystère du Surnaturel*, 219-222).

P. de Lubac főleg két érvvel indokolja meg felfogását:

1) A szokásos elméletet alternativa elé állítja: Vagy — vagy. Az un. « 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 színe-látásának valóságait és így a természetfeletti rend maga is a « természetes » rend tükörképe lesz; a két rendet egymásmellé 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 un. « természetes boldogsággal »; következésképp a kegyelmi « ráadás » újsága és ingyenessége is homályban marad.

2) A « *natura pura* »-ról szóló elmélet: *a*) elhanyagolja az ember *személyi* mivoltát, elfeledve

azt (és ebben a görögök természet-fogalmához 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, fejzhetjük ki. *b*) A « *natura pura* » teóriája továbbá *történielmietlen* 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 pura* »-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 színe látása 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 el is fogadjuk 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 — ez-

zel 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 nem-lét között: mert az átmenet az egyiktől a másikig nem csupán « lét-többletet » jelent, henm új lét-típusba 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 isten élet principiumára, amelyet « megszentelő kegyelemnek » nevezünk... ». És miután idézte az egyházatyákat, P. de Lubac még E. Schillebeeckx-re 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 » [29].

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 színe látása természetes vágyának « meghosszabbítása »: nem csupán « mennyiségi », hanem « minőségi ugrásról» van szó. De Lubac tulajdonképpen nem alulról, ha-

---

[29] Vö. *Le Mystère du Surnaturel*, 114-116; E. Schillebeeckx, « L'instict de la foi selon Saint Thomas d'Aquin, *Revue des sc. et théol.*, 48 (1964), p. 400.

nem *felülről indul ki* okfejtésében. Továbbá: Egyrészt az egyházatyák, másrészt a modern perszonalista filozófusok nyomán (a « natura pura » vitája kapcsán) az emberi *szabadságot* hangsúlyozza, másrészt az *üdvörténeti* szemléletet sürgeti. A századfordulón egyes *De Gratia* traktátusok szinte megfeledkeztek Jézus Krisztusról és az üdvtörténetről [30].

A *Surnaturel* körüli vitának kiindulópontja és központi témája az un. *desiderium naturale* (*visionis Dei*) volt. Ezt a szétágazó vitát nem ismertetjük. Csupán egy kis megjegyzést teszünk de Lubac és K. Rahner eszmecseréjére vonatkozóan. K. Rahner tulajdonképpen csak egy ismeretlen szerző (később kiderült, hogy P. Delaye volt) cikkén keresztül vett tudomást De Lubac nagy tanulmányáról. P. Delaye az *Orientierung*ban (nem éppen hűségesen!) összefoglalta és megvédte de Lubac nézeteit. K. Rahner erre reagált ugyanitt; kiegészített tanulmányát később felvette a *Schriften z. Th.* I. kötetébe [31]. Egyébként Rahner itt fejti ki először a *természetfeletti existentiale*-ra vonatkozó tételét. P. de Lubac átdolgozott könyvében többízben hivatkozik Rahner tanulmányára [32]. Jórészt egyetért vele. Sajnálja, hogy annakidején Rahner csak másodkézből ismerte meg tanulmányát. Ő maga is — miként Rahner — csak a *potentia obedientialis* ama értelmezését veti el, amely ezt állítja: a természetben megvan a képesség a természetfelettire, vagy még szétfolyóbban: nincs ellentmondás a két rend között. Rahner egyébként már 1950-ben leszögezte, hogy egyetért az « új teológiával » a kegyelem extrinszecista felfogásának bírálatában. Rahner 1950-es cikke — az említett félreértés miatt — talán hozzájárult a de Lubac-ellenes polémia elmérgesedésehez (a *Humani generis* évében vagyunk!), ugyanakkor arra késztette P. de Lubac-ot, hogy jobban kifejtse nézeteit. A két gondolkodó véleménye között továbbra is némi eltérés van. Egyrészt de Lubac, jóllehet hivatkozik Blondel, Rousselot és Maréchal írásaira, nem a transzcendentális módszert alkalmazza (a megismerő alany reflexiója a szellem dinamizmusára, amely burkoltan állítja az abszolútumot), hanem inkább felülről, a kinyilatkoztatásból indul ki. De Lubac természetfeletti rendeltetésről (*finalité surnaturelle*) beszél, K. Rahner pe-

---

30 Vö. H. Bouillard, « Lidée de Surnaturel et le Mystère chrétien », in: *L'Homme devant Dieu*, III, 153-166.

31 Vö. H. Mühlen in *Bilan...* 391-411. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, 323-345 (« Über das Verhältnis von Natur und Gnade »).

32 *Le Mystère du Surnaturel*, 82, 136 és 142 az 1. jegyzettel.

dig természetfeletti *existentiale*-ról. Ez nem más, mint az ember feltétlen Istenhez való rendeltsége. (Az *Existential* terminust Heideggertől kölcsönözte Rahner: a *Dasein*, vagyis az ember ontológiai jellegét jelöli). A *természetes* célszerűség *természetfeletti* existentiale-járól szóló teória kb. ezt akarja mondani: egyrészt a szellemi természet (ember) *potentia obedientialis*-a pozitív nyitottság a természetfeletti *existentiale felé*. Ez a nyitottság azonban nem *követeli* a természetfeletti *existentiale*-t (Rahner tehát elhatárolja magát a *potentia obedientialis* hagyományos értelmezésétől!). Másrészt viszont ez az *existentiale* nem csupán « ráadás » a természethez viszonyítva, nem járulékos eleme a szellem dinamizmusának. Az a tény, hogy az ember a kegyelem Istenéhez van rendelve *feltétlenül* (természetesen, a hívásra még szabadon válaszolnia is kell!), állandóan meghatározza belső valóját szellemi dinamizmusát. Nem elég tehát azt mondani — magyarázza Rahner Urs von Balthasarral folytatott vitájában —, hogy az isteni kegyelem mint Isten üdvözítő jósága megelőzi az emberi természetet olyan értelemben, hogy Isten eleve azért teremti az embert, hogy isteni életében részesedjék; ezen túl még azt is állítanunk kell, hogy magában a konkréten létező *emberben* van valami « *konstitutív ontológiai jelleg* », másszóval: a felülről jövő ingyenességet ki kell egészíteni az alulról jövő ingyenességgel. Mindebből világos, hogy Rahner is, miként de Lubac, elveti, a kegyelemről szóló tanban, az extrinszecizmust. De Rahner kifejezettebben a transzcendentális módszerre támaszkodik, mint de Lubac. Rahner későbbi írásaiban sokkal határozottabban « felülről indul ki », amikor leírja a természetfeletti *existentiale*-t, amely Isten egyetemes üdvözítő szándékának ontológiai hatása az emberben. — A *Kleines Theologisches Wörterbuch* (K. Rahner - H. Vorgrimler) így határozza meg a « természetfeletti *existentiale* »-t: « Még a kegyelemnek a szentségek révén vagy szentségeken kívül történő befogadása, tehát a megigazulás előtt, az embert eléri (mindig) az Isten egyetemes üdvözítő akarata; tehát már (mindig) a megváltottság *állapotában van* és abszolút módon el van kötelezve természetfeletti céljának keresésében. Ez az « állapot » az ember reális és ontológiai meghatározottsága, amely kétségkívül a kegyelem révén jön (ezért is nevezik « természetfeletti »-nek), de amely a jelenlegi konkrét üdvrendben sohasem hiányzik. Ebből az következik, hogy még a kegyelem visszautasítása és a kárhozat esetén sem lehet az ember ontológiailag és szubjektív szempontból semleges természetfeletti meghatározottságával szemben». — Itt M. Mühlen nyomán csak egy megjegyzést teszünk: Talán Rahner túlságosan a Maréchal-i transzcendentális filozófia hatása alatt

áll e ponton. Az újabb *perszonalista* filozófia (Marcel, Buber stb.) integrálása minden bizonnyal segítségünkre lehet, hogy árnyaltabban beszéljünk a kegyelem misztériumáról, amely végül mégiscsak a végtelen Te és a szeretet szabadságának horizontja alá tartozik [33].

Az utóbbi évtizedek során a teológia általános megújulásával a természetfelettire vonatkozó problematika és nyelvezet is megújult. A Zsinattal integálták 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 Istenország kapcsolatának kérdése lett. Teilhard de Chardin-t értelmezve P. de Lubac e kérdésre is reflektált.

### 3. Teilhard de Chardin és korunk

Mindazok a kérdések, amelyeket az első témakörben felvetettük — istenhit és istentagadás, természet és természetfeletti — konkrétebb, korunk szellemiségéhez közelebbálló megfogalmazásban Teilhard de Chardin művében is felmerülnek. H. de Lubac nemcsak azért foglalkozott több könyvében és tanulmányában Teilhard életművével, hogy a sokszor félreértett gondolkodót helyes fénybe állítsa (erre az « exegézisre » és « apológiára » eleve

---

[33] Mühlen, *l.c.* 394-396. — Mühlen itt összeveti de Lubac, K. Rahner és (a Barth-tal dialogizáló) Urs von Balthasar álláspontját a « natura pura » ill. a természetfeletti kérdésével kapcsolatban. Barth álláspontjával szemben de Lubac, K. Rahner és Urs von Balthasar egyetért abban, hogy a « natura » fogalma a teológiában (miként a krisztológiában) csak *analóg* lehet; mindhárom katolikus teológus hangsúlyozza, hogy csakis dialektikus módon lehet kifejezni a természet és a kegyelem *különbségét és egységét*. A világ reális (adott) rendje *de facto* a természet és a természetfeletti egysége: e kettőt *objektív módon* megkülönböztethetjük, hiszen tényleges egységükben is különbözők (nem folynak egybe), de ugyanakkor nem választhatók szét. (Itt is, mint annyi más problémánál, igen lényeges annak az elvnek a megértése, amelyet Teilhard oly szívesen hangoztatott: *L'union différencie!*). Cf. RSR, 36 (1949) 87.

kijelölte őt az a tény, hogy Teilhard-hoz bensőséges barátság fűzte és szinte belülről ismerte szellemi fejlődését), hanem elsősorban azért, mert meg volt győződve Teilhard eszméinek *időszerűségéről.*

Nem részletezzük most azokat a vitákat, amelyek Teilhard életműve körül keletkeztek és amelyekben P. de Lubac-nak is fontos szerep jutott [34]. (Teilhardról írt könyveinek jórésze kifejezetten polémikus vagy burkoltan apologetikus: erre a sok támadás, félremagyarázás miatt szükség volt. A teljes látást megnehezítette az, hogy Teilhard műveit, főleg fiatalabb éveiben írt vitathatóbb esszéit, csak fokozatosan tette közzé a Seuil kiadó. Az *Oeuvres* utolsó kötete még mindig nem jelent meg). P. de Lubac-tól magától hallottam: Teilhard művéhez gyakran azért folyamodott, hogy elmondja saját véleményét korunk szellemi helyzetéről és barátja prófétai víziójában keresse a megoldásokat.

A II. Vatikáni Zsinat atyái — főleg amikor *az Egyház a modern világban* c. konstitúciót (= *Gaudium et Spes*) vitatták, többízben emlegették Teilhard de Chardin nevét. Ez nem is meglepő. Hiszen a zsinati okmány kettős-egy vezérgondolata éppen az, ami Teilhard eszmevilágának, mondjuk teológiájának is, gerincét képezi: Isten, amikor az embernek kinyilatkoztatja magát mint szeretet, egyúttal megvilágítja az emberi állapotot is: az embert is kinyilatkoztatja önmagának. És ehhez kapcsolódik a másik alapgondolat: ugyanaz az Isten egyszerre ura az emberi történelemnek és az üdvtör-

---

[34] Következő ismertetésünk alapja főleg: H. de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962 (Rövidítve: *Pensée...*). Ismeretes, hogy kevéssel P. de Lubac könyvének megjelenése után bocsátotta ki a Szent Officium *monitumát*, amelyben főleg a szemináriumokat óvja Teilhard veszélyes nézeteitől (1962. jún. 30). A monitumot kommentálja az *Osservatore Romano* is; a Vatikán félhivatalos lapjának névtelen cikkírója bírálja P. de Lubac könyvét is. Jegyezzük meg, hogy a *monitum* nem elítélés, nem indexre-tétel; mégkevésbé tulajdoníthatunk « hivatalos » jelleget az *Osservatore R.* kommentárjának. — Teilhard-nak az egyházi hatóságokkal szemben tanúsított magatartásáról lásd: René d'Ouince SJ, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps*, Aubier, Paris, 1970. (R. d'Ouince Teilhard elöljárója volt a « kritikus » években).

ténelemnek. E kettős-egy igazságból folyik az emberi méltóságról és a földi valóságok isteni értékéről szóló zsinati tanítás.

Ezt a problematikát még alaposabban ki kell dolgozniok a teológusoknak. Teilhard de Chardin — erre de Lubac többízben rámutatott [35] — szinte egy évszázaddal megelőzte korát. Ezért is lett olyan népszerű a Zsinat-utáni időben: eszméi — hogy úgy mondjuk — csak most « értek be ». De Lubac megállapítja: egyáltalán nem merészség azt gondolnunk, hogy ezek az eszmék, legalábbis közvetve és elszórtan, befolyásolták a Zsinat orientációját.

Teilhard vallási eszmevilágában központi helyet foglal el tehát az ember és az Isten kapcsolata, a természet és a természetfeletti, a fejlődés (kozmobio-anthropogenezis) és az Isten országának kibontakozása (a Misztikus Test növekedése). P. de Lubac nyomán most ezt a kérdéskomplexumot 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 és az evolúció emberi síkon *auto-evolúció* lesz. Másszóval, Teilhard megvilágította az Anyag és a Szellem dialektikus kapcsolatát: « a Szellem nem független az Anyagtól, nem is áll vele szemben..., hanem szintézis és központosulás út-

---

35 Vö.: *Athéisme et sens de l'homme*, 130. lap skk (« Anticipations de Teilhard de Chardin »); « Note sur l'Apologetique teilhardienne » in: *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris, 1964; « Teilhard et notre temps » in: *L'Eternel Féminin*, Aubier, Paris, 1968 (« Teilhard és korunk » a « Foi vivante » zsebkönyvsorozatban külön is megjelent).

ján 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 [36].

Kétségtelen, hogy Teilhard evolúcionista 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 Telihard 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 madártávlatból szemléli a fejlődést-emberi történelmet és szinte biztosra veszi a fejlődés sikerét, az emberiség *egészének* révbejutását, 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!

[36] Ezt a kérdést nagyon világosan tárgyalja Teilhard « Az evolúció gondolatának alapjai és háttere » c. 1926-ban megjelent tanulmánya. Lásd a Rónay György és Dienes Valéria által kiadott antológiát: *Hit az Emberben*, Szent István Társulat, 1968, 54-66. lapok.

H. de Lubac hangoztatja, hogy Teilhard-t keresztény hite tette *látóvá*, és igazat ad a protestáns G. Crespy-nek, 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 férfi korában « sűrűsödik » egészen határozottan Krisztus köré az a kozmosz, amelynek fejlődését lírai látomásokban-himnuszokban ünnepelte fiatalkori írásaiban. Élete vége felé (1950-ben), a még kiadatlan önéletrajzi feljegyzésekben (*Az Anyag Szíve*) így tekinti át pályáját:

« Amikor most újra elolvasom *Az Isteni miliő* [37], őszinte buzgósággal megírt lapjait, megdöbbenve állapítom meg, hogy kriszto-kozmikus szemléletem leglényegesebb vonásai már ebben az időben (1926) kialakultak. De másrészt azt is meglepődve látom, hogy világképem mennyire határozatlan és szétfolyó még ebben a korszakban... Akkor (1930 táján) a kozmikus összpontosulás és annak egy sereg következménye (a Komplexitás/Tudat törvénye, az emberiség egységesülése, a Noogenezis csúcsán létező Omega Pont...) — mind nem jelentkeztek még tisztán tudatomban... A következő húsz év állandó munkájának és örömének gyümölcse lesz az, hogy megerősödik körülöttem, kölcsönösen hatva egymásra , — a világ krisztusi Sűrűsége (*Densité christique*) és kozmikus Sűrűsége (*Densité cosmique*)... Egészen addig, míg a fejlődőben lévő világ csúcsán észrevettem a kapcsolatot most már nem egyszerűen és szétfolyóan Krisztus és az Anyag között —,

---

37 *Le Milieu divin* (*Oeuvres* IV, Seuil); magyarul: P. Rezek Román OSB fordításában: *Benne élünk*. Páter Rezek Teilhard minden munkáját lefordította. *Az Isteni Miliő*-n kívül nyomtatásban megjelent: *Az emberi jelenség, Az emberi energia* (az *Oeuvres* I és VI. kötetei), valamint *A mindenség himnusza* c. válogatás; a többi fordítás (kiadatlan írások is) sokoszorosításban forog közkézen. — Teilhard-ról lásd még a *Mai írók és gondolkodók*, valamint *Távlatok* c. köteteim tanulmányait.

hanem a fejlődés mozgatójaként világosan meglátott Krisztus és a Fejlődésnek most már határozottan vallott Pólusa között. Krisztus Szíve egyetemessé válva egybeesett a szeretettől átizzított Anyag szívével».

Próbáljuk meg most — P. de Lubac nyomán — teológiailag is igazolni ezt a költői víziót. Milyen természetű ez *a kapcsolat a fejlődő világegyetem és az egyetemes Krisztus között,* és milyen következményei vannak az emberi cselekvés szempontjából?

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: *Écrits 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 válasz-memoranduma 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... »[38].

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*[39]. 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 », « egyetes Krisztusról », fontosanak tartja, hogy hangsúlyozza: « ennek a Krisztusnak nem lenne sem értelme, sem értéke szemünkban, ha nem lenne a Má-

---

[38] H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin*, Beauchesne, 1965, 21-22. — A *Pensée* is többízben hivatkozik az emlékirat-váltásra: pl. 172, 175, 291.

[39] Teilhard, *Le Milieu divin*, p. 49. — Hasonló gondolatot Szent Ambrusnál is találunk. Lásd F. Szabó, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise*, Roma, 1968, p. 135.

riától született és a kereszten meghalt Krisztus kiszélesedése" (*expansion*) ». Teilhard tehát egyáltalán nem engedi, hogy Jézus emberi valósága eltűnjék az emberfelettiben és szétolvadjon a kozmikusban... » [40].

Ha a világ *genezis* (fejlődő teremtés) és ha az Isten Fia valóban emberré lett, tehát részben immanens és így magára vállalta az antropogenezisben betetőződő kozmogenezist; 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 Omega 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; — láttuk, hogy elhárította a modernizmus vagy a gnózis gyanúját is, — hanem egyszerűen a Megtestesülés titkát reálisan értelmezi és a maga teljességében 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 többízben 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 fizikaivá degradált természetfelettiség — *non-sens*, önellentmondás » [41].

---

[40] H. de Lubac, *Pensée*... 83, 86. Vö. *Le Milieu divin*, 140-141.

[41] Lásd *Pensée*... XI. fej. (« Nature et Grâce »), továbbá: 290-291. lapok. De Lubac a 291. lap 1. jegyzetében figyelmeztet: Ebben az időben, a 30-as években, P.E. Mersch SJ már készítette nagy monográfiáját Krisztus Titokzatos Testéről, kimutatva azt, hogy az egyházatyáknál (általában a keresztény Hagyományban) nem csupán morális, hanem « fizikai » valóságnak fogták fel a Testet: *Le Corps Mystique du Christ*, I (1933), Introduction.

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"... Másszóval: az idők teljességéről szóló szentpáli 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 fogantatásához szüksége volt egy asszonyra"... »[42].

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 ő maga 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 különb-

---

[42] *Pensée...* 175-177.

ségét, 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 [43]. 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 », *Études,* 1962. február) [44].

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

---

[43] *Uo.* 177. De Lubac Wildiers-re és Rabut OP-re hivatkozik.

[44] *Pensée...* 181.

szerette idézni: *'Non minuit, sed sacravit'* (= a megtestesült Ige nem csökkentette, hanem megszentelte Mária szűzességét). « 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 kiáltiuk: *'Non minuit, sed sacravit'*, nem fokoz le, hanem megszentel ». (*Le Milieu divin,* 62 = *Benne élünk,* 44).

Teilhard krisztus-központú és kozmikus víziójának Napja az Eucharisztia, — hangsúlyozza de Lubac [45]. 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 munkánakkal, kezünk és szívünk legkisebb mozdulatával is valamiképpen hozzájárulunk Krisztus titokzatos Testének növekedéséhez: ahhoz, hogy a Pléróma (= a teljes Krisztus) negvalósuljon. Nemcsak a kifejezetten « természetfeletti » (tehát a tárgyánál fogva vallásos) cselekedetekről van szó, hanem az un. « profán » tevéknységről 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 Istenország eljövetelének siettetéséhez. Tulajdonképpen — ebben a konkrét üdvrendben — nincs is természetfeletti szempontból « közömbös » tett, hiszen kifejezetten vagy burkoltan mindenki állást foglalal az Igazsággal szemben, amely nem más, mint Jézus Krisztus.

---

45 *Pensée...* 87-88; *Le Prière de Teilhard,* 66-71; vö. *Le Milieu divin,* 150-151, 153-154; *Le Prêtre* (1918); *La Messe sur le Monde* (1923). Magyarul: *A mindenség himnusza* c. antológiában.

Még az is, aki nem tartozik az Egyház látható testéhez, lélekben Krisztushoz tartozhat, ha nem cselekszik a Fény ellen — feltéve hogy, ha 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 Chardin-t az apostoli buzgóság vezette, amikor kora hitetleneivel — elsősorban a tudomány képviselőivel — kereste a párbeszédet. Nyitottsága, szinte gyermeki őszintesége és egyeseknek naívnak tünő optimzimusa mély hitéből és « missziós » lelkületéből fakadt; P. de Lubac erre többízben rámutatott [46]. Teilhard vallásos eszmevilágáról írt művében, miután néhány kritikai megjegyzést tett (a természetfeletti értelmezésével és a Teilhard-nak Blondel által is kifogásolt « naturalizmusával », « fizicizmusával » kapcsolatban), ezeket fűzi még hozzá:

> « Gondoljunk végül arra, hogy Teilhard de Chardin atyának egész élete során olyan lelki magatartást kellett kifejeznie, amely példátlanul áll az őt megelőző századokban: neki elsőnek kellett — anélkül, hogy feláldozta volna az örök keresztény eszményt — integrálnia a fejlődő világgal ill. az ő szavával: a kozmogenezissel szemben érzett új emberi felelősséget. Ha ezt sikerült is megtennie önmaga számára, talán szép őszintesége és az emberbe vetett bizalma miatt nem mindig mérte fel azokat a veszélyeket, amelyek fenyegették: hogy félreérthetik üzenetét azok, akik nem rendelkeznek hozzá hasonlóan a két világ tapasztalatával, amely nála oly szorosan összefonódott. Innen van az, hogy — mivel biztos volt keresztény hűségében és másokat önmagából kindulva ítélt meg — nem vette észre azt, hogy esetleg a hitetlenek nem mindig fogják fel úgy a Föld haladását, mint ő maga; sőt mi több: úgy látszik, hogy Teilhard néha azt hiszi: elég ha a világot komolyan építjük, ez már maga lehetővé teszi azt, hogy kellő pillanatban felismejük és elfogadjuk a Kereszt követelményeit is... Ám az ilyen kockázatok és félreértések lehetőségei egyáltalán nem homályosítják el Teilhard művének pozitívumait...
>
> ...Minden összevéve: merészsége a hit vidám merészsége volt. Pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébred annak, hogy

---

[46] *Teilhard, missionaire et apologiste*, Toulouse, 1966; *Pensée... passim; La prière... passim.*

sorsa közös és hogy csak két formában gondolható el: vagy eviláginak, 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 Chardin-ben olyan gyermeket nemzett, akire korunknak éppen szüksége volt: Jézus Krisztus igazi tanúját »[47].

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 feltélen hűségével — példaképünk lehet, ha az igazi megújulást, korszerűsödést keressük[48]. 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[49]. Mert az Egyház (ezen belül a Jézustársaság) 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 un. « 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 folytatását képezi a *középkori exegézis*ről szóló

---

47 *Pensée...* 293-295.

48 *Teilhard et notre temps = L'Eternel féminin* II, vagy zsebkönyvben.

49 *Teilhard et notre temps, VI. fej.* — Vö. Pierre Leroy, *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu,* 1958, 55-57; a levél teljes magyar fordítását lásd a Szolgálat 1972/2. számában.

négykötetes monográfia, amely 1959-1964 között látott napvilágot [50].

*Origenész* (+ 254) alakja és műve az újabb időkben is, de régebben is az ellentmondások keresztüzében állt. H. de Lubac-nak 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 homiliáit tekintjük, észrevesszük, hogy munkássága az Egyház életének, az aktuális keresztény gondolkodásnak szerves részét képezi: teljesen osztja, tükrözi kora Egyházának gondjait, problémáit. « Ez a nagy egyházi ember sohasem tiszta tudósként vagy közömbös intellektüelként tanulmányozza a Szent Könyveket. Célja nem annyira az, hogy magyarázza a Szentírást, mint inkább az, hogy mindent megvilágítson a Szentírással. Ezért, hogy művét helyesen 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 » [51].

Hasonlóképpen, 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*), — amint ezt mindjárt látni fogjuk — lényegében az egész antik ke-

---

[50] Lásd bibliográfiánkat. P. Lubac *L'Écriture dans la Tradition* c. 1966-ban kiadott könyvében közreadta nagy monográfiáinak összefoglaló, « olvasmányosabb » fejezeteit. A következő részek szerepelnek benne: *Histoire et Esprit* (1950) c. könyvének hosszú összefoglalása (*Conclusion*); az *Exégèse médiévale* I. kötetének 5., valamint a II., III., IV. kötet egy-egy összegező fejezete. Egyszerűsítés kedvéért nem terheljük olvasóinkat a sok-sok hivatkozással, amikor most e paragrafusban a monográfiák lényegét összefoglaljuk. Egy-két jegyzetünk a könnyebben elérhető *L'Écriture dans la Tradition* válogatásra utal (= *Écriture*).

[51] *Écriture*, 67.

resztény gondolkodást átfogták, — annak alapstruktúráját, belső logikáját képezték.

Mielőtt ezt az értelmezési rendszert ismertetnénk, röviden áttekintjük eredetét és genezisét az Origenészről szóló munka hosszú zárófejezete (*Conclusion*) alapján. Anélkül, hogy részletkérdésekbe bocsátkoznánk, csupán a nagy vonásokat vázoljuk fel, hogy így *szituáljuk* az un. « spirituális értelmezést », amely a középkor elején még újabb ágakra bomlott, szélesen kibontakozott.

Az eredet-kutatás természetesen az ősegyházba visz vissza bennünket: a születő Egyházban az « Írások » az ószövetségi könyveket jelentették. Az evangéliumok vagy Szent Pál, vagy akár az Úr felmagasztaltatását hirdető Szent Péter (az Apostolok Cselekedeteiben) az Írások (az ószövetségi messiási jövendölések) beteljesedéséről beszélnek. Az Ószövetségben minden Krisztust készítette elő, Krisztusban teljesen megújult az Ószövetség. A *figura* (előkép) és a *veritas* (az igazság), az Ószövetség és az újszövetség, a régi törvény és a krisztusi törvény stb. dialektikája az első századok egyházatyáinak egyik kedvelt témája. Szent Ágoston majd így fejezi ki a két Szövetség dialektikus kapcsolatát: *Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet.*

A keresztény gondolkodás (teológia) tehát kezdetben nem más, mint az ószövetségi írások — Izrael történetének, vizsgálata Krisztus fényében; Krisztus szavainak és tetteinek — a nagy krisztusi Eseménynek — összevetése az Ószövetséggel — az analógia és a kontraszt kettős törvénye szerint. A legfontosabb bibliai témák (szövetség, kiválasztás, Isten népe, Ige, Messiás, Isten országa, az Úr napja, Pászka stb.) az üdvösségről szóló keresztény tanítás építőkövei lesznek. Az ószövetségi képek (szimbolumok) és előképek transzponálása ill. spiritualizálása, Krisztus fényében történő újraértelmezése jelenti tehát az első lépést. A spirituális «értelem» (*sens spirituel*) már Szent Pálnál megjelenik, éspedig nála az *allegoria* szó jelöli az említett szimbolikus újraértelmezést (transzponálást) [52]. (Vö. Gal. 4, 21-31: Ágár és

---

[52] Vö. *Écriture*, 24 skk. — Később, *Écriture*, 28 skk., P. de Lubac még beszél a *tipológiáról* is. Ez a kb. egy évszázad óta használatos kifejezés elég szerencsés, hiszen már

Sára történetének képletes — allegórikus — magyarázatával szemlélteti az evangéliumi szabadságról szóló tanítást). Hosszú ideig a teológia az allegorikus értelmezést a legtágabb értelemben vette: Krisztus és az Egyház misztériumainak « előképeit » — *figurae* — kereste az ószövetségi írásokban, történetekben. Nem volt tehát — mint később, főleg az újabb időkben — a történelemtől (és a szószerinti értelemtől) teljesen elrugaszkodó, mesterkélt, fantasztikus és bizarr részletekben kedvét lelő játék, amely kész gondolatokat, meglévő eszméket akart illusztrálni a bibliai képekkel. A spirituális jelentést a régiek a « betűben » keresték, anélkül, hogy megrekedtek volna a litterális értelemnél.

A « spirituális értelmezés » — magyarázza P. de Lubac — lehetővé teszi, hogy az atyák kiaknázzák a szentpáli antitézist, a « betű » (vagy a « test ») és a « lélek » ellentétéről szóló tanítást. Természetesen, ebben az esetben a «betű» nem azonos a betűszerinti értelemmel (és mégkevésbé a « test »). Az « ölőbetű » valamiképpen a megkövesedett, vagyis a lelki virtualitásoktól elvágott betűszerinti értelem; az a magatartás, amely megreked, a « zsidó » értelmezésnél, vagyis nem veszi észre a Krisztusban hozott hallatlan újságot. Miként Szent Pálnál is a *spiritus* a *Spiritus Sanctus*-szal van kapcsolatban, ugyanúgy a spirituális értelmet is az Igazság Lelke, a Szentlélek tárja fel, — vagyis Krisztus Lelke, aki az Írásokat ihlette és aki az Írásokat értelmező Egyházban él tovább.

P. de Lubac az egyházatyák nyomán még egy következő fontos tényezőre hívja fel a figyelmet: a spirituális értelem (vagy misztikus értelmezés) egyrészt eljut a lelki valóságokhoz, másrészt csakis mint az intezív lelki élet gyümölcse képzelhető el. A hivő ember szemléli Krisztus titkát, elmélyíti és életté váltja a keresztény misztériumot. Másszóval: a lelki értelem felfedezése *megtérést* követel és a Krisztushoz való hasonulást feltételezi [53]. A Krisztushoz való megtérés és az Írások lelki értelmé-

maga Szent Pál is beszél előképekről, és a hagyományos exegézisben is szó esik tipusokról (*figurae*); néha « tipikus értelemről » is beszélnek: éspedig a misztikus vagy allegórikus értelem szinonímájaként használják.

[53] *Écriture*, 43 skk.

nek feltárása között egyenes az arány a kettő kölcsönösen hat egymásra. Origenész ezt nagyon jól megértette. Az Evangéliumnak megnyíló és Krisztushoz megtérő lélek egészen új fényben látja az Írásokat. *Az egész Szentírás átváltozik Krisztus fényében.* Természetesen, itt most még csak egy alapvető, átfogó aktustusról van szó, az értelmezés szétágazó részletkérdéseire még visszatérünk.

Mindebből következik, hogy a Szentírás spirituális értelme lényegében azonos Krisztus fényével, és a spirituális értelmezés lehetetlen a Krisztushoz való hivő megtérés nélkül. *Lex spiritualiter intellecta, Evangelium est* = A spirituálisan értelmezett Törvény nem más, mint az Evangélium (Szent Ágoston, *Sermo 25,* 2). Izraeltől az Egyházig *szakadás* van: Krisztus megjelenésével minden újjá lett. Ha keresztény módra akarjuk értelmezni és megérteni az ószövetségi embereket és dolgokat, Izrael egész történetét, akkor ezt csakis Krisztus fényében tehetjük: *Si vis ista intelligere, non potes nisi per evangelium* (Origenész, *In Exodum,* hom. 7, n. 7).

De a két szövetség dialektikus kapcsolata *folytonosságot* is jelent: hiszen ugyanaz az Isten mindkét szövetség szerzője, aki örök üdvözítő szándékát valósította meg az Egyházat előkészítő Izraelben és a régi ígéreteket beteljesítő újszövetségi Isten népében. A folytonosság tehát az Isten örök szándékában kersendő.

P. de Lubac *L'Écriture dans la Tradition* c. válogatásának bevezetőjében kiemeli. hogy a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciója mintegy szentesítette az egyházatyák tanítását a két Szövetség dialektikus kapcsolatáról. Csakugyan pl. a 16. pontban ezt olvassuk: « Isten tehát, a két Szövetség könyveinek sugalmazója és szerzője, bölcsen úgy rendezte, hogy az Újszövetség benne rejtőzzék az Ószövetségben, az Ószövetség viszont az Újban táruljon fel (hivatkozás Szent Ágostonra). Krisztus új szövetséget alapított ugyan vérével (vö. Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25), az Ószövetség könyvei mégis egész terjedelmükben föl vannak véve az evangélium hirdetésébe (hivatkozás Szent Iréneuszra). Teljes értelmüket az Újszövetségben kapják és mutatják meg (Mt 5, 17; Lk 24, 27; Róm 16, 25-26;

2 Kor 3, 14-16), az Újszövetséget viszont megvilágítják és megmagyarázzák».

Egészen vázlatosan jelöljük meg most azokat az állomásokat, amelyek az első századoktól a középkori exegézisig vezettek [54]. A ószövetségi Írások lelki értelmezésétől kezdve (láttuk, hogy 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 istentiszteleteken számos gyakorlati és elméleti problémát vetett fel. Körülmetélés, szombat, különböző fegyelmi-rituális előírások nem voltak kezdetben a keresztények körében sem puszta emlékek vagy szimbolumok: az apostoloknak dönteniök kellett, milyen gyakorlati magatartást tanúsítsanak a zsidóságból vagy a pogányságból 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 Kelemen, Origenész, majd a Philotól 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 dok

---

54 *Écriture*, 62 skk.

trinát egy (valószínűleg Dáciai Ágostontól származó) disztichon így foglalja össze:

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

A « négy értelem » tehát a következő: 1) *szószerinti* = 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) *anagogia:* 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: szószerinti, tropológiai (morális) és anagogikus értelem. Ez a hagyomány részben Philora megy vissza és inkább filozófiai természetű; a neoplatonikusoknál és Szent Pálnál is megtalálható trichotomia: *test-lélek-szellem* sugallta. Nyomon követi a szellem fokozatos felemelkedését 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 disztichon erre vonatkozik). Ez a formula a két Szövetség dialektikus vszonyának továbbfejlesztése. A morális és misztikus jelentést csak akkor bontja ki, miután határozottan megjelölte a szakadást a két Szövetség között, miután a szószerinti 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 mégegyszer összefoglaljuk a középkori exegézis rendszerét, a következőket szögezhetjük le: a) *teológiai* szempontból az *allegória* 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 beatifica*-ba; b) *gyakorlati* szempontból; az allegória a hit, a tropológia a szeretet, az anagogia 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 fínom 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; nem egyszer « 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 tapsztalt: a teológia ill. az exegézis történetén keresztül 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, és amelynek első négy fejezetét magyar fordításban itt közöljük. Az utolsó témakör, az Egyházra vonatkozó reflexiók kérdéscsoportja, tulajdonképpen P. de Lubac egész művét átfogja — a programadó *Katolicizmus*tól (1938) a legutolsó könyvéig (*Les églises particulières dans l'Église universelle*, 1971): az Egyház paradoxona és misztériuma áll patrisztikai kutatásai és teológiai reflexiói középpontjában. Természetesen, ez a misztérium elválaszthatatlan Jézus Krisztusétól, hiszen az Egyház Krisztus « szentsége », meghosszabítása, kiterjedése. Jóllehet szemelvényeink keresztmetszetet adnak P. de Lubac ekkléziológiájából (hiszen a Zsinat tanítására reflektálva ő maga is előbbi írásaira hivatkozik), szeretnénk összefoglalni három régebbi könyvének alaptételeit, hogy így *szituáljuk* újabb írásait.

#### a) *Katolicizmus (1938)*

Azt már említettük, hogy *Catholicisme*[55] P. de Lubac művének szinte valamennyi témáját tartalmazza csírájában. (A könyv alcíme: « A dogma szociális vonatkozásai »). Ez a « program-könyv » három részre (és tizenkét fejezetre) oszlik. Az első rész kidomborítja a katolicizmus szociális vonás-

---

[55] A munka a *Foi Vivante* c. zsebkönysorozatban (n. 13) is megjelent (Cerf, Paris, 1965); a következőkben erre a kiadásra hivatkozunk C. rövidítéssel (a szövegben).

sait: 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.

Lehetetlen pár lapon összefoglalni a kis könyv gazdagságát; most csak az Egyházról szóló II. fejezet és az « üdvösség az Egyház által » c. VII. fejezet főbb gondolatait ismertetjük, mert úgy gondoljuk, hogy főleg ezek a fejezetek « elővételezték » a II. Vatikáni Zsinat tanítását (vagy: ezek hatottak — közvetve vagy közvetlenül — a Zsinat ekkleziológiájára). A kis könyv annakidején valóban forradalmi volt; ma kevésbé érezzük gondolatainak újságát, mert — éppen a könyv hatására — a mai gondolkodás közkincsévé lettek főbb meglátásai.

Jegyezzük meg még: a harmincas években — részben a profán gondolkodás (szociális eszmék térhódítása), részben pedig a keresztény perszonalizmus és a liturgikus-patrisztikus megújulás hatására — egyre inkább kidomborodik a katolicizmus közösségi jellege, a dogmák és a keresztény élet szociális vonatkozása. A *Katolicizmus* tehát egy olyan « konvergencia » fókuszába helyezendő, amelyet csak éppen jelzünk néhány idevetett névvel: XI. Piusz pápasága (*Quadragesimo anno* k. körlevele és a Katolikus Akció) Cardijn ifjúmunkás mozgalma; liturgikus mozgalom (Dom Guéranger, Guardini), a Misztikus Testről szóló teológiai tanítás (Prat, Mersch, Tromp, majd XII. Piusz enciklikája); ökumenizmus (Couturier, Congar); lelkiség (Dom (Marmion); perszonalizmus és politikai cselekvés (Maritain, Mounier...). Lássuk most a Katolicizmus két említett fejezetét!

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 továbbadása » (*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 principiuma 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 *Qahal*-t *ekklesia*-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 éllandóan 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 un. « ekkleziológiai monofizitizmus », veszélyére, csakúgy mint a liberális protestantizmus « láthatatlan egyház »-ának tarthatatlanságára:

« Senki sem hihet az Egyháznak, hacsak nem a Szent Lélekben. Mindenesetre, mi nem « istenítjük a látható egyházat », ahogy ezt szemünkre vetették. Nem keverjük össze a « pápai intézményt az Isten országával » (W. Monod)). Nem adjuk « az egyháznak azt, ami az Istené » (Claude, Bossuet-nél). Nem imádjuk az egyházat (Vazul, *In Psalm.* 44). Nem hiszünk az egyház*ban* olyan értelemben, ahogy hiszünk Isten*ben* [56], mert maga az egyház is hisz Istenben: « Isten Egyháza » (1 Kor 15, 9). Méginkább visszautasítjuk az ekkléziológiában, épp úgy, mint a krisztológiában a monofizitizmust. De ugyanakkor erősen hisszük azt, hogy az ekkléziológiában épnugy, mint a krisztológiában mindenfajta szétválasztás halálos. A protestantizmus tapasztalata a bizonyság erre. Minthogy a misztikus jegyeitől megfosztott látható egyházban szinte csak profán eszközt ismer el, elkerülhetetlen volt az, hogy ezt az egyházat az állam gyámkodására bízta és vallási életével a láthatatlan egyházba menekült, egy elvont, szétfolyó, eszményi egyházba. — Másrészt viszont az egyedül reális Egyház, az az Egyház, amely Krisztus Teste, nem csupán hierarchikusan szervezett és fegyelmi renddel összefogott társaság, amelynek isteni eredetét meg kellett védeni és szervezetét meg kellett erősíteni a tagadásokkal és forradalmakkal szemben: ez az egyoldalú szemlélet egyáltalán nem orvosolja az ellentétes álláspont szeparatizmusát és individualizmusát, mert csak kívülről, tekintélyi alapon akarja biztosítani egységét, de nem biztosítja az egység hathatós principiumát. Ha Krisztus Isten szentsége, akkor az Egyház számunkra Krisztus szentsége: Krisztust képviseli (*représente*) a szó régi értelmében: vagyis Krisztust igazában jelenvalóvá teszi (*le rend présent en vérité*, vö. Möhler, Stolberg hercegnőhöz írt levél, 1834). Az Egyház nemcsak folytatja Krisztus művét, hanem magának Krisztusnak a folytatása olyannyira reális értelemben, amelyhez

---

[56] Erről bővebben szól P. de Lubac *Méditation sur l'Église* c. könyve első fejezetében, valamint *La Foi chrétienne* (Aubier, 1969) negyedik fejezetében. Lényegében ugyanezeket a gondolatokat foglalta össze P. de Lubac a *Christus* 46. számában, amelynek magyar fordítását — a *Szolgálat* 6. számából — válogatásunk függelékében közöljük.

nem is lehet hasonlítani az alapító művét folytató emberi intézményeket... A katolikus hivő nem csupán hatalom alattvalója, hanem egy Test tagja... Nemcsak rendelkezéseknek engedelmeskedik, vagy tanácsokat követ, hanem részesedik (Krisztus) életében, közösségben van Krisztus Lelkével... » (C. 47-48).

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'Église* 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-Cyran. 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 a hogy a konkrét eszközök az üdvözüléshez egyetlen jóakaratú lélek számára sem hiányzanak. Minden « hitetlen », 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 (látható 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 és közös rendeltetésünk 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 üdvösséggel; 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) (C. 141). 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) [57]. 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 egyáz szükséges, ahhoz, hogy átalakítsa a közös emberi erőfeszítést, hogy az emberi nem egységesülése tényleg megvalósulhasson:

> « Ha Isten nélkülünk akart volna üdvözíteni minket, Krisztus áldozata egyedül elég lett volna. De már magának az Üdvözítőnek a léte is nem tételez-e fel hosszú emberi együttműködést? Egyébként az ilyen üdvösség nem lett volna méltó azokhoz a személyekhez, akiket Isten önmagához hasonlóknak teremtett. Isten nem mint hajótörötteket akarta

---

[57] P. de Lubac-nak a buddhizmussal folytatott párbeszédéről lásd: Jacques-Albert Cuttat, « Fait bouddhique et fait chrétien selon l'oeuvre du Père de Lubac », in: *L'homme devant Dieu* III, 15-41.

megmenteni az embereket, hanem az emberiséget az ő saját életáramába akarta kapcsolni. A Megváltás törvénye a Teremtés törvényét ismétli meg: az embernek akkor közre kellett működnie, hogy nagyszerű célját elérje; most közre kell működnie üdvözülésében. Krisztus nem azért jött, hogy helyettünk cselekedjék, hanem... hogy általa Istenhez emelkedjünk. Nem kívülről "borítja ránk" a bocsánatot..., hanem belülről alakít át bennünket. Az emberiségnek tehát közre kell működnie üdvözülésében: ezért van az, hogy Krisztus áldozati Cselekményéhez hozzáadta Személyének kinyilatkoztatását és az Egyház alapítását. A Kinyilatkoztatás és a Megváltás egyébként egységet alkot és az Egyház mindkettőnek egyetlen Tabernákuluma » (C. 143).

Lássuk most már a hagyományos formula: « *extra ecclesiam non est salus* » pozitív alakját és a felvetett kérdés megoldását (C. 150 skk.) « 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) [58].

[58] Erről bővebben lásd Cuttat, *L'homme devant Dieu* III, 20. lap skk. A problémát érinti a *Surnaturel* (431. lap) is:

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 építő-munkásai 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).

Ha ez lesz a keresztények magatartása, akkor (a *Catholicisme* függelékében szereplő Teilhard-szöveg, *Texte* 50 szerint): « A legkevesebb, amit manapság megengedhet egy hitetlen, ...az a következő: Krisztus alakja (nemcsak egy könyvben bemutatott Krisztus-képről, hanem a keresztény lelkiismeretben konkréten megvalósított Krisztusról) eddig a legtökéletesebb megközelítése annak a végső célnak, amelyre az egyetemes emberi erőfeszítés fáradhatat-

P. de Lubac a « Természetfeletti természetes vágyáról » beszél és felveti a kérdést, lehetséges-e valamiféle « természetes misztika ». Igen, feltéve, ha természetfeletti merészséggel a kérdéses jelzőt (« természetes ») a keresztény*ség-előtti*, a természetfelettit *megelőző* hivatásra, tehát az *anima naturaliter christiana* csíraszerűen természetfeletti orientációjára vonatkoztatjuk. Különben az « Extra ecclesiam non est salus » axiómájával zsákutcába kerülünk.

lanul és eredeti lendületével törekedhet. Így, egy ma divatos eszmével ellentétben, belátják, hogy a kereszténység dogmája és morálja egyaránt emberi, és hogy ismételten, holnap is, egyedül a kereszténység mentheti meg a világot ».

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 [59]. A második, átdolgozott kiadás (1949) előszavában P. de Lubac utal arra a « teológiai viharra », 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 dícsérete mögött a racionális gondolkodás és a klaszszikus 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 is csodálja a keresztény Hagyomány kincseit — s 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 táp-

---

[59] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Eucharistie et l'Église au Moyen-Age, Étude historique, (Coll. « Théologie » 3), Aubier, 1949. Hivatkozás: CM.

láló belső « nedvnek » a jobb ismerete is. » (CM, 8) 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, 9).

De hagyjuk most az apológiát, önigazolást (P. de Lubac-ot igazolták az elmult évtizedek!); próbáljuk meg a *konklúzió* (CM, 279-300) alapján összefoglalni a munkát.

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 Krisztusban: « 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 Körépkor 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,

keresztrefeszített 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 corporis*-tól áttértek a *corpus in mysterio*-ra, 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, kölcsönösen 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 okozattal... (CM, 283) ... 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).

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 az egyházatyákat értelmezték (pl. Bellarmin, Du Perron), 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. (CM, 285-286). 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, 287).

A történeti fejlődést még a következőképpen is összefoglalhatjuk (CM, 288): 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 egymásmellett-élése —; új problémák, viták az eretnekekkel stb. alakítják ki a fent jelzett új helyzetet. — Szent Ágostonnál még határozottan az első (1/) 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 leszenek 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 hivők Krisztus Testének, az Egyháznak a tagjai az áldozás révén); később a szentség érvényessége és a reális jelenlét került az érdeklődés középpontjába, és ezzel 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, 290).

P. de Lubac mindebből nem következtet arra, hogy a fejlődés önmagában szerencsétlen volt. A tévedések, eretnek tanok miatt szükség volt rá, az igaz katolikus tanítás teljes kifejezése forgott veszélyben. Általános szabály, hangsúlyozza de Lubac, hogy a teóriák és szempontok *statu quo*-ja sohasem lehet az igazság megőrzésének megfelelő módja (CM, 291). Sajnos, túlzások, félreértések, « apologetikus » kilengések történtek. Az Eucharisztiával kapcsolatos realizmust minden bizonnyal meg lehetett volna őrízni úgyis, 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 mindegy újra felfedezték Szent Pál és Szent Ágoston eredeti tanítását.

P. de Lubac örömmel üdvözli az újabb tenden-

ciát (30-as évek vége, 40-es évek eleje a *Corpus Christi Mysticum* tanának kibontakozása: ekkleziológiában, liturgiában, lelkiségben, apostolkodásban egyaránt megmutatkozik hatása!); de ugyanakkor óv a veszélyektől is: a közösségi megmozdulások bizonyos « naturalista » tömegmozgalmakká degradálódhatnak 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 hivőknek, 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 [60]. 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 kereszténveknek.

Mindjárt a könyv elején — « Az Egyház miszté-

---

60 H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, zsebkönyv-kiadás: Aubier, Paris, 1968; erre hivatkozunk; M rövidítéssel.

rium »: ez a címe az első fejezetnek — olyan irányelveket ad, amelyek a teológus és az egyszerű hívő helyes magatartását egyaránt megvilágíthatják. Az ember és a hivő (a társadalom és az Egyház emberi arcának) *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... Az idő ugyanis visszafordíthatatlan. Maga a tévedés és a lázadás is, bármennyire is legyőztük őket, valamiképpen új stílust és új hangsúlyt követelnek a hivő egzisztenciától és az igazság kifejezésétől. Az a tény, hogy szembe kell néznie velük, a hivő értelmi tevékenységét felfokozza és arra készteti, hogy a régi megvilágosodást újrafogalmazza. Kétségtelen, a haladás mindig relatív. Nincs szó a hit lényegének megváltoztatásáról. A fejlődés ehhez nem ad hozzá semmit; nem vezet be semmiféle "újítást" (XI. Piusz, *Mortalium animos*). A pontosabb meghatározások és az egymást követő magyarázatok megakadályozzák a keresztény tan romlását, felbomlását... Nincs szó tehát valamiféle fokozatos kinyilatkoztatásról. De — ismételjük — 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 az 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, Newman-t kommentálva). Mint már Szent Iréneusz mondotta: ez a Valóság "az Isten Fia művének teljes teste" = *integrum corpus operis Filii Dei*, amelyet a Szentírás feltár azoknak, akik olvasni tudják azt. És még pontosabban — ismét Szent Iréneusz szerint —, ez az egyetlen "test" úgy van

összeállítva, hogy tagjai kölcsönösen hatnak egymásra. A Dogma különböző részei tehát összefonódnak, olyannyira, hogy ha valamilyen tévedés érinti az 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 elérkezett 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 többízben kitért [61] — hogy nem ugyanúgy hiszünk az Egyház*ban*, mint az Isten*ben*. A régi formulák ezt meg is különböztették a prepoziciókkal: Credo *in Deum*, *in Christum*, de: credo *ecclesiam*, nem pedig *in* ecclesiam [62]. Megvalljuk, hogy az Egyház a Szentlélek műve (a hármas tagoltságú *credo*-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 principiumát tekintve

---

[61] Lásd a válogatásunkban közölt tanulmányt: « Az Egyház hite » (*Christus*, n. 46, avril 1965, 228-246); P. Nagy Ferenc SJ fordítása, *Szolgálat*, 6. szám (1970). Vö. H. de Lubac, *La Foi chétienne*, essai sur la structure du Symbole des Apôtres, Aubier, Paris, 1969, IV. fejezet: « Croyance et foi » = Hivés és hit.

[62] A magyar Credo-fordítás ezt mondja: « Hiszek az egy, szent, katolikus és apostoli anyaszentegyház*ban*... ». Ez a fordítás bírálható P. de Lubac nézőpontjából; jóllehet a görög eredetit így is lehet fordítani. — Lásd válogatásunkban « Az Egyház hite » című tanulmányt és jegyzeteit.

*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).

> « Az Egyház nemcsak a megszentelő Lélek első műve, hanem a többinek (szentek egyessége, bűnök bocsánata, test feltámadása, örök élet) is feltétele, alapja, összefoglalója. Az üdvösség egész műve az Egyházban valósul meg. Tulajdonképpen azonosítható az Egyházzal. Ami az imént megszorításnak tűnt, most ellenkezőleg lehetővé teszi az Egyház titkának kiszélesítését, azt, hogy felmérjük a hozzá kapcsolódó igazságok szélességét és mélységét az üdvtörténetben. A későbbi fejezetek ezt még kibontják és pontosabban meghatározzák. Úgy, ahogy létezik, Isten Egyháza szükséges az üdvösséghez, mint eszköz. Sőt mi több: Az Egyház misztériuma az egész keresztény Misztérium összfoglalata. A mi titkunk, *par excellence!* Teljesen átfog bennünket, hiszen Isten ebben az Egyházban lát és szeret minket, hiszen ebben az Egyházban hív bennünket, ebben találkozunk Vele, ebben adjuk át Neki magunkat és munkáljuk örök boldogságunkat » (M, 31-32).

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 II. fejezet címe: « Isten népe » (az első pedig: « Az Egyház titka », mint de Lubac könyvében!). Az *Elmélkedés...* III. fejezete pedig az *Egyház kettős arcával* foglalkozik (ez a téma visszatér az *Egyház paradoxona és misztériuma* c. könyvben is). A *Lumen Gentium*-ban (pl. 8. pont), hasonló gondolatokat találunk, mint ebben e 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 protestanztimus felfogásától. És ennek alapján lehet beszélni az Egyház « bűnösségéről », a szükséges reformokról (Vö. *Lumen Gentium*, 8-9. pontok).

« Anélkül, hogy végletesen szétválasztanák a látható Egyházat a láthatatlantól, ahogy ezt gyakran szkizma vagy a lelki anarchia képviselői teszik; anélkül, hogy magukévá tennék "az evangéliumi katolicitás" szétfolyó fogalmát, amelyet a liberális ökumenizmus hirdet; anélkül, hogy szembeállítanák egymással a karizmákat és a hierarchiát, vagy a "szellemet" és a "tekintélyt": egyesek, ha nem vigyáznak, ugyanerre a lejtőre juthatnak, ha veszélyesen megkülönböztetik a "látható Egyházat" és Krisztus "misztikus Testét". Egyesek ténylegesen is ide jutottak, anélkül, hogy ezt kifejezetten akarták vona, mivel a teológiai reflexió nem volt kielégítő. Egyrészt ugyanis az Egyházat úgy definiálták vagy írták le, hogy rendszeresen mellőzték a misztikus Test eszméjét. (Úgy tűnik, hogy VIII. Bonifác *Unam Sanctam* bullája az az első hivatalos dokumentum, ahol a "misztikus Test" megjelölést az Egyházra alkalmazzák). ...Az Egyházról szóló fontos traktátusokban is — a *De Ecclesia* rendes kurzusaiban — általában leírták az Egyház isteni eredetét és külső strukturájának lényeges vonásait: elsősorban arra ügyeltek tehát, hogy igazolják a katolikus hierarchia jogait és kiváltságait, hogy megvédjék a civil közösség támadásaitól és tisztázzák az illetékességeket. Doktrinális szempontból is szinte kizárólag az apologetikus, nem pedig a misztikus szempontok érvényesültek. A szerzők mindenekelőtt Jeruzsálem várfalait akarták megerősíteni, ahelyett, hogy a híveket bebocsátották volna a szent Város szívébe... » (M, 69).

P. de Lubac a következőkben röviden vázolja az újkori ekkleziológia 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. Az isteni és az emberi közötti egység ugyanis olyannyira kényes, hogy a túlzott kritika, a « szociológiai Egyház » egyoldalú bírálata könnyen ahhoz a magatartáshoz hasonlít, amikor

a gyermek becsmérli anyját (M, 74-75). Az említett egységet P. de Lubac így fejezi ki (miként később a II. Vatikáni Zsinat, ő is a megtestesülés misztériumához hasonlítja az egyház isteni és emberi arcának egységét):

> « Ez az egyetlen Egyház, amely még láthatóságában is emberi és isteni egyszerre, "megosztottság és konfúzió nélkül", Krisztushoz hasonló, akinek "titokzatosan" testét képezi. Mi nem mondjuk még azt sem, amit Schrader mondott (az I. Vatikáni Zsinaton az Egyházról szóló szkéma szerzője), hogy az Egyháznak van egy látható és szociális oldala, amennyiben hierarchikusan szervezett közösség, és egy misztikus oldala, amennyiben Krisztus Teste. *Az Egyházon belül, az először oszthatatlan egységként szemlélt egyházban magában,* tehát magában a misztikus Testben kell megkülönböztetni az őt alkotó számtalan elemet és a különböző szempontokat. Egysége ugyanis összetett és gazdagsága változatos. *Circumdata varietate.* Természetesen, egy egész traktátust kellene írnunk, hogy ezt megmutassuk » (M, 76).

P. de Lubac erre itt nem vállalkozik, csak néhány vonással rajzolja meg az Egyház kettős arcát, ismételten visszanyúlva az egyházatyákhoz, illetve a Szentíráshoz. Mindig a szétválaszthatatlan egységen belül mutat rá a hierarchikus közösség és a kegyelmi közösség kettősségére (M, 76-81). Ha nem is találhatunk a Szentírásban egyetlen olyan képet, hasonlatot sem, amely teljesen kifejezné az Egyház misztériumát, leginkább még a szentpáli « Krisztus Teste » kép közelíti meg a Titkot. (P. de Lubac utal arra — ezt a *Corpus Mysticum*-ban kimutatta —, hogy a « misztikus » jelző nem szentpáli eredetű, de jól kifejezi Szent Pál gondolatát is, aki kapcsolatba hozta az Egyházat és a « Misztériumot »).

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.

Kizárólag « lelki » Egyház nem létezik. Nem lehet szétválasztani a « látható Egyházat » és Krisztus « titokzatos Testét ». Megkülönböztetni viszont lehet, kell is — amint ezt előzőleg láttuk —: hibák, bűnök, szakadások, emberi gyengeségek vannak az Egyházban, amely tagjaiban bűnös és állandó megújulásra szorul. Mintegy P. de Lubac gondolatainak összefoglalásaként és folytatásaként idézünk két bekezdést a *Lumen Gentium*-ból: « Szent Egyházát, a hit-remény-szeretet közösségét az egyetlen Közvetítő, Krisztus látható szervezetként alapította meg ezen a földön, és tartja fönn szüntelenül. Ennek útján árasztja szét mindenkire az igazságot és a kegyelmet. De nem kell két dolognak tekintenünk a hierarchikusan megszervezett társaságot és Krisztus Titokzatos Testét, a látható gyülekezetet és a lelki közösséget, a földi Egyházat és a mennyei javakkal megajándékozott Egyházat. Ezek egyetlen összetett valóságot alkotnak: olyat, amely emberi és isteni elemekből áll. Következőleg nem felszínes megfelelés alapján hasonlít az Egyház a megtestesült Ige titkához. (Utalás a *Mystici Corporis* és a *Humani generis* körlevelekre). Amint ugyanis a fölvett természet fölbonthatatlanul egyesült az isteni Igével, és így az üdvösség elválaszthatatlan élő szerveként szolgál neki, ugyanilyen módon szolgál az Egyház szociális szervezete az őt éltető Léleknek, Krisztus Lelkének — a Test növekedésére (vö. Ef 4, 16)... ». De ugyanakkor különbség is van Krisztus és az Egyház között: « ... Krisztus "szent, ártatlan, szeplőtelen" (Zsid 7, 26), "bűnt nem ismert" (2 Kor 5, 21), hanem éppen azért jött, hogy a nép bűneit kiengesztelje (vö. Zsid 2, 17). Az Egyház viszont bűnösöket is foglal magában, és így egyszerre szent is, és folyton megtisztulásra is szorul: a bűnbánatnak és a megújulásnak útját járja szüntelenül » (LG, 8). (Vö. M, 81-84).

A *Méditation sur l'Église* nem ekkleziológiai traktátus, ahogy P. de Lubac könyve elején figyelmeztet. Valóban « elmélkedésekről » van szó; jórészük papi rekollekciókon hangzott el. Innen van az, hogy — egyrészt — bizonyos ismétlésekkel találkozunk, másrészt pedig a személyes vallomás és a tanúságtétel hangja tüzesíti át egyes lapjait. Az elemzéseket nem folytatjuk, mivel az *Egyház pa-*

*radoxona és misztériuma* c. könyv, amelynek első négy fejezetét válogatásunkban hozzuk, több gondolatot átvesz ebből az « elmélkedés »-sorozatból, amikor a Zsinat tanítását kommentálja. « *Az Egyház jelenlegi válsága* » c. tanulmány [63], valamint a *Helyi egyházak az egyetemes Egyházban* c. előadás [64] hasonlóképpen « aggiornál » több olyan kérdést, amelyek már az *Elmélkedés*-ben is felmerültek, de az ekkleziológia és az egyház jelenlegi válsága miatt új hangsúlyt és fontosságot kaptak.

* * *

Köszönetet mondunk a *Szolgálat* szerkesztőségének azért, hogy megengedte a lapban megjelent két de Lubac-tanulmány fordításának átvételét:

— « Az egyház hite », *Szolgálat*, 6 (1970), P. Nagy Ferenc SJ fordtása;

— « Az egyház jelenlegi válsága », *Szolgálat*, 10 (1971), Sántha Máté fordítása.

Róma, 1972 Pünkösdjén.

*Szabó Ferenc SJ*

---

63 H. de Lubac, *L'Église dans la crise actuelle*, Cerf, Paris, 1969. — A válogatásunkban közölt szöveg ennek rövidebb változata: Vö. *Nouvelle Revue Théologique*, 101 (1959), 580-596; valamivel rövidebben: *Theologie der Gegenwart* 12 (1969), 189-201; a *Szolgálat* 10. számában (1971) közölt fordítás (Sántha Máté) lényegében ezt a német szöveget vette alapul, de helyenkint kiegészítette a Cerf-nél kiadott kis könyv szövegével.

64 Henri de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier, Paris, 1971. — A válogatásunkban közölt tanulmány — « A részegyházak az egyetemes egyházban » — lényegében annak a konferenciának szövegét hozza, amelyet P. de Lubac 1971. október 28-án tartott (a szinódus alatt) Rómában a « Centre Saint-Louis de France »-ban (*La Documentation Catholique*, 6-2-1972. Ennek az előadásnak szövegét az *Osservatore Romano* 1971. nov. 2-3-i száma olasz fordításban közölte). A magyar szöveget P. de Lubac engedélyével helyenkint kiegészítettük a könyv alapján néhány szakasszal és a jegyzetekben hozzácsatoltuk a pontos hivatkozásokat.

## H. DE LUBAC FŐBB MŰVEI

Henri de Lubac írásainak teljes bibliográfiája (1925-1970) megtalálható: *Die Freiheit der Gnade* II: Das Paradox des Menschen (= a *Le Mystère du Surnaturel* német fordítása; Hans Urs von Balthasar munkája) függelékében: Karl H. Neufeld — Michel Sales, *Bibliographie Henri de Lubac*, 1925-1970; Johannes Verlag, Einsiedeln, 1971, 317-381. lapok. Ez a bibliográfia — egy német és egy francia jezsuita közös munkája — időrendben 279 címet sorol fel (könyvek, tanulmányok, cikkek, recenziók stb.) Két táblázat felvázolja a « Katolicizmus » és a « Surnaturel » c. művek genezisét, változatait. Majd H. de Lubac különböző nyelvekre fordított írásainak bibliográfiája következik. — A Neufeld és Sales által készített bibliográfia külön kis füzetben is megjelent.

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'Église au Moyen Âge, Étude historique (Coll. « Théologie » 3), 372 lap, Paris, Aubier-Montaigne.

1944 *Le Drame de l'humanisme athée*, 415 lap, Paris, Éd. 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*, Études 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'Écriture 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'Église* (Coll. « Théologie » 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'Écriture (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'Écriture dans la Tradition* (válogatás de Lubac exegézis-történeti 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'Église*, 224 lap, Paris, Aubier.

1968 *L'Éternel Féminin.* Étude 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 » zsebkönyvsosorzat 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'Église dans la crise actuelle*, 100 lap, Paris, Cerf.

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

# II.

# HENRI DE LUBAC AZ EGYHÁZRÓL

# I. AZ EGYHÁZ PARADOXONA ÉS MISZTÉRIUMA

Az itt összegyűjtött írások a Zsinattal, pontosabban a *Lumen gentium* kezdetű konstitúcióval kapcsolatosak. (A *Dei Verbum* és a *Gaudium et Spes* k. konstitúciókkal másutt foglalkozunk). Mindenekelőtt maga a Zsinat képezi tehát ezeknek az írásoknak az egységét. De még fokozottabban egybefűzi őket az azonos ihlet, vagy ha úgy tetszik, az azonos szándék is. Egyik sem akarja előadni a kritikai kutatások újabb eredményeit, sem pedig közvetlenül megvitatni azokat a súlyos tanbeli problémákat, amelyek egy idő óta élesebben felvetődnek a hivők lelkében. Egyik tanulmány sem tárgyal kifejezetten azokról az összetett és kényes feladatokról, amelyek megvalósítására az egész megújuló egyház felszólít bennünket. Természetesen, itt-ott kifejezzük véleményünket a ma annyit vitatott kérdésekkel kapcsolatban; de mégsem akartunk belevágni a legidőszerűbb problémák elevenjébe. Mindennek ellenére e kis könyv témája időszerű. A különböző helyzeteknek megfelelően különböző módon fogalmaztuk meg mondanivalónkat: de valamennyi írás egyetlen célra tör. Világosan meg akartuk bennük fogalmazni, elsősorban önmagunk számára, néhány olyan egyszerű igazságot, amelyek jórészt a keresztény hit és élet alapjait érintik, tehát néhány elemi igazságot akartunk éles fénybe állítani. De ami más körülmények között banálisnak, vagy konformistának tűnhetett, talán most új fényben jelenik meg... Mindenesetre bízunk abban, hogy mindazok, akik őszinte szívvel dolgoznak az Egyházban a megújhodásért, még ha nem is fogadják el e könyv minden tételét, megértik és helyeslik azt a szellemet, amely ezeket az írásokat diktálta [1].

---

[1] Az első fejezet egy elmélkedés: 1966 márciusában olvastam fel a Notre-Dame egyetem (Indiana, USA) teológiai kongresszusa alkalmával. A II. és III. fejezet a római (1966 szeptember) és az említett Notre-Dame-i teológiai kongresszus során elhangzott előadások kibővített változata. A IV. rövidebb formában megjelent a *Bulletin du cercle Saint-Jean-Baptiste* 1966 szeptemberi számában.

## 1. Az Egyház paradoxona és misztériuma

Jó, ha minden keresztény (főleg, ha az illető teológus is) időnkint megszakítja az Egyházra vonatkozó reflexióit, ha szünetet tart a kritikai tanulmányokban, szociológiai elemzésekben, az exegézisben, teóriák-készítésében és vitákban, — röviden: ha az okosokodó és kutató teológiai munkát felfüggesztve nyugodtan szemléli tanulmánya tárgyát. Ez a nyugodt szemlélődés közelebb áll ahhoz, amit a tiszteletreméltó régi hagyomány nevezett « teológiának ». Jó, sőt néha szükséges is ez, főleg ha — mint a jelen esetben — azt az Egyházat tanulmányozzuk, amelynek alfáját és omegáját egyetlen szóban lehet összegezni: misztérium, titok. *De Ecclesiae mysterio*: amint ez ismeretes, ez a címe a *Lumen gentium* kezdetű zsinati konstitúció első fejezetének. — Mégis, amikor most be akarunk hatolni e misztériumba, szerényebb utat választunk. Mielőtt az Egyház misztériumát szemlélnék, annak paradoxonáról elmélkedünk.

(Ennek az elmélkedésnek nyelvezete és formája szokatlannak tűnik sok nem-katolikus testvérünknek; arra kérem tehát őket, ha kezükbe veszik könyvemet, türelemmel olvassák és tekintsék, úgy, mint egyszerű tanúságtételt).

Csakugyan, mennyire paradox valóság az Egyház, egymásnak ellentmondó jegyeivel! Maga az egyháztörténelem is mennyi egymással össze nem egyeztethető egyházképet mutat fel! Közel húsz évszázad során mennyi változás viselkedéseiben, mennyi furcsa fejlődés, mennyi forduló, mennyi átalakulás! De manapság is, annak ellenére, hogy a világ egyre inkább egységesül, uniformizálódik, mily nagy a távolság, sokszor a szakadék (nem is szólva a szakadásokból eleredő végleges szétválásokról) a világ különböző vidékeinek keresztény közösségei között az életmódban és a hit felfogásában is! Sőt, mi több: megtörténik, hogy ugyanabban az időben és ugyanazon a helyen, csoportok vagy egyedek, egyformán az egyházra hivatkoznak, egyaránt hűségüket hangsúlyozzák, és ugyanakkor szinte mindenben ellentmondanak egymásnak. Elannyira, hogy a minap egy jó megfigyelő ezt mondhatta: a katolikus hitvallás,

ahelyett, hogy az egység principiuma lenne, inkább a megoszlás principiuma.

Az Egyház... De amikor magam is ezt az Egyházat akarom szemlélni, hol találom meg? Milyen vonásokból rajzolódik ki képe? És egyáltalán, ezek az egymástól annyira elütő vonások — amelyek mégis mind hozzátartoznak — kirajzolhatnak-e egyetlen arcot? Igen, azt hiszem, az egyház: *complexio oppositorum*; az ellentétek bonyolult egysége. De végül is, nem kell-e elismernem azt, hogy az ellentétek ütközése elrejti szemem elől az összetett egységet? Vajon ez csupán onnan van, hogy különböző oldalakról szemlélem? Avagy az ellentétek magában az Egyházban vannak? Mert azt mondják nekem, hogy az egyház szent, és én azt látom, hogy tele van bűnösökkel. Azt mondják, hogy küldetése: kiragadni az embereket földi gondjaikból és örök hivatásukra emlékeztetni őket, én pedig azt látom, hogy folyton földi és evilági dolgokkal törődik, mintha itt kellene végleg berendezkednünk. Azt bizonygatják, hogy az Egyház egyetemes, nyitott, mint az isteni értelem és szeretet; és én azt tapasztalom, hogy tagjai — mintegy végzettől hajtva — félénken kis csoportokba gubóznak be, miként általában az embercsoportok teszik. Azt hirdetik, hogy az Egyház változhatatlan, egyedül állandó a történelem viharzó hullámai fölött, és íme, szemünk láttára hökkenti meg híveit a merész újításokkal...

Igen, az Egyház paradoxona. Ez nem hiú szójáték. A paradox emberiségért való Egyház paradoxona. Ez az egyház sokszor igen-igen a paradox világhoz hasonul! Minden bonyolultságával és következetlenségével elfogadja a világot: az emberben lévő számtalan ellentmondáshoz hasonul. Ezt minden században láthatjuk. És a kritikusok, gúnyiratszerzők (sajnos, ez a fajta igen szapora!) — tobzódhatnak a fonákságokban. Már az első keresztény nemzedékeknél, amikor még alig terjedt túl Jeruzsálem falain, — az Egyház már visszatükrözte az emberiség közös vonásait, nyomorúságait.

De szoktassuk csak tekintetünket! Próbáljunk áthatolni a durva látszatokon. Vessük el a mennyiségi illúziót, amely mindig elrejti a lényegeset. (Mert a lényegeset sohasem a nagy számokban vagy az

első látszatokban kell keresnünk). Így felfedezzük az Egyház sajátos paradoxonát és ezen keresztül behatolhatunk titkába is.

Az Egyház isteni és emberi, felülről kapott és alulról jön. Tagjai, az emberek, természetszerűen nehézkesek és sebzettek; minden nehézkességükkel ellenállnak a felülről jövő Életnek, amely beléjük akar hatolni. Az Egyház a múlt felé fordul; annak az Eseménynek emlékezetéből táplálkozik, amely mindörökre érvényes, de ugyanakkor a jövő felé feszül, remélve azt a kimondhatatlan beteljesedést, amelyet semmiféle érzékletes jel meg nem sejtet vele. Az Egyház jelenlegi formája elmúlik, mint a « világ alakja »: de alapjában véve megmarad, megmarad az a lényeg, amely majd egyszer nyilvánvalóvá lesz. Sokrendű és sokféle alakú, és mégis egy, a legaktívabb és legigényesebb egységet alkotja. Az egyház nép, névtelen tömeg, és mégis — hogyan találhatnánk jobb kifejezést? — a legszemélyesebb Lény. Katolikus, vagyis egyetemes; azt akarja, hogy tagjai mindenki felé kitáruljanak, és mégis akkor leginkább önmaga, amikor a belső élet, a csendes imádás bensőségébe vonul vissza összeszedetten. Alázatos és méltóságteljes egyszerre. Azt vallja, hogy minden kultúrát integrálni akar, minden értéket magáévá tesz, és ugyanakkor a kicsinyek otthona akar lenni: a szegények, az egyszerű és nyomorult sokaság menedékhelye. Sohasem szűnik meg — hiszen ez a halála lenne, márpedig halhatatlan! — szemlélni Őt, aki egyszerre Keresztrefeszített és Feltámadott, a fájdalmak Embere és a dicsőség Ura, a világ által legyőzött és ugyanakkor a világ Megváltója — vérző Jegyese és győzedelmes Mestere —; az Egyház szemléli Krisztus tágranyitott és ugyanakkor titokzatosan rejtett Szívét, ahonnan született és ahonnan története minden pillanatában azt az Életet meríti, amelyet mindenkinek közvetíteni akar.

Hogyan lehet körülírni és megragadni ezt az Egyházat? Minél inkább alkalmazkodik szemem, minél inkább megszabadulok a csalóka ábrázolásoktól, annál inkább feltárul előttem mély igazsága, — és egyre kevésbé tudom meghatározni. Ha pedig tőle kérem, hogy határozza meg önmagát, a képek egész özönével beszél magáról: az öreg Biblia képeit hasz-

nálja, amelyekről tudom azt, hogy, jóllehet egyszerű pedagógiai hasonlatok, arra a mély Valóságra utalnak, amely mindig megragadhatatlan marad legbensőbb magvában — rejtély természetes értelmem számára. Igen, még ha a pontos logika tiszta precizitásával válaszol is, miként ezt hallatlan módon tette a *Lumen gentium* k. konstitúcióban, még akkor is a homályos titok kifürkészhetetlen mélységébe hatolok elmélkedésemmel.

Tekintetem azonban nem csalt meg. Felfedeztetett velem valamit még minden reflexió előtt, valamit, amit minden reflexió megerősít. Ezt a valamit egyetlen szóban összefoglalhatom, a legegyszerűbb, leggyermekibb szóval, a legelső szóval: az Egyház *anyám*. Igen, az Egyház, mindenfajta egyház, a múlt nemzedékek egyháza, azoké, akik átadták nekem életét, tanítását, példáját, erkölcseit, szeretetét; — és a mai egyház is: nemcsak a hivatalos, vagy a tanító egyház, vagy ahogy mondani szoktuk: a hierarchikus egyház, amely az Úr által rábízott kulcsokat őrzi, hanem szélesebben, egyszerűbben az « élő Egyház »: az, amelyik dolgozik és imádkozik, tevékenykedik és szemlélődik, emlékezik és keres; az az Egyház, amely hisz, remél, szeret; amely létének ezer helyzetében látható és láthatatlan szálakkal fűzi össze tagjait; az alázatosak Egyháza, azoké, akik közel vannak Krisztushoz: az a titkos hadsereg ,amely mindenünnen rekrutálódik, amely még hanyatló korokban is továbbél, amely szolgál, feláldozza magát a forradalom vagy a reform eszméje nélkül is, amely állandóan felkúszik a nehéz természet lejtőjén és amely így csendben tanúskodik a mindig termékeny Evangéliumról és arról, hogy az Isten országa már köztünk van. Sőt, mi több, ez az egész Egyház megkülönböztetés nélkül, a keresztény nép eme hatalmas nyája, amelynek sok tagja egyáltalán nincs tudatában annak a királyi papságnak, amelyet birtokol és annak a testvéri közösségnek, amelyet megél. Ebben a közösségben találom meg támaszom, erőm és örömöm. Ez az Egyház az én anyám. Így kezdtem megismerni őt még édesanyám térdén, és zarándoklásom minden állomásán, az események és helyzetek felmérhetetlen sokaságán keresztül így tanultam meg egyre jobban meg-

ismerni. Tapasztalata — ahogy ezt ő maga mondja nekem — lehetővé teszi számára azt, hogy a századok során növekedjék a kinyilatkoztatott Igazság megértésében; az én tapasztalatom viszont — bármilyen szerény is — lehetővé tette számomra azt, hogy rövid éveim során növekedjem annak megértésében, hogy micsoda ő (az Egyház) nekem és valamennyi hivőjének: egyre jobban megértettem anyaságát. Ez a szó: anya, bármilyen gyermekes és spontán is, ez foglalja össze legjobban a felnőtt által megszerzett tapasztalatot, annak tapasztalatát, aki egy kicsit is megismerte az embereket és tudja azt, mi lakik az emberben.

Az Egyház anyám, mert ő szült az Életre. Anyám, mert továbbra is állandóan táplál és ha kitárulok, szüntelenül az élet teljesebb forrásait nyitja meg nekem. És ha az Élet még törékeny és reszketeg is bennem, rajtam kívül — az Egyházban — teljes tisztaságában és hatalmas sugárban fakad föl. Ezt láttam, érintettem, biztosan megtapasztaltam, ezért mindenkinek tanúskodhatom róla. Hallom persze azokat a szemrehányásokat, amelyeket anyámmal szemben tesznek: bizonyos órákban fülem szinte megsüketül e lármától. Nem akarom mondani, hogy minden szemrehányás alaptalan. De az előbb említett evidenciával szemben minden szemrehányás, mindaz, amit még hozzá lehetne adni a legtöbbször felhozottakhoz, erőtlen marad. Miként az Egyház teljesen benne van a Szentségben (= az Eucharisztiában), ugyanúgy teljesen benne van egy szentben is. Mert íme ez a csoda: ha szemem nem mindig volt érzékeny arra, hogy észrevegye a csodát, ez onnan volt, hogy nem tudtam helyesen nézni. Nem tudtam meglátni a legritkább, legvalószínűtlenebb, első tekintetre legmeghökkentőbb szépséget (mivel az embernél ez a leginkább elképzelhetetlen); nem a befejezett emberi tökéletességet, amelyről esetleg álmodoztam, nem a tökéletes bölcsességet, hanem azt a különleges és természetfeletti szépséget, amely ismeretlen birodalmakat nyitott meg és teljesen új vidékekre vitt engem, amikor válaszoltam valamiféle, addig titkos hívásra; ez a Szépség, még ha csak egyetlen egy lényen keresztül villant volna is föl ragyogása: tanúskodik annak Ősforrásá-

ról. Az egész Egyház benne van egyetlen szentben: őseink ezt hívták az *anima ecclesiastica* titkának Ez a két elkoptatott szó ma már lefordíthatatlan, de kifejezi azt a valóságot, amelyre az egyháztörténet számos példát szolgáltat, és amelyet a mi nemzedékünk is megtapasztalhat.

Boldogok azok, akik kora gyermekkoruktól fogva megtanulták anyának tekinteni az Egyházat! Boldogok, még boldogabbak azok, akiket a tapasztalat — bármilyen formában is — megerősített gyermekkori hitükben! Boldogok azok, akiket egy napon megragadott és egyre jobban megragad annak az életnek a felfoghatatlan újsága, felmérhetetlen gazdagsága és kikutathatatlan mélysége, amelyet ez az anya közvetít!

Ez a felfoghatatlan újság nem más, mint amiről Szent Iréneusz beszélt, amikor azt mondotta, hogy Jézus Krisztus minden újságot magával hozott, amikor eljött: « *Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens* » (*Adv. Haereses*, 4, 34, 1). Ez a gazdagság nem más, mint a Jézus Krisztusban megígért üdvösség; — Szent Pál azért kapta a küldetést, hogy ezt hirdesse minden embernek (Ef. 2, 7; vö. 1. 18). Ez a mélység nem más, mint az, amelyet Krisztus Lelke nyilatkoztat ki, az a Lélek, amely kikutatja az Isten mélységeit (1 Kor. 1, 10). Egyszóval: az Egyház anyánk, mert Krisztust adja nekünk. Krisztust szüli bennünk; a krisztusi életre szül minket. Azt mondja nekünk, amit Szent Pál kedves korintusi híveinek: « *In Christo Jesu per Evangelium vos genui* ». Az Egyház, anyai hivatásában, az a « dicsőséges és makulátlan » Jegyes, amely az Istenember átszúrt oldalából kelt életre « a kereszt extázisában », hogy mindörökre életadóvá tegye. (Ezért van az, hogy az Egyház misztériuma — ahogy Döpfner bíboros mondotta a Zsinaton 1962. dec. 4-én — mindörökre a kereszt misztériumához van kapcsolva).

Ha valaki egyszer látta ezt, — valóban látta —, annak már nincs szüksége arra, hogy a látszatokat elűzze ahhoz, hogy az Egyházat anyaként szemlélje és szeresse. Nem szükséges megőríznie az ifjúkor frissességét és naivságát. Az Egyház ma is Jézust adja nekem. Megmagyarázza, láttatja, jelenvalóvá

teszi számomra Jézust [2]. Ha ezt elmondtuk, mindent elmondtunk. Mit tudnék Jézusról, milyen kapcsolatom lenne Vele az Egyház nélkül? Még azok is, akik félreismerik az Egyházat, ha Jézust befogadják, az Egyház révén tehetik csak ezt, még ha nem is tudják. « Ki választhat el bennünket Krisztus szeretetétől? Ki választhat el bennünket Isten szeretetétől, amely Jézus Krisztusban van? ». Szent Pál jól tudta, hogy semmiféle teremtett erő nem képes erre. De ehhez az szükséges, hogy egy élő kötelék — valamiféle új Jákob-létra — biztosítsa a kapcsolatot Jézushoz a századokon keresztül. « Millió és millió hívő számára (éspedig az emberiség legöntudatosabbjai számára) Krisztus, amióta megjelent, a történelem válságain keresztül, egyre jelenvalóbb, sürgetőbb, hódítóbb lesz », — írta Teilhard de Chardin. És mi hisszük Szent Pállal azt, hogy a történelem semmiféle válsága nem szakíthat el minket Jézustól. De ez a biztonságérzetünk éppen az Egyháztól jön. Jézus él számunkra. De mennyire betemetné a homok — ha nem is emlékezetetét vagy nevét, de eleven hatását, Evangéliumának hatékonyságát és Isteni Személyében való hitünk befolyását — ha Egyháza nem biztosítaná a látható folytonosságot? Ha az első keresztény közösség, hite és szeretete buzgóságában, nem lett volna annak a Léleknek az eleven hordozója, amely az Evangélium hirdetőit világgá küldte; ha ez a közösség nem maradt volna fenn nemzedékről nemzedékre és nem lett volna lényegében azonos, továbbadva Ura kultuszát; és ha a szükséges pillanatokban nem támadtak volna olyan egyházi férfiak, nagy doktorok, rendíthetetlen vezetők vagy alázatos tanúságtevők, hogy a megváltozhatatlan dogma betűjét szigorúan és a maga egyszerűségében megőrízzék (pl. a III. században a jó Zefirin pápa, aki nem igen volt járatos a meta-

---

[2] « Miként az anya megmagyarázza gyermekének a világot, megmutatja neki, hogy mit és hogyan kell látnia stb., ugyanúgy az Egyház is megmagyarázza gyermekeinek az Isten Szavát: hivatkozva az Úr anyjára, Máriára, aki *a* hivó volt (*par excellence*). Az Egyház mint anya és menyasszony, saját tapasztalatából kiindulva átadja gyermekeinek nemcsak az Isten Igéjének értelmét, hanem annak ízét és konkrét, megtestesült jellegét is ». (Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*).

fizikában, Hippolit és Noët tudós és egymásnak ellentmondó spekulációi közepett, és később annyian mások); ha a nagy zsinatok nem fogalmazták volna meg véglegesen az igaz krisztológiai tanítást..., — mi lenne ma számunkra Krisztus? « Az Egyház nélkül Krisztus elpárolog, szétmorzsolódik, eltűnik » (Teilhard de Chardin). És mi lenne az emberiség Krisztus nélkül? [3].

Az emberiségnek szüksége van Krisztusra, akár tudja ezt, akár nem. Az emberi szellem, amely fáradságosan emelkedett ki a kozmoszból, de már oda vissza nem térhet, mert isteni rendeltetése van, Krisztus vissza nem fordítható Győzelmére támaszkodik lendületében. Az emberiségnek Krisztus Testévé kell válnia, hogy vele együtt Isten életébe léphessen. Az Atya Jézusban, a Fiúban fogadta fiaivá az embereket. Az emberiség csak úgy tisztul meg és alakul át, ha befogadja Jézus életét és hozzá hasonul. « Krisztus formáját » kell magára öltenie. Ez Isten örök terve, ez az a titok, amely el volt rejtve a régi nemzedékek elől, és amelyet a Fiú, aki az Atyánál volt, kinyilatkoztatott nekünk, amikor elérkezett « az idők teljessége ».» Nos, ennek az isteni tervnek az Egyház által, az Egyház ölén kell megvalósulnia. Krisztus Lelke az Egyháznak adta « az átistentés egyedülálló hatalmát ». Az Egyház Krisztus szentsége. Az a csatorna, amely révén az Evangélium fénye és ereje eljut hozzánk. Az Egyház történelmünkben az a Tengely, amely körül megvalósul a nagy, titokzatos egyesülés. A héber Jeruzsálem csak egy kis nép szegényes fővárosa volt, állandóan kiszolgáltatva a környező nagy birodalmak kénye-kedvének. Ma az Egyház, az új Jeruzsálem, kicsinynek és gyengének tűnhet szemünkben, növekedése akadályozva, eszközei nevetségesek, tanúságtétele sokszor elfátyolozva. A századok során az Egyháznak a hatalmas erők brutális vagy ravasz támadásait kellett elszenvednie, a test és a lélek erőinek támadásait, amelyek sokszor szinte elfojtották, aláaknázták vagy lerombolták. És

---

[3] Vö. Dietrich Bonhöffer, *Le prix de la grâce, sermon sur la montagne*, francia fordítás, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, 5-8 lapok.

mégis, a régi város örököse, az igazi Jeruzsálem, az Egyház az a « központi kiváltságos Tengely », « a haladás és az egyesítés Tengelye », « az Élet központi Tengelye » (Teilhard de Chardin), amelyhez végül is mindannak hozzá kell kapcsolódnia, ami egy napon majd átalakul, megmenekül és örök létre jut. Az Egyházra alkalmazható a Zsoltáros jövendölése:

*« Dicső dolgokat hirdetnek felőled,*
*Istennek városa!*
*Odasorolom Ráhábot és Bábelt tisztelőim közé:*
*íme Filisztea és Tyrus is s az Aethiopok népe:*
*ezek is ott születtek.*
*Sionról egykor mondva lészen: "Ezek is, azok is,*
*mind ott születtek,*
*és maga a Fölséges erősítette meg".*
*Az Úr bejegyzi a népek lajstromába:*
*"Ezek is ott születtek"... ».*

(Zsolt. 86, 3-6; ford.: Sík Sándor)

Minél inkább növekszik és átalakul az emberiség, annál jobban meg kell újulnia az Egyháznak. Régi, féltve őrzött kincseiből újakat tud előhozni. De Jézushoz való viszonya változatlan marad. Új gyermekeket nemző ereje sohasem gyengül. Ahelyett, hogy félénken önmagába csukódnék, nagylelkűen, önzetlenül, barátságosan és derűsen kitárul mindenkinek. Minél inkább hatalmasnak tűnik ugyanis anyai szerepe, sőt minél lehetetlenebb és reménytelenebb helyzetbe kerül, annál inkább Jegyesébe veti bizalmát. Minden gyermeke nem érti meg az Egyházát. Egyesek megijednek vagy botránkoznak; mások, akik igen kevéssé élnek Lelkéből, úgy hiszik: elérkezett az idő, hogy mindenhova bevezessék « saját újító és felforgató elveiket ». Ilyen helyzetben csak fokozottaban kell ragaszkodniok az Egyházhoz mindazoknak, akik anyának ismerik el őt; sokkal inkább kell törekedniök arra, hogy — Szent Pál szavai szerint — megújuljanak gondolokdásuk szellemében (Ef. 4, 23), hogy így az Egyház betölthesse küldetését az alázatos és tevékeny türelemben. Mert az Egyház hordozza a világ Reménységét.

És mégis megtörténik, hogy azok hagyják el ezt a szent Egyházat, akik mindent tőle kaptak, akik

vakságtól megverve nem látják a kapott ajándékokat. Az is megtörténik — a jelen időkben sok példa van rá —, hogy az Egyházat azok gyalázzák, akiket továbbra is táplál. A keserű, egyetemes és értelmetlen kritika szele néha elcsavarja fejeket és megrontja a szíveket. Kiszárító, életölő, romboló vihar ez; ellentétes a Lélek fuvallatával. És éppen most, látva Anyám megalázott Arcát, kétszeresen is szeretem őt. Anélkül, hogy a kritikákkal viaskodnék, meg tudom mutatni azt, hogy ebben a megalázott formájában is szeretem az Egyházat. Éppen akkor, amikor egyesek szinte rögeszmeként hajtogatják, hogy az egyház megöregedett, a szeretet felfedezteti velem — és ez mennyivel igazabb — ennek az Egyháznak rejtett energiáit, csendes tevékenységét, amelyek örök ifjúságáról tanúskodnak, — felfedezem « azokat a nagy dolgokat, amelyek az Egyház ölén születnek és ellenállhatatlanul megtérítik a földet » (Teilhard de Chardin).

Az Egyház ma szokatlanul nagy erőfeszítést követel mindnyájunktól, olyan erőfeszítést, amely megfelel egy robbanásszerűen átalakuló kor szükségleteinek. Ha ezt a vállalkozást komolyan vesszük, valóban elérkezik az Egyház számára az « új tavasz ». De jól meg kell értenem ennek feltételeit. Nyitottság és megújulás: ez a két szó összefoglalja ennek a vállalkozásnak a programját. De mindkettőt félre lehet érteni. A tőlem követelt nyitottság a lényegesben való meggyökerezésem eredménye lesz. A kívánt megújulás pedig hűségem gyümölcse. « Egyedül az igazi kereszténység lehet csak üdvözítő erő a világ számára ». Jaj nekem, ha a nyitottság és a megújulás ürügye alatt elkezdem imádni — ahogy Newman mondotta — saját szellemen szétfolyó és öntelt alkotásait, ahelyett hogy az egyházában örökké élő Fiút imádnám; ha bizalmamat a nagyon is emberi újdonságokba vetem, amelyeknek jelenlegi melege máris a hűlő hulla melegére emlékeztet; ha az igazság mély kútjaiból úgy ahogy csak a magam krédóját emelem ki, ahelyett, hogy arra a bölcsességre és tisztaságra támaszkodnék, amellyel a Vőlegény egyszesmindenkorra megajándékozta Menyasszonyát! Bárcsak mindig megérteném, hogy csakis a Hagyományhoz

való hűségem — amely nem kölönc, hanem lendítő erő — lesz termékeny vállalkozásaim forrása! [4].

Hogy megerősítsem ezt az eszmefuttatást, végül még két tanúra hivatkozom; mint két közbenjárót szólítom meg őket.

A nagy Szent Ágoston ezeket mondja: « Megkapjuk Isten Lelkét, ha szeretjük az Egyházat. A szeretet összegyűjt bennünket, ha örömmel viseljük a katolikus nevet és megvalljuk a katolikus hitet ». Kevés ember rendelkezett Ágoston zsenialitásával, belső tapasztalatával és erős egyéniségével. Kevesen kutatták ki — ha egyáltalán voltak hozzá hasonlók — az ember titkát úgy, mint ő: annyira, hogy századokon át nyugati emberiségünk alakítója lett. Másrészt kevés ember szenvedett az Egyházban annyit mint ő, éppen azért, mert « szolgai alakjába » ütközött. Mégis, semmiféle szellemi nagyság, semmi lelkiség nem számít szemében, ha akadályt gördít Isten ajándékának, amely az Egyház révén jön az emberhez. Ágoston tudja azt, amit Teilhard így fejezett ki: « az Egyház felszabadító szelleme elválaszthatatlanul szervezett testületi jellegéhez van kapcsolva ». Ágoston ezt egyre jobban megértette. Megértette azt is, hogy bármilyen nagy is a szenvedés, a katolikus egység kapcsa minding erősebb. Minden olyan személyes ambíció, amely csorbát ejtene ezen az egységen, szentségtörés lenne; ez csak a « Menyasszony hamis szeretőjétől » jöhetne: a « Jegyes igazi barátja » féltékenyen őrködik — elsősorban önmagában — a Menyasszony romlatlanságán. Úgy gondolja, hogy nem a nagyobb tudásnak, a mélyebb bölcsességnek van igaza, hanem a nagyobb engedelmességnek és alázatnak. Ágoston ezt szüntelenül ismétli. Az Egyház embere akar lenni; fáradhatatlanul az egységet hirdeti, azt az egységet, amely diadalmaskodik a megoszláson: azt az egységet, amely szeretet s amely révén a szeretteté lesz az utolsó szó. Miként Iréneusz számára, Ágoston számára is az Isten Lelke ott van, ahol az Egyház. « Olyan mértékben szeretjük a Szentlelket, amilyen mértékben az Egyházat

---

[4] Vö. Yves Congar OP, « Changements et continuité dans l'Église », *La France Catholique*, mars 1967.

szeretjük ». Az Egyház egységének ez a féltő gondja csak annak tűnik beszűkültnek, aki nem értette meg az Istenember egyetemességét: « Az Egyház Krisztus megváltásának pontos, átléphetetlen horizontja, miként Krisztus is számunkra az Isten horizontja » [5].

A másik példa: egészen közeli hozzánk, a « jó János Pápa » [6]. Őt választom az Egyház emberei közül — azok közül, akik a hitben « atyáim » — második közbenjárónak. János pápa igen különbözik Szent Ágostontól. Nem volt « reformista »; nem volt ideológus; nem olyan ember volt, aki megveti a múltat és mindig csak kritizál. Jó pap volt; élő és egyszerű hite volt, életstílusa és jámborsága is hagyományos, « klasszikus ». Szívesen felidézte példaképeit: « azokat a jó öreg hajdani bergamói papokat, akiknek emléke áldott ». Szívesen olvasta *Krisztus követésé*-t és Szent Gergely *Moralia*-it. Szerette a Szent Szűzet és buzgón imádkozta a rózsafűzért. Lelkigyakorlatokat végzett és bölcs aszkézissel óvta « az Istennel való bensőséges egyesülés » vágyát. Liberális volt mindazzal szemben, ami — mint ő mondotta — « érintetlenül hagyta a hit szent letéteményét », és nem távolodott el az « igazi egyházias érzéstől »; de ugyanakkor gyanakvóan tekintett mindent, ahol « az egyéni ambíció és az önkeresés » jeleit vette észe, ő maga is távoltartotta magát ettől « a halálos ellenségtől, amely minden tettünket megrontja ». Az Egyház iránti szeretet és hűség irányította életét. Ezt fedte fel számunkra « A Lélek naplója », ez a bájos dokumentum, amelyet halála után adtak ki [7]. Ilyen volt az az ember, aki a döntő órában, valami « hirtelen sugallatra », új irányba terelte Péter bárkáját: « az érzés, akarás és cselekvés új formái felé ». És a fordulat után sem emelte fel hangját a jó János pápa; humo-

---

5 Hans Urs von Balthasar, bevezetés Szent Ágostonhoz, *Le visage de l'Eglise* (francia ford. coll. « Unam Sanctam »), Cerf, Paris, 1959.

6 Vö. G. Chantraine SJ, « Optimisme, angoisse et espérance chez Jean XXIII », *Nouvelle Revue Théologique*, 1964, 369-387.

7 V. Walgrave OP, *Essai d'autoctritique d'un ordre religieux* (Bruxelles, 1966), 147-148.

rát és derűs egyesúlyát megőrízte. « Engedelmesség és béke »: ez volt a jelszava [8]; ezzel továbbra is « Isten akaratának nyugodt és biztos tengerén » lakott. Hallgatóitól azt kérte, hogy imádkozzanak azért a kegyelemért, hogy Jézus mintájára « szelíd és alázatos szívű » legyen. De egy napon a Lélek megragadta ezt az alázatos és hűségben állhatatos egzisztenciát. Ez az Isten Lelke volt, — minden igazi megújulás Ihletője. A nagy prófétai fuvallat szinte az egész Egyházat felébresztette. Sőt az Egyház határain túlra is eljutott.. Amikor a jó pápa « anélkül, hogy kereste volna, megtalálta az utat a mai emberek szívéhez », világszerte újra evidens lett az, hogy *az Egyház él.*

## 2. Miképpen misztérium az Egyház?

Az Egyház misztérium, vagyis VI. Pál kifejezése szerint: « Isten jelenlétével átjárt valóság és, következésképp, olyan a természete, hogy állandóan mélyebbre hatolhatunk titkának felfedezésében » (A Zsinat második ülésszakának megnyitásakor mondott beszéd, 1963. szept. 29-én). Ugyancsak Pál pápa mondja *Ecclesia suam* k. körlevelében, hogy az Egyház titkának kikémleléséhez jobban hozzásegít a hivő lélek tapasztalata, mint a tiszta teológia, mert a misztérium sokkal inkább megélt tény, semmint racionális megismerés tárgya [1].

Próbáljuk meg mindenekelőtt néhány vonással jellemezni a misztérium fogalmát. Éspedig nem az

---

[8] Vö. W. Seibel SJ, « Gehorsam und Friede », Gestalt und Werk Johannes XIII, *Geist und Leben*, 1963, 246-270; A. Manaranche SJ, *L'homme dans son univers* Éd. Ouvrières, Paris, 1966, 11. lap.: « Minden dinamizmus a belső életből fakad: XXIII. János példája mutatja, hogy ha az Isten Szava a hivő szív termékeny talajára hull csendesen, képes világméretű eseményben gyümölcsözni, képes hatalmas lendületet adni az Egyház egészének... ».

[1] *Ecclesiam suam* (AAS, 56, 1964, p. 623-624): « Probe novimus hoc mysterium esse, et quidem Ecclesiae mysterium... At Ecclesia mysterium non ejusmodi veritas est, quae scientiae theologicae finibus contineatur, sed in ipsam vitae activam transire debet; adeo ut Christi fideles, antequam claram de hac veritate notionem animo concipiant, eam quasi experimento naturae suae consentaneo cognoscere possint ».

ész általános elgondolását, hanem a kinyilatkoztatást követjük. (A kinyilatkoztatás fogalmáról írva a *Dei Verbum* kezdetű konstitúció meg akar szabadítani bennünket a helytelen módszertől, egy bizonyos racionalizmustól).

A misztérium (titok) először is Istennek az emberiségre vonatkozó szándékával kapcsolatos: egyrészt e szándék végcélját, másrészt pedig a megvalósítás módozatait jelöli. Nem valami irracionális vagy abszurd fogalomról van szó; nem is csupán arról, hogy — bár ellentmondást nem fedezhetünk fel a titokban, — le kell mondanunk arról, hogy valamit is megértsünk belőle; tehát a titok nem olyasvalami, amelynél minden megértésről le kell mondanunk, amelynél az értelem összecsuklik, mint amikor meredek, síkos falba ütközik az ember. Nem is olyan igazság, amely pillanatnyilag ugyan megfejthetetlen, tehát olyan birodalom, amibe eddig még nem hatolhatott be a kutató emberi értelem, de amelyet — mihelyt « felnőtt » lesz — lassan-lassan meghódíthat, magáévá tehet, miként ezt Leibniz is gondolta, avagy határozottan vallotta Lessing vagy Herder. Szerintünk a misztériumot önmagától egyáltalán nem ragadhatja meg az ember, mert minőségileg más, mint az emberi tudomány összes más tárgya; de ugyanakkor ez a titok az emberre vonatkozik; elér minket, bennünk működik, — és kinyilatkoztatása megvilágít minket. Ezért, hogy elérjen és valóban megvilágítson bennünket, a misztériumnak rendelkeznie kell egy megragadható aspektussal is: Isten szava, mely érezhetővé vált, a Kifejezhetetlen kifejezése, olyan hathatós jel, amely révén megvalósul Isten örök üdvözítő terve (Yves de Montcheuil SJ).

A misztérium kíváltságos helye tehát Krisztus élete. Rövid leírásunk, jóllehet még nagyon elvont, máris Krisztus életét tartotta szem előtt. Krisztus tettei igazi emberi tettek, beleágyazva a mi történelmükbe, — de ugyanakkor egy isteni Személy tettei. Mindegyiken keresztül Isten lesz emberileg láthatóvá és megragadhatóvá. Ha megragadjuk Krisztus életének értelmét, behatolunk az isteni valóságba. « Hogyan mondhatod azt: 'Mutasd meg nekünk az Atyát'? Fülöp, aki engem lát, látja Atyámat is »

(Jn 14, 9). Krisztus által, Krisztusban Isten számunkra misztérium lett, az előbb említett értelemben: nem elérhetetlen határ, az értelem számára sem pedig — ellenkezőleg — olyan tárgy, amelyet értelmileg megalkothatunk és mintegy kimutathatunk, következésképp hatalmunkba keríthetünk; hanem olyan Lény, aki belső életét és szabad szándékait szabadon nyilatkoztatja ki; ezt a titkot sohasem meríthetjük ki teljesen, bár egyre mélyebbre hatolhatunk megismerésében.

## 1.

Jézus Krisztus « Istent kinyilatkoztató Szó » — « *Parole épiphanique de Dieu* », R. Latourelle SJ kifejezése szerint. Isten Létének és üdvözítő szándékának megnyilatkozása; nemcsak egy misztérium, hanem *a misztérium*, mert rajta kívül nincs más. Amikor Szent Pál Krisztus misztériumáról beszél, tudatában van annak, hogy ezzel átfogja a Kinyilatkoztatás teljességét. Hasonlóképpen Keresztes Szent János is, amikor a Zsidókhoz írt levél nyomán megmagyarázza, hogy Isten mindent kimondott és mindent nekünk adott, amikor nekünk adta Fiát, aki az ő egyetlen Szava (*Montée du Carmel,* 2, 22). És Szent Ágoston kifejezetten ezt állítja: « *Non est aliud Dei mysterium, nisi Christus* » (*Epist.* 187, II, 34).

Az Egyház tehát misztérium, de csak másodlagos misztérium. Misztérium azért, mert Istentől jön és teljesen Isten szándékainak megvalósítására van rendelve: az üdvösség eszköze (szerve). De csak azért lehet ez, mert teljesen Krisztusnak van alávetve, vagyis egyedül Krisztus által kapja a létet, az értéket, a hatékonyságot.

VI. Pál ezt akarta kiemelni első körlevele első szavaival: *Ecclesiam suam* (Egyházát Krisztus...). Ugyanezt tette a Zsinat második ülésszakát megnyitó beszédében, olyan hangsúllyal, hogy ez meglepte egész hallgatóságát: « E gyülekeztben ne világítson semmi más fény, egyedül Krisztus, a világ világossága; semmi más igazság ne foglalja le értelmünket az Úr szavain kívül, aki egyedüli Mesterünk stb.». Emlékszünk, hogy ebben a beszédében felidéz-

te a Falakon-kívüli Szent Pál bazilika apszisának mozaikját: III. Honoriusz pápa, aki az Egyházat szimbolizálja, a hatalmas Pantokrator-Krisztus lába elé borul. Ezt a gesztust utánozta V. Pál, amikor a Szentföldre látogatott és a szent helyeken leborult. Ugyanezt tanítja nekünk a Zsinat is, amikor az Egyházról szóló nagy konstitúciót így kezdi: « *Lumen gentium cum sit Christus...* » = Minthogy Krisztus a népek világossága... Egyszerű és evidens igazság; annyira egyszerű és evidens, hogy szinte nem is helyénvaló, hogy egy tudós teológiai kongresszuson emlegessük, vagy hogy valamennyire is művelt olvasóközönségnek megemlítsük. De ugyanakkor annyira üdvös igazság, hogy serényen minden alkalmat meg kell ragadnunk arra, hogy róla elmélkedjünk. Annyira bevilágító igazság, hogy amikor a Zsinat ezt kidomborította, egyik nem-katolikus megfigyelő megjegyezte: « ezzel az egész ekkléziológiai probléma megújult ». Az illető még megjegyezte: reménytkeltő jel ez: « az Egyház tudatára ébredt annak és nyilvánosan is hirdeti, hogy csak úgy értheti meg önmagát, ha nem a saját struktúrájában és történetében keresi a támpontokat, hanem abban a tényben, hogy Isten Jézus Krisztusban eleve elrendelte és hogy az örök haza felé vándorol[2]. Végül annyira alapvető igazság, hogy a legkevesebb feledékenység, a legkisebb hanyagság vele kapcsolatban halálos lenne...

Ugyanezt vallotta a régi hagyomány, amikor — sajátos szimbolikus nyelvén kifejezve — az Egyház misztériumát a Hold misztériumához (*Mysterium Lunae*) hasonlította. Csodálatos leleményességgel kiaknázta ezt a szimbolizmust. Mi most csak a legjellegzetesebbet említjük. Krisztus az Igazságosság Napja, az egyedüli Fényforrás. Az Egyház, miként a Hold, minden pillanatban a Naptól kapja minden ragyogását. Ezért beszélhetünk a Vak Didymussal « az Egyház holdhoz-hasonló természetéről ». Mi-

---

[2] J. J. von Allmen, « Remarques sur la Constitution "Lumen Gentium" », *Irenikon*, 39 (1966), p. 14-15. Vö. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 2. kiad. 1953, I. fej. (« Az Egyház misztérium ») és VI. fej. (« Jézus Krisztus szentsége »).

ként a Hold az éjszakában, az Egyház is világít a földi éjben, tudatlanságunk sötétjében és mutatja az üdvösség útját. A Naptól kapott fénye csak sápadt világosságot ad, ahogy Szent Bonaventúra mondta: *refulgentia subobscura.* Annak az Igazságnak jeleit osztja szét, amely még nem világíthat közvetlenül halandó szemünknek. Amíg a Nap mindig változatlan dicsőségében marad, a Hold (Egyház) állandóan változik, növekszik és fogy, akár külső kiterjedéséről, akár belső életének intenzitásáról, van szó, állandóan alá van vetve az emberi viszontagságoknak (Szent Tamás). De az Egyház sohasem fogy el annyira, hogy teljesen eltűnne; teljessége állandóan megújul (Cassiodorus). Bizonyos korokban gyengülhet tanúságtétele: a föld sója ízét veszti, a « nagyon is emberi » kerekedik felül, a hit pislákol a szívekben, de biztosan tudjuk, hogy « a szentek mindig újra kisarjadnak » (Charles Péguy).

De Origenésszel és Ambrussal alaposabban meg kell értenünk a Hold eme homályos változásait. A kép azt akarja mondani, hogy az Egyház ebben a világban mindig halódó Egyház és csak úgy újulhat meg szüntelen, hogy egyre jobban közeledik Krisztushoz, Vőlegényéhez. Annyira egyesül Krisztussal, hogy mintegy eltűnik annak ragyogásában. Egészen közel Napjához, Keresztreszített Urához, éppen a Szenvedés elsötétülésében kezd növekedni, hogy eljusson igazi termékenységéhez. Behatol a sötétségbe, hogy aztán részesedjék a Feltámadott életének titkos teljességében. « Christus exinanivit eam ut repleat, qui etiam se exinanivit ut omnes repleret. Ergo annuntiavit Luna mysterium Christi » [3]. « Krisztus kiüresítette az Egyházat, hogy aztán betöltse, miként önmagát is kiüresítette, hogy mindeneket betöltsön. Tehát a Hold Krisztus misztériumát jelezte előre ». És ez az elsötétülés egyáltalán nem esti szürkület, hanem hajnali derengés. Jelzi azt, hogy a Nap végleg elnyeli a Holdat, miként a Zsoltáros is mondja: « Orietur in diebus ejus justitia et

---

[3] Szent Ambrus, *In Hexaemeron*, 4, 8, 32 (PL 14, 204 BC); Origenész, *In Ezechielem*, hom. 9, n. 3. Vö. J. Ratzinger, « Lumière » címszó: *Encyclopédie de la Foi*, francia kiadás, 2. köt. (Éd. du Cerf, Paris, 1965), 525-526. lapok.

abundantia pacis, donec tollatur luna». *Tollatur*, vagyis mindenekelőtt *auferatur* (= elvétetik), magyarázza Szent Ágoston: elvétetik mindaz, ami halálos és gyenge az Egyházban, aminek el kell tűnnie, meg kell semmisülnie; — de ugyanakkor *extollatur* (felemeltetik, felmagasztaltatik): az Egyház teljesen és véglegesen Krisztusba vétetik fel, vele együtt lesz a Feltámadás dicsőségében (Aug., *In Psalmum* 71, 10; PL 36, 908).

2.

A hold-szimbolizmus csak egy példa. A misztérium mindig túlmutat a mi meghatározásainkon. Pontos dolgokat állíthatunk róla, minthogy Isten kinyilatkoztatta; de a kinyilatkoztatás nem változtatja meg megértési képességeinket, és nem szűnteti meg a misztérium titokzatos voltát sem. Nem tudjuk «átkarolni», fogalmakba foglalni a misztériumot, minthogy — fordítva — maga a misztérium fogja át, ragadja meg értelmünket. Ezért van az, hogy csak analógiákon, képeken, szimbolumokon keresztül közelíthetjük meg. — Persze, mindez nem jár veszélyek nélkül.

Egyrészt az analógiát mindig ki kell javítanunk, különben tévedéshez vezet. Így van ez a politikai és társadalmi rendből vett analógiákkal ,amelyek önkéntelenül felmerülnek, amikor az Egyházról beszélünk. Ezekre is szükségünk van, hiszen az Egyház látható társaság (közösség), amelyet kormányoznak. De ezek az analógiák kétszeresen veszélyesek, éppen azért, mivel többnek látszanak, mint képeknek, analógiáknak, és mivel használatuknál könnyebben engedünk annak a természetes tendenciának, amely az Isten dolgait az emberi gondolatok színvonalára süllyeszti le. Gyakran beszélnek pl. az Egyház monarchikus kormányzásáról, amikor a pápaságról van szó; vagy parlamentáris rendszerről, amikor a zsinat kerül szóba: de ezekben az esetekben szinte mindig hiányzik a szükséges helyesbítés. Ismeretesek az u.n «konciliarizmus» eltévelyedései a nyugati középkor vége felé. Ismerjük Joseph de Maistre híres könyvét is a pápáról (*Du Pape*, 1819): e munkának kétségkívül sok érdeme van, de befolyása a múlt században kedvezett az ultramontaniz-

mus túlzásainak. Maistre ekkléziológiája ugyanis túlságosan politikai-filozófiai nézeteitől függött. Meg volt győződve arról, tévesen, hogy « a dogmák, sőt még a katolikus diszciplina főbb elvei is, jórészt *e világ törvényeinek* istenítéséből származnak, avagy néha velünkszületett eszmékből, tiszteletreméltó szokásokból erednek, amelyeket a kinyilatkoztatás egyszerűen szentesített ». Érthető, hogy a pápa eléggé tartózkodó volt, amikor a szerző neki akarta dedikálni művét. Annakidején (1885-ben) Dom Gréa traktátusa, *Az egyházról és isteni alkotmányáról*, jóllehet még tradicionalista, világosan kifejtette, hogy túl kell haladni Maistre módszerén: « Az Egyház titok, és az emberi analógiákból vett okoskodások képtelenek megragadni; az emberi kormányok és az állam rendőrsége teljesen különböző; magasabbra kell emelkednünk és a Szentháromság titkában kell keresnünk az Egyház egész életének alapját és példáját » [4].

De mindez már régi történet, nem kell sokáig elidőznünk nála. Napjainkban a pápaság intézményénél és a zsinatok szerepénél jobban érdekel bennünket a püspöki kollegialitás, amelyet a II. Vatikáni Zsinat állított újra a középpontba. A kollegialitás tanának hirtelen újraéledése ugyanis azzal a veszéllyel jár, hogy egyszerűen — elméletben és gyakorlatban egyaránt — a kész emberi mintákhoz idomul. Talán a végletekig kutatják azt, hogy miként működik a kollegialitás szervezete, felejtve egyrészt azt, hogy egyedül az isteni jogú kollegialitás vonatkozik az *egyetemes* Egyház vezetésére, és hogy — másrészt — a kollegialitás rendes megvalósítása nem valamiféle jurisdikció gyakorlásában áll, hanem a következőkben: az egyetemes püspöki testület minden tagja aktívan és állandóan őrködik az Egyház hite, fegyelme és élete fölött, igyekszik kiterjeszteni az Isten országát, éspedig minden püspök *személyes* felelősségének tudatában teszi ezt.

Ez a példa hasznos azért is, mert ha a liturgikus reformra alkalmazzuk, elkerülhetünk nagyon sok visszaélést. Nagyon sokszor az Eucharisztia miszté-

---

[4] Dom Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, 1885 (Louis Bouyer bevezetésével újra kiadták: Casterman, 1965), 290. lap.

riumának ünneplését is az emberi gyülekezetek példájára fogják fel [5]. — Egy másik példa még az emberi test analógiája, amelyet főleg Szent Pálnak köszönhetünk. Bármennyire is szentírási alapja van, az emberi test képének alkalmazásával nemcsak téves, hanem abszurd közvetkeztetésekhez juthatnánk el (ha nem javítanánk ki a hasonlatot). Paul Claudel egészséges érzéke figyelmeztet bennünket a veszélyre és ugyanakkor bevezet minket az Egyház misztériumának lényegébe:

> « Az Egyház tagja » — mondják. Igen, de ne feledjétek, hogy itt csak metaforáról van szó. A lábujj, hogy lábujj maradhasson, nem lehet az egész test. De az Egyház teste nem így hozzáadással épül, az Egyház minden pillanatban teljes egész. Miként Krisztus teste is teljes egész az ostya minden kis részecskéjében, ugyanúgy az egész Egyház, a teljes Egyház van jelen mindenegyes keresztény arca mögött. Az egész Egyház szól általa és ezt az Egyházat szólítja (a Jegyes) *Perfecta mea*-nak. — Az angyali üdvözlet pillanatában Mária már az egész Egyház volt... » [6].

Ismeretes az is, hogy a « test » hasonlatának egyoldalú alkalmazása mennyire szűklátókörű tételekhez vezetett az ekkleziológiában, amikor az « Egyház tagja » képet az igaz Egyházhoz való tartozás alapjául fogadták el, tehát « Krisztus (titokzatos) testét abszolút és teljesen egyértelmű módon azonosították a Krisztus által alapított látható intézménnyel ». A Zsinat egyik főműve — nevezetesen a *Lumen gentium* II. fejezetében — éppen az volt, hogy kijavította vagy enyhítette ezeket az egyoldalú tételeket [7]. Talán egyesek még emlékeznek arra az eléggé hiábavaló vitára, amellyel néhány teológus szórakozott: Vajon az Egyház a Kálvárián született-e Krisztus átdöfött oldalából, avagy Pünkösdkor a Ce-

---

[5] *Lumen gentium*, 22. és 23. pontok. Vö. J. Ratzinger és Mgr J. C. Groot kommentárjait, *L'Église de Vatican II*, 3. kötet, (Coll. « Unam Sanctam » 51c, Éd. du Cerf, Paris 1966) 774-775. és 825-828. lapok; és H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (3. kiadás, « Théologie », Aubier, 1954, 131-132. és *Corpus Mysticum* (2. kiadás, uo., 1949), 293-294. lapok.

[6] Paul Claudel, *Emmaüs* (1949), 141-142.

[7] Dom B. Ch. Butler OSB, « Les chrétiens non catholiques et l'Église », *in*: *L'Église de Vatican II*, 2. kötet (1966), 663. lap.

nákulumban? Kétségtelen, az összeütköző vélemények mögött mélyebb teológiai tendencia húzódott meg; mégis, a probléma ilyetén való felvetése meddő volt, nem vezethetett megoldásokhoz. Amikor ilyenformán keresték az Egyház pontos « születésnapját », túlságosan egy emberi egyedhez hasonlították, avagy olyan látható, emberi intézményhez, amelynek alapítási dátuma meghatározott. Az igazi hagyomány egyáltalán nem foglalkozott ilyen dilemmával; a ránkmaradt régi szövegek néha az egyiket, néha a másikat jelölik meg az Egyház születési idejének, anélkül, hogy ellentmondást látnának a két vélemény között [8]. Az Egyház « a Kereszt fájának szent gyümölcse », és ugyanakkor « az Isten Lelkének ajándéka a világ számára »; egyik nem zárja ki a másikat.

Még ha a Szentírásból ered is, még ha kijavítjuk is, minden kép vagy analógia mindig elégtelen. A kérdéses misztériumnak mindig csak egy oldalát, többé kevésbé fontos szempontját világítja meg, és még ha alkalmazásában a korrekció meg is óv bennünket a tévedéstől, egy kép sohasem meríti ki az igazság teljességét. Ezért az igazság megközelítésének csak egy útja van: nemcsak kijavítjuk, hanem ki is egészítünk egy képet egy másikkal, — több más képpel [9]. A Kinyilatkoztatás itt is utat mutat. A Szentírás halmozza a hasonlatokat, amikor az Egyházról beszél: és a keresztény hagyomány ezeket a képeket magyarázva elmélkedett az Egyház titkáról.

Az Egyház az a Bárka, amely megment minket a haláltól, miként Noé bárkája a vízözön idején menedék volt. Ebben a bárkában — ahogy egy angli-

---

[8] Lásd pl. Sz. Agoston, *In Joannem*, tract. 120, 1: « Hic secundus Adam, inclinato capite, in cruce dormivit, ut inde formaretur ei conjux, quae de latere dormientis effluxit » (CCL, 36, 661) Vö. VI. Pál, *Ecclesiam suam* (AAS, 56, 1964, 616). Pierre Benoit OP, *Passion et résurrection du Seigneur* (le Cerf, Paris, 1966), 219. lap.

[9] Vö. O. Semmelroth SJ, « L'Église, nouveau peuple de Dieu » *in*: *L'Église de Vatican II*, 2. köt. 401: « Az Egyház természetét és sajátos jellegét nem lehet beszorítani *egyetlen* fogalomba vagy *egyetlen* képbe. A Zsinat tanítása ezt határozottan állítja... A teológiának alázatosan el kell ismernie korlátait, amikor az « Egyház misztériumát » igyekszik megragadni... stb. ».

kán teológus, Georges Horne mondotta — újra megtaláljuk « a paradicsom boldog napjait ». De nem úgy vagyunk ebben a bárkában, mint az utasok a hajón: mi magunk alkotjuk az Egyházat, mi vagyunk az Egyház. Ezért azt is kell mondanunk, hogy az Egyház nép, gyülekezet. Mégsem egyszerűen a mi összegyülekezésünkből ered: csak általa válhatunk kereszténnyekké. Tehát az Egyház anya is, aki minket Krisztus életére szül. De ez az anya mindig megőríz minket az ölén, másrészt viszont Vőlegényéhez olyan szoros egység fűzi, hogy testének mondható, és mi e test tagjai vagyunk. Az Egyház a « hit háza »: csak ebbe belépve lehetünk Krisztus hívei. Csak ebben ajánlhatjuk fel Istennek a neki kedves áldozatot; ezért templomnak is nevezzük az Egyházat, vagy szent városnak, élő kövekből épült városnak. Az Egyház az új Izrael: hosszú előkészítés — a világ teremtésétől kezdve, a prófétai kiválasztott nép történetén keresztül — gyümölcse, beteljesedése, de ugyanakkor Jézus csodálatos megújító erejének alkotása az Egyház, stb.

P. Yves de Montcheuil írta: « E sok kifejezésben nem kell összefüggéstelen, forrongó és kusza képek tömkelegét látnunk. Nem is szétszórt egyéni keresések és intuíciók eredménye ez. Inspirált szerzőknél találjuk e képeket és a hagyomány szentesítette őket: tehát a Szentlélek sugallatára születtek; valamennyi egy jól összefűzött kévét alkot. Kétségkívül, egymásközött nincs logikus kötelék. Hiába próbálnánk rendszerbe szervezni őket, vagy egyiket a másikból eredeztetni. Logikai szempontból egyik sem vezethető vissza a másikra. De valamennyire szükségünk van ahhoz, hogy — ha nem is kimerítő — de kellő összképet kapjunk az Egyházról. Mindegyik valamit megvilágít: jelzi azt a magatartást, amelyet Isten az Egyházzal szemben elvár tőlünk. Kiválaszthatunk ilyen és ilyen kiváltságos nézőpontot, de egyiket sem hanyagolhatjuk el teljesen káros következmények nélkül » [10].

---

[10] Yves de Montcheuil SJ, *Aspects du mystère de l'Église* (coll. « Unam Sanctam » 18, Cerf) Paris, 1949, I. lecke: « Néhány kifejezés az Egyház jelölésére ». Vö. Lucien Cerfaux, « Les images symboliques de l'Église dans le Nouveau Testament » *in*: *L'Église de Vatican II*, 2. köt., 243-258. lapok.

A Zsinat tulajdonképpen így járt el. Különböző megfontolásokból kiindulva (most nem részletezhetjük ezeket, és különben sem lehetne mind sorbavenni őket, hiszen a Lélek ihletének is helyet kell hagynunk), a Zsinat a *Lumen gentium* második fejezetében az Isten népe képének adott elsőbbséget. És ez a szemlélet végigvonul a többi fejezeten is. De a Zsinat a konstitúció első fejezetét az Egyház misztériumának szentelte: itt felsorakoztatta mindazokat a képeket, amelyekkel az Ó- és Újszövetség az Egyházat jelölte (6. pont), amelyek — természetesen — nem egyforma értékűek, nem egyforma erővel elevenítik meg a jelzett valóságot. Majd a konstitúció a 7. pontban, különleges jelentősége miatt, jobban kifejtette a hagyományban oly fontos « Krisztus Teste » analógiát. Ezután pedig alaposan kiaknázta az Isten népe fogalmát, sohasem feledve az előző képeket. Tulajdonképpen a konstitúció sohasem definiálja pontosan az « Isten népe » jelentését, amelyből aztán egész tanítását levezetné. Ezzel a módszerrel ugyanis nemcsak hormályban hagyta volna az Egyház több lényeges jellegetességét, hanem egyszersmindenkorra kizárta volna a teljesebb látásmódot. A Zsinat tehát nem akart olyan választást tenni, amely kizárólagos lett volna. (Az Egyházról mint Isten népéről lásd következő fejezetünket). Dom Christopher Butler figyelmeztet bennünket arra, hogy óvakodnunk kell « olyan definíciótól, amelyet aztán az Egyház kimerítő meghatározásának vennénk » [11].

## 3.

Az Egyház titokzatos jellemvonásából eddig ezt a következtetést vontuk le: egyetlen kép vagy fogalom sem írja le tökéletesen, úgy, hogy javításra ne szorulna; a Szentírásban található számos képet és fogalmat mind figyelembe kell vennünk, ahogy ezt a hagyomány is tette.

Most egy következő lépést kell tennünk. Az Egyház misztériumát nem ragadhatjuk meg közvetlen és egyszerű tekintettel, miként semmiféle misztériu-

[11] Dom Ch. Butler, *id. h.*, 654.

mot sem, — csakis értelmünkben tükröződő képe alapján. Az Egyháznak ez a képe paradox, ezért csak egy sor antitézis révén fejezhető ki, vagy ha úgy tetszik, csak dialektikus ellentétpárokon keresztül ragadhatjuk meg. Három fontos ellentétpárt jelölünk most meg; ezek egyébként nem különböztethetők meg teljesen egymástól, minthogy mindegyik ugyanannak az alapvető paradoxonnak egy-egy oldalát (aspektusát) képviseli: 1) Az Egyház Istentől van (*de Trinitate*) és emberekből áll (*ex hominibus*); 2) látható és láthatatlan; 3) földi, történeti, és ugyanakkor eszkatologikus, örök.

1) Ez Egyház a *Szentháromságtól* ered. Newman írja: « Végül is az ember felfedezi, hogy a katolikus Egyház valóban és ténylegesen a láthatatlan világ betörése ebbe a világba, vagy különben csupán illúzió mindaz, amit eredetünkről és végső rendeltetésünkről gondolunk ». Az Egyház a Szentháromság titokzatatos kiterjedése az időben: nemcsak előkészít bennünket az egyesülés életére, hanem máris részesít bennünket az örök életben. Az Egyház a Szentháromságtól jön, tele van a Szentháromsággal [12]. Bossuet sokat ismételt kifejezése szerint az Egyház « Jézus Krisztus kiterjedése és továbbadása (« *Jésus-Christ répandu et communiqué* »). Vagy ahogy Dietrich Bonhöffer mondotta: « Az Egyház Krisztus jelenléte a földön»: *Christus praesens*; ezért beszélhet az Egyház a benne jelenlévő és élő Krisztus tekintélyével. Szent Pál a « misztérium » szót — bizonyos értelem-áttétel következtében, amely a dolog természetéből érthető — az Egyházra alkalmazta, jóllehet elsősorban Krisztust jelölte vele. Ez érthető, hiszen az Egyház Krisztus Menyasszonya és Teste: annyira egyesült a kettő, hogy számunkra — miként Jeanne d'Arc mondotta — az Egyház és Krisztus egyetlen egészet alkotnak. Ezért az Egyház szent és megszentelő. És miképpen Isten az Atyánk, úgy az Egyház anyánk.

Kétségtelen, hogy mély igazság rejlik mindabban, amit eddig mondottunk. — De ha csak ezt mondanánk, egy bizonyos ekkléziológiai monofizitizmusba esnénk. És ez ugyanolyan téves lenne — sőt, talán

---

[12] Lásd: H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 2. kiad. (Aubier, Paris, 1953), 206-207. és 325-329. lapok.

tévesebb — egyoldalúsága miatt, mint a krisztológiai monofizitizmus [13]. Mert ugyanakkor ez az Egyház emberekből áll. Teljesen alá van vetve (vagy: alá kell vetnie magát) Krisztusnak. Az Egyház nép, sokszor hűtlen és lázadozó nép, és tagjaiban bűnös. A test képe is kétértelmű: Jézus Krisztusból és Egyházából egyetlen organizmust alkot, de ugyanakkor azt is jelzi, hogy a tagok alá vannak vetve a Főnek. Hasonlóképpen a Hold szimbolizmusa is, amelyről az előbb beszéltünk: mert ez egyúttal a fogyatkozás és a halandóság szimboluma is. Ha az Egyház lelki mivolta révén világít, testi mivolta révén homályos. Mindig változó: « *semper a semetipsa aliena* » (Sz. Ágoston); és ha az üldözések kívülről gyengítik, a kísértések, amelyeknek enged, belülről fokozzák le erejét. Jóllehet az emberek szemében a Nap fényét kell normálisan visszatükröznie, gyakran megesik, hogy a Nap és az emberek közé ékelődve eltakarja a fényt: e napfogyatkozás révén a föld sötétségbe borul. Az Egyház kölcsönzött ragyogását sötét ruha alá rejti; így magában hordja az ellentmondást; ilyenkor igen éles szemre van szükség, hogy felfedezzük arca szépségét [14].

Az Egyháznak ezt a második arcvonását, az emberi oldalát, nem szabad szem elől tévesztenünk, de nem is szabad önmagában tekintenünk. Márpedig sok protestáns eredetű ekkleziológiában ez történik. Ezekben az Egyházat teljesen az Ószövetség népéhez hasonítják, ahhoz a « kemény-nyakú » néphez, amely mindig lázadozot Jahve ellen, mindig vétkezett és méltó volt annak az Istennek a haragjára, aki végül mégiscsak irgalmasságot gyakorolt rajta [15]. Ez az egyoldalú szemlélet nem teljesen hűsé-

---

[13] Természetesen, ezt is analógiás módon kell értenünk, a megfelelő korrekciókkal, hiszen éppen figyelmeztetésről van szó: nem szabad túlságosan Krisztussal azonosítani az Egyházat. Lásd: Yves Congar OP, *Sainte Église* (Cerf, Paris, 1964), 69-104. lapok: « A krisztológiai dogma és az ekkléziológia, egy párhuzam igazsága és korlátai ».

[14] Origenész, *In Cantica* (Baehrens, 234-235): « Ez a szeplőtelen csak azért tiszta, mert minden órában tisztára mossa Krisztus vére ». Lásd még Origenész kommentárját H. Urs von Balthasar-nál: *Esprit et Feu*, 34. — Ágoston, *Retract.* 1, 7, 5) (PL 32, 539).

[15] így Dr. Skydsgaard, *in*: *Le dialogue est ouvert*, I. köt. (francia ford. 1965).

ges a Szentírás szövegeihez. Nevezetesen nem ad számot Szent Pál tanításáról. Nem vonja le a keresztény újság következményeit. Értelmetlenné teszi az « Ecclesia mater » címet, amelyet pedig a régi kereszténység egészen korán használt. Azt sem látja az ember, hogyan egyeztethető össze az említett (protestáns) felfogás az Egyház-szentség fogalmával, amely pedig gyakran együtt szerepel az említett egyházfogalommal. Főleg azt vetjük ellen ennek a felfogásnak, hogy inkább az Ószövetségből meríti ihletét, semmint az Újszövetségből, vagyis nem teszi magáévá teljesen a Megtestesülés misztériumának logikáját. Karl Barth is ugyanezt a szemrehányást tette. Az Ószövetségben — írja Barth — « állandó találkozás, párbeszéd és közösség volt a szent és hűséges Isten meg a tisztátalan és hűtlen nép között »; az Újszövetségben viszont « Izrael szent és hűséges Istene maga lépteti színre szent és hűséges partnerét..., akit népéből támaszt », Őt, aki egyszerre képviseli Istent és az embert, Akiben Isten és az ember ezentúl már egyesült: Jézus Krisztust [16]. Hasonlóképpen W. A. Visser't Hooft: « Jézus Krisztus eljövetele sokkal több, mint egy új és fontos fejezet Isten és népe történetében; nem kevesebb, mint új kor eljövetele, teljesen új világé: az Isten országáé, az új teremtés korszaka [17]. — De másrészt nem felejtjük el azt sem, hogy az az Egyház, amely « csak Krisztus Teste lenne, vagyis mindenben az egyesítő erő kifejezése és semmiben sem ennek az erőnek akadályozása, elképzelhetetlen itt a földön; maga az eszme is ellentmondásos... » [18]. Elannyira, hogy ha csak az Egyházat alkotó embereket nézzük, az egyháztörténelmet « ennek jegyében *is* összefoglalhatnánk: azoknak a kisérleteknek

---

16 Karl Barth, *Introduction á la théologie évangélique* (francia ford. F. Ryser, Genève, 1962, 21-22. lapok).

17 W. A. Visser't Hooft, *Le renouveau de l'Église* (Labor et Fides, Genève, 1956), 19. lap.

18 Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la Croix* (a *Herrlichkeit* francia ford., R. Givord, Coll. « Théologie », Aubier, Paris), I. köt. (1965), 441; *Qui est chértien?* (Salvator, Mulhouse, 1967), 76. lap. — Vö. G. Martelet SJ, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, 77-91. lapok.

története lenne így, amelyekkel az Egyház Istentől, a hit igazi aktusától menekül».

2) A második ellentétpár: Az Egyház egyszerre *látható és láthatatlan;* egyszerre a tekintély és a lélek Egyháza. Ez egyenesen a misztérium fogalmából folyik, amelyet az imént kifejtettünk. Az ellentétpár egyik oldalát sem szabad feláldoznunk a másikért. A misztérium hathatós jel; *nem választható el* attól, amit jelöl; viszont maga a jelölt valóság csakis a jelen keresztül érhető el. Itt is rögtön látjuk, hogy bizonyos ekkleziológiákat eleve kizárunk, minden nagyobb erőfeszítés nélkül. Az Egyház láthatóságában «a keresztény tapasztalat konstitutív része» (R. Schnackenburg). Az Újszövetségben semmi sem sugallja a láthatatlan Egyház eszméjét. Mi nem redukáljuk le Krisztus titokzatos Testét a római egyház kereteire, de nem is oldjuk fel ezt az Egyházat valamiféle teljesen «misztikus» testben. Valljuk azt, hogy az Egyház titokzatosan túlmutat saját láthatósága határain, és hogy — mintegy lényegénél fogva — mindig önmagán túlra utal. Ahogy Hans Urs von Balthasar magyarázta: az Egyház csak úgy Krisztus Menyasszonya és csak úgy ismerik el ennek, ha szeretetében túlmutat önmagán. A keresztény szeretet is, legbensőbb és legsürgetőbb mivoltában, messze túlmutat azon, amit általában «kereszténység»-nek nevezünk, — de rögtön hozzá kell tennünk azt is, hogy a kereszténység nem más, mint a szeretet eme dinamizmusa. Krisztus Egyházában Krisztus Lelke működik. Karl Rahner ezt így fejezi ki: «Az önmagukat túlszárnyalni nem képes ideológiáktól eltérően a kereszténység bizonyos értelemben több, mint önmaga: mert a kereszténység nem más, mint az a dinamizmus, amely révén az ember átadja magát a misztériumnak, amely lénye mélyét képezi és amely mindig megragadhatatlan számára; és a keresztény biztos abban, hogy ez a dinamizmus abba a misztériumba torkollik, amely Jézus Krisztusban valósul meg valójában: a szeretetbe, amely közelhozza Istent és átszövi egész egzisztenciáját» [19]

[19] Karl Rahner, «Le Christianisme est-il une idéologie?», *Concilium* 6, 1965, 6. lap.

3) Végül a harmadik ellentétpár: az Egyház egyszerre *földi és égi*, történeti és eszkatologikus, időben él és örök. Ezért nem lehet egyértelmű választ adni annak, aki ezt kérdezi: Vajon az Egyház van-e a világért, avagy a világ létezik-e az Egyházért? A kétértelműség nem csupán a « világ » szó kétértelműségéből ered, hanem az Egyház kettős jellegéből is. *Egyszerre* két válasz is igaz, feltéve, ha az ember más-más, egymással ellentétes nézőpontra helyezkedik. Ha csak az első szempontnál maradunk, könnyen feloldjuk az Egyházat a világban, — és manapság különösen is veszélyes a « szekularizálódás ». Ha viszont kizárólag a második szempontnál maradunk, teljesen kereszténységellenes és anakronisztikus lázálmot kergetünk. Az Egyháznak, mai valóságában és jelen formájában, minden tagja révén a világot kell szolgálnia, de azért, hogy üdvözítse ezt a világot, vagyis hogy végső céljához elvezesse: és itt a jövő Egyháza, a végleges Egyház jut szerephez. — De még ez a beszédmód is pontatlan, mivel látszólag szétválasztja az Egyház jelenét és jövőjét. Egy kicsit pontosabban azt mondhatnánk Jean Mouroux szavaival, hogy « az Egyház idejét átfogja a világ ideje és ez a keresztény dráma állandó dimenzióját alkotja; de ugyanakkor az Egyház ideje a legvégső meghatározó: érte van a kozmosz ideje is, és amaz megmarad akkor is, amikor elmúlik ennek a világnak az alakja »[20].

Ezzel felmerül az Egyház és az Isten országa kapcsolatának a problémája. A kettőt nem lehet egyszerűen azonosítani — egyetlen állapotában sem, — de ugyanakkor szét sem lehet választani őket. Többízben megjegyezték már, hogy Szent Ágoston látszólag a két pólus között ingadozik: bizonyos szövegekben úgy beszél az Egyházról, mintha gyakorlatilag azonos lenne az Isten országával (pl. a *De Civitate Dei* 20, 9-ben); másutt viszont ezt a nézetet abszurd merészségnek tartja (pl. *De Sacra Virginitate*, 24). Ezt a megfigyelést kiterjesztették az egész keresztény hagyományra, és pl. W. A. Visser't

---

[20] Jean Mouroux, *Le Mystère du temps* (coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1962), 193. lap. Vö. H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier, Paris, 1967, 109-112. l.

Hooft azt állította, hogy « ez a bizonytalanság mindvégig megmaradt a római katolikus teológiában » Valójában azonban, ha a problémát alaposabban megvizsgáljuk, nincs itt sem bizonytalanság, sem ellentmondás. Ha Ágoston előbbi két kijelentését a szövegösszefüggéssel együtt figyelmesen újraolvassuk, megállapíthatjuk, hogy összhang van a két részlet között. Az Egyház misztériumának lényegéhez tartozó két ellentétes szempontról van szó. Itt ismét egy dialektikus ellentétpárral találkozunk: a két « pólus » közül egyiket sem szabad eltűntetnünk [21].

Hasonlóképpen lehetetlen választanunk az Egyház történeti és eszkatologikus szemlélete között. Mert egyszerre kell állítanunk a következőket: egyrészt, Egyházunk küzdő Egyház, tehát itt a földön harcban áll, állandó küzdelmet folytat a világosság fegyvereivel a mindig újjászülető rosszal szemben; — másrészt, már itt a földön a béke kikötője, annak az Istennek a lakóhelye, aki — Szent Bernát szavaival — « tranquillus, tranquillat omnia » — nyugodt és mindeneket megnyugtat. Ez a két dolog tehát *egyszerre* igaz a valóság és az idő szövedékében. És amikor J. H. Newman hosszú és fájdalmas keresés után elhatározta, hogy katolikus lesz, úgy lépett be az Egyházba, mint mennyei Jeruzsálembe, amely « a Béke boldog víziója ».

Befejezésül R. Schnackenburggal ismételjük: « Elménkkel nem tudjuk átfogni az Egyház kapcsolatát a feltámadt Úrral, az Egyház Tőle származó életét és Feléje való törkvését: ez az Egyház legmélyebb misztériuma » [22].

> « ... Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei, et in explicandis operibus misericordiae ejus, imparem se semper inveniat... Bonum est ut nobis parum sit quod etiam recte de Domini Majestate sentimus » (Nagy Szent Gergely, *Sermo II, de passione Domini*).

---

21 Hasonló a helyzet, amikor Ágoston és mások kommentálják a két Szövetség egymáshoz való viszonyát. Vö. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Aubier, Paris, 1966, 3. fejezet, 3 §: « A keresztény dialektika ».

22 Rudolf Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, francia ford. Oeschlin (coll. « Unam Sanctam »), 1965, 196. lap.

## 3. A « Lumen Gentium » konstitúció és az egyházatyák

### 1. Az egyházatyáktól a II. Vatikáni Zsinatig

Ha összehasonlítjuk a *Lumen gentium* k. konstitúció végleges szövegét és az előkészítő bizottság szkémáját, az eltérés rögtön szemünkbe ötlik (egyébként ugyanez áll a *Dei Verbum* konstitúcióra is.). Az újság benyomása néha egyeseket túlzáshoz vezet. Ezek elfelejtik azt, hogy az előkészítő szkéma teológiája nem tükrözte teljesen a mi századunk teológiáját. Alapjában véve a II. Vatikáni Zsinat két dogmatikai konstitúciója szentesített egy hosszú teológiai erőfeszítést, amely különböző eredetű, jellegű és célú publikációkban fejeződött ki.

Az újság benyomása azért nem teljesen alaptalan. A II. Vatikáni Zsinat sem doktrinális elemeiben, sem gyakorlati iránymutatásában nem volt « konzervatív » zsinat. De itt gondosan meg kell különböztetnünk két jelzőt, amelyet általában össze szoktak keverni: « konzervatív » nem « hagyományhoz hű » (*traditionnel*); a két jelző jelölhet egymással ellentétes valóságot. A *Lumen gentium* ekkleziológiai tanítása nem egy fontos pontban, ahelyett, hogy « megőrízné » (*conserver*), teljesen felborítja egy olyan teológiai iskola tegnapi nézeteit, amely néha a hivatalos egyházi álláspont képviselőjének hitte magát; de ezt a « forradalmi » változást úgy hajtja végre a Zsinat, hogy újra felfedezteti velünk, vagy határozottan vallja a hagyományon alapuló tételeket. Ebben az esetben is, mint annyi más ponton, « a Zsinat által akart reform nem az Egyház jelenlegi életének felforgatásában, sem a lényeges elemeket őrző, tiszteletreméltó hagyományokkal való szakításban áll, hanem inkább ezeknek a tradicióknak elismerése: meg akarja tisztítani e tradiciókat mindattól, ami esetleges és fogyatékos bennük, hogy még jobban érvényre juttassa igaziságukat és termékenységüket » (VI. Pál, a Zsinat második ülésszakát megnyitó beszédben). Egészen világos, hogy a *Lumen gentium* közzétett szövege — szellemében és betűjében — sokkal inkább megfelel az egyházatyák tanításának, mint a szöveg tervezete.

Már többen jelezték a zsinati szöveg számos hivatkozását az egyházatyákra. Ha mellőzzük is a kor számos kánoni vagy liturgikus szövegét, a nyolc fejezetben — a megfelelő sorrendben — 17, 13, 51, 3, 16, 3, 4, ée 27 idézet szerepel az egyházatyák műveiből. Míg egy melkita püspök (G. Hakim) felróhatta a szkémának, hogy túlságosan hosszú és csak öt idézetet hoz a keleti atyáktól, a konstitúció végleges szövegében negyven található. Természetesen, minden idézet nem egyformán jellegzetes. Egyesek csak részletkérdésekre, kevésbé fontos kijelentésekre vonatkoznak. Vitatható nem egy idézet értéke és kifejező ereje is. Másrészt az egyes fejezetek szerkesztői, bármilyen nagy gonddal készítették is elő szövegeiket, nem akarták túlságosan megterhelni azokat lapalji jegyzetekkel. Egyébként is, a Zsinat lefolyása alatti négy évben olyanok voltak munkakörülményeik az Örökvárosban, hogy még ha akartak volna is, akkor sem tudtak volna nagyon elmélyült munkát végezni. (P. de Lubac tapasztalatból is beszél, hiszen maga is zsinati szakértő volt, dolgozott bizonyos szövegeken. — *Sz. F. megjegyzése*). — Ám most nem az egyházatyákra való hivatkozások mennyiségével akarunk foglalkozni.

Ne feledjük azt sem, hogy az ekkléziológia rendszerezése viszonylag újkeletű. A modern idők kezdetétől fogva csak lassan-lassan bontakozik ki az ekkléziológia. Gyakran idézték az elmúlt fél évszázad során azt a kijelentést, hogy a XX. század az Egyház százada lesz; ennek az magyarázata, hogy a század első felében a teológia kezdte jobban kibontani és megszervezni az egyházra vonatkozó tant. Ezt az erőfeszítést megkönnyítették bizonyos körülmények és a szellemi-teológiai fejlődés belső logikája is ebbe az irányba mutatott; a zsinati konstitúció mintegy összegezte ezeket az erőfeszítéseket [1].

Anélkül, hogy ekkléziológia traktátus akarna lenni, *Lumen gentium* szerkezeti felépítésében némiképp a traktátusokra emlékeztet. Nos, ilyesmit egyáltalán nem találunk az egyházatyák korában. «A (régi) zsinatok egyáltalán nem tartották szükségesnek azt, hogy dogmatikailag is megfogalmaz-

[1] Vö. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (1953), I. fej.

zák az Egyháznak önmagáról, saját természetéről alkotott képét »[2]. Hasonlóképp az egyházi írók sem. Amikor az egyházi tanok fejlődésével foglalkozó egyik szakember meglepődve állapítja meg, hogy Origenész *Periarchôn*-jában nincs külön fejezet az Egyházról, a történeti érzek meglepő hiányát árulja el. Nem várhatjuk tehát azt, hogy teljes párhuzamot vonhatunk a II. Vatikáni Zsinat konstitúciója és az egyházatyák műveiben található tanítás között.

Persze, ez nem jelenti azt, hogy az egyházatyáknak nem volt világos fogalmuk az Egyház valóságáról, vagy hogy csak mellékes, szétfolyó, szétszórt és teljesen járulékos utalásokat nyújtanának az Egyházról. Az a pillanat, amelyben az Egyház mintegy megkettőződik és önmagára reflektál, hosszú századok fejlődésének végpontja: az ekkléziológia most a múlt fejlődés eredményeit összegezi. Egyesek azt gondolták, hogy az Egyház manapság eltávolodik hitének elsődleges tárgyaitól, amelyek régebben teljes figyelmét lekötötték, hogy önmagát szemlélje. Auguste Comte és más filozófusok nyomán úgy vélték, hogy a transzcendenciától az immanenciához tér meg az ekkléziológia is, tehát itt is érvényesül az emberi szellem fejlődésének döntő fordulata[3]. Kétségtelen, hogy néhány teológus (legalábbis látszólagos) okot adott az ilyen értelmezésekre. Valójában azonban, egy új módszer, a modern gondolkodásra jellemző reflexív módszer révén, az Egyház határozottabban visszatér szemlélődése ősi nagy Tárgyához. Az egyházatyák műveiben azért nincs külön fejezet az Egyházról, mert náluk az Egyház mindenütt jelen van. Számukra az Egyház volt a keresztény élet feltétele, középpontja és célja. Az egyházatyák az Egyházat a többi

---

2 Dom B. Christopher Butler OSB, *L'Idée de l'Église* (francia ford. 1965), 90. lap.

3 Lásd H. de Lubac bevezetőjét a Baraúna és Congar által kiadott kommentárgyűjteményhez: *L'Église de Vatican II*, Cerf, Paris, 1965 (= « Unam Sanctam » sorozat, 51/b. és 51/c. kötetek). (Ezek a kötetek a *Lumen Gentium* legjobb kommentárai; P. de Lubac többször hivatkozik a kötet tanulmányaira. Mi csak a fontosabb hivatkozásokat hozzuk. (*Sz. F. megjegyzése*).

misztériummal kapcsolatban látták, mondjuk így: együtt szemlélték a Hit teljes misztériumát.

Éppen ez az új konstitúció legfőbb érdeme: a régi tankönyvektől eltérően a *Lumen gentium*-ban állandóan kifejezésre jut az a törekvés, hogy az Egyházzal kapcsolatos igazságokat összekapcsolják a dogmatikai igazság teljességével. A II. Vatikánum emlékezett az I. Vatikánum figyelmeztetésére: hogy a lehető legjobban behatolhasson a hit megértésébe, rendszeresen gyakorolta azt a lényeges módszert, amely megvizsgálja a hit misztériumainak egymásközti kapcsolatait.

Természetesen, az egyházatyák korától a II. Vatikánumig hangsúly- és szempontváltozások történtek. Egyes régen kiemelt vonások ma már eltompultak, mások élesebbek lettek; az új helyzeteknek megfelelően újrafogalmaztak bizonyos igazságokat. Így pl. az *Ecclesia ex Judaeis* és *ex Gentibus* témája egészen természetszerűen elveszítette aktualitását, míg az egyházatyák még szószerint kommentálták Szent Pált, aki számára «Krisztus misztériuma» ebben a konkrét és igen-igen időszerű formában fejeződött ki (vö. Ef. 2, 14-18 és 3, 1-6). Ezzel ellentétben a hierarchiára vonatkozó jogi meghatározások, valamint az Egyháznak a politikai hatalommal való kapcsolatai természetszerűen fontos helyet kaptak napjainkban. Legújabban az emberi történelem dimenzióinak felismerése és a nagy egyházszakadások folytán keletkezett új helyzet felvetette az Egyházhoz való tartozás különböző fokainak problémáját (lásd a következő fejezetet). Másrészt, ez is világos, az egyházatyák tanítása nem alkot egyetlen nagy tömböt. Mihelyt az ember az egyes szerzők tanítását részleteiben tanulmányozza, az árnyalatok végtelen sorával találkozik. Ezért most csupán néhány átfogó szempontot ragadunk ki, éspedig a közös elemeket vesszük figyelembe, hogy rámutassunk a patrisztika és a *Lumen gentium* közötti hasonlóságokra ill. eltérésekre. Egyébként is, bármilyen érdekes és hasznos lenne is a részletek elemzése, abban a tanulmányban nem kaphatna helyet [4].

[4] A «zsinat, kollégialtás és az egyházatyák» témájáról lásd: G. Martelet SJ, *Les idées maitresses de Vatican II*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, 30-41 lapok.

## 2. Az Egyház mint misztérium

A *Lumen gentum* és az egyházatyák számára az Egyház elsősorban a hit titka: *Ecclesiae sanctae mysterium* (n. 5). Felülről kapott ajándék, amelyet az emberi elemzés teljesen sohasem ragadhat meg. Fölösleges ennél az evidenciánál elidőznünk: ezt a tényt minden korok minden hivői elismerték. Egy másik tény is világos, de azért talán nem árt, ha emlékezetbe idézzük: az Egyház misztériuma nem csupán valami eszményi vagy láthatatlan, teljesen lelki, megragadható szerkezet nélküli valóság, hanem olyan közösség, amely legalábbis lényegi összetevői révén látható, történeti, szervezett, kormányzási joghatósággal felruházott társaság [5]. Az Egyház « Krisztus látható és misztikus Teste » (VI. Pál, a Zsinat második ülésszakát megnyitó beszédben). « Az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének » (LG 1). (Frings bíboros felszólalásában « Ursakrament » - ről beszélt, Mgr Guano pedig « sacramentum primordiale » - ról). A kontstitúcio egész szövege, minden vonatkozása feltételezi, vagy kifejezetten tanítja ezt a szemléletet. A jelenkori katolicizmus ekkléziológiája még sok vitára adhat alkalmat: de annyit határozottan elismerhetünk, hogy ezen az alapvető ponton teljes folytonosságban van az első keresztény századok ekkléziológiájával, ahogy ezt Dom Butler világosan kimutatta.

Az « intézmény » elvét támadó kritikák mind beleütköznek ebbe az alapvető igazságba. Pl. Origenész nem valami teljesen láthatatlan Egyházról beszélt, amikor a legnagyobb balszerencsére emlékeztetett: « elszakadni az Egyház misztériumától » [6]. Az Egyház mint látható közösség « a keresztény tapasztalat konstitutív eleme » [7]. A luteránus Die-

---

[5] Dom Butler, *id. mű*, 91-93. Vö. R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament* (francia ford. R. L. Oeschlin, 1964), 141-144.

[6] *Sel. Jo.*, 20, 15; *Periarchôn*, 4, 22.

[7] R. Schnackenburg, *i.m.*, 15. lap. Vö. Jean Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1966); Pierre Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance* (« Foi Vivante », Cerf, Paris, 1967).

trich Bonhöffer is emlékezetett erre a közelmúltban. Elismerve a « régi Egyház » Szentírás-értelmezésének erejét, Bonhöffer úgy véli, hogy ha az ember keresztény, « nem egy láthatatlan Egyháznak hisz, nem annak az Isten országának, amelyet az Egyház mint *coetus electorum* (választottak gyülekezete) képvisel, hanem hiszi azt, hogy Isten a megtapasztalható, konkrét Egyházat tette meg olyan közösséggé, amelyben az Ige és a szentségek szolgálata megvalósul; hisszük, hogy ez az Egyház Krisztus Teste, vagyis Krisztus jelenléte a világban; hisszük, hogy Isten ígérete szerint Lélek működik benne » [8].

De ez az Egyház így is misztérium. A *Lumen gentium* Szent Ciprián nyomán egy vagy két ízben kifejezetten szól az Egyház és a Szentháromság kapcsolatáról: « Az Egyház az Atya és a Fiú és a Szentlélek egysége által egyesített népként jelentkezik » (LG 4; vö. Sz. Ciprián, *De Orat. Dom.* 23, PL 4, 553). A Szentlélekről többízben említést tesz a konstitúció, kb. tizenkét alkalommal; de, a szép 4. pontot nem számítva, általában csak futólagos hivatkozásokról van szó; az a benyomásunk, hogy többé-kevésbé csak betoldott utalások ezek. Ez nem is csodálatos, hiszen a zsinaton túlnyomóan érvényesülő latin teológiában a pneumatológia (a Szentlélekről szóló tan) nem kapott döntő szerepet az Egyház titkának kibontásánál. Legalábbis a nyugati teológiai gondolkodás klasszikus áramlatában kissé megfeledkeztek arról, hogy az egyházatyák « az Egyház idejét — az üdvtörténetben — a Lélek ökonómiájának nevezik » (Mgr Ignace Ziadé, beyrouth-i maronita érsek felszólalása a zsinat második ülésszaka során). Ezzel szemben — hűségesen az atyák örökségéhez —, az Eucharisztia szerepét eléggé kidomborítja a konstitúció (jóllehet a hivatkozások szétszórtak: 3., 11., 13., 26., stb. pontok). Az Eucharisztia a keresztény élet forrása és csúcsa, az Egyház kiépülésének legbensőbb erőforrása, stb.

---

[8] D. Bonhöffer, *Sanctorum communio* (új kiad. München, 1954), 210. Vö. *Gesammelte Schriften*, 4. köt. München, 1964, 256. lap. (Idézi: R. Marlé, *Dietrich Bonhöffer témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Casterman, 1967, 48-48. és 60. lapok.

Ha Krisztus Egyháza — az ortodoxia kedvelt kifejezése szerint — « eucharisztikus közösség », ez a közös hit a keletiek és a nyugatiak kapcsolatának szilárd alapja lehet. A konstitúció hitünk központi tanítását erősen kidomborítja: egyébként ezt a tanítást a nyugati hagyomány az atyáktól vette át (vö. Sz. Ágoston, *Contra Faustum* 12,20; *De Civitate Dei* 22,17; *Sermo* 57,7; stb.). A középkoron végig érvényben volt; Szent Tamás is magáévá tette, amikor azt mondotta, hogy a misztikus Test vagyis az Egyház az Eucharisztia szentségének *res*-e [9]. Azóta is nemzedékeken át több teológus emlékezetett erre a tanításra, — pl. a múlt században Franzelin bíboros római előadásaiban —; de ennek ellenére a legutóbbi századokban ez a tanítás (az Egyház és az Eucharisztia kapcsolatáról) eléggé elhalványodott. [Bevezetőnkben, « *Corpus Mysticum* » c. könyvét elemezve láttuk ,hogy éppen P. de Lubac mutatott rá arra, miért merült feledésbe ez a hagyományos tanítás. — *Sz. F. megjegyzése*].

Jegyezzük meg, hogy az egyházatyáknál ez a szemlélet nem hozza magával azt, hogy elsőbbséget tulajdonítanak a helyi egyáznak az egyetemes Egyházat » (Olivier Clément), hogy minden ilyen közösség eucharisztikus közösség kinyilvánítja az egész Egyházat » (Olivier Clément), hogy minden ilyen közösség az egész egyetemes Egyház igazi aktualizálása » (Mgr E. Schick fuldai segédpüspök felszólalása az Zsinat második ülésszakán); de ugyanakkor az is igaz, hogy az egyházatyák mindig úgy tekintik az egész világon szétszórt egyházakat, mint a teljes, egyetlen test alkotóelemeit, vagy Origenész szavaival: « az Egyház zsinagógáinak » egyetlen testét. Nemhiába alkalmazható a görög *ekklesia* csakúgy, mint a héber *zsinagóga* (mindkettő jelentése: *gyülekezet*) a helyi egyházakra éppenúgy, mint az egyetemes Egyházra. [A helyi egyházak és az egyetemes Egyház kapcsolatáról lásd még P. de Lubac alább közölt tanulmányát. *Sz F. megjegyzése*]. Miként a helyi egyház nem egyszerűen az egyetemes

---

[9] *Summa Theologica*, IIIa, 73, 3: « Res sacramenti (eucharistiae) est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus: nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam... ».

Egyház egy tartománya, ugyanúgy ez az utóbbi sem a helyi egyházak egyszerű federációja. Mert csak egyetlen Eucharisztia van, miként egyetlen Keresztség és egyetlen Püspöki Testület. « Krisztus alapítása folytán csak egyetlen Egyház van, amelynek tagjai szétoszlanak az egész világon » (Sz. Ciprián, *Epist.* 55, 24, 2); és amikor Ciprián ezt állítja, egyáltalán nem valami új ekkléziológiát fogalmaz meg. A régi keresztények, görögök és latinok, sohasem veszítették szem elől ezt az egyetlen Egyházat. Nos, ezen a ponton is igen hűséges a *Lumen gentium* az atyák tanításához. Igaz, a 23. pontban a helyi egyházat « portio Ecclesiae universalis »-nak mondja; de ezt a vitatható szóhasználatot az igazolja, hogy egyrészt a konstitúció itt nem akar teljes definíciót adni, másrészt pedig a kifejezés nem kizárólagos: nem azt mondja, hogy az eucharisztikus közösségek *csak* az Egyház részei (*portio*). Sőt, ugyanebben a 23. pontan a konstitúció megmagyarázza, hogy « a részegyházak az egyetemes Egyház képére vannak megalkotva », és hogy « bennük és belőlük valósul meg az egy és egyetlen katolikus Egyház ». A 26. pontban pedig ezeket olvassuk: « Krisztus Egyháza valóban ott van a hívek valamennyi törvényes helyi közösségében; az Újszövetség ezeket is egyházaknak hívja, ha ragaszkodnak pásztoraikhoz »... « E közösségekben — jóllehet gyakran kicsinyek, szegények, vagy szétszórtságban élnek — ott lakozik az a Krisztus, akinek ereje összekapcsolja az egy, szent, egyetemes és apostoli Egyházat ». Az egyházatyák és a *Lumen gentium* tanítása egyáltalán nem támasztja alá azt az egyoldalú szemléletet, amely szembehelyezi a « szentség » és a « küldetés » eszméjét, avagy a helyi egyházat (az ősi ekkléziológia alapját) a « római univerzalizmussal ».

A *Lumen gentium*-ban viszont kevésbé domborodik ki egy bizonyos egyetemesség, amely az egyházatyáknál néha a látható Egyház fogalmát fedi. A konstitúció csak egyszer utal erre, a 2. pontban, amikor a végső dolgokról beszél: « Akkor azután — amint az egyházatyák műveiben olvassuk — az összes igazak Ádámtól kezdve, « az igaz Ábeltől kezdve az utolsó választottig », összegyülekeznek az egyetemes Egyházban az Atyánál ». A « szentek

egyháza » ősi témájának szinte teljes mellőzése nem a hagyományhoz való hűtlenség jele, hanem a fogalmak pontosabb, egyértelműbb meghatározásának a gondja sugallta. Ez a törekvés érthető, hiszen a zsinati konstitúció a régebbi szetfolyóbb egyházfogalmat most reflexív módon és rendszeresen ki akarta dolgozni.

Ezzel szemben egy másfajta egyetemességet, nyitottságot fokozottabban hangsúlyoz a zsinat. Az egyházi hagyományhoz híven nemcsak azt állítja, hogy minden ember meg van híva az Isten népének katolikus egységébe, hanem a *Lumen gentium* 13. pontjában hozzáfűzi még ezt is: « Különféle módokon bár, de ehhez az egységhez tartoznak (már), vagy ehhez vannak rendelve mind a katolikus hívek, mind más Krisztus-hivők, mind pedig általában az összes emberek, akiket az Isten kegyelme meghívott az üdvösségre ». Ez a jól kimért, de igen nagy fontosságú megfogalmazás a nyitánya a 14-17. pontokban foglalt, ökumenikus szempontból igen jelentős zsinati tanításnak. Amint ez ismeretes, a zsinati szkémához viszonyítva ezek a pontok képezik a legfontosabb újságot a konstitúció szövegében. Maga VI. Pál készítette elő ennek az « újításnak » az útját a zsinat második ülésszaka megnyitásakor mondott beszédében (1963. szeptember 29), amikor többek között kijelentette, hogy « elszakadt testvéreink is (*fratres disjuncti*) arra vannak hivatva, hogy *teljesen* az Egyházhoz tartozzanak (ad *plene* adhaerendum). A *Lumen gentium* említett pontjai hosszú reflexió eredményeként születtek; az egyházatyák korában még csak csíraszerűen lehettek jelen, akár a nem-keresztények üdvössége problematikájában, akár azoknál a kérdéseknél, amelyek azt vitatták, hogy milyen lelki kapcsolat fűzi össze a Krisztusban hivő összes megkereszteltet az egyháztörténet során keletkezett szkizmák (szakadások) miatt előállt új helyzetben.

Azt pedig nem kell hangsúlyoznunk, hogy a *Lumen gentium* tökéletes folytonosságban van az egyházatyák teológiájával, amikor az Egyház misztériumának és Krisztus misztériumának szoros kapcsolatát állítja. Ezt egyébként Montini bíboros 1962. december 4-i felszólalásában sürgette, amikor kifogásolta azt, hogy az előkészítő szkéma « nem

domborította ki eléggé az Egyház bensőséges kapcsolatát Fejével, Krisztussal». A konstitúció első szavai ebből a szempontból ékesszólók. A következő fejtegetések alaphangját ütik meg: «Lumen gentium cum sit Christus». Eltérően egy bizonyos modern szokástól, amely azt a benyomást kelthette, hogy a katolikus Egyház önmagát teszi meg az emberek világosságának, a zsinati konstitúció kezdő szavai — miként VI. Pál beköszöntő körlevelének első szavai is (*Ecclesiam suam...*) — Krisztust állítják elénk és megadják az egész dokumentum légkörét: «Minthogy a népek világossága Krisztus...».

### 3. Az Isten népe

A zsinatot előkészítő szkéma főleg *Krisztus titokzatos Testének* gondolatát hangsúlyozta — XII. Piusz *Mystici Corporis* k. körlevelének vonalában maradva (tudjuk, hogy ez a körlevél összegezte és megrostálta egy hosszú doktrinális és spirituális mozgalom eredményeit); maga a *Lumen gentium* viszont az *Isten népe* eszméjét emeli előtérbe. Ezen a ponton döntő volt a német és a francia püspöki karokat képviselő befolyásos zsinati atyák véleményének konvergenciája. Joggal látják ebben az eredményben nem csupán a *Lumen gentium* k. konstitúció, hanem az egész II. Vatikáni Zsinat egyik legfontosabb eredetiségét. Mennyiben hűséges ez a szemlélet az egyházatyák tanításához?

Sok régi szöveg úgy jelöli meg az Egyházat mint Isten népét. Továbbá, ennek megfelelően, az atyák tanítják a megkeresztelteknek közös, egyetemes papságát is. Így tehát ellene vannak annak a nézetnek, amely alulról kiindulva gyökeres különséget tesz a keresztények egyes kategóriái között és így a kasztszellemet ápolja és a kiváltságosokat elkülöníti (ez az ezotérizmus jellemezte pl. a nagy pszeudo-gnosztikus eretnekségeket). Hasonlóképpen ma is megóvnak minket attól, hogy a világiak és a hierarchia kapcsolatának, a pásztorok és a nyáj viszonyának értelmezésében egyoldalúak legyünk [10]. Ebben a

---

[10] Vö. René Laurentin, *Bilan de la roisième session (L'enjeu du Concile,* IV), Seuil, Paris, 1965, 115-116. lapok; H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (1953), 113-122. lapok.

szellemben mondotta Szent Ágoston híveinek egyik beszédében, amelyet a LG 32. pontja is idéz: « *Vobis* sum episcopus, *vobiscum* sum christianus » — Értetek vagyok püspök, veletek együtt keresztény ». Ugyanennek a logikának vonalában maradva az egész Egyházat a szinten bűnösnek mondhatjuk [11]. Továbbá, mielőtt, még megkülönböztetnénk a tanító Egyházat és a tanított Egyházat, az egészről azt mondhatjuk, hogy az egész Egyház hisz, remél és szeret, szereti Urát és Üdvözítőjét és várja második eljövetelét. [Ezzel kapcsolatban lásd alább P. de Lubac tanulmányát: *Az Egyház hite — Sz. F.*]. Isten népének fogalma továbbá jobban megértteti velünk a Krisztus Teste fogalom egyik lényeges vonását: jól kifejezi azt, hogy meg kell őríznünk egy bizonyos távolságot a test Feje és a többi tagok között. Végül kétségtelen az, hogy az Egyház — Isten népe felfogás állandóan jelen van az egyházatyák, főleg a latinok történeti, dinamikus egyházfogalmában, a « vándorló » Egyházról alkotott felfogásban.

Egy érvelés mégsem meggyőző. Az első négy vagy öt század során — mondják egyesek — az Egyházról alkotott képben domináns volt az Isten népe-fogalom. És ezek magának az *ekklesia* szónak az eredetével érvelnek: azt mondják, hogy a görög *ekklèsia* a Biblia « *Qahal Yahweh* »-jának megfelelője (— Jahve népének gyülekezete). A megfigyelés helyes. *Hè ekklèsia tou Theou,* az « Isten közössége » valóban az *Isten népe.* De ebből nem következik az, hogy valahányszor az atyák ezt a kifejezést használták az Egyház jelölésére, határozottan a szó héber eredetére és erre a sajátos jelentésre gondoltak. Egyébként számításba kell vennünk azt a tényt, hogy — jóllehet az Egyház fogalmának gyökerei az Ószövetségbe nyúlnak —, a keresztény egyházkép a hellenista légkörben bontakozott ki; és végül azt sem szabad felednünk, hogy az « Egyház » se nem zsidó, se nem hellenisztikus, hanem sajátosan keresztény fogalom, teljesen új alkotás (N. A. Dahl, R. Schnackenburg).

---

[11] Vö. Origenész, *In Cant., comm.* 1, 4. — Mgr. László István, Eisenstadt-i (Burgenland) püspök a második ülésszak során felszólalt az Isten Egyházának bűnével kapcsolatban.

Ezzel szemben, valahányszor a régi keresztényeknél az Egyházról mint Isten népéről van szó, legtöbbször, kifejezetten vagy burkoltan, az Ószövetség népére utalnak. Miként Szent Pál, ugyanúgy az egyházatyák is úgy ábrázolják Krisztus Egyházát mint « lelki Izraelt », és a kereszténveket az « igazi izraelita nemzetség »-nek tekintik, a próféták és az ígéretek örökösének [12]. Amikor az Ó- és Újszövetség viszonyáról beszélnek, legtöbbször — különböző, számtalan kis applikációkban — erre a kapcsolatra hivatkoznak. Erik Peterson erről így ír:

> « A pátriárkáknak adott ígéreteket, amelyek ebben a földi életben az isteni áldások garanciái voltak, az Egyház gyűjti össze, amelynek nemcsak a földi élet, hanem a jövendő örök élet ígéretei is szólnak. Ábrahám, Izsák és Jákob már nem a zsidókhoz, hanem az Egyházhoz tartozik Ábrahám atyja lesz mindazoknak, akik hisznek, Izsák története azt jelenti, hogy Isten ígérete ezután már nem az elsőszülöttség előjogától, hanem a második születéstől függ, végül Jákob a kegyelem révén kiválasztot hivő példaképe... A testi Izraellel szemben most ott van a pneumatikus (lelki): az Egyház. A testi Izrael mindent csak test szerint lát s magyaráz: a Fiú Nevét, a Dicsőséget, a Szövetségeket, a Törvényt, a Kultuszt és az Ígéretet. Az *ekklesia* viszont mindezt "lelki" mivolta szerint szemléli; a "Lélek szerint érti és magyarázza. Az Ószövetség nagy spirituális értelmezése a szent Egyházban — az allegorikus s tipologikus értelmezésre gondolunk, amelyet már Szent Pálnál megtalálhatunk — nem csupán az Egyház járulékos konstrukciója a judeizmussal szemben, miként maga az Egyház sem járulékos képződmény a zsidó néppel szemben. Ha az igazi Izrael az Egyház és nem a zsinagóga, akkor az igazi exegézis az Egyházé, amely szembehelyezkedik a zsinagóga bibliamagyarázatával » [13].

A *Lumen gentium* 9. pontja egyébként emlékeztet erre a tanításra. De nem időzik el nála hosszabban. Sőt, a két szövetség, a két nép közötti folytonosságot jobban hangsúlyozza, mint az átalakulást. A szöveg kicsengése tehát nem egészen ugyanaz, mint az egyházatyák felfogásáé. Igaz, a régi keresz-

---

[12] Lásd: *Méditation sur l'Église* és *Catholicisme*, passim.

[13] Erik Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église* (Desclée de Brouwer, Paris, 1936), 4. és 18-19. lapok.

tények is szívesen mondották a Biblia hivőiről: « Atyáink, Őseink », sőt-miként a Zsidókhoz írt levél is teszi — eszményképnek tekintették őket. A « gnosztikusok » és a manicheusok elleni küzdelem is csak jobban hangsúlyoztatta velük Izrael és az Egyház kapcsolatát (tudjuk, hogy ezek az eretnekek lebecsülték, elvetették az Ószövetséget). És ma is egyre jobban látjuk, hogy mennyire függ a keresztény imádság a zsidó imádságtól. De az atyák ugyanakkor észrevették a két Szövetség, a két nép közötti ellentétet is; miként Szent Pál és az evangélisták, ők is a Ószövetségben az Újszövetség előképét látták. J. J. von Allmen következtetését fogadjuk el tehát mi is: « Teológiai szempontból lehetetlen párhuzamba állítani Izraelt és az Egyházat anélkül, hogy ne számolnánk a Messiás eljövetelével és a Szentlélek kiáradásával: ezek az események lényegesen új helyzetet teremtettek az Isten népe számára az Ószövetségséghez viszonyítva » [14]. Krisztus Lelke mindent megújított, mindent átalakított, mindent « spiritualizált ». A *Dei Verbum* k. konstitúció röviden ugyan, de határozottan felhívta erre a figyelmet. Minden bizonnyal a *Lumen gentium* doktrinális egyensúlya is teljesebbé lett volna, ha jobban kiemelte volna ezt az újságot, az Ó- és Újszövetség közötti « szakadást ». A *Lumen gentium* II. fejezete szerencsésen összegezi a biblikus mozgalom eredményeit, de talán nem aknázta ki eléggé a két Szövetség közötti dialektikus kapcsolatot (folytonosság és szakadás!), amely pedig az egyházatyáknál olyan világos.

Másrészt, az egyházatyáknál csakúgy, mint a középkorban, a két Szövetségről szóló tan keretében az Egyházról szóló tanítás is gazdagon bontakozott ki: a bibliai képek számtalan gondolatot sugalltak. Az értelmezések burjánzása egészen összetett rendszereket hozott létre. A *Lumen gentium* emlékeztet erre és ez nagyon fontos a jövő ekkléziológiája számára. De a zsinat atyái azt is megértették, hogy manapság, főleg ha hivatalos szövegről van szó,

---

[14] J. J. von Allmen, « Remarques sur la constitution dogmatique *"Lumen gentium"* », *Irénikon*, 39 (1966), 40. lap (bírálva K. E. Skydsgaard-t). Vö. P. Grelot, *i.m.*, 59-63. lap.

józanabb stílusra kell törekedni. Ezért a konstitúció kiválasztott pár képet. Ez szükséges volt ahhoz, hogy szervesen kifejtse az Egyházra vonotkozó tant. Ez is bizonyítja az Egyház emberi vonásait. Ha a konstitúció a maga egészében tetszik a protestánsoknak, ellenkezést válthat ki az ortodoxoknál, — ha ellentmondást nem is, legalább nyugtalanságot. « Az Egyháznak mint Isten népének kihirdetése megkönnyítheti a szétszakadt keresztények közeledését ». Mgr Scrima viszont attól tart, hogy így elhalványul az Egyház belső és isteni arca; a felülről adott és a Lélek által éltetett Egyház képe —. De nagyon fontos, hogy villágosan lássuk az Isten népéről szóló fejezet helyét a konstitúcióban —; tudjuk, hogy csak utólag, jelentős zsinati viták után került erre a helyre. Minthogy ez a 2. fejezet a hierarchiáról szóló fejezet előtt foglal helyet, viszont előtte találjuk az Egyház misztériumáról szóló fejezetet, a dokumentum lényegében jól kiegyensúlyozott.

Egyébként a *Lumen gentium* választása nem kizárólagos. Pl. az 5. pont megemlíti a templom hasonlatát is: « Ezt a népet jellemzi az Isten fiainak méltósága és szabadsága: az Isten fiaié, akiknek szívében úgy lakik a Szentlélek, akár a templomban ». De ez csak amolyan mellékes említés. Hasonlóképpen, az Egyház anyaságának sem szentel külön fejezetet a konstitúció, de az *Ecclesia-Mater* gondolata többízben felbukkan (6. n. 14., 42., 63. pontok —. Alább még visszatérünk erre). Ismerjük el, hogy az egyházatyáknál fontosabb volt ez a gondolat, és több rezonanciát váltott ki, mint a konstitúcióban. Ime néhány példa: a Vienne-i és Lyon-i keresztények Levele, a Lateráni Bazilika kereszteltelőkútjának felírása, vagy a Titkos Jelenések könyvében szereplő szülő Asszony látomasához fűzött kommentárok, vagy számos beszéd a keresztségről. Szent Iréneusz is arról az éltető hitről ír, amellyel a zsinagógánál termékenyebb Egyház táplálja gyermekeit (*Demonstratio* 94). Hippolit azt mondja, hogy « az Egyház állandóan szüli a Logoszt, az embert és az Istent hozza világra méhéből » (*De Antichristo*, 64). Origenész azt kívánja, hogy hallgatói « legyenek anyjuknak, az Egyháznak

az örömében » és attól fél, hogy ennek az Egyháznak « szomorúságban és fájdalomban kell szülnie »; Tertulliánusz azt ünnepli, akit « Domina mater Ecclesia »-nak és « vera mater viventium »-nak nevez (*Ad Martyres* 1; *De anima* 10); Ciprián pedig ezt a híres maximát fogalmazza meg: « Isten nem lehet atyja annak, akinek az Egyház nem anyja » (*De catholicae Ecclesiae unitate* 6); Jeruzsálemi Cirill azt tanítja a katekumeneknek, hogy « a katolikus Egyház a tulajdonképpeni neve valamennyiünk szent anyjának » (*Catéchèse* 18, 26); és így sorolhatnánk tovább a példákat [15].

A *Lumen gentium* 6. pontja idézi azokat a szentírási szövegeket, amelyek ennek az elnevezésnek forrásául szolgának. De nézőpontja különböző, nem az *Ecclesia-Mater* áll középpontjában. Valójában az Isten népe gondolata vonul végig vezérmotívumként az egész konstitúción. A hierarchia, a miniszteriális papság a nép egészének szolgálatára van rendelve; a világiak az Isten népénk jelentős hányadát alkotják; a szerzeteseket is ebből a nézőpontból szemléli a zsinat. A mikor pedig az életszentségről beszél, nem felejti ugyan azt, hogy az Egyház megszentelő anya, de sokkal hosszabban kifejti azt a gondolatot, hogy a nép minden tagja hivatva van az életszentségre. Röviden: inkább a gyermekeket írja le, semmint az anyát; inkább a lakókat, mint a házat; nem annyira azt a hangot, amely Krisztusban összehívja az embereket (*convocatio*), mint inkább ennek az összehívásnak-gyűjtésnek eredményét (*congregatio*). — Mindebben persze csak bizonyos arányokról és hangsúlyeltolódásokról van szó. A két szempont között nincs szakadék. Karl Delahaye történeti munkája [16] és P. Yves Congarnak a könyvhöz írt bevezetője is jól megmutatja, hogy a keresztény századok során nincs határozott különbség az Isten népe és az *Ecclesia-Mater* gondolata között. Az *Ecclesia-Mater* nem csupán a hierarchikus Egyház; minden szent lélek szüli a Logoszt és hozzájárul

---

[15] Szövegek: Pierre Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* (5. kiad., 1929), 270 skk.

[16] Karl Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles* (« Unam sanctam » sorozat, 46), 1964.

megszületéséhez [17]. A Zsinat által választott távlat hozzásegít bennünket ahhoz, hogy ezt jobban megértsük.

A Zsinat semmi lényegeset nem hagyott el a Patrisztika gazdag örökségéből. Mégis bizonyos választásra — egy vezérfonal kiválasztására — szükség volt, hiszen — anélkül, hogy külön traktátust készített volna az Egyházról — a mai igényeknek megfelelően szervesen ki akarta bontani az Egyházra vonatkozó tant. Ezenkívül néhány újabb szempontot is fel akart venni a konstitúcióba, anélkül azonban, hogy lényegesen változtatott volna a hagyományos tanításon. Különösképpen a világiakról szóló fejezetnél voltak tekintettel az atyák korunk szellemiségére: « ob specialia rerum adjuncta nostri temporis » (30. pont). Ez a fejezet, ahelyett, hogy új doktrinális összefoglalást adna, « kifejező és realista vonásokkal felvázolja a laikusok életét, hangsúlyozva azt, hogy hivatásuk a tanúságtétel: Krisztus szellemét kell szétsugározniok még a profán valóságokban is » [18]. Nem meglepő tehát, hogy ebben a fejezetben csak két hivatkozás van az egyházatyákra, egyik Szent Ágostontól, másik a Diognéteszhez írt Levélből idéz; mindkét idézet egyébként nem annyira a laikusokra, mint inkább általában a keresztényekre vonatkozik.

#### 4. Eszkatologikus távlat

A *Lumen gentium* egyik új szempontja, az utolsó századok klasszikus tanításához (ha nem is a teológiai reflexióhoz) viszonyítva: az eszkatologikus távlat.

A konstitúció hetedik fejezete kifejti « a zarándok-Egyház eszkatologikus természetét és a mennyei Egyházzal való egyesülését ». De valójában az egész konstitúció figyelembe veszi az Egyház végső állapotát, a közösségnek a végső célra törő dinamikus jellegét. Az Egyház Isten népe, amely a közös

---

[17] Vö. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4. köt. (« Théologie », Aubier, Paris, 1964), utolsó lapok.

[18] Mgr. Gérard Philips, « La constitution *"Lumen gentium"* », *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1966, 32.

nagy cél felé vándorol. Isten egyetemes üdvözítő szándéka szerint az a küldetése, hogy Krisztusban minden embert összegyűjtsön. Kétségtelen, hogy ez teljesen hagyományos szemlélet, — de ezt a hagyományos tanítást a maga teljességében csak nehéz viták után fedezték fel újra és fogadták el a zsinati atyák. Ez csak úgy vált lehetővé, hogy egy új ténynyel is számoltak.

Amilyen mértékben ugyanis az Egyház az időben kibontakozott, figyelme egyre inkább már eltűnt tagjaira irányult. Az eltűntek alkották a « győzedelmes (vagy szenvedő) Egyházat », a földön élők pedig a « küzdő, illetve zarándok-Egyházat ». Ezért a hetedik fejezet egy része a földi Egyház és az égi Egyház egységéről beszél. Ez a második rész természetesen kevésbé patrisztikus, jóllehet már a régi keresztény századokban is vannak utalások a problémára. Világos, hogy amikor pl. Origenész a *Periarchôn* negyedik könyvében ezt írja: « Ragaszkodnunk kell Jézus Krisztus égi Egyházának szabályához az apostoli folytonosság szerint », akkor számára az « égi Egyház » azonos a földön élő, történeti és látható, sőt a hierarchikus Egyházzal. Hasonlóképpen, amikor Veronai Szent Zénó az újonnan megkereszteltelteknek bemutatta « ezt az égi anyát, aki vidámnak és szabadnak szül titeket ». Szent Iréneusz is felismerte a mai Egyházban, a Jézus Krisztus és az apostolok által alapított Egyházban « az égi Jeruzsálemet », amelynek a régi földi Jeruzsálem előkészítése és előképe volt. Szent Hiláriusz pedig, amikor Krisztus misztikus testét egy városhoz hasonlította, utalva az égi Jeruzsálemre, ezeket írta: « A testében való részesedés révén ennek a városnak a lakói vagyunk ». Végül Szent Ágoston számára az Egyház ez az égi Jeruzsálem — « *in mysterio* » [19].

A konstitúcióban egy másik szemlélet és más nyelvezet érvényesült. Pl. az 50. pontban a következő kitétel erre utal: « Eucharistiam ergo sacrificium celebrantes, cultui Ecclesiae caelestis... jungimur ».

Azonban itt is óvakodnunk kell a túlzástól. A két

---

[19] *In Psalm.* 148, 4 (PL 37, 1940). Az « in mysterio » kifejezésről és az új Isten népe eszkatologikus helyzetéről lásd: R. Schnackenburg, *i.m.*, 99-105; vö. 164.

Egyház közötti kapcsolat, vagy az Egyház két részének jelenlegi egysége — a földi és az égi Egyház kapcsolatának gondolata, amely viszonylag ugyan új, mégsem hiányzik teljesen az egyházatyák korában, — egyáltalán nem szorítja árnyékba az égi haza felé törekvő Egyház dinamikus-eszméjét. Példa erre a LG 8. és 9. pontja: « A világtól eredő sok üldöztetés meg az Istentől kapott vigasztalás közepett vándorolva halad előre az Egyház, az Úr keresztjét és halálát hirdeti, amíg el nem jön (vö. 1 Kor 11, 26) »... « A megpróbáltatásokon és gyötrelmeken át előrehaladó Egyházat megerősíti az Isten kegyelmének ereje..., hogy a test gyöngesége miatt el ne pártoljon a tökéletes hűségtől... és szüntelenül újuljon meg a Szentlélek tevékenységének hatására, amíg a kereszt által el nem jut a le nem nyugvó világosságra ». Szent Ciprián is így gondolkodott, amikor az égben beteljesedő Egyház végső győzelmébe vetett reménységét hirdette. Vagy Nagy Szent Gergely is, amikor az Egyházat egy városhoz hasonlította: « Ipsa civitas, scilicet sancta Ecclesia, quae regnatura in coelo, adhuc laborat in terra », stb. Szent Gergely tulajdonképpen összefoglalta azokat a fejtegetéseket, amelyeket Szent Ágoston *De Civitate Dei* c. nagy munkájának elején találunk. Amikor Ciprián, Gergely és mások így beszéltek, a földön látható, küszködő vagy vándorló Egyházat jelölték meg, — tehát a *Lumen gentium* előbb idézett két pontja az ő gondolatukat őrzi.

Másképp kifejezve: az egyéni eszkatológia vezette be a kettősséget az egyházfogalomba, amikor hangsúlyozta a földi és az égi Egyház kettősségét, majd pedig egységét a misztikus test közösségében (LG 50. pont) — és ezt a szemléletet őrzi a LG hetedik fejezete —, de az individualista szemlélet nem szorította ki teljesen a kollektív eszkatológia szempontjait: a konstitúció megmutatja ugyanis, hogy az Isten népe nemzedékről nemzedékre az égi Jeruzsálem felé tart és máris misztikus egységben van vele. Még pontosabban: a konstitúció úgy írja le ezt a közös vándorlást, mint a végső egység felé való menetelést; az Isten népe már az Evangélium első hirdetésekor azt a küldetést kapta, hogy összegyűjtse az egész emberiséget. Ebből a szempontból a legjelentősebb szöveget nem a hetedik, hanem a

második fejezetben (a 9. pontban) olvassuk: « Ez a messiási nép — ámbár ténylegesen nem öleli föl az összes embereket és nem egyszer kisded nyájként mutatkozik meg — mégis az egész emberi nem számára erős magja az egységnek, a reménynek és az üdvösségnek ». Feljebb már mondottuk, hogy az 1. pont is arról beszél, hogy az Egyház « Krisztusban mintegy szentsége, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének ». És mindezt kiegészíti a végső cél felidézése, amelyről a negyedik fejezetben (a 36. pontban) olvashatunk: « Krisztus engedelmes lett mindhalálig, ezért fölmagasztalta az Atya (vö. Fil 2, 8-9). Így ment be országának dicsőségébe. Minden alája van vetve, amíg önmagát és minden teremtményt alá nem vet az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben (vö. 1 Kor 15, 27-28). Ezt a hatalmát közölte taníványaival... » [20].

Történeti vándorlás az emberek Krisztusban való végső egysége felé, a világegyetem beteljesedése Istenban: ez a két gondolat hűségesen visszaadja az egyházatyák eszkatologiáját. Az első talán inkább a latin atyáknál domborodik ki (ezek érzékenyebbek — mint mondottuk — a történelem lepergése iránt), a második inkább a görög atyáknál, akiknél a kozmikus érzék erősebb [21]. A végső egység és beteljesedés egyébként feltételezi azt, hogy az emberiség és a mindenség Krisztus nyomán átmegy a halálon és a gyökeres átalakuláson. Ezt fejti ki a LG ötödik fejezetének vége, amikor — az Apostol figyelmeztetését idézve — arról ír, hogy mindannyian meg vagyunk híva az életszentségre: « Akik érintkeznek ezzel a világgal, ne tapadjanak hozzá, mert elmúlik ennek a világnak alakja » (vö. 1 Kor 7, 31); és ugyanezt ismétli meg a szerzetesekkel foglalkozó hatodik fejezet (44. pont): « a szerzetesi állapot... hatásosabban hirdeti az eljövendő föltáma-

---

[20] Paolo Molinari SJ, ezt a fejezetet kommentálva, összegyűjtötte a konstitúció fontosabb szövegeit az eszkatológiával kapcsolatban. Lásd: *L'Église de Vatican II*, 1209-1215.

[21] W. Visser't Hooft megjegyzi, hogy Krisztus győzelmének kozmikus kihatásaival kapcsolatban a nyugati teológia gazdag anyagot találna az ortodoxiánál: *La royauté de Jésus-Christ* (Genève, 1948), 44. lap.

dást és a mennyei Király dicsőségét »; végül ezt fejti ki a szóbanforgó hetedik fejezet. Már a bevezető (48. pont) hirdeti a végső beteljesülés égi, transzcendens jellegét: « Az Egyház csak a mennyei dicsőségben válik majd teljessé, amikor elérkezik a mindenség megújulásának ideje (Csel 3, 21). Akkor az emberi nemmel együtt tökéletesen helyreáll majd Krisztusban az egész világ is, minthogy bensőségesen össze van kapcsolva az emberrel, és az ember által éri el célját (vö. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Pét 3, 10-13) ».

Csak örülhetünk annak, hogy az egyházatyák hagyományos tanítása ilyen hivatalos formában is kifejezést kapott a *Lumen gentium*-ban. Mindez századunk teológiai erőfeszítésének szentesítése, azé az erőfeszítésé, amelyet serkentett és mintegy szükségszerűen magával hozott az általános mai szellemiség. És itt kell kiemelnünk Teilhard de Chardin befolyását [22]. Valójában annak megelevenítéséről van szó, amely a kezdettől fogva mindig ott volt a katolikus hagyomány szívében, és amelyet olyan jól megőrízett a Liturgia [23].

Mindazonáltal a konstitúció egy kicsit beszűkíti az egyházatyák korának horizontját, amikor az Isten népe eszméjét fogadja el alapfogalomnak és egymásmellé helyezi a két Egyházat, a földit, amelyet mi képezünk, és az égit, amelyet a már « hazaérkezett » választottak alkotnak. « Sion helyéhez járultatok, az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez » (Zsid 12, 22). Atyáink a hitben elmélkedtek ezekről a szavakról. Az Egyház, amely a keresztségben új életre szülte őket, ez a földi és látható Egyház tehát számukra már « az égi Egyház », a

---

22 Vö. de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962, XII. fejezet: « A kozmosz átalakulása »; sok hivatkozás az egyházatyákra, pl. Szent Ambrusra (188. lap): « Resurrexit in Eo mundus, resurrexit in Eo caelum, resurrexit in Eo terra » (*De excessu fratris sui*, PL 16, 1354). [Tézisemben megmutattam, hogy a « latin » Szent Ambrus e ponton is nagyon függ a « görögök »-től, nála is megtaláljuk az említett kozmikus szemléletet. Vö. F. Szabó, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise*, Roma, 1968, IV. fej.: Le Christ et le monde. Krisztus és a világ].

23 Pl. « Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae »; Húsvét vigiliájának könyörgése.

« mennyei Jeruzsálem », « a mi anyánk » volt. « Lakjunk már most az Egyházban, a mennyei Jeruzsálemben, hogy el ne vettessünk mindörökre » (Szent Ágoston, *In psalm.* 1124, 4); és ugyancsak Ágoston mondja (*Sermo* 105): « A jelenlegi Egyház Krisztus országa, a mennyek országa ». Ebben a szintétikus látásban az Egyház misztériuma egy Krisztus misztériumával, aki maga az Istenország, « *autobasileia* », Origenész csodálatos kifejezése szerint. Ez a látásmód megfelel a keresztény eszkatológia legmélyebb logikájának, és e logika nélkül elhajlás lenne a gondolkodásban és a cselekvésben. Isten országa eljövendő; « de már megjelent a történelemben; nem várva arra, hogy a történelem befejezze folyását, titokzatosan már előre jelen van az Istenország » (Dom Butler). Krisztus eljövetele és feltámadása óta az örökkévalóság már jelen van az időben. Ez a Egyház legtitokzatosabb vonása, az az oldal, amely révén az Egyház azonosul Krisztussal, miként Krisztus azonos az Isten országával. Nem arról van szó, hogy valamiféle középarányost vegyünk a « még nem » és a « már igen » között. Nem félig átlépett küszöbről beszélünk. Egy bizonyos értelemben, — tehát ha az Isten népét úgy tekintjük mint amelyik ennek a világnak a sötétségén keresztül vándorol az égi haza felé, akkor — az Isten országa « *még nem* » érkezett el; de egy másik értelemben, szorosan az előbbihez kapcsolódva: az Egyház amennyiben benne lakik Krisztus és a Szentlélek, « *már* » az Istenország jelenléte [24].

Minhogy a konstitúció e két perspektíva közül az elsőt választotta (anélkül, hogy kizárta vona a másodikat), nem vehette át egyszerűen az egyházatyák kifejezéseit. Ez egy bizonyos zűrzavart idézett volna elő és jogos kritikát válthatott volna ki, hiszen a látható Egyházat az Isten országa helyébe tette volna és a a hierarchiát valamiképpen Isten helyébe. — Az említett választás még egy másik következményt is maga után vont. Erre a kérdésre: « Vajon az Egyház van-e a világért, vagy a világ az Egy-

---

[24] Vö. Szent Ágoston, *In Joannem*, tr. 81, 4: « Más az, amit azért akarunk, mert Krisztusban élünk, és más az, amit azért akarunk, mert még a világban élünk » (PL 35, 1842).

házért? », csak egy választ tett lehetővé: Az Egyház a világért van. Jegyezzük meg rögtön, hogy a két antagonisztikus kérdés csak látszólag mond ellent egymásnak: attól függ, melyik oldalról tekintjük őket. Sem az Egyház, sem pedig a világ fogalma nem egyértelmű. Mint látható és történeti valóság, az Egyház elmúlik. Az Egyház jel és szentség: márpedig a jeleket és a szentségeket elnyeli a jövendő valóság, amelyet előre jeleznek [25]. Az Egyház eszköz: isteni eszköz, szükséges, de ideiglenes, mint minden eszköz. Ezért mondotta egyszer XI. Piusz: « Nem az emberek vannak teremtve az Egyházért, hanem az Egyház az emberekért », — *propter nos homines et propter nostram salutem.*

Ez a nézőpont azt követeli a Egyház valamennyi tagjától, és különösképpen a hierarchiától, hogy alázatosan szolgáljon, a megtestesült Ige példájára, aki nem azért jött, hogy neki szolgáljának, hanem, hogy ő szolgáljon — *mon ministrari, sed ministrare.* A *Lumen gentium* ezt erősen hangsúlyozza 5. és 8. pontjában, mintegy VI. Pál szavainak visszhangjaként: « Az Egyház nem önmagának célja » stb. (A Zsinat harmadik ülésszakát megnyitó beszéd). Ez a szemlélet egyébként előkészítette a *Gaudium et Spes* k. lelkipásztori konstitúciót is, amely az Egyház és a világ kapcsolatát világította meg. A Zsinat könnyen hivatkozhatott volna az egyházatyákra. Pl. Origenész ezt írja: « Aki a püspökségre kap hivatást, nem az uralkodásra, hanem az egész Egyház szolgálatára kap meghívást » (*In Cant. comm.*, 1, 3). Vagy ugyancsak ő, tekintetbe véve minden embert: « A püspöknek mindenki alázatos szolgájának kell lennie, hogy mindenkit segítsen az üdvösség dolgaiban: ezt a parancsot adja nekünk az Isten Igéje » (*In Matt. comm.* 16, 8).

De amikor elismerjük az alázatos szolgálat e fontos szerepét, nem feledhetjük a másik szempontot sem, amelyet ugyanúgy hangsúlyoznak az egyházatyák. Monchanin abbé, aki hősies példát mutatott a szolgálatra, a teljesebb és mélyebb misztériumot szemlélve joggal panaszolta fel azt, hogy milyen kárt tesz az a felfogás, amely végső elemzésben a

---

[25] H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 56-63.

világot állítja oda célnak az Egyház elé és nem megfordítva. Már a múlt században Dom Gréa ugyanezt az átfogó víziót fogadta el és ezeket írta *De l'Église et de sa divine constitution* c. könyve első lapjain: « A katolikus Egyház mindennek kezdete és értelme ». Ezt mondotta Hermas is a II. században *Pastor c.* munkájának második víziójában: az Egyház egy idős asszonyhoz hasonlít, « mert Isten őt teremtette elsőnek, minden más dolog előtt: a világ is érte lett ». Érte: vagyis azért, hogy általa üdvözüljön és átalakuljon. Origenész számára az Egyház « a kozmosz kozmosza » volt; és Szent Ambrus számára mintegy « az egész földkerekséget (*orbis terrarum*) átfogja (tartalmazza) az Egyház kebele (*In Psalm. 118,* 12, 25). Alexandriai Kelemen pedig ezt mondotta: « miként Isten akarata egy tett és ezt világnak hívjuk, ugyanúgy szándéka az üdvösség, és ezt Egyháznak hívjuk » (*Pédagogue,* 1, 6, 27). Ha még az Egyházat ebben a perspektívában is megkülönböztetjük az Isten országától, akkor a *Didachè*-val ezt kell mondannunk: « Emlékezzél meg, Urunk, Egyházadról, hogy megszabadítsd minden bajtól és tökéletessé tedd szeretetedben, gyűjtsd össze a négy világtájról ezt az Egyházat, amelyet megszenteltél, gyűjtsd össze Országodba, amelyet neki készítettél » (*Didachè,* 10, 5). — « *Mundus reconciliatus, Ecclesia* » = Az Egyház nem más, mint a kiengesztelődött világ (Ágoston, *Sermo* 16, 8).

### 5. Az Egyház és a Boldogságos Szűz Mária

Amikor az Isten népéről és az eszkatológiáról beszéltünk, már utaltunk az *Ecclesia-Mater* gondolatára, amelyet a konstitúció többízben említ, de amelyet rendszeresen nem dolgozott ki. Most újra találkozunk a gondolattal a *Lumen gentium* utolsó fejezetében, amelynek címe: « Az Isten Anyja, a Boldogságos Szűz Mária, Krisztus és az Egyház titkában ».

A Zsinat folyamán sokat vitatkoztak a kérdésről, míg végre úgy döntöttek az atyák, hogy az Egyházról szóló konstitúcióban adnak helyet a Szűz Máriára vonatkozó tanításnak. Ellentétben azzal, amit

gyakran hangoztatnak, már a doktrinális előkészítő bizottságnak is ez volt az első gondolata [26]. A bizottság csak később választotta szét a két témát, amikor látta, hogy ez a fejezet így sokkal hosszabb lesz, mint a többi és mintegy független mariológiai summát alkot (ez nem áll teljesen a végleges szövegről). Azt a gondolatot, hogy végül is az Egyházról szóló konstitúcióba vgyék fel a Máriáról szóló tanítást, VI. Pál sugallta a zsinat második ülésszakát megnyitó beszédében. Mindenesetre, ez a választás szerencsésnek mondható: nemcsak jól megkoronázza a konstitúciót, hanem így ez a fejezet is — a későbbi fejlődés eredményeinek kára nélkül — az egyházatyák tanításának vonalában marad. Ezzel ugyanis az Egyházat úgy szemlélhették, mint « menyasszonyt » és « szűz anyát », — s tudjuk, hogy ez kedvelt témája az egyházatyáknak.

Az Egyház-Menyasszony témája — ha nem tévedünk — négyszer bukkan fel a *Lumen gentium*-ban (6., 7., 9. és 39. pontok). Amint már megjegyeztük, ezt a témát háttérbe szorította az Isten népe eszméje, miként már korábban is kiszorította a Misztikus Test gondolata. Márpedig *a menyasszony* és az *Ecclesia-Mater* éppen úgy patrisztikus és biblikus téma, mint az Isten népe vagy a Misztikus Test. « Az egyházatyák titokzatos párhuzamot látnak az első asszony teremtése és az Egyház születése között » [27]. Miként Szent Pálnál, a test hasonlata legtöbbször a « jegyes » gondolatát asszociálja náluk. Origenész ezt mondja: « Krisztus és az Egyház többé már nem két lény, hanem egy testet alkotnak, mert ez áll a menyasszonyról: Krisztus tagjai vagytok » (*In Matt. comm.* 14). És Szent Hilárius: « Az Egyház Krisztus Teste, és Ádám és Éva misztériuma Krisztus és az Egyház misztériumának próféciája ». Számtalan ilyen szöveg található az egyházatyáknál és a különböző irányzathoz tartozó középkori íróknál, — kezdve Római Kelemen második levelétől (amely valójában egy régi beszéd),

---

[26] Vö. U. Betti OFM, *L'Église de Vatican II* (1965), 2. köt. 59. lap.

[27] Dom O. Casel, *Le Mystère de l'Eglise, union de Dieu et des hommes* (tr. fr. 1965), 55; Seb. Tromp SJ, *Ecclesia Sponsa, Virgo Mater*, Roma, 1937.

egészen Ágostonig és középkori tanítványaiig [28]. A Bibliában előforduló minden jegyességet ilyen értelemben magyaráznak. Ismeretes, hogy az Énekek Énekét első kommentálói (Hippolyt és Origenész) óta Krisztus és az Egyház nászénekének tartották. És a Titkos Jelenések könyvének utolsóelőtti fejezete iránymutató volt az egyházatyák reflexiójában.

Nos, az Egyház-Jegyes anya és szűz. A *Lumen gentium* utolsó fejezete (63. és 64. pontok) ezt kifejti az Egyház és Mária analógiája kapcsán. Az Egyház az igehirdetés és a keresztség révén új, halhatatlan életre szüli a Szentlélek által fogant gyermekeit és megőrzi őket a Jegyesnek, tisztán és érintetlenül őrzi meg a neki adott hitet. Egy jegyzet itt Szent Ambrusra és Szent Ágostonra utal. A hivatkozásokat szaporítani lehetne.

Mária és az Egyház párhuzamának témájáról ezeket írta (1963-ban) Mgr Gérard Philips: Ez a téma « váratlanul és villámszerűen merült fel jelenkori teológiában ». Mégsem önkényes és átmeneti módon. « Egyáltalán nem marad a keresztény dogma peremén », hanem ezzel « a katolikus felfogás egyik legfontosabb jellegét » érintjük [29]. Itt is jellemző patrisztikus gondolattal találkozunk. Érthető, hogy a Zsinat is magáévá tette. — De ugyanakkor meg kell jegyeznünk Mgr. G. Philips-szel: « Mária az Egyházban nem a hierarchikus hatalom prototípusa, hanem az isteni kegyelem áradása felé nyitott lelki készség eszményképe ». Ezt kétféleképpen lehet és kell értenünk, vagy helyesebben kettős következménnyel jár; mindkettőt kifejti a LG utolsó fejezete, és mindkettő biztos alapokat talál a patrisztikában.

Először: Mária szűzi anyasága, amely ennek a lelki készségnek a gyümölcse, az Egyháznak a keresztényekkel szemben gyakorolt anyaságának prototípusa. A *Lumen gentium* 63. pontja írja: « Az Egyházat magát is méltán mondjuk anyának és szűznek. Titkával nyomában jár a Boldogságos Szűz Máriának, a szűzesség és az anyaság nagyszerű és

---

[28] Lásd: M. Agterberg, « L'*Ecclesia virgo* et la *virginitas mentis* des fidèles dans la pensée de Saint Augustin, *Augustiniana*, 9 (1959), 221-276. lapok.

[29] *In*: Hubert du Manoir, *Maria*, 7. köt. (Beauchesne, Paris, 1964), 365-366.

páratlan mintaképének... ». Ezt az állítást jobban kibontják a következő pontok. Legkifejezettebben Szent Ambrus beszél erről a témáról. Még előtte Szent Jusztin és Szent Iréneusz az angyali üdvözlet Szűzében az Új Évát mutatták be; Tertullián és Metód az Egyházat az élők igazi anyjának tekintették: az Egyház úgy születik a kereszten meghalt Krisztus sebéből, mint Éva az alvó Ádám oldalából. Szent Ambrus a két témát összekapcsolta és Máriában az Egyház előképét látta (« typus Ecclesiae »); Ágoston követte ebben az értelmezésben. A kifejezés megtalálható Szent Efrémnél; és Alexandriai Szent Cirill még erőteljesebben mondja: « Mária, vagyis a szent Egyház ».

Az analógia eme első szempontja szerint tehát Mária az Egyház előképe, a megszentelő *Ecclesia-Mater típusa* [30]. De az Egyház Isten megszentelt népe is, vagy a megszentelődő nép. A *Lumen gentium* — alapvető beállítottságánál fogva — nem mellőzhette ezt a második szempontot sem. A 68. pontban ezt olvassuk: « Amint Jézus Anyja a mennyben testileg-lelkileg immár megdicsőülve mintaképe és kezdete annak az Egyháznak, amelynek az eljövendő világban kell teljessé válnia: úgy ezen a földön a biztos remény és vígasztalás jelenként mindaddig világít az Isten zarándok-népe előtt, amíg el nem jön az Úr nagy napja (vö. 2 Pét 3, 10) ». Már a Liturgiáról szóló konstitúció ötödik fejezete (103. pontja) is megütötte ezt a hangot: « (Az Egyház Máriában) csodálja meg és magasztalja a megváltás legkiválóbb gyümölcsét, — és mint a legtisztább képben, benne szemléli nagy örömmel, ami maga szeretne lenni egészen és aminek elérését reméli ».

E második szempontból Mária, a kegyelemmel teljes, minden tökéletesség ősmintája, az Egyháznak, vagyis Isten egész népének eszkatologikus képe. A középkortól kezdve gyakran kiaknázták ezt az analógiát, főleg az Énekek Énekéhez fűzött mariológiai kommentárokban. Mária egyedül, mintegy elővételezésképp, úgy jelenik meg, mint a tökételes Egyház, a hívek tökéletes közösségének elő-

---

[30] H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 279-293.

képe [31]. A téma legteljesebben tehát a Mennybefelvétel misztériuma kapcsán bontakozik ki. Egészen természetes az, hogy a XII. Piusz által kihirdetett dogma előkészítésekor előszeretettel nyúltak a témához a teológusok. De már a régi keresztény korban is foglalkoztak vele. Szent Ambrus többször felvázolta, alkalmazva azt az általános elvet, amelyet Origenész az Énekek Éneke magyarázatára fogalmazott meg: a költemény az Egyházat és a hív lelket szimbolizálja (« titokzatos értelmezés »). Ha az Egyház, Mária példájára a Szentlélektől foganja és szüli Krisztust tagjaiban, amikor nekik adja a hitet és a keresztséget, minden egyes keresztény lélek, aki Mária példájára meghallja, befogadja és megőrzi Isten Igéjét, a maga módján Krisztust szüli. *Ecclesia in sanctis, Virgo mater* (Rupert de Deutz).

De a *Lumen gentium* utolsó fejezete nem szorítkozik csupán az Egyház és Mária közötti analógiára. Kifejti azt is, hogy Mária milyen helyet foglal el az Egyházban, « mint a legkiválóbb és egészen különleges tagja » (55. pont). Tudjuk, hogy ezzel kapcsolatban is parázs viták keletkeztek. Gyakran hiábavaló és egyoldalú viták; mert mindkét részről elhanyagolták a pápa és a zsinat szövegeinek pontos vizsgálatát. Egyrészt ugyanis maga a konstitúció is állítja Mária lelki anyaságát, nem csupán a egyénekkel kapcsolatban, hanem (határozottan) magával az Egyházzal kapcsolatban is: « ... A Szentlélek-tanította Egyház szerető Anyjaképp tiszteli őt (Máriát) a gyermeki kegyelet érzelmével » (53. pont). A következő pontban pedig ezt olvassuk: Mária «Krisztus után a legmagasabb, hozzánk pedig a legközelebbi helyet foglalja el az Egyházban ». VI. Pál pontosan ezt óhajtotta a Zsinat második ülésszakát bezáró beszédében (1963. december 4-én). Másrészt: valahányszor VI. Pál Máriát az « Egyház Anyja » címmel akarta megtisztelni, kifejezései mindig nagyon körültekintőek voltak, szavait úgy árnyalta, hogy lényegében mindig a Zsinat tanítását tükrözte. Nevezetesen a harmadik ülésszakot bezáró beszédében (1964. november 21-én) kifejezetten említi, hogy amikor Máriát az Egyház Anyjának nyilvánítja, a konstitúció szövegének értelmében teszi ezt.

---

[31] *Uo.* 293-305.

Mert jóllehet itt a keresztény hagyomány területén vagyunk, mégis az « Egyház Anyja » kifejezés önmagában, magyarázat nélkül, kevésbé tradicionális. Az első keresztény szerzők összekapcsolják — miként VI. Pál is teszi — az « anya » és a « leány » elnevezést. Így pl. Bérengaud a VIII. században az Apokalipszishez írt kommentárjában: « Mária az Egyház anyja, mert azt szülte, aki az Egyház Feje; az Egyház leánya, mivel tagja, a legkiválóbb tagja ennek az Egyháznak ». Az első időktől egészen a legutóbbi évekig szinte csak egy szöveget szoktak idézni Szent Ágostontól (*De Virginitate*, 6): « Mária lelkileg nem anyja Főnknek; lelkileg inkább leánya; de valóban anyja tagjainak, vagyis nekünk ». P.A. Wenger egy másik szöveget is hoz (Mária elszenderülésének legrégibb elbeszélése egy V. század végéről származó szír kéziratban). Mária Krisztushoz, a teljes Krisztushoz, vagyis a Főhöz és a tagokhoz fordul e szavakkal: « Te vagy a Pléróma (Teljesség), téged szültelek elsőnek és mindazokat, akik remélnek benned ».

Végül jegyezzük meg, hogy a Pápa és a Zsinat is az egyházatyák (és a Szentírás) vonalában maradt, amikor Krisztus egyedülálló közvetítő szerepét és Isten-szolgálatát érintetlenül megőrízte. Ezt mutatja pl. a konstitúció 60., 64. és 67. pontja, valamint VI. Pál 1964. november 21-én mondott beszéde: « Főleg azt óhajtjuk, hogy világosan kidomborodjék: Mária, az Úr alázatos Szolgálólánya teljesen Istentől és Krisztustól, egyetlen Közvetítőnktől és Megváltónktól függ ».

* * *

Befejezésül térjünk vissza mégegyszer a « tipológiához ». Korunkban sokkal kevésbé látjuk azokat a titokzatos analógia-szálakat, amelyek az Egyházat és Máriát összefűzik, mint Szent Ambrus és Szent Ágoston korában. Amikor a II. Vatikáni Zsinat utalt ezekre és a kapcsolatnak érvényt szerzett mind az Egyházról, mind pedig a Máriáról szóló tanításban, tekintélyével szentesítette a katolikus öntudat mélyéről jövő hagyományt. Nemcsak a szaktudósok, a dogma és a keresztény jámborság történészei tanulmányozták ezekkel a titokzatos

szálakkal kapcsolatban a hagyomány tanúságtételét; de teljesen független módon napvilágra hozták ezeket a tanúságokat, — sőt mintegy újra felfedezték és újraélesztették őket — olyan emberek is, akiket — jóllehet egymástól eléggé eltérnek — mélyen átjár a katolikus szellem [32].

Hans Urs von Balthasar gyakran kidomborítja azt, amit « az Egyház máriás dimenziójának » nevez; megmutatja « a titokzatos folytonosságot Mária tapasztalata és az Egyház anyai tapasztalata között » [33]. *A világ szíve* c. könyvében Jézus ezt mondja az Egyháznak: « Képed titokzatosan összeolvad szűzi Anyám képével. Ő az egyedülálló Asszony, de benned az egyetemes Asszonnyá válik... » [34] *A szemlélődő imá*-ban ugyanez a szerző Máriát « az Egyház őstípusának » tekinti, és hosszan szemléli mint a keresztény szemlélődés ősi mintaképét: « Mária, az Ige megtestesülésének helye » megóv bennünket a kettős veszélytől: attól, hogy úgy szemléljük az Igét mint valami külső dolgot, holott éppen « lényünk legmélyén a legmélyebb misztérium »; de attól is, hogy összetévesszük az Igét a saját szavunkkal, « a kényünkkedvének kiszolgáltatott bölcsességgel ». Máriában, a hűséges lélek, « vagyis az Egyház », kimondta a tökéletes « igen »-t, amely minden keresztény szemlélődés eredete és lényege » [35]. Végül Hans Urs von Balthasar a *Történelem teológiájá*-ban — világosan és mélyen — igazolja ezt az analógiát megmutatva forrását: Mária lényegében azonos az Egyházzal, minthogy az Egyház « legbensőbb centrumában » van:

> « ... Máriánál, aki teremtmény, anya és jegyes, a befogadóképesség (receptivitás) jellege kiemelkedőbb, mint az isteni jelenlét teljességének kinyilvánításáé. De ezáltal Mária az Egyház eredeti ősképe lesz. Sőt mi több: az Egyház, legbensőbb centru-

---

[32] Protestáns tanúságtétel: Max Thurian, *Marie Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, La Presse de Taizé, 1962.

[33] Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix* (a *Herrlichkeit* francia ford.), 1. köt. 357.

[34] H. Urs von Balthasar, *Le Coeur du Monde*, Desclée de Brouwer, Paris, 1956, 219.

[35] *La Prière contemplative*, uo. 1958, 25-26, 73-74, 101-113 stb.

mában, ahol valóban Krisztus ránc és szeplő nélküli, szűzi Jegyese, teljesen az Úr anyja és jegyese lesz egyszerre. Éppen ezért az Egyháznak nem lehet ezen a földön semmiféle esszenciája; értelme Krisztusban van, elrejtve Istenben, és csakis Krisztussal együtt lesz nyilvánvaló, "jelenik meg" (Kol 3, 3-4), amikor az idők végén a szent város leszáll az égből (Jel 21, 2)... » [36].

Paul Claudel, a maga szándékos nyerseségével, egyszer ezt írta egyik levelezőjének: « A Szent Szűz számomra ugyanaz, mint az Anyaszentegyház, és én sohase tudtam megkülönböztetni a kettőt ». A költő ezzel nyilván azt akarta mondani, hogy megtanulta elválaszhatatlanul összekapcsolni az Egyházat és Máriát. Tapasztalatból tanulta meg ezt azon a karácsonyestén, amikor a párizsi Notre-Dame-ban a *Magnificat* énekére az egyház egész hite hatalmába kerítette. Azóta többször visszatért a vén katedrálisba, hogy folytassa « teológiai kurzusát », és — ahogy bevallja — tanítója nem más volt, mint « a Szent Szűz, nagy türelemmel és méltósággal ». « Arcát a kórus rácsához tapasztva » nézte « az élő Egyházat » (a Székesegyház = az Egyház), és e látványon keresztül — amely sokaknak az ernyedt unalmat sugallja — Claudel mindent megértett és minden életté vált benne. « Amit ugyanis — magyarázza — Pál mondott nekem, amit Ágoston megmutatott, a kenyér, amelyet Gergely megtört, az antifónával és a feleletekkel, Mária tekintetével fölöttem, mindez magyarázatot adott nekem ». « Az anyai és biztonságot adó felség », amely beborította akkor, egyszerre az Egyház és Mária felsége volt. Anélkül, hogy különbséget tett volna közöttük, egyszerűen erre a kettős és egyetlen Anyára támaszkodott, aki « szívében csendesen harmóniába hozott mindent és egyetlen fókuszba gyűjtötte össze az ellentmondás sugarait » [37].

Egy harmadik példa: Teilhard de Chardin. Ugyanaz a « montázs », ugyanaz a misztikus egyesítés ennél az embernél is, akinek szellemi-lelki beállítottsága igen eltér az előbbi kettőjétől, és akinek a nevét néha emlegették a zsinaton is (talán keve-

---

[36] *Théologie de l'Histoire*, Plon, Paris, 1955, 126-127.
[37] Paul Claudel, *L'Épée et le miroir*, 198-203 stb.

sebb jogcímmel, mint itt). Teilhard 1918-ban — az első világháború alatt — írt « *Az Örök Női* » c. költeményéről van szó[38]. Az « Örök Női » a bibliai (és liturgikus) Bölcsesség képében fordul az emberekhez:

« *Ab initio creata sum...*
*Et usque ad futurum saeculum non desinam...*
... Én jóval előttetek magamhoz vonzottam Istent.
Az Úr elgondolt engem Bölcsességében és Szívét megejtettem már jóval azelőtt, hogy az Ember felmérte volna hatalmam terjedelmét, és kitalálta volna vonzásom értelmét.
Gondoljátok, hogy az én megejtő Tisztaságom nélkül valaha is leszállt volna és testet öltött volna a Teremtés ölén?
Csakis a szeretet képes mozgatni a létet.
Isten tehát, hogy kiléphessen önmagából, lábai elé a vágy ösvényét terítette ki és kiárasztotta maga előtt a szépség illatát.
Ekkor keltett létre engem, mint fényes párát a mélység felett — a Föld és önmaga között —, hogy bennem lakva közöttetek lakozzék.
Megértitek-é most már miért indul meg szívetek közeledtemre?
... Isten és a Föld között én vagyok a közös vonzás mezeje, én közelítem őket szenvedélyesen egymáshoz.
... Egészen addig, amíg bennem találkoztak a nemzedékek és Krisztus teljessége, századokon át.
Én vagyok az Egyház, Krisztus Jegyese.
Én vagyok Szűz Mária, minden ember Anyja ».

Az előbbi három tanúságtételhez csatoljunk még egy negyediket, Jules Monchanin-ét. Monchanin abbé « *A Szűz Indiában* » c. elmélkedésében tömör mondatokban egyesítette azt a kettős tipológiát, amelyet a *Lumen gentium* magáévá tett, és azt a témát, amelynek nyomait szintén megtaláljuk a konstitúció utolsó fejezetében: Mária anyasága az Egyházéhoz viszonyítva. Monchanin ezt a témát Teilhard módjára kiszélesítette és mintegy kozmikus anyaságról beszélt:

---

[38] Teilhard de Chardin, « L'éternel Féminin », *in*: *Écrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris, 1965. — H. de Lubac, *L'Éternel Féminin*, étude sur un texte du Père Teilhard de Ch., Aubier, Paris, 1968. [Ebben a könyvben P. de Lubac hosszan elemzi a nagy Teilhard-i költemény genezisét, majd értelmezi szimbolizmusát].

« Mária a Szűz, a Nő és az Anya teljessége. Szűz öröktől fogva és *usque in aeternum*; ő előre jelezte és magába gyűjtötte mindazt, ami őutána szűzi lett a világban. A szűzesség lényege nemde szeretetének kizárólagossága? Tökéletes asszony, kitárul Istennek, termékeny Istenért és Istentől. A megtestesült Ige Anyja — szülését inkább az Ige örök születéséhez hasonlíthatjuk, — ahogy az Atya nemzi a Fiút — semmint más asszonyok szüléséhez: *prius concepi mente*... — tehát Anyja az Egyháznak, az Emberiségnek, a Világnak is: kozmikus Anya, egyetemes Közvetítő, a lemondás tanítója és az el nem múló öröm szétosztója, annak az Istennek hajnali hirnöke, aki az időbe lépett; Krisztus-hordozó (*Christophore*) és Lélekhordozó (*Pneumatophore*), vagyis annak a Léleknek az osztogatója, aki teljesen benne lakik és akinek Mátkája, és Krisztust szüli állandóan: az Atya e két megnyilatkozása révén az Egyházat az Atya titkába hívja...

...Mária tanító és befejező, a Principium, a Közvetítő, a Lélek visszfénye; Izrael Szűze, Ábrahám leánya... lesz a Szentháromság szemlélésének inspirálója, így az Egyház prototípusa és annak befejezője: hiszen az Egyház lényege az, hogy ahhoz az Atyához hív, akinek atyaságát az időben képviseli; a Fiúhoz hív, akit megszül a kenózis és a változás állapotára; a Szentlélekhez, akit a maga teljességéből közöl a teremtéssel »[39].

Jegyezzük meg itt, hogy Monchanin és Teilhard úgy kapcsolja össze az Egyházat és Máriát, hogy ugyanazt a Bölcsesség-szimbolumot alkalmazza mindkettő, és ez — legalábbis részben — a patrisztika öröksége. Az egyházatyák is ugyanazokat a biblikus szövegeket (Példabeszédek könyve) alkalmazták egyrészt Máriára (a liturgia is ezt tette pl. Szeplőtelen Fogantatás ünnepén), másrészt az Egyházra — főleg a keleti patrisztikában találunk erre példákat[40].

Amikor a Zsinat előnyben részesítette az Isten népe témát, beszédesebbé tette a Sion Leánya bibliai képet, Máriára és az Egyházra alkalmazva. A prófétáknál ugyanis Sion Leánya « a messiási közösséget, a számkivetés után Jeruzsálembe visszatért maradékot » személyesítette meg. Szent Lukács

---

[39] Jules Monchanin, *in*: *Dieu vivant*, 3 (1945), 47-48 lap.
[40] Vö. Louis Bouyer, *Le trône de la Sagesse* (Cerf, Paris, 1957), 74-77 és 188-189.

számára ez a Sion Leánya Mária, Szent János és az Ősegyház viszont « annak az Egyháznak a megvalósulását » és személyes kifejezését látta Máriában, amely a messiási népet szüli ». Ezzel párhuzamos még az Apokalipszis egyik helye: a szülő Asszony látomása és az új Jeruzsálem víziója. « Az az Asszony, aki az égben a csillagok közt és a holdon megjelenik... először is az Egyház, amely fájdalomban szüli a Messiást és akit maga Isten védelmez a sivatagban a Sárkánytól; de jelenti Máriát is, aki a szentek közösségét, az Egyházat képviseli »[41]. Ami pedig az új Jeruzsálemet illeti; maga az Egyház sugallja a liturgiában ezt a misztikus azonosítást, amikor a szeplőtelen Szűzet ünnepelve reá alkalmazza a 21. fejezet 2. versét (Lourdes-i Boldogasszony miséjének bevezető éneke, febr. 11-én): « Láttam, hogy a szent város, az új Jeruzsálem leszáll a mennyből, Istentől. Díszes volt, mint a vőlegényének fölékesített menyasszony ». A liturgia így arra tanít bennünket, hogy « az Egyház legkiválóbb személyes megvalósulása a Szent Szűz » (Bouyer). A Zsinat tanítása csak megerősíti azt, amit már előzőleg sugallt a *Lex orandi*.

## 4. Van-e üdvösség az egyházon kívül?

*(Az emberi vallások az egyházatyák szerint)*

### 1.

Az első egyházatyák általában nagyon szigorúak koruk pogány kultuszaival szemben. Ebben Szent Pál példáját követik, aki szerint a pogányok inkább vallásuk ellenére tetszhetnek Istennek (vö. pl. Róm 1, 21). Még akkor is, amikor ezekben a kultuszokban a Bibliától kölcsönzött vonásokat vélnek felismerni, szívesen « Isten megcsúfolását » fedezik fel, amely az igazságot megrontja és hazugságra fordítja (pl. Tertullián). Nem foglalkozunk most hosszabban ítéleteikkel, mert ezek konkrét és rész-

---

[41] Pierre Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris, 1966, 218-219. lapok.

leges ítéletek, arra vonatkoznak, amit közvetlenül megfigyeltek, vagy amire a történelem megtanította őket. Nem lehet őket, minden további nélkül, általában a vallásra alkalmaznunk. Mert az egészen világos, hogy az egyházatyák nem beszélhettek azokról a vallási rendszerekről, amelyeket nem ismertek.

Általában engedékenyebbek — nem minden antik filozófiai tan, hanem különösképpen — a « platonizmussal » szemben. Többen közülük a platonizmusban az Igétől jövő fényt ismerik fel, azét az Igéét, aki minden embert megvilágosít. Így Szent Justinusz, aki ezzel kapcsolatban kifejti a « *Logos spermatikos* »-ról szóló tant (a kifejezés egyszerre evangéliumi, philo-i és sztoikus eredetű). Justinusz szerint az emberiség a keresztény kinyilatkoztatás előtt megkapta a Logosz csíráit: így felismerhetett valamit az igazságból, amely teljesen Krisztusban nyilatkozott meg: « Mindazok az igaz elvek, amelyeket a filozófusok és a törvényhozók felfedeztek, annak köszönhetik létüket, hogy ezek a gondolkodók részben a Logoszt szemlélték: így Plátó tanítása nem idegen Krisztusétól, miként másoké, a sztoikusoké ,a költőké és az íróké sem. De valamennyien csak az igazság egy részét fejezhették ki » (*Seconde Apologie*, c. 10, 1-5). Alexandriai Kelemen is ezt írja: « Mindazt, ami jót mondottak az iskolákban, mindazt, ami az igazságosságot és a jámbor tudományt tanítja, együttvéve filozófiának nevezem ». És: « A filozófia valamiképpen az isteni gondviselés műve » (*Stromates* I, 7, 37, 6). Jusztinusz és Kelemen egészen addig mennek, hogy párhuzamot vonnak a pogányok és a zsidók között, vagyis a pogány gondolkodás és az Ószövetség között. « Az Úr jótéteményeit az egyes emberek képessége szerint árasztotta szét, akár barbárok, akár görögök is legyenek; egyeseknek a Törvényt adta, másoknak a Filozófiát » (Sz. Kelemen, *Stromates* VII, 2.) A megtestesülendő Ige megvilágosító tevékenységére egy sor olyan lényeges igazság felmerült az emberi öntudatban, amely összhangban van a keresztény hittel és annak előkészítése lehet. A *Lumen gentium* 16. pontjában, miként az *Ad gentes* 3. és 11. pontjában a II. Vatikáni Zsinat ma-

gáévá tette ezeket a patrisztikus fogalmakat, amelyeket Cezáreai Euzébiusz óta « az evangélium előkészítése » (*Praeparatio evangelica*) kifejezéssel jelölnek.

Origenész általában szigorúbbnak mutatkozik, anélkül, hogy az egyedül álló Hermias vagy Tatianusz polémikus túlzásaiba esnék. Főleg arra a tényre érzékeny, hogy a pogányoknál minden bölcsesség szennyezett, és hogy a filozófusok — akiknél szívesen « szofizmákat » fedez fel — igen gyakran a bálványimádás cinkosai, amikor szellemük alkotását imádják, mint mások a magukfaragta bálványokat. Ennek ellenére a legjobbaknál észreveszi azt, ami bevezetés lehet, — a keresztény bölcsesség előkészítése. Szent Ágoston Origenésznél is jobban meglátja a görög filozófiában a keresztény vallás előhírnökét. Egyébként őt is, mint sokakat, az a meggyőződés vezette, hogy Platón ismerte Mózest (*De civitate Dei*, 8, 11). Mégis számolnunk kell két ellenkező szemponttal is. Egyrészt, jóllehet Ágoston és Kelemen így « az egyetemes vallás hátterébe állítja » a keresztény üzenetet és úgy állítja elénk, mint a vallás « befejezését », mégis mindkettő úgy mutatja be (az Evangéliumot), mint a megtérésre való felhívást: « mert a részleges *logoi* (a Logosz csírái) abszolútakká válnak és így ellenállást mutatnak az igazi Logosszal szemben ». Másrészt Ágoston igen gyakran alapvetően tartózkodó a « platonistákkal » szemben, — ezek a legtöbb esetben Plotinosz és követői. Ezeknek a tanoknak a kitalálása, ami önmagában jó, gyakran azt eredményezi, hogy fékezi a lélek lendületét, mivel azt a gőg tartja rabságban. Lényegtelen az most itt, hogy Ágoston a saját hitén keresztül értelmezte a « platonistákat ». Megállapítja róluk: fel tudták ismerni azt, hogy egyetlen Isten Igéje van, aki az Igazság; fel tudták ismerni — « valamiképpen, jóllehet csak távolról és zavaros tekintettel », az emberi élet célját, amely nem más, mint az Isten látása (vö. *De Civitate Dei* 10, 29); de nem

---

[1] Hans Urs von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi* (francia ford. R. Givord), Aubier, Paris, « Foi vivante » zsebkönyvsorozat, 1966, 13-14. lapok.

fedezték fel az utat, mert nem ismerték, vagy most sem akarják elismerni a testté lett Igét, Jézust, — Istent a test alázatosságában. « Mert a teljesen igaz filozófia » sohasem alakult volna ki, « ha a fölséges Isten, népe iránti irgalmától hajtva, nem hajolt volna le hozzánk és az isteni Értelem nem ereszkedett volna le egészen az emberi testig ». « Más dolog tehát távolról szemlélni a Hazát, és ismét más megtalálni azt az utat, amely egyedül vezet oda és el is indulni ezen az úton ». Ágoston szüntelenül ismétli:

> « ... Maga az Igazság, az Isten Isten Fia, — emberi testet véve föl megőrízvén Istenségét —, alapozta meg ezt a hitet, hogy megnyissa az embereknek azt az utat, amely az Istenemberen keresztül az emberek Istenéhez vezet. Íme a Közvetítő Isten és az emberek között: az ember Jézus Krisztus... Ha járható út van a célbatörő és az elérendő cél között, megvan a remény a célbajutásra; ha hiányzik az út, mit ér a cél ismerete? »[2].

Jegyezzük meg azonban az egyházatyák tanításából ezt az általános igazságot, amelyet már Szent Iréneusz így fejezett ki: « Az Isten logosza mindig is jelen volt az emberi fajban » (*Adv. Haereses*, 3, 16, 1); vagy Szent Hiláriusz: « Az Ige sugarai öröktől fogva készek a világításra ott, ahol a lélek ablakai kitárulnak » (*In Ps.* 118). Ugyanezt az igazságot Tertulliánusz egy sokat idézett, tömör formulával így fejezte ki (nem egyszer helytelen értelemben használják a kifejezést!): *anima naturaliter christiana* = « természetszerűen keresztény lélek » (*Apologétique*, 17, 6). Tertulliánusz ennek értelmét megmagyarázza egy másik traktátusában: az emberi lélek, amikor nyíltan őszinte, egészen spontánul a keresztények által megvallott nagy alapvető igazságokhoz csatlakozik; ezeket az igazságokat ma a « természetes teológia » birodalmába soroljuk. A legtöbb pogány vallásban vagy filozófiai teóriában tagadják, elhomályosítják vagy megrontják ezeket az alapvető igazságokat, mégis a lélek természetes

---

[2] Sz. Agoston, *Contra Academicos* III, 19, 42; *Sermo*, 141, 1; *Confessiones* VII, 9, 13-15; *De vera religione*, 4, 7; *De Civitate Dei* XI, 2.

dinamizmusa állítja őket. Tertulliánusz ennek ellenére azt is vallja, hogy a lélek nem születik keresztténynek, hanem azzá lesz (*De testimonio animae*, I, 7). Félreértenénk tehát gondolatát, ha azt állítanánk, hogy szerinte a kereszténység, vagy annak megfelelője, mindenütt jelen van.

Ha az egyházatyák tanítását így nagy általánosságban szemléljük, erre a következtetésre jutunk: akár az emberi szellem spontán dinamizmusában, akár a már kidolgozott tanokban felfedezhetjük az Evangéliumra való felkészülést; ennek oka pedig az, hogy az ember azért az üdvösségért van teremtve, amelyet az Evangélium ajándékoz és nyilatkoztat ki. Az istени teremtés ugyanis következetes. Az egyházatyák (és a nyomukban járó nagy középkori teológusok) ezzel kapcsolatban egységesebb, szervesebb nézeteket vallottak, mint a későbbi teológusok. Isten az embert isteni cél végett teremtette: kell tehát lenni az emberben valaminek — bárhogyan magyarázzuk is ezt —, ami őt előkészíti erre a célra és annak kinyilatkoztatására. Iréneusz, Origenész és mások nyomán ezt így fejezhetjük ki: Isten az embert saját képmására teremtette, hogy hasonló legyen hozzá. Az emberi természet mélyén, következésképp minden emberben, Isten képmása (*imago Dei*) olyan lenyomat, amely benne — nélküle is — valami titkos vágyat táplál a kinyilatkoztatás Tárgya iránt, — a teljes és természetfeletti kinyilatkoztatás iránt, amelyet Jézus Krisztus hozott [3].

Ennek a tanításnak döntő jelentősége van. Egy bizonyos hasonlóságot mutat azzal a másik patrisztikus gondolattal, amelyet más összefüggésben alkalmaz a teológia: az ember kettős viszonya a megtestesült Igéhez. Jóllehet ez a gondolat nem kapott rendszeres formát az egyházatyáknál, világosan megtalálható legtöbb írásukban. Megtestesülése által az Ige felvette az egész emberi természetet: « naturam in se universae carnis adsumpsit » (Sz. Hiláriusz, *De Trinitate*, *In Mat.* stb.) Egyébként

---

[3] Vö. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel* (Coll. « Théologie »), Aubier, Paris, 1964. (A problémát elemeztük bevezetőnkben. *Sz. F. megj.*).

Hiláriusz Origenészt követi, aki még átfogóbban ezt mondotta: « Christus, cujus omne hominum genus, imo fortasse totius creaturae universitas corpus est » (Krisztus, akinek az egész emberi nem, sőt talán az egyetemes teremtés testét képezi). Ebből közvetlenül az következik, hogy minden ember, — akár keresztény, akár nem; akár a « kegyelem állapotában » van, akár nem; akár Isten felé tájékozódik, akár nem; és bármilyenek legyenek ismeretei vagy tudatlanságai, — elveszíthetetlen módon szerves kapcsolatban van Krisztussal. De ez az alapvető viszony lényegesen különbözik attól a kapcsolattól, amely a « titokzatos Test » tagjait fűzi Fejükhöz. Ebből a második kapcsolatból, — a Krisztussal való egységből — csak azok húznak hasznot, akik kifejezett vagy rejtett módon kitárultak Krisztusnak, befogadták Őt. Másképpen kifejezve: minthogy a testté lett Ige felvette az emberi természetet, minden ember alapvető, lényeges és elveszíthetetlen kapcsolatba került Krisztussal. Néha ezt úgy is mondják, hogy az egész emberiség « bennefoglaltatik » Krisztusban. De ezt a kapcsolatot gondosan meg kell különböztetnünk a misztikus Test egységétől. Minden ember nem tagja e Testnek pusztán azáltal, hogy ember. A kérdéses különbséget talán így fejezhetnénk ki: az első kapcsolat — vagy az első Krisztushoz-tartozás — a « természetes » rendből való (de itt a « természetes » nem a « természetfeletti » ellentéte!), a második viszont a « személyes » rendből. Ez a tanítás teljes összhangban van Szent Pál Kriszotológiájával. Pál számára Krisztus mindenek előtt jelen van az egész « benne » teremtett kozmoszban (Kol 1, 16), következésképp minden emberben, még mielőtt (ha lehet ezt mondani) azoknak az Udvözítője lenne, akik (szabadon) válaszolnak hívására.

## 2.

Hogyan ítélik meg az egyházatyák a vallás tényét a keresztény tényhez viszonyítva? Mondottuk már, hogy nagyon szigorúan elítélik koruk vallási kultuszait; még Alexandriai Kelemen is. De azt is mondottuk, hogy ezek az ítéletek nem lehetnek számunk-

ra irányadók, minthogy nem vonatkozhatnak azokra a vallásokra, amelyeket az egyházatyák nem ismertek. Viszont találunk náluk egy olyan elvi ítéletet, amely — szándékuk szerint — minden nemkeresztény vallásra vonatkozik. Ez az elvi ítélet normatív számunkra is, mivel közvetlenül a hittől függ. Az a tény, hogy az atyák nem ismertek minden vallást, semmit sem von le ennek az elvi ítéletnek egyetemes érvényéből.

Miről is van szó? Krisztus Egyházának — gondolják az atyák — integrálnia kell Krisztusban való hitében, az emberiség egész vallási erőfeszítését, megtérítve azt. Ez az integráció két egymással összefüggő követelményt jelent; az egyik: tisztogatás, harc és elvetés, mivel a vallásokba több-kevesebb tévedés vagy rossz keveredik; a másik: felvétel, asszimilálás és átváltoztatás. Mindennek szimboluma lehetne Ezekiel próféta látomása a kiszáradt csontokról: ezek a szétszórt, csupasz csontok csak a Lélek által elevenedhetnek meg; egyedül a Krisztus Egyházában működő Lélek képes összegyűjteni, megrostálni és megeleveníteni a holt elemeket. Alexandriai Kelemen is ilyen hasonlatot használt. Megmutatva a különböző filozófiai iskolák (és eretnek szekták) igazságtöredékeit, a széttépett Pentheusznak a bacchánsnők által szétszórt tagjaira emlékeztet: « Az, aki összegyűjti a szétszórt részeket és visszaállítja a Logosz teljes egységét, veszély nélkül meglátja az Igazságot » (*Stromates* I, 57, 6). Már Szent Jusztinusz is ezt mondotta: « A mi tanításunk felülmúl minden emberi doktrinát, mivel mi a teljes Logoszt birtokoljuk Krisztusban » (*Seconde Apologie*, 10, 2-3).

Ez a látásmód, amely szorosan összekapcsolja az egységet és az igazságot, egyszerre igen kizárólagos és ugyanakkor tág, szigorú és nagylelkű. Mi manapság a kultúrák — vagy az « értékek » — keresztény integrálásáról beszélünk; nos, az egyházatyák ugyanezt gondolták, néha igen merészen, magukról a vallásokról (amennyiben pozitívumot hordoztak), és nem csupán azok « kulturális » elemeiről, — ha egyáltalán meg lehet különböztetni bizonyos vallásokban « kulturális » és (szoros értelemben vett) « vallási » elemeket. Az egyházatyák nem csupán

« egy korlátozott hitfelekezetet láttak a kereszténységben, hanem a teljes kozmikus vallásnak tekintették — pontosan "katholon"-nak —, amelyben a megfelelő tisztogatás után minden részelem megtalálja a helyét. Például ezt tapasztaljuk abban is, hogy bizonyos pogány mítoszokat megőríztek mint a keresztény igazság előképeit » [4].

Amennyire ezt egy sereg szövegből és viselkedésből kivehetjük, azt mondhatjuk, hogy az egyházatyák ítélete a vallás tényéről dinamikus ítélet. A történelem teológiájához tartozik ez az értékítélet. Krisztus egyedüli Egyházára, Krisztus hordozójára való tekintettel fogalmazták meg. Mindazt, ami igaz és jó van a világban, Szent Pál tanácsa szerint el kell fogadnunk, integrálnunk kell a keresztény szintézisben, ahol ezek az elemek átalakulnak. Az egyházatyák tudják, hogy még a régebbi « kinyilatkoztatások » is (a kozmikus, ábrahámi, mózesi "kinyilatkoztatás") elavultak és egyszersmind beteljesedtek Krisztusban. A teljes megváltói terv megtalálta kifejezését, vagy « megtestesült » abban a « kegyelemben » és « igazságban », amelyet Jézus Krisztus hozott, és az üdvösség által, amely másutt nem található (vö. Jn 1, 17; Zsid. 4, 12). Mégkevésbé tekinthetők (Krisztus után) más vallások, bármilyen érdemeik legyenek is, « üdvhozóknak », tehát « versenyképeseknek » a Krisztusban való hittel.

Mégis, maga Szent Ágoston mondja (aki különben nagyon rigorista), hogy « maguknak a pogányoknak is megvannak a prófétáik »; de — fűzi hozzá — ők is tudtukon kívül Krisztus prófétái voltak. Ilyen értelemben beszélt Alexandriai Kelemen is: « Isten a görögök körében legerényesebb gyermekeit támasztotta, hogy népük prófétái legyenek ». Ágoston és Kelemen, meg mások gondolatát még egy másik állítás is kiegészíti: « Egyedül Krisztus Egyházában újul meg és szabadul meg az emberi nem » (Ágoston, *Epist.*, 118, 5, 33 = PL 33, 448). Nem szabad tehát statikusan megítélnünk a különböző vallási helyzeteket, sem egymással összehasonlítanunk a

---

[4] Hans Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (francia ford. R. Givord), Paris, 1958, 192. lap.

történelem folyamán fellépő különböző vallási rendszereket, mintha arról lenne szó, hogy elítéljük őket, vagy hogy elismerjük azt, hogy egyesek valóban Istentől akart « üdvökonómiát » képviselnek önmagukban (akár « rendkívüli », akár « rendes » ökonómiára gondolunk is). Ez azt jelentené, hogy minden ítélet előtt szétbontanánk Isten Tervét, amelyet az egység jellemez. Ezzel *a priori* relativizálnánk magát a vallási igazság fogalmát. Ha egymás mellé helyezzük a különböző vallási rendszereket, eleve feltételezzük, hogy úgy, ahogy vannak, Istentől jöhetnek, amikor valójában nemcsak egymástól különbözők, hanem lényegesen eltérők, tehát alapvető pontokon is egymásnak ellentmondó állításokat tartalmaznak. Hogyan engedhetnénk meg pl. azt, hogy Iszlám, a maga objektív teljességében véve, az üdvösség Isten által akart útja, ha ugyanakkor ugyanezt megengedjük a buddhizmusról is, — amikor az egyik a feltétlen monoteizmust vallja, a másik viszont ateistának tartja magát?

Ha viszont Krisztus Egyházát tekintjük, amely útban van a Parúzia felé, és melynek az a küldetése, hogy integrálja, megmentse a vallásokat, akkor nem szemlélhetjük statikusan a különböző nemkeresztény vallásokat, nem ítélhetjük meg őket mint független totalitásokat. Mindaz, ami jó bennük, integrálható Krisztusban. Végső soron mindaz, ami objektíve üdvözíthető, kapcsolatban van az Egyházzal. Minden esetben: minden az ember szempontjából lényeges keresés, amiről a vallás ténye tanúskodik, még a legrosszabb eltévelyedéseiben is, végső soron abban a kinyilatkoztatásban találhatja meg igazi célját, amelyet az Egyház hirdet a világnak. Ami pedig a megtéréshez szükséges kegyelmet illeti (bármilyen titkosak is ösvényei): ez szintén Krisztus egyedüli Egyházától jön, minthogy az emberi nem csakis ebben találhatja meg az üdvösséget. Isten egyesülni akart az emberiséggel: egyetlen Jegyese az Egyház. « *Sola Ecclesiae gratia, qua redimimur* = egyedül az Egyház kegyelmében van a megváltásunk » (Szent Ambrus, *In Psalm.* 39, 11 = PL 14, 1061B).

« Az egyházatyák szerint az 'ökumené' dinakimus

valami, amely állandóan működik, hogy megnyerje és átalakítsa a világot az Evangélium szerint »[5].

Fontos, hogy itt világosan lássuk: ennek a dinamizmusnak a principiuma, az a szintetizáló elv, amely mindent egyetlen igazságában egyesít, nem egy eszme, vagy akármilyen valóság. Nem a « keresztény eszme », nem a « kereszténység ». Ez a valóság, ez az egzisztencia, ez a tett, ez a személyes erő: Jézus Krisztus személye. *Ego sum via, veritas et vita.* Az egyházatyákat olvasva mindig csak ide térünk vissza: egyedül a személyes hit Krisztusban, az Üdvözítőben, egyesít bennünket Istennel az Egyházban. Aki nem hisz kizárólagosan (ahogy ezt megmagyaráztuk) és értelmi következetességgel Krisztus Igazságában, az többé már nem keresztény. Ezért nem sikerülhet a szintézisre való törekvése sem. De — jegyezzük meg rögtön — egyedül ez az érintetlen hit lehet az egyetemesség munkálója. Hans Urs von Balthasar írja:

> « Először is úgy tűnik, hogy Isten végtelen gazdagsága egyetlen pontban sűrűsödik össze: Jézus Krisztus emberségébe, olyannyira, hogy ebben az Egyetlenben "rejtve van az isteni bölcsesség és tudomány minden kincse"... Ez a hallatlan koncentrálság, az Isten felé vezető utaknak és az embereknek Istenhez fűződő viszonyainak kérlelhetetlen és kizárólagos összesűrűsödése az egyetlen Közvetítőben úgy tűnhet az embernek, mint a szabadsága ellen elkövetett érthetetlen erőszak, mint a személy méltósága és nagykorúsága elleni sérelem... De valójában ez az egyetlenség integráló egyetemesség és ezért katolicitás »[6].

Az üdvösség konkrét, történeti és közösségi felfogásában — úgy, ahogy ezt az atyáknál találjuk, legalábbis burkolt formában — még azt is kellene mondanunk, hogy az « egyetemesség felfoghatatlan egy egyedülálló esemény nélkül ». Ezt állapítja meg W. A. Visser't Hooft, elemezve Szent Pál Rómaiak-

---

[5] G. Connan (Bucarest), « *Le rôle des Pères dans l'élaboration de l'oecuménisme chrétien* », *Studia Patristica*, vol. IX, Pars 3a, Berlin, 1969, 157.

[6] Hans Urs von Balthasar, *La prière contemplative* (francia ford., R. Givord), Desclée de Brouwer, Paris, 1959, 52-53. lapok; vö. *Théologie de l'histoire*, Paris, 1955, 167. lap.

hoz írt levelét. Egy kissé különböző nézőpontból indulva ki, lényegében ugyanerre a következtetésre jut Hans Urs von Balthasar is:

> « Úgy tűnhet, hogy az Újszövetséget egyedül mindenek összegyűjtése érdekli, minden dolog egyesítése egy pontban, egy személyben, egyetlen történeti eseményben, hogy a megszámlálhatatlan emberi lehetőséget szörnyű módon összezsugorítsa, vagyis: valójában végtelenül szűk hithez jutunk el. De ez csak a kérdés egyik oldala. Valójában a *Római levél* 5. fejezete a lehető legvilágosabban mutatja, hogy ez a szűk kapu az igazi univerzalizmus végtelen horizontja felé tárul ki. Ez a fejezet, amely Krisztus egyetlen kinyilatkoztatásáról ír, ugyanakkor minden emberről beszél. Szent Pál egyáltalán nem felejti az emberiséget, amikor az egyedüli Üdvözítőre irányítja figyelmét. Ellenkezőleg: az Egyetlennel való foglalkozás kikerülhetetlenül az összes többihez vezeti... » [7].

Csakugyan, ismételjük, nem arról van szó, hogy egymásközött összehasonlítsuk a különböző vallási rendszerek érdemeit; hogy ilyen és ilyen rendszert egy igazabb, vagy tökéletesebb rendszerhez mérjünk, amely a keresztény rendszer lenne. Arról van szó, hogy meggondoljuk és higgyük, hogy Isten belépett történelmünkbe és elhozta azt az egyetlen principiumot, amely képes minket megtisztítítani és egyesíteni Jézus Krisztusban, aki egyszerre « kinyilatkoztató » és « üdvözítő ». Továbbá meggondolni és hinni, hogy Krisztus Jegyese, az Egyház az üdvösség letéteményese: az a küldetése, hogy szétsugározza Krisztust, és hogy emberiség egyedül ezen az úton keresztül elérje végső célját, megtalája egységét « a titokzatos Testben ».

Lényegében ezt tanítják az egyházatyák. « *Christus omnem novitatem attulit, semetipsum afferens.* Hogyan gondolkozhatnánk másképp, hogyan hihetnénk mást, ha valóban Jézus Krisztusba vetettük hitünket?

Miután így jól megértettük azt, hogy Krisztus az egyedüli kinyilatkoztató és üdvözítő, csak nagyobb tisztelettel, néha nagyobb csodálattal szemléljük mindazt a keresést, mindazt a felfedezést, amiről

---

[7] W. A. Visser't Hooft, *L'Église face au syncrétisme*, Genève, 1964, 131. lap.

az emberiség lelki története tanúskodik, a Jézus Krisztus kinyilatkoztatásán kívüli vallásokat. « Az Egyház elismeri a jó és nagy értékeket, még ha azok saját birodalmán kívül vagy előtte léteztek is » (XII. Piusz). Szent Ágoston ugyanezt a véleményt fejezi ki, amikor ezt írja a császári tribunusnak és jegyzőnek, Flavius Marcellinusnak, akinek *De Civitate Dei* c. nagy művét ajánlotta: « A rómaiak hatalmas és híres birodalmában Isten megmutatta, mit érnek az állapolgári erények még az igaz vallás nélkül is, hogy megértsük: az igaz vallással az emberek egy másik város (= államközösség) polgárai lesznek, amelynek királya maga az Igazság, törvénye a szeretet, és amely az örökkévalóságban létezik » (*Epist.* 138, 17).

Nem kell tehát a mitikus tévedések, vagy a vallás tényének a történelem folyamán tapasztalt elfajulásai vagy borzalmai miatt elvakultaknak lennünk. De nem is kell egyszerűen mindebből azt következtetnünk, hogy fölösleges az igaz Istenbe vetett hit, aki Jézus Krisztusban nyilatkoztatja ki magát. Se Jézus, se tanítványai nem fogadták el ezt az embertelen dichotómiát. Azoknak a hamis isteneknek az elvetése, amelyeket az ember homályos lelkiismerettel és erkölcsi romlásban a saját képére faragott, nem az emberi természet elvetése, hiszen ezt a természetet Isten teremtette és vallásos aspirációinak szükségképpen kifejezést kell találnia. Ezért a kereszténység az első naptól kezdve mindenki szemében úgy jelent meg (miként már Izrael Istenének a kultusza is), mint vallás; sőt hajlíthatatlansága miatt úgy, mint amely *a Vallás* akar lenni. Egy helyes, jóllehet paradox kifejezéssel azt mondotta valaki, hogy Jézus kereszthalála « a vallás 'demitizálásának' legfőbb tette » volt. (E. Cornelis OP); ez azonban nem jelenti azt, hogy, — minden vallás mítosz lévén, — eme halál olyan aktus volt, amely minden vallást elvetett. Ellenkezőleg: minden vallást *beteljesített*. — Másrészt: minél inkább megkülönböztetjük a múltban és a jelen társadalomban is az igazság, szépség és jóság elemeit, bárhonnan származzanak is, annál inkább látnunk kell, hogy ezeknek az elemeknek megérdemelt helyük a keresztény szintézisben van. Hogyan lehetséges ez? Mindig már csak a befejezett tény után adhatunk pon-

tos választ. Éppen olyan lehetetlen terveket készíteni, mint megjövendölni az időpontokat. De elég, ha az alapelvet tudjuk és bízunk Isten Lelkében. A hit ereje, a keresztény életerő valósítja meg a megtérés és az integráció csodáját, függetlenül az elméletektől. Márpedig sem a hit, sem a remény nem tételezi fel a teljes világosságot.

3.

Az egyházatyák tana a vallásokról ma is élő. A Magisztérium tanításában is megtaláljuk, nevezetesen XII. Piusz *Evangelii praecones* kezdetű körlevelében és a II. Vatikáni Zsinat szövegeiben. Newman, aki az atyákon nevelődött, a múlt században szerencsés kifejezést adott a patrisztikus gondolatnak, megcsodáltatva a «katolikus teljességet»[8]. Hasonlóképpen, kortársunk Jules Monchanin abbé is sokat reflektált a missziós teológiára, kiindulva XV. Benedek és XI. Piusz enciklikáiból. «A keresztény szintézis, amely a misztérium tükröződése a gondolatban, önmagában is a valóság bizonyítéka: *index sui. A teljesség* magában foglalja a részleges igazságokat és túlcsordul azokon; ez a tapasztalat annál meggyőzőbb, minél tovább folytatódik»[9]. És mindezt Indiára alkalmazva, Monchanin ezeket írja:

> «Amit Jusztinusz és Kelemen Görögországról mondott, azt Indiára is alkalmazhatjuk. A Logosz titokzatosan előkészítette útját érkezése előtt, és a Szentlélek belülről ösztönözte a görög bölcsek legjavát. A Logosz és a Lélek hasonló módon jelen van és működik ma is az indiai lélek mélyén. Sajnos, az indiai bölcsességbe tévedések vegyülnek és úgy látszik, ez a bölcsesség nem találta meg egyensúlyát. Így volt ez a görög bölcsességgel is, míg Görögország be nem fogadta a feltámadt Krisztus húsvéti üzenetét. Az ember az egyetlen Kinyilatkoztatáson és az egyetlen Egyházon kívül mindig és mindenütt képtelen elválasztani az igazságot a tévedéstől, a jót a rossztól. De miután kereszténnyé

---

[8] Newman, *Critical and Historical Essays*, 12; H. de Lubac a szöveget idézte *Catholicisme* c. munkájában (Texte 47).

[9] J. Monchanin, «L'Inde et la contemplation», *Dieu vivant*, 3 (1945), 25. lap.

vált, Görögország elvetette ősi tévedéseit — főleg a túlságosan kozmikus szemléletet és az Abszolútum transzcendenciájának feledését — és miután megkeresztelkedett a vértanúk vérében, a filozófia, a teológia és a misztika mestere lett az egész világ számára. Reméljük azt, — bízva az Egyház biztos irányításában —, hogy India is egyszer majd megkeresztelkedik — századok óta "keresi Brahman-t": ez a vágya megkeresztelhető —, és elveti panteista tendenciáit, felfedezi a Szentlélekben az igazi misztikát, és az emberiség, az Egyház javára, végül az Isten dicsőségére — a szentek és egyháztanítók páratlan csillagkoszorúját szüli meg »[10].

Ugyanígy gondolkodik Hans Urs von Balthasar, a patrisztika kiváló ismerője. Maga nevében is szólva Krisztust ünnepli, aki « beteljesíti mindazt a részigazságot, amit a népek vallási mítoszai tartalmaznak »; — anélkül, hogy « Krisztust egybeolvasztaná Dionizosszal vagy Apollóval », avagy a « kereszténységből kozmikus vallást alkotna ». — Mert ha Krisztusnak és Egyházának joga van ahhoz az örökséghez, ami valóban emberi a népek kultúrájában és vallásában, ennek az örökségnek a tényleges birtoklása szükségképpen kétoldalú: « beteljesedés az ítélet révén »[11]. Ezt a kettős szempontot egyszerre figyelembe kell vennie a kereszténynek, ha nem akarja Istent gyalázni:

> « Mert hálátlanság lenne az a Teremtővel szemben, ha úgy mutatnák be (az emberben rejlő) "transzcendentáló" képességet mint puszta tehetetlenséget, — a világfölöttivel való érintkezést mint bálványozást (*fabrica idolorum*), amely szükségképpen a káromláshoz vezet. De ugyanúgy hálátlanok lennénk a kegyelem Szerzője és a Megváltó iránt, ha nem vennénk észre a kegyelemben az abszolút új adományt, az abszolút mást, amely csak úgy teljesíti be és fejezi be az emberi erőfeszítést, hogy előbb teljesen "megtéríti" » azt.[12].

Még egy másik kortársunk, Teilhard de Chardin atya hasonlóképpen közeláll az egyházatyák gon-

---

[10] J. Monchanin, *Ermites du Saccidânanda*, Casterman, Tournai-Paris, 1956, I. fej. Vö. H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier, Paris, 1967.

[11] Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix* I (Aubier, Paris, 1965), 420, 424, 429.

[12] Id., « Trois signes du christianisme », a *Théologie de l'histoire* függelékében.

dolatvilágához: egyrészt igen kritikus szemmel nézi rézleteikben a különböző vallásokat és lelkiségeket, másrészt velük szemben is, miként mindenfajta emberi értékkel szemben, igen nyitott: « a természetes és a természetfeletti integrálásának törvényét » vallja. Ez az integrálás Teilhard szerint a következő fázisokon keresztül történik: kiválasztás vagy megrostálás (*ségrégation*), összpontosulás (*convergence*), átalakulás (*transformation*) és végül megtérés (*conversion*). Érdemes lenne külön is tanulmányozni Teilhard művében ezt a négy egymással kapcsolatos fogalmat. Teilhard azt óhajtja, hogy a kereszténység, ez a felülről adott és sajátosan kinyilatkoztatott vallás, « kitáruljon, hogy teljességével átkarolja a vallási energiák új lüktetését, amely alulról tör fel és arra vár, hogy szublimálják ». De fontos, hogy megjegyezzük itt: Teilhard csak azért óhajtja ezt, mert hisz az Ige megtestesülésének egyetlen valóságában, és « a megistenítésnek abban az egyedülálló képességében », amelyet Krisztus Lelke egyetlen Egyházába helyezett. Ezt hívja Teilhard « a keresztény jelenség egyesítő tulajdonságainak ». Tudja azt, hogy « Egyház nélkül Krisztus elpárolog, szétfoszlik és eltűnik »; és Rómában « a lelki kisugárzás rendkívüli tengelyét », « a Föld krisztusi Pólusát » látja [13].

> « A társadalmi jelenség szívében folyamatban van egy bizonyos ultra-szocializáció: az Egyház ezáltal lassankint kialakul, befolyása révén egyesítve és összegyűjtve — legnemesebb formájukban — a Nooszféra minden lelki energiáját; — az Egyház: a világ kifejezetten krisztusivá alakult részlege; — az Egyház: a szeretet (*super-charité*) révén összekapcsolódó emberi szimpátiák fókusza; — az Egyház: az egyetemes konvergencia tengelye, és az az ízző pont, ahol találkozik a világegyetem és az Omega Pont » [14].

Teilhard atya számára a kereszténység, amelyet mindig katolikus formájában tekint, még egy « phylumhoz » is hasonlítható; vagyis az Egyház (kereszt-

---

[13] Teilhard de Chardin, *Ma position intellectuelle*, New York, 1948 április. Vö. H. de Lubac, *Teilhard missionnaire et apologiste*, « Prière et Vie », Toulouse, 1966, 49-51. lapok.
[14] Teilhard de Chardin, *Comment je vois*, 1948, n. 24.

ténység) úgy él és feilődik, mint a « kollektíven öszszetársult lelki elemek összefüggő és kibontakozó rendszere ». « A tapasztalat bizonyítja ezt, ténylegesen is igazolja »: a kereszténységben folytatódik « azoknak az új magatartás-formáknak a kialakulása, amelyek — a régi Credo és az emberi tudat újabb felfedezéseinek szintézise révén — előkészíti körülöttünk a keresztény humanizmus elérkezését [15]. A jelenkori krizis, amely « a modern szellemet jellemző kozmikus látásmód megújulásából » származik, sokakat — ha nem is a keresztény hit elvetésére, legalábbis annak fellazítására, « elhajlásra », és majdnem a hit lényegének feladására ösztönöz; Teilhard viszont az ellenkező következtetést vonja le: « minthogy a Világegyetem egészen új távlatokat kapott szemünkben, a kereszténység — a római katolicizmus élő és szervezett tengelyén át — sokkal életerősebbnek és a világ számára nélkülözhetetlenebbnek mutatkozik, mint valaha is » [16].

Teilhard és Monchanin nyomán, és az angol történész, R.C. Zaehner nézeteit osztva, Jacques-Albert Cuttat felfedezi már « azt a keresztény lelki megújulást, amely egy a mélyén eléggé nyitott katolicitást céloz, hogy az emberiség minden misztikus dimenzióját egyetlen Konkrét Univerzális (Universel Concret) felé terelje, és ez nem más, mint Krisztus [17]. Hogy ezt siettesse, felvázolja azt az utat, amelyen keresztül a keleti lelkiségeket a kereszténység integrálhatja (« *assomption chrétienne* »), megmutatja, hogy a keresztény egyetemessége miként függ transzcendenciájától, « minthogy ez a Tény végtelenül többet magába zár, mintsem kizár, sőt még azt is felemeli, amit látszólag kizár vagy gyökeresen elvet ». Azt is megmagyarázza, hogy ellentétben a szinkretizmussal, amely mindent összekever és egybeolvaszt, a keresztény Tény egyesíti magában és beteljesíti a « nem-keresztény értékeket »,

---

15 Teilhard, *Introduction á la vie chrétienne* (1944), n. 8. Vö. *Lumen gentium*, n. 17.

16 Teilhard, *Le Phénomène humain* (Seuil, Paris, 1955), 330. lap.

17 J. A. Cuttat, bevezetés R. C. Zaehner, *Inde, Israel, Islam* c. (franciára fordított) könyvéhez, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, 35. lap.

azáltal, hogy « minőségileg túlmutat rajtuk, megtéríti, átalakítja és összefoglalja őket ». A történelem során semmiféle szintézis sem tökéletes, mégkevésbé végleges, — de a keresztény tény asszimiláló ereje megmarad, és minden kereszténynek meg kell győződnie arról, hogy ezt az integráló tevékenységet mindig folytatni kell; állandóan asszimilálnunk kell a nem-keresztény lelkiséget, éspedig önmagunkon kell kezdenünk » [18].

Teilhard szókészletéből átvehetjük a « pólus », vagy a « szár », vagy a « phylum », vagy a « tengely » képet. Összefoglalásképpen akkor azt mondhatnánk, hogy a felvetődő kérdés nagyon egyszerű: Van-e egy egyetlen tengely, amelyhez igazodva az emberi nemnek végső üdvösségéhez kell érkeznie, — amely üdvösség nem más, mint egyesülés Istenben, miután az Evangélium átjárta a szíveket —; avagy pedig több út vezet az üdvösségre? Ha elejtjük az egyetlen tengelyben való hitet, akkor oda jutunk — amint már ezt mondottuk —, hogy a különböző, egymásnak ellentmondó vallási rendszereket önmagukban egyformán az üdvösség hordozóinak valljuk. Az pedig nehezen gondolható el, hogy Isten a sokszor lényeges elemeikben is egymásnak ellentmondó vallási rendszereket egyformán akarta. Biztos szellemi ítéletre van szükségünk, hogy elismerjük: « bizonyos doktrinális álláspontok között teljesen kibékíthetetlen ellentmondások vannak » (Yves Raguin). — De még ennél is tovább kell mennünk. Még formális ellentmondás nélkül is, ha több út vezet az üdvösségre, mintegy párhuzamos ösvények, elkerülhetetlenül szétszóródik a szellemi energia, ahelyett, hogy összpontosulna, és akkor nem beszélhetünk « Isten tervéről » sem, hiszen nincs többé egység az üdvösség tervében. Egyetlen tengelynek kell tehát lennie. Akik nem keresztények, még ezt nem látják. A buddhistának, aki nem foglalkozik a világ haladásával, mert nem hisz benne, nincs szüksége egy tengelyre, számára itt nincs probléma. De ha Isten tervének megfelelően törődünk

---

18 Cuttat, « Expérience chrétienne et spiritualité orientale », in: A. Ravier, *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, 825-1095. (Lásd még e gyűtőkötet bevezetőjét P. de Lubac-tól. *Sz. F.*).

az emberi nem üdvösségével, ha hisszük azt, hogy a történelem valóságos és sóvárgunk az egységre (vö. *Lumen gentium* 1. és 3. pont; *Ad Gentes* 7. pont), akkor nem lehet közömbös számunkra ennek a tengelynek a keresése, annak a sodró és egyesítő erőnek a keresése, amely nem más, mint az Úr élő Lelke az Egyházban.

## 4.

Végül válaszolnunk kell egy második kérdésre, vagyis az első kérdés másik formájára, amely az új helyzetben vetődik fel: Krisztus tanítása valóban valami egészen újat hozott földünkre?

Erre a kérdésre egy bizonyos pontig igen-nel kell felelnie még a nem-hivő történésznek is, feltéve, ha érzékeny a lelki valóságokra. Természetesen, a keresztény « igen »-je csak abszolút lehet. A hivő ember észreveszi a történelemben azokat a nyomokat, amelyeket az Isten által teremtett és természetszerűen vallásos ember tapogatódzó Isten-keresése hagyott; csodálja azokat a villanásokat, amelyek csakis « az emberi tapasztalatnak és Isten egyetemes tevékenységének találkozásából » lobbanhattak fel (Raguin).. De ugyanakkor megállapítja azt is, hogy a Jóhír egy meghatározott időben és helyen hangzott fel. A keresztény hallotta ezt és hozzá csatlakozott. Az Evangélium újsága számára eléggé világos, és ha reflektál, megérti azt, hogy az Isten Igéje kétségkívül nem vette volna magának a fáradságot, hogy hozzánk szóljon, ha nem akart volna nekünk valami újat, lényegesen újat mondani. Jézus művében két részt különböztethetünk meg: a Mesterét és az Üdvözítőjét, vagyis a Kinyilatkoztatást és a Megváltást, miként az Evangéliumot és az Egyházat; — e két rész között világos a bensőséges kapcsolat. Jézusban ugyanaz az ember tanít és hal meg, és ez a kettős szerep azt is kinyilvánítja, hogy Ő több, mint ember: az a lény, aki feláldozza magát mindenkiért, ugyanaz, aki feltétlen ragaszkodást kíván tanítása és személye iránt. Ennek a kapcsolatnak értelmének kell lennie:

> « Ha Isten nélkülünk akart volna üdvözíteni bennünket, Kriszus áldozata egyedül elég lett volna. De

vajon magának az Üdvözítőnek a léte nem feltételezi-e az ember hosszú közreműködését? Egyébként az az üdvösség nem lett volna méltó azokhoz a szabad személyekhez, akiket Isten ilyennek akart. Isten nem úgy akarta megmenteni az emberiséget, mint hajótöröttet: életet akart benne támasztani, a saját Életét... Az emberiségnek így tevékenyen közre kell működnie üdvösségében: ezért kapcsolta Krisztus Áldozata Tettéhez Személyének objektív kinyilatkoztatását és Egyházának megalapítását. Kinyilatkoztatás és Megváltás tehát összekapcsolódik... »[19]

Nem lehet tehát már szétválasztani az üdvösség egyetlen misztériumának két arcát. Nem lehet feltételezni azt, hogy az üdvösség teljesen Krisztustól jön, és ugyanakkor azt az általános elvet vallani, hogy ez az üdvösség lehetséges Krisztus tanítása nélkül is. Az emberi nem számára nincsen üdvösség az Evangélium nélkül ». A keresztény hagyomány sohasem választotta szét az egyetlen Közvetítő hitében azt, Akitől a belső kegyelem jön és azt, Akitől az objektív Fény jön, jóllehet — amint látni fogjuk — ezt a két elemet szét lehet választani az egyéni alkalmazásban. Amint egyetlen Megváltás van, ugyanúgy egyetlen Kinyilatkoztatás van, és az egyetlen Egyház kapta a megbízatást, hogy mindkettőt továbbadja.

Ha igaz ez a megállapítás, a jelenlegi teológiai vitákban tapasztalható félreértésekre is fényt vet. Hogy Krisztus kegyelme a látható Egyházon, tanításán és szentségein kívül is működik, ezt az igazságot mindig is elismerték, — jóllehet bizonyos korszakokban igen homályban hagyták. A híres axióma: « *extra Ecclesiam nulla salus* », az egyházatyáknál nem hordozott olyan általános jelentést, ahogy ezt sokan ma is képzelik: az ő konkrét helyzetükben a szkizma, a lázadás és az árulás szítóira célzott. Hogy léteznek « anonim keresztények » bizonyos körökben, akik — ilyen vagy olyan módon — befogadták az Evangéliumtól jövő fényt, ezt egyetlen keresztény sem tagadhatja. Krisztus Lelkének működése támaszthat ilyen « névtelen kereszténveket ». Mert senkinek sem áll jogában az, hogy magának tartsa

---

[19] H. de Lubac, *Catholicisme* (« Foi vivante » zsebkönyvsorozat), 1965, 143. lap.

vissza a Megváltás kegyelmét. De helytelen okoskodás lenne az, ha ebből azt következtetnénk, hogy az emberiségben mindenfele « névtelen kereszténységet » találhatunk, vagy más kifejezéssel: mindenütt jelen van valamiféle « implicit kereszténység », és az apostoli prédikáció szerepe csupán az lenne, hogy ezt az impicit kereszténységet lényeges változtatás nélkül explicitté (kifejezetté és öntudatossá) tegye, — mintha Jézus Krisztus kinyilatkoztatása nem lenne más, mint annak a napfényre-hozása, ami már mindig is létezett burkoltan [20]. Amikor pl. Szent Ágoston Krisztus kegyelmének működését látta meg Izrael történetének szent alakjaiban, — akik « már a Megtestesülés előtt a kegyelem és nem a törvény ökonómiájához tartoztak » —, nem keverte össze ezt a két ökonómiát, mintha az Ószövetség történetileg szemlélve már az Újszövetség egész valóságát tartalmazta volna. Mégkevésbé lehet tehát úgy tekinteni a pogány emberiséget kultuszaival együtt mint « önmagáról nem tudó névtelen Egyházat »!

Csak úgy lehetne ezt a tézist valamennyire is helytálló érvekkel védelmezni, ha összekevernénk két problémát, amelyet okvetlenül egész tisztán meg kell különböztetnünk: egyrészt egy adott vallási tanítás és szervezet igazságának és üdvhozó hatékonyságának, másrészt az üdvösség egyéni elsajátításának a problémáját: ez az utóbbi ugyanis csak az isteni kegyelem segítségével lehetséges (a témát általában « a hitetlenek üdvösségének problémája » cím alatt szokták tárgyalni az Egyházban). Továbbá — következésképp — az említett felfogás elhanyagolná az emberiség reális történetének a vizsgálatát és csak az *a priori* eszméket követné, amelyek feltételezik a különböző vallások gyakorlati egyenlőségét, közös viszonylagosságukat, vagyis azt, hogy mindegyik egyformán alkalmas arra, hogy az üdvösség « eszköze », « útja » legyen. Amint már utaltunk is rá, ez a felfogás végső soron minden vallást alkalmasnak ítél arra, hogy önmagát felülmúlva egy bizonyos « transzcedentalis egységben » találkozzék,

---

20 Vö. J. Dournes, « Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Asie », *Vatican II*, Déclaration sur les religions non chrétiennes, Cerf, Paris, 1967, 84-112.

— feltéve, hogy nem közös jelentéktelenségükben találkoznak. Igen meglepő, hogy annyi szerző, — akik pedig más körülmények között bizonyságot tesznek elmélyedő-készségükről és mély lelkiségükről, — nem veszi a fáradtságot, hogy megvizsgálja közelebbről a vallások történetét és az emberi faj lelki fejlődését. Még általánosabban: abban az órában, amikor az emberiség tudatára ébred egységének; abban az órában, amikor sokan végre megértik, hogy az emberiségnek egyetlen története van és hogy az Egyházban újjászületik a valóban végső eszkatológia tana, egyesek, amikor az üdvösség problémájáról tárgyalnak, meglepő módon elfelejtik ezeket az alapvető igazságokat és egy bizonyos individualista nézőpontnál rekednek meg.

Az említett teória végül — még pontosabban — feltételezi azt (és ez a legsúlyosabb, bár senkinek sem tulajdonítjuk személyesen ezt a nézetet), hogy félreismerik a keresztény Tény igazi, « forradalmi » újságát. (Ezt az új « többletet » természetesen nem aszerint kell lemérnünk, ahogy az egyének, a keresztények elsajátítják, megvalósítják a kereszténységet: ez az asszimilálás mindig gyenge és sokszor torzító!). A vitatott nézet nemcsak az Evangélium által hozott « metanoia » eszméjét, hanem valóságát is félreismerné; azt a tényt, hogy mélyen átalakítja az emberi « szívet » és lelkiismeretet. Másszóval (elnézést az anakronisztikus kifejezésért): ez a nézet felejtené a keresztény kinyilatkoztatás elsőrendűen *egzisztenciális* jellegét. Ha elfogadnánk ezt a nézetet, úgy ahogy néha kifejezik, a keresztény kinyilatkoztatás néhány formula tanításában állna; és teljesen felednénk belső hatását, megújító erejét. Olyan címke lenne, amit ráragaszthatnánk arra az edényre, amelynek tartalma nem változnék; — ezt a tartalmat « anonim » módon mindig is birtokolta az ember. Röviden: csupán egy létező valóság identifikálásáról lenne szó; de ebben az esetben nem igen látja az ember, hogy « egyes emberek miért viselnék továbbra is a keresztény címet, hiszen 'anonim' kereszténységük könnyen igazolható lenne » (Urs von Balthasar).

Ismételjük: itt most a végsőkig kiélezzük egy jelenlegi tendencia logikáját, amely irányzatnak szélsőséges kifejezését rögtön kijavítják a neki ellent-

mondó formulák. Tudjuk azt, hogy a lázas keresés idején nem lehet rögtön megtalálni a helyes egyensúlyt. De bizonyára mindenki egyetért velünk abban, hogy az említett tézis kisarkított formájában nem felel meg a kinyilatkoztatás ama eszméjének, amelyet a *Dei Verbum* kezdetű konstitúció hangsúlyozottan kifejt. Egyébként már Szent Pálnak sem ez volt a nézete, aki emlékezve arra, hogy Krisztus « magához ragadta », ezt írta a Galatáknak: « Úgy tetszett Istennek, hogy Fiát kinyilatkoztassa bennem » (Gal 1, 15-16; vö. Róm 7, 17) [21]. És ha azt kell mondanunk a Zsidókhoz írt levél szerzőjével, hogy a Jézus Krisztusban megkötött szövetség « elévülté » tette az Mózessel kötött szövetséget, mennyivel inkább kell állítanunk, hogy ezzel az « új szövetséggel » szemben minden emberi vallás, minden korábbi lelki helyzet « elévült » (Zsid 8, 13)! Amikor Pál ezt írta a Filippieknek: « Ugyanaz a gondolat és érzés legyen bennetek, mint ami Jézus Krisztusban... » (Fil 2, 5), hihetnénk-e azt, hogy csak valami banális dolgot ajánlott nekik, amit már érvezredek óta gyakoroltak, csupán azzal a különbséggel, hogy azok az emberek, akik megélték, nem ismerték még « Jézus Krisztus » nevét? Mert pl. kell-e elmélyülten elmélkedni a kereszt titkáról és közepes kereszténynél jobbnak kell-e lenni ahhoz, hogy legalább valamit észrevegyünk abból a teljesen új fényből, amelyet Ő szétárasztott a világra? Jézusban megjelent nemcsak az, Aki kinyilatkoztatja az embernek, ami már ez az ember önmagában volt, hanem — « az Isteni Fényesség tökéletes viszszatükröződésében » (Nisszai Sz. Gergely) — az, Aki megváltoztatja az embert, kinyilatkoztatva neki az Isten mélységeit. Másszóval: a nyíltan keresztény kinyilatkoztatás nem csupán a lelkiismeret kinyilatkoztatása, átgodolt, pozitív, történelmileg objektivált (következésképp relatív és átmeneti) kifejezése: az Ige Megtestesülése által Isten még más úton közeledik az emberhez, mint a lelkiismeret hangja, és az az objektív Szó, amely húsz évszázaddal ezelőtt felhangzott földünkön, nem csupán valami meddő magyarázat volt. Nagyon igaz az, hogy mindenegyes

---

[21] Lásd H. de Lubac, *Catholicisme*, 222-223.

egyén számára nem az a fontos, hogy milyen elgondolása van a vallásról; — de éppen a megtestesült Ige kinyilatkoztatása sokkal többet hoz, mint bizonyos « eszméket »: ez a kinyilatkoztatás ugyanakkor Isten « legmagasabb fokban teremtő személyes önközlése » (L. Bouyer); vagy Dietrich Bonhöffer szavaival: « az egszisztencia újjáteremtése ».

Az egyházatyák felfogása, ugyanúgy mint a Szentírásé, egészen világos ezen a ponton: ők is a keresztény Újdonság nagy tanúi. Láttuk, hogy Szent Iréneusz mennyire hangsúlyozza azt, hogy a Logosz titkos működése és megvilágosító tevékenysége tapasztalható végig a történelemben; de ugyanakkor erőteljes vonással aláhúzza Krisztus Újságát is: « Nem ismerhettük volna meg Isten dolgait, ha Mesterünk nem lett volna emberré, megmaradva Logosznak ». Krisztus elhozta nekünk azt az új principiumot, amelyet a próféták előre hirdettek, azt a principiumot, amelynek « meg kellett újítania és elevenítenie az emberiséget », és ha valóban valaki egyszer « szemlélte arcát, hallotta szavait, élvezte adományait, többé már nem kérdezi azt (hacsak nem veszítette el józanságát), hogy vajon többet hozott-e » azoknál, akik megelőzték és előre hirdették (*Adv. Haereses* 4, 34 és 5, 1). Iréneusz tehát összekapcsolta a kinyilatkoztatást és az üdvösséget Krisztusban. Ugyanezt a gondolatot fedezzük fel napjainkban Teilhard de Chardin találó formuláiban. A kinyilatkoztatás keresztény fogalmára reflektálva Teilhard meglátja, hogy lényeges kapcsolat van a dogma lényege és a hivő hite között:

> « ... Egy napon Isten, prófétái vagy Fia hangján keresztül kifejezi befolyását. Úgy mutatja meg magát mint élő-személyes, — egy és háromság egyszerre. *Fides ex auditu.* — Ebben a pillanatban, ha a lélek hűséges, eddig szétfolyó vágyai az új Igazság körül kristályosodnak össze... Krisztus *érzett* vágya, amely a pogány lélekben majdnem teljesen alaktalan (csupán a felemelkedés ösztökéje), lassan gazdag lesz a keresztényben. Fokozatosan, a Credo hitcikkelyeihez igazodik, — az inspirált ajkakról tanulékony szívbe hullnak az igazság-magvak. *A Kinyilatkoztatás újjáteremti a szellemeket, amilyen mértékben megvilágítja őket...* »[22].

---

[22] Teilhard de Chardin, *Forma Christi, Écrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris, 1965, 341. lap.

Befejezésül ismételjük: Ezek a gondolatok, amelyekben egyetértünk mindazokkal, akik hisznek Krisztusban, egyetlen egy ember számára sem zárják ki az üdvösség lehetőségét Krisztus kegyelme segítségével. Amint ez Iréneusz tanításából világos, ha valaki betölti azt a helyet, amelyet az isteni akarat kijelölt neki az üdvörténelemben, részesedik a végleges beteljesülésben. Felfogásunk nem zárja ki megbecsülésünket, sőt csodálatunkat azon erőfeszítés, keresés és teremtés iránt, amelyekről a vallások és a lelkiségek története tanúskodik [23]. Hogyis ne csodálnánk pl. a buddhista eszmény magasztosságát; « a Hallgatóknak azt a törekvését, hogy megszabaduljanak a szenvedélyektől és elszakadjanak a múló világtól; Bodhisattva fogadalmát, aki minden létező javának és boldogságának szenteli magát; a buddhista erkölcs és fegyelem tisztaságát; a gondolkodás megbékítését célzó módszerek hatékonyságát, és még annyi mást? » (Mgr Étienne Lamotte). « Minden vallásban vannak olyan fénysugarak, amelyeket nem szabad megvetnünk, sem kioltanunk; minden vallás felemel minket a Lét transzcendenciájá felé, amely nélkül értelmetlen a létezés, a gondolkodáshoz, a felelős munkához és az illúzió-nélküli reménységhez. Minden vallás a hit hajnala, és mi a szebb hajnalnál várjuk őket » (VI. Pál, 1964 húsvéti üzenetében). Ha figyelmesek vagyunk a Jóhírrel szemben, amely eljutott hozzánk, ha az Evangélium valóban felhangzik szívünkben, ha ugyanolyan csodálkozást kelt bennünk, mint annyi igazi keresztényben, ha az marad bennünk, ami őbennük — maga az *Igazság* és maga az *Újdonság*, az Üdvösség egyetlen Szava (Csel 12, 26) —, akkor (emlékezve arra, hogy a testté lett Ige megvilágosít minden e világra jövő embert) mindenütt észrevesszük a hitnek ezt a hajnalát, még ha sötétséggel és felhőfoltokkal küzd is. Akkor értékelni tudjuk és megértjük a vallások helyettesíthetetlen szerepét az Isten üdvözítő tervében. De nem kísértenek minket azok a teóriák, amelyeket nem igen lehet összeegyeztetni sem az Úr szavaival, sem tanítványainak magatartásával.

---

[23] Vö. H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Seuil, Paris, 1951, 8. és 53. lap; *Amida*, uo. 1955, 12. fejezet.

Egy misszionárius nemrég mindezt jól összefoglalta az egyháztyák és a Zsinat tanítását hűen tükröző szavakkal. Ha valóban a keresztény küldetése az, hogy — az embereknek Krisztust hirdetve — kinyilatkoztassa nekik azt, hogy igazában kicsodák, ezzel nem azt hirdeti nekik, hogy csak maradjanak meg egyszerűen annak, amik eddig voltak, hanem hogy nyíljanak meg Annak, Aki egyedül képes betölteni természetes vágyukat. Megtanítja őket arra, hogy mivé kell válniok. Bemutatja nekik « a lényeges Újságot », az egyetlen « Eseményt »: Jézus Krisztust. A Krisztushoz való megtérés nem csupán « egy már létező valóság tudatosítása »: szükségszerűen magával hoz « egy szakadást, egy gyökeres átalakulást, amely a Krisztus misztériumába való bekapcsolódás hathatós jele ». Ezért, « bármilyen nagy legyen is a tisztelete és a gyengédsége a nem keresztények emberi értékei iránt, a keresztény azt a szakadást kívánja nekik, amely nélkül nincs megújulás, következésképp beteljesedés és igazi teljesség sem » [27].

Természetesen, a hithirdető és tanú tudja azt is, hogy önmaga számára milyen kötelezettségekkel jár ez a szerep.

---

[24] J. Dournes, « Lecture de la déclaration... », *i.h.*; vö. Karl Rahner, « Mystique terrestre et mystique chrétienne de l'avenir », *in: Mission et Grâce* 3 (francia ford. Ch. Muller), Mame, 1965, 149. és 150. lapok.

## II. A RÉSZEGYHÁZAK AZ EGYETEMES EGYHÁZBAN

Soha nem volt kereszténység Egyház nélkül. Soha nem volt egyetemes Egyház részegyházak nélkül. Mindenütt, ahol az Eucharisztiát ünneplik, a katolikus Egyház teljesen jelen van. Amint Szent Jeromos mondotta: ebből a szempontból a legkisebb városkának a püspöke egyenlő Róma püspökével. De nem is léteztek részegyházak úgy, hogy előbb autonómok voltak és csak később szerveződtek egyetemes Egyházzá, miként a Jézus által választott tizenkét tanítvány sem utólag alkotott föderációt. Az Egyház számtalan megvalósulási formájában alapvetően egy. A püspöki kollégium is, tagjai sokasága ellenére alapvetően egy. Ezeket az igazságokat gyakran ismételtek; a legutóbbi zsinat óta több kiváló tanulmány tárgyát képezték. Ezért nincs szándékunkban most hosszasan elidőzni náluk.

Előadásomnak három része lesz: 1) Szeretném kissé jobban megvilágítani a kollégialitás eszméjének néhány szempontját, nevezetesen a kollégialitás és a püspökkari konferenciák viszonyát; 2) rámutatni arra — az Evangélium alapján —, hogy a püspöki kollégium kapcsa, a katolikus egység központja Péter Utóda; végül 3) megvizsgálni a témával a kapcsolatban néhány újabb tendenciát vagy elképzelést.

### 1. A kollégialitás eszméje

Manapság lépten-nyomon a kollégialitás eszméjére hivatkoznak, de vajon helyesen értik-e mindig ezt az eszmét? Távolról sem! Sokan egészen torz képet alkotnak róla, mert az emberi társaságok példájára vagy a kor eszményei szerint képzelik el. Magát a « kollégium » szót sem a római vagy a középkori jog szóhasználata szerint kell értenünk, ahogy ezt a népszerűsítő modern enciklopédiák teszik. A püspöki « kollégium » vagy « testület » vagy « rend » nem olyan egyenlő társtagok szövetsége, akik csak együtt-cselekszenek; nem is tagjainak tényleges gyülekezete alkotja. A II. Vatikáni Zsinat világosan

tanítja, hogy az egyházi hagyomány értelmében kell vennünk, az őskereszténység valóságaira alapozott tradició szerint.

Jézus földi élete során elkülönített egy kis tanítvány-csoportot; ezek a tanítványok ezentúl határozottan különböztek mindenki mástól. « Tizenkettőt választott ki »; « Magához hívta a Tizenkettőt » (Mk 3, 19; 6, 7). Márk kifejezése jellegzetes; pontosan így fordíthatnánk: « Tizenkettővé tette őket ». A jellegzetes formula az alapítási szándékot akarja kifejezni. « Tizenkettőt választott ki, hogy vele tartsanak és hogy igehirdetésre küldje őket » [1]. Nem időzünk most el a tizenkettes szám gazdag — történeti, kozmikus és eszkatologikus — szimbolizmusánál. Csupán annyit jegyezzünk meg, hogy a püspöki kollégium mindenben — ami átadható — a Tizenkettő kollégiumának örököse. Az első keresztény nemzedékek története számunkra tele van homállyal. De az a kevés dokumentum, amely tájékoztat bennünket az első század végének és a második század elejének egyházi helyzetéről, azt mutatja, hogy mindazok, akik a püspöki hivatalt gyakorolják, tudatában vannak megbizatásuk apostoli eredetének: ez a hivatal pedig egyszerre a saját egyházuk vezetését és a többiekkel való aktív törődést is jelenti. Egyikük sem tarja szükségesnek azt, hogy bármilyen védőbeszéddel igazolja helyzetét. És az első századfordulón, de hosszú ideig ezután sem látjuk még a nyomát sem annak, hogy valaki vitatná ezt az apostoli folytonosságot [2].

---

[1] Vö. J. V. Bainvel, « Apôtres » címszó a *Dictionnaire de la Théologie Catholique*-ban, I. köt. (1902), col. 1650-1651; Pierre Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme* (3. kiad.), 1909, 59-65. lapok; J. Giblet, *Les Douze, histoire et théologie, in: Recherches Bibliques* 7, « Aux origines de L'Église », Bruges, 1965; Jean Colson, *Prêtres de Jésus-Christ*, Beauchesne, 1966, 183-193; Heinz Schürmann, « Le groupe des disciples de Jésus », *in: Christus*, 50 (1966), 192 skk.

[2] Vö. Jean Colson, « La succession apostolique au niveau du premier siècle », *Verbum Caro*, 57 (1961), 144-168; és *Prêtres de Jésus-Christ* (lásd az előző jegyzetet), 229-241. lapok. G. Martelet, « Éléments transmissibles et intransmissibles de la succession apostolique », *Verbum Caro* 57, 185-198. lapok; H. Schlier, *Le temps de l'Église* (francia ford., Fr. Corin), Casterman, 1961, 11., 147., 153-155. lapok;

Miként a Tizenkettő kollégiuma, ugyanúgy a püspökök kollégiuma sem csupán megszakításokkal létezik. Állandó valóság, jóllehet láthatatlan. Ebben a kettős értelemben egyetemes. Létezése és tevékenysége tehát nincs valamilyen összejövetelhez kötve; mert az Egyház szétszórtságában is — éppen a földkerekségen való szétszórtságában — az Úr Gyülekezete és ennek tudatában is van. A (püspöki) kollégiumnak tehát semmi köze valamiféle «közgyűlést tartó kormányhoz»; mégkevésbé hasonlítható részleges, nemzeti vagy regionális közgyűlésrendszerekhez, — jóllehet az egyháztörténet sok ilyen alkalmi vagy rendszeres összejövetelt ismer (ezek — látni fogjuk — nagyon hasznosak voltak). A püspöki kollégium tehát állandó valóság, ezért «soha sincs munkanélküli állapotban» (Philips). Összetartása különböző módon fejeződik ki; nevezetesen az által, hogy a püspök és püspök-csoportok egyházaik nevében egymással érintkeznek. Az első századokban gyakoriak voltak a levélváltások: *communicatoriae litterae*, vagy *litterae formatae* (vagyis «hivatalos levelek») [3]. Sajnos, az ilyen lelki levélváltások, kölcsönös figyelmeztetések napjainkban szinte teljesen kimentek a szokásból. De a püspöki kollégium legfőbb tevékenysége abban áll, hogy napról napra minden püspök ugyanazt a hitet tanítja egyházának, mint amit társai tanítanak saját egyházukban; mint amiről társai gondoskodnak saját közösségükben. A modern teológia ezt nevezi «rendes tanítóhivatal»-nak. A püspökök tehát nem külön-külön önmaguk számára, hanem valamennyien együtt élvezik — Szent Iréneusz szavaival — az apostoloktól örökölt igazság biztos karizmáját — *charisma veritatis certum* (Adv. Haer. IV, 26, 2) [4].

---

Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*, Cerf, 1970, 387-448. lapok; továbbá több tanulmány a Baraùna és Congar által kiadott kommentárgyűteményben: *L'Église de Vatican* II, 2. kötet (Cerf, 1966).

[3] Vö. Jean Colson, *L'Épiscopat catholique*, Cerf, 1963, 31-38. lapok.

[4] Vö. Louis Ligier, «Le "charisma veritatis certum" des évêques... *in: L'Homme devant Dieu* (Mélanges pour H. de Lubac), I. köt. 247-268. lapok; Joseph Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu* (francia ford.: R. Givord et H. Bourboulon), Aubier, 1971, 94-95. lapok.

Ha a helyzet ezt kívánja vagy parancsolja, a püspöki kollégium rendkívüli módon is gyakorolhatja szerepét: ez az egyetemes zsinat. A IV. század előtt nem volt ilyen zsinat; és utána is elég kevés volt. A püspöki kollégium általában a térben és időben szétszórt tagjainak egyöntetű tanításával ellenőrzi és szabályozza a keresztény közösség életét.

Minden olyan tett, amelyet valamely püspök e közös felelősség nevében hajt végre, — ha egyetemes jelentősége van és ha az egyházi közösségen belül marad az illető püspök — « kollégiális »-nak mondható, és annak is kell mondanunk. Számos példa mutatja, « hogy a régi Egyház püspökei igen-igen tudatában voltak az egész Egyházzal szembeni felelősségüknek » (J. Ratzinger). De teljesen később sem hiányzott a egyházban ez az egyetemes felelősségtudat. Pl. igen élénk volt a múlt században több francia püspöknél. Ezeknek a hangját képviselte Mgr. Dupanloup: « Kinek lenne olyan alacsony és méltatlan véleménye a katolikus püspöki testületről, hogy azt hinné: minden lelkipásztori gond és gondoskodás az egyes egyházmegyék szűk kereteire korlátozódik? ». Amikor Iréneusz a Húsvéttal kapcsolatos konfliktus esetében Viktor pápánál közbenjárt a keletiek és az egyház békéje érdekében, vagy amikor Alexandriai Cirill kötelességének tartotta, hogy támogassa Nestorius kollégáját, — « tanítóhivatala kezét nyújtva neki, hogy így sok másnak segítségére legyen » (Celesztin pápa kifejezése) —, akkor ezeknek a püspököknek a tevékenysége kiváló mértékben kollégiális volt, vagyis: a kollégialitás elvének alapján történt.

*A püspökkari konferenciák és az egyetemes Egyházzal való törődés*

A különböző püspöki összejövetelek többé-kevésbé intézményesített formában, vidékek, országok vagy provinciák szerint — nyilvánvaló gyakorlati hasznukon vagy szükségességükön túl — nagyban hozzájárulhatnak ahhoz, hogy kifejlesszék tagjaik között a kollégialitás érzékét, minthogy az ilyen találkozások hozzászoktatják a püspököket ahhoz, hogy részegyházaikon túltekintsenek és a közös ügyért is fáradozzanak. Továbbá az ilyen

összejövetelek előkészítik az utat az egész püspöki testület szervesebb és hathatósabb együttműködéséhez.

Az ilyen összejövetelek — alkalmiak vagy rendszeresek, és — a legtöbbször rangsorukban is megkülönböztetve — főleg a III. századtól kezdve alakultak ki az Egyházban. Sohasem lett kizárólagos egyetlen típusú összejövetel. Manapság a latin nyugati Egyházban a « püspökkari konferencia » állandósult. A különböző országokban lassankint — a körülmények nyomása alatt — bontakoztak ki a püspökkari konferenciák, mígnem a II. Vatikáni Zsinat szentesítette őket (*Lumen gentium* 22). Ezek a püspökkari konferenciák többféleképpen hozzájárulhatnak a kollégiális tevékenységhez, pl. úgy, hogy tagjaikból egyeseket kijelölnek a római szinódusra. « A kollégialitás lehető formáinak egy variánsa » a püspökkari konferencia, amennyiben a kollégialitás « olyan részleges megvalósulásait teszi lehetővé, amelyek viszont az egészre utalnak »[5]. Mindazonáltal, a püspöki kollégialitás, miként a Tizenkettő kollégialitása is, a Szentírásra alapozott teljes jelentése szerint, vagy egyetemes, vagy pedig nem létezik; másrészt bármilyen *kollektív* aktus még nem *eo ipso kollégiális* tett. Vagy megfordítva, amint az előbb már jeleztük: nem minden igazi kollégiális aktus okvetlenül kollektív tett. A « kollektív » és a « kollégiális » tehát két különböző fogalom.

Itt is óvakodnunk kell bizonyos teológiában járatlan újságírók zavarosságától éppenúgy, mint a manapság olyan divatos kollektivizmus befolyásától. Éppen ennek a konfúziónak az eredménye az, hogy néhány év óta a püspöki kollégialitás eszméjét szorosan a püspökkari konferenciákhoz — vagy más egyházmegye-feletti szervezetekhez — kapcsolták, sőt a közvélemény a kettőt azonosította is. Innen van az, hogy egyesek — paradox módon — úgy értelmezik a kollégialitást, mint a püspök szerepének háttérbeszorulását. Itt is az általános törvényt alkalmazzák, amely szerint az egyén háttérbe szo-

---

[5] Joseph Ratzinger, *in*: *Concilium* 1 (1965), 53-54; vö. Jérôme Hamer, « Les conférences episcopales, exercice de la collégialité », *Nouvelle Revue Théologique*, 95 (1963), 966-969. lapok.

rul a kollektívum előtt, holott a « kollégiális » igazi jelentése éppen ellenkezőleg a személy fokozott és egyetemesített tevékenységét követeli. Így a kollégialitás teológiai jelentését eltorzítják és a szociológiaiba olvasszák be.

A püspökkari konferenciák elsődleges célja gyakorlati, és hatékonyságuk is korlátolt jellegükhöz kapcsolódik. E konferenciák rendes tevékenysége önmagában nem a kollégialitás gyakorlása. Méginkább áll ez bizonyos püspöki bizottságok vagy hivatalok, titkárságok tevékenységéről. Ezt világosan megmagyarázta Mgr Onclin, akinek egyházjogi jártassága vitathatatlan [6]. Ez tűnik ki a Zsinat szövegeiből is, a *Lumen gentium* konstitúció és a *Christus Dominus* dekrétum egyértelmű tanításából. Ez utóbbinak a szövege teljesen gyakorlati. A *Lumen gentium* a maga részéről nem ismer átmenetet (doktrinális szempontból) a részegyház és az egyetemes Egyház között. Azzal, hogy összekevernénk a püspöki kollégiummal, lerombolnánk ezt a nagyon hasznos, de esetleges intézményt: a püspökkari konferenciát. Ahelyett, hogy elősegítenénk a kollégialitás gyakorlását, inkább leszűkítenénk vagy teljesen meggátolnánk azt. De lássuk csak a *Lumen gentium* idevágó szövegét (23. pont):

> « A kollégiális (testületi) egység jelentkezik az egyes püspököknek a részegyházakkal meg az egész Egyházzal való kapcsolataikban is... A részegyházak az egyetemes Egyház képére vannak megalkotva: bennük és belőlük valósul meg az egy és egyetlen katolikus Egyház (Sz. Ciprián). Így az egyes püspökök saját egyházukat, valamennyien pedig a pápával együtt az egész Egyházat képviselik a béke, a szeretet és az egység kötelékében.
>
> A részegyházak élén álló egyes püspökök az Isten népének rájuk bízott részlegén gyakorolják pásztori kormányzatukat, nem más egyházakon, nem is az egyetemes Egyházon. Ellenben mint a püspöktestület tagjai és az apostolok törvényes utódai, Krisztus meghagyása és parancsa szerint, kötelezve vannak arra, hogy az egész Egyházzal törődjenek. Ez a törődés — még ha nem is a jurisdikció aktusa révén gyakorolják — jelentősen hozzájárul az egyetemes Egyház javához. Minden püspök tartozik ugyanis előmozdítani és megvédeni a hit egységét és az

---

[6] W. Onclin, « La collégialité épiscopale à l'état direct ou latent », *Concilium*, 8 (1965), 87. lap.

egész Egyház közös fegyelmét... stb. Egyébként is szentigaz, hogy ha jól igazgatják saját egyházukat, az egyetemes Egyház egy részét, hatásosan hozzájárulnak az egész misztikus Test javához, amely egyúttal az egyházak teste is ».

A püspökkari konferenciák tehát kiválóak, fontos szerepük van. De ha minden további nélkül azonosítanánk működésüket a kollégialitás gyakorlásával, egyáltalán nem segítenénk, hanem inkább gátolnánk működésüket. Nem feledhetjük, hogy a legjobb intézményeknek is korlátaik vannak. Ha a regionális püspököket túlságosan egy szervezetbe tömörítik, könnyen akadályozzák az egyes püspökök kezdeményezéseit, olyan feladatokat rónak rájuk, amelyek eltávolítják őket egyházmegyéjüktől, papjaiktól, híveiktől; megbénítják őket lényeges hivatalukban, feledtetik velük azokat a kötelezettségeiket, amelyekkel saját egyházuknak és az egész katolicizmusnak tartoznak. Ha ennek a tendenciának engednénk, könnyen a személytelen igazgatás, a bürokráciában elvesző névtelen kormányzás kerekednék felül; következésképp elvont, semleges tónusú, emberi melegség nélküli lenne a püspök tanítása is, amelyben a hívek nem ismernének lelkipásztoruk hangjára. Végül: amint régebben egyes püspököknek szemére hányhatták azt, hogy személyes felelősségük elől menekülve a római kongregációk mögé bújnak, igen félő, hogy manapság egyes főpásztorok valamilyen bizottság névtelensége mögé menekülnek. Ebben az esetben a kísértés még nagyobb lenne, mivel a presszió lehetősége közvetlenebb. Jacques Maritain nemrég figyelmeztetett bennünket (és semmiféle teológiai vagy « lelkipásztori » szubtilitás nem kendőzheti szavai igazságát!): ha a lelkipásztor « egyszerűen — nem jogilag, hanem ténylegesen — valamilyen bizottság végrehajtó ágense lenne, magán az apostoli folytonosságon és az evangéliumi örökségen ejtenének csorbát » [7]. Ez a megállapítás lényegében ugyanazt fejezi ki, amit valamivel korábban Dom Emmanuel Lanne állapított meg, elemezve a püspök és a különböző összejövetelek kapcsolatát a régi hagyományban: « Végső

[7] Jacques Maritain, *De l'Église du Christ, sa personne et son personnel,* Desclée de Brouwer, 1970, 149. lap.

elemzésben *egyedül* az egyes egyházak püspöke *felelős* közösségéért és a zsinati határozatok, normák alkalmazásáért... Ha lehet ezt mondani, minden egyháznak megvan a sajátos « tipológiája », amelyért a püspök végső soron csak Isten előtt felelős » [8].

Másrészt, egy egyetemes evidencia figyelmeztet bennünket arra, hogy az országos szervezetek időnkint lehetnek a megnyílás vagy a becsukódás előmozdítói. Nem egy ortodox teológus élesen bírálta azt a tényt, hogy Keleten az egyház ilyen szervezetekre oszlik szét és az adminisztrációs központosítás igen erős [9]. Ez nekünk is figyelmeztetés. Egyébként nem annyira struktúra-kérdés mindez, hanem szellem kérdése, — s főleg a túlzások veszélyesek. De hogy a lehető veszélyeket gyökeresen eltávolítsuk, soha sem hangsúlyozhatjuk eléggé a kollégiális kapcsolat egyetemes jellegét és azt a gondoskodást, amelyre minden egyes püspök — épp a kollégialitás folytán — kötelezve van az egyetemes Egyházzal szemben.

## 2. Péter utóda mint az egység központja

A kollégiális kötelék fűzi össze valamennyi részegyházat az összes többivel, mindenegyes egyház fejét az összes többivel: ezek közösen felelősek « Krisztus a Hagyományáért ». Ebből az egyetemes hálózatból épül ki az Isten egyetlen Egyháza, és ennek középpontjában áll egy « kötelező vonatkozási pont » [10]: a római részegyház, amelyet Péter utóda kormányoz, azé a Péteré, aki Máté kifejezése szerint « első a Tizenkettő közül » (Mt 3, 16). Csakugyan, az Egyház alapvetően « Péter és azok,

---

[8] Dom Emmanuel Lanne, « Pluralisme et unité », *Istina*, 1969, 178.

[9] Pl. Alexandre Schemann rámutat az « autokefália » veszélyeire: « La notion de primauté dans l'Église orthodoxe », *in*: *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, 148-150. lapok.

[10] J. Ratzinger, *Concilium*, 1 (196), 43. Vö. J. Colson, « Évangélisation et collégialité apostolique », *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960), 370-371; A. Descamps, « Aux origines du ministère, la pensée de Jésus », *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), 3-45.

akik vele vannak» (Mk 1, 36; Lk 9, 32). Róma püspöke «biztosítja az egyetértést a püspökök testületében» (G. Philips). Ő az egyetemes Pásztor (Jn 21, 15-17), ő az élő kötelék nemcsak a jelenleg létező összes pásztor között, hanem — és ezt gyakran nagyon könnyen elfelejtik — «a jelenlegi Egyház és az Apostolok Egyháza között» is. Jézus első és legfőbb tanújának (1 Kor 15, 5; Lk 24, 34; vö. Ap Csel 1, 21-22; 2, 32; 4, 20; 5, 3) utóda biztosítja az egységet a jelenlegi Egyházban «őrködve a mindenkori Egyházzal való folytonosság fölött» [11].

Nem akarjuk most itt megvitatni azokat az összetett problémákat, amelyhet Péter helye a püspöki kollégiumban és az Egyházban a teológiának felvet, sem pedig megvizsgálni azokat a nyelvi finomságokat, amelyekre szükségünk van, ha pontosan ki akarjuk fejezni ezt az egyedülálló esetet. Szögezzük le azonban a leglényegesebbet: Péter és utódai számára egészen különleges előjogról van szó, és ennek a különleges kiváltságnak a tagadása, bármely században és bármely helyzetben, a Jézus által akart Egyháznak a tagadása lenne.

Möhler nagyon helyesen állapította meg a *Symbolique*-ban: «Ha a püspöki testületnek egyetlen igazi egységet kell alkotnia, hogy egyesítse a híveket és így megvalósítsa a katolikus Egyház által megkívánt nagy közösségi életet, e testületnek magának is szüksége van egy központra, amely aktív jelenléte révén összegyűjti és szorosan összetartja az egész Egyházat». Azonban hitünk nem erre az érvelésre épül. Találóan írja Vladimir Soloviev: «mindenfajta érvelés az egyetemes Egyház központi hatalmának igazolására közepes erővel bírna szemünkben, ha csak egyszerű okoskodás lenne. De az érvek egy isteni-emberi *tényen* alapulnak, amely minden mesterkélt cáfolat ellenére sziklaszilárdan áll» [12]. Másrészt világos az, hogy mindig az Isten Lelke erősíti meg az Egyház struktúráját és őrzi meg összhangját (*Lumen gentium*, 22). De tudjuk azt is, hogy Isten be akarta vonni az em-

---

11 Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*, 443.

12 Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle* (5. kiad.), Stock, 1922, 161.

bereket is az üdvösség művének munkálásába, és nekünk nem az a feladatunk, hogy megváltoztassuk vagy elhanyagoljuk, hanem egyszerűen elfogadjuk azt, amit ennek érdekében létesített és amiről az Újszövetség tanúskodik.

A Zsinat e ponton is világosan beszél. A *Lumen gentium* 19. pontjában olvassuk:

> « Az Úr Jézus imádkozott Atyjához, majd magához hívta azokat, akiket Ómaga akart. Így rendelte a Tizenkettőt, hogy vele legyenek, és hogy elküldje őket hirdetni az Isten országát (vö. Mk 3, 13-19; Mt 10, 1-42). Ezeket az apostolokat testületnek, vagyis állandó együttes módjára szervezte meg, és élére az apostolok közül kiválasztott Pétert helyezte (vö. Jn 21, 15-17) ... Küldetésükben pünkösd napján erősödtek meg teljesen (vö. ApCsel 2, 1-26), az Úr ígérete szerint: "Mikor a Szentlélek leszáll rátok, erőben részesültök, úgyhogy tanúságot tesztek majd rólam Jeruzsálemben és egész Judeában meg Szamariában, sőt egészen a föld végső határáig" (Ap Csel 1, 8). Az apostolok azután mindenütt hirdetik az evangéliumot (vö. Mk 16, 20), és ezt hallgatóik befogadják a Szentlélek hatására. Eképpen gyűjtik össze az egyetemes Egyházat, amelyet az Úr őbennük, apostolokban alapított meg, és Szent Péterre épített, az apostolok fejedelmére; a főszegletkő azonban maga Jézus Krisztus (vö. Jel 21, 14; Mt 16, 18; Ef 2, 20) ».

Így tehát — amint Iréneusz írta — « az egész Egyháznak szükségképpen összhangban kell lennie » Róma egyházával, ahol Péter utóda székel. A Péterre való hivatkozás mintegy a Jézustól akart « legrövidebb út » (« *brevis et compendiosa via* », IX. Piusz) az egység biztosítására.

János evangéliumának függelékében « Simon Péter, aki az evangéliumban már kiemelkedő helyet foglalt el a Tizenkettő között, egy szimbolikus jelenetben halakat hoz hálójából a Feltámadottnak. Jézus ekkor bízza rá ünnepélyesen bárányainak és juhainak legeltetését. Az Egyház egy, és ez az egyetlen Egyház Péter Egyháza. A feltámadt Jézus Péterre bízta (a Tizenkettő közül) az aratást, a halászatot és a nyáj gondozását... » [12]. A kiváló exegéta,

---

[13] Heirich Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament* (francia ford. Cerf, 1968) 213-214.

Heinrich Schlier soraira visszhangzanak már előre Charles Péguy szép sorai:

*« ... Et nous sommes tombés dans le filet de Pierre Parce que c'est Jésus qui nous l'avait tendu ».*

*És mi Péter hálójába estünk,*
*mivel azt Jézus vetette ki nékünk.*

B. Botte ezeket írja Péter utódával kapcsolatban: « Az a mód, ahogyan Róma püspökei beszéltek és cselekedtek, mutatja, hogy felelőseknek érezték magukat az egész Egyház előtt a hitletéteményért, amelyet Pétertől vettek át »; hasonlóképpen, Román kívül, « az első századokban sohasem vonták kétségbe azt, hogy Róma püspökei Péter utódai, sem nem vitatták tekintélyüket, bármilyen határokat szabtak is neki » [14]. 95-96 körül, amikor János még élt és Efezus közelebb volt Korintushoz, mint Róma, és jóllehet Korintust magát is egy apostol alapította, Római Kelemen levele révén Róma közbelép nyugodt és biztos tekintélyével, hogy rendezze a korintusi egyház vitás ügyeit: « Ha valaki nem engedelmeskedik annak, amit Istentől származó tekintéllyel mondunk, tudja meg, hogy súlyos hibába esik és nagy veszélyeknek teszi ki magát ». Ezzel kapcsolatban Nicolas Afanassieff ortodox teológus megjegyzi: « Figyelemreméltó az, hogy a római egyház egyáltalán nem érezte szükségét annak, hogy bármilyen módon is igazolja közbelépését; biztos volt abban, hogy elsőbbségét elfogadják minden vita nélkül » [15]. Valóban ez is történt: az intelmet vallásos engedelmességgel elfogadják; 170 körül Korintusi Dénes majd azt írja Szótér pápának, hogy a liturgikus összejöveteleken még felolvassák Kelemen levelét; és ugyanez történik még századokon át Kelet és Nyugat különböző egyházaiban.

Nem egyszer csökkenteni próbálták e tanúságtétel és a későbbi Antiochiai Ignác, Lyon-i Iréneusz stb. tanúságának fontosságát. Azt mondották, hogy itt csupán tényleges primátusról van szó; Róma később próbálta ezt a tényleges (*de facto*) primátust

---

[14] B. Botte, « Histoire et théologie, á propos du problème de l'Église », *in*: *Istina*, 1957, 339.

[15] Nicolas Afanassieff, *in*: *Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Delachaeux et Niestlé, 1960, 45-46.

jogi (*de jure*) primátussá átalakítani, kidolgozva « az igazolás mítoszát » (M. Goguel). Egyesek szerint a római katolikus értelmezés betoldta a később fabrikált, a római primátust bizonyító Máté-verset (16, 18); ezt a véleményt olyanok tartották, mint: Harnack (kezdetben), Holtzmann, J. Weiss, Loisy... Mások viszont azzal érveltek, hogy a katolikusok nem jól értelmezik az evangéliumot. Érdekes, hogy amikor az interpolációs elmélet tarthatatlanná vált, maga a vitatott Máté-vers azonnal elveszítette biztos jelentését (jóllehet azelőtt a katolikusok ellenfelei számára is világosan Péter primátusát igazolta)! Néhány tárgyilagos protestáns teológus azonban továbbra is elismerte azt, hogy Jézus Pétert alapnak szánta, de azt nem fogadták el, hogy Péternek ebben a szerepében utódja lehetett. Ismeretes, hogy ez Oscar Cullmann véleménye is, aki elismeri Péter tényleges primátusát. (Szerinte a két első század során a római szék tekintélye tény; csak a III. századtól kezdve kezdték ezt a tényt — az Evangélium helytelen értelmezésével — jogilag is igazolni) [16]. Ezzel szemben egy református teológus, J. J. von Allmen megjegyezte: « amikor Jézus még Lukács 22. fejezetében azt mondja Péternek: "Imádkoztam érted, hogy meg ne fogyatkozzék hited és hogy majd megerősítsd testvéreidet", ezt a szerepet "az eucharisztia keretében" » bízza az Apostolfejedelemre, tehát « olyan keretben, amelynek Jézus szándéka szerint egészen a parúziáig kell tartania » [17] Így tehát azt mondhatjuk J. Guillet-vel: « Az Egyház már Fülöp Cezáreájában létezik. Már beszél; máris minden tekintélye Jézustól jön, — abból a tényből, hogy Jézus megerősíti Péter vallomását... Ez volt az Egyház forrásánál, ez marad a századokon keresztül » [18].

Egyébként — ha nincs semmi ellenérv — kézenfekvő az, hogy a részegyházak egymásközti egységében is az apostolok egymásközti egységének tük-

---

[16] Oscar Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* (Neuchâtel, 1952), 192-214. Lásd P. Benoit kritikáját: *Exégèse et théologie*, 2. köt., Cerf, 1961.

[17] *Irénikon*, 1970, 532.

[18] Jacques Guillet SJ, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Aubier, 1971, 135. lap.

röződését lássuk. Ezért, — következtet J. J. von Allmen — a római egyház primátusa « bibliailag megalapozottnak látszik ». Talán — vallja be az olvasónak — az a különös borzalom, amely minket protestáns teológusokat elfog, amikor látjuk, hogy nem tudjuk kikerülni az apostoli folytonosság problémáját, abból a tényből ered, hogy — tudatosan vagy öntudatlanul — érezzük azt, hogy ha van apostoli folytonosság, akkor ebben a folytonosságban kell lennie sajátosan péteri folytonosságnak is » [19].

A szóbeli tanúságtétel nem hiányzik az Egyházban, de az egyház mindennapi élete talán még beszédesebb tanúságtétel. Az első századokban Róma Püspöke a központ és a bíráskodó szerepét játssza. Vienne-i Szent Avit pl. megállapítja: « Egyik szinodális törvényünk szerint, ha az Egyház helyzetével kapcsolatban kétely merül fel, a római egyház nagy püspökéhez fordulunk, amint a tagok a főhöz igazodnak » (*Epist.* 36 = PL 59, 253 A). Ismeretes az is, hogy azokban a korszakokban, amikor Keletről vitás kérdések merülnek fel a hittel kapcsolatban, ez a törvény az irányadó. Mert amint János Konstantinápolyi pátriárka írja Hormisdas pápának: « az apostoli Szék őrízte meg mindig sértetlenül a katolikus hitet: prima salus est quia in Sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio » (PL 63, 444 B).

Ismerjük azokat a fejleményeket, amelyeket különböző tényezők előidéztek a pápaságban. Ismerjük azokat a visszaéléseket, amelyeket a Történelem szemére vethet a római egyháznak. De manapság nem szívesen ismerik el azokat a jótéteményeket, amelyek a keresztény nyugat számára a pápaságból származtak. Newman éleslátóbb volt szellemi nemességében, mint megannyi kritikus, akik csak az érem hátsó oldalát látják, mégis dícsérte az egyházi hatalom centralizálását a középkorban és mindazt a jótéteményt, amit a pápaságnak köszönhet az európai civilizáció. De Newman rögtön hozzátette, hogy ez nem jelenti azt, hogy a modern Európának szüksége lenne a pápaság világi hatalmára. Nevetséges lenne, ha a múlt nosztalgiája éltetne

19 *Irénikon*, 529.

bennünket. Ami igen lényeges, életbevágó, az Péter Utóda szerepének megőrzése teljes autenticitásában; mert Ő valósítja meg az apostolutódok egységét, biztosítva a térben és időben szétszórt egyházakon keresztül a *singularis cathedra*-t (Optat de Milève, *De schisma Donatistarum* II, 2). Az elméleti reflexiókon és gyakorlati reformokon, kezdeményezéseken keresztül mindig a teljesebb közösséget kell keresni a római Püspök és püspöktestvérei között. Bizonyos decentralizáltság tehát hasznos lehet, ezt a Zsinat is ajánlja; egyébként részben már meg is valósult. És ez hozzájárulhat az egyházak vitalitásának fokozásához —, feltéve azonban, hogy nem jelenti az egység kötelékének fellazulását. Egyetlen részegyház tevékenységét sem mozdítaná elő az elszigetelődés, a központtól való eltávolodás. Ez a magatartás inkább a meddőséghez vezetne. A « szubszidiaritás » elvét többször idézik; maga VI. Pál is sürgette gyakorlását. De ezt az elvet sem szabad egyoldalúan értelmeznünk. Az Egyház testének vitalitása megköveteli azt, hogy a fő ne halmozzon minden funkciót, ne magának tartson fenn minden döntést, hanem bízza a tagokra mindazt, amit rendesen maguk is meg tudnak tenni. De túlzott egyoldalúságba esnének a tagok, ha csak jogaikat követelnék, kötelességüket azonban nem teljesítenék. Akár saját híveikkel, akár az egész Egyházzal szemben, a pásztorok megosztják a Pápával a felelősséget, tehát a közös felelősséget együtt gyakorolják. Nos, manapság, amikor az Egyház igen nehéz helyzetben van, nem azt tapasztaljuk-e, hogy igen könnyen a Pápára hárítják a felelősséget — anélkül, hogy igazán akarnák őt követni —: egyedül Őt terheli a felelősség a katolikus hit megőrzéséért, az igazi evangéliumi megújulás irányításáért... Az ilyen mulasztás egyáltalán nincs a « szubszidiaritás » elve szerint, és nem szolgálja az egységet.

Semmiféle lényeges kezdeményezés, — akár egy püspök, akár püspök-csoport felelős érte —, az adminisztrációs függetlenség semilyen formája sem összeegyeztethetetlen a katolikus egység állandó szorgalmazásával, hanem éppen a Péterre való hivatkozásban találja meg a szükséges biztonságot. És ugyancsak a Péterre való hivatkozásban találják meg az egyes egyházak függetlenségük védelmét a világ

mindenfajta presszíójával szemben, bárhonnan jönnek is, bárki gyakorolja is őket. A pápaság őrízte meg az első századok során — abban a korban, amelyet rettenetesen torzító leegyszerűsítéssel « konstantini kor »-nak neveznek — az egyház és a hit függetlenségét.

És szintén ebben a referenciában találja meg minden egyház vagy egyház-csoport személyiségének függetlenségét, ahogy ezt pl. a fiatal afrikai egyházak példája napjainkban mutatja. Végül ez a követlen kapcsolat Rómával, ez a referencia őrzi meg leghathatósabban a katolikus hűséget, valahányszor belső krizis teszi azt próbára. Ebben az esetben « Péter » közbelépése döntő. Az egyháztörténelem itt is ékesszóló példákkal szolgál. Emlékezzünk csak Szent Leó követe, Hilariusz diákonus tiltakozására az Efezusi nagy Gyülekezet döntései ellen (ezt a 449-es gyülekezetet nevezték « latrocinium »-nak). Gyakori volt az olyan helyzet, amikor « a híveknek igen szükségük volt tanbeli eligazításra, amikor püspökeik tanítása nem volt világos »; sőt talán « maguknak a püspököknek volt szükségük arra, hogy "megerősítse" őket fejük, Péter utóda, részben, hogy megerősödve biztosan taníthassák híveiket, részben pedig hogy tanítóhivataluk tekintélyét megerősítsék híveik előtt » [20].

## 3. Néhány újabb törekvés és irányzat

Újabban bizonyos vidékeken két irányzat van kibontakozóban; mindkettőt felerősíti a hangos propaganda. Ha ezek a tendenciák teljesen érvényre jutnának, kompromittálnák a katolikus egység egyensúlyát, amelynek Jézus által akart garanciája a Péterre való hivatkozás. Nyiltan elmondom ezekről a véleményemet, nem keresve az emberek tetszését; egyedüli szándékom az, — mint itt valamennyiüknek —, hogy tőlem telhetően szolgáljam az Egyházat.

---

[20] J. Jimenez Urresti, « L'autorité du Pontif romain sur le collège episcopal », *in*: *La collégialité episcopale*, Cerf, 1965, 270. lap.

**Első tendencia: meglazítani az egyes egyházak kapcsolatát a központtal**

Ez a tendencia nem is annyira kifejezett álláspontokkal, mint inkább egy sor mulasztással lazítja a helyi egyházak kapcsolatát a Központtal. Ez az irányzat alaptalanul hivatkozik a kollégialitásra. Egyesek szerint a kollégialitás csak úgy érvényesülhet, ha elveszi a pápától tekintélyének egy részét; amennyiben távoltartaná magát e tekintélytől, elhanyagolná az engedelmességet és az információkat, nem figyelne szavára és az imában is csak alig emlegetné. Egyszóval, ez egy bizonyos hajlam arra, hogy elhanyagolják mindazt, ami « Rómától » jön vagy állítólag onnan ered. Ez pontosan ellentéte az un. « kúriális » magatartásnak, amelyet nemrég annyira bíráltak. Még kis dolgokban is követi a « jogok követelését » és a « hatalom ekkléziológiáját » rejtő régi tendenciát, amelyet pedig a II. Vatikáni Zsinat elvetett.

Helyesen látnák-e egyesek ebben a tendenciában a gallikanizmus feléledését? Ezzel talán nagyon megtisztelnék az irányzatot. A különbség a két magatartás között nem abban a tényben keresendő, hogy a régi egyházi gallikanizmusba igen sok politikai gallikanizmus vegyült, amelyet a nacionalista állam támogatott, — hiszen még a nacionalizmus leghevesebb ellenzőinél is találhatunk egy jóadag nemzeti partikularizmust. De a régi gallikanizmusnak határozott doktrinája volt, egy bizonyos tradicióra támaszkodott, tiszteletreméltó szokásokat őrzött: talán kicsit szűk látókörű, de szilárd kultúrában fejeződött ki, amely neves személyiségekkel dicsekedhetett. Az új tendenciát hozzávetőleges megjelöléssel inkább « provincializmus »-nak, vagy « inzularizmus »-nak nevezhetnénk.

Csakugyan, a központtól való eltávolodás tendenciája — a kollégialitás kötelékét egészen helyi szemszögből tekintve — az egyetemes kollégialitás szálait is fellazítja. A II. Vatikáni Zsinat által elindított reformmozgalom manapság természetesen Rómára, a katolicitás központjára összpontosul: a liturgia, a kánonjog, a teológia, a lelkipásztorkodás megújulásában Rómához igazodunk. Rómában találkoznak legtöbbször az « aggiornamento »-t kidol-

gozó szakemberek, akik a világ legkülönbözőbb részeiről jönnek. Tehát Rómában gyűlik össze ennek a nagy munkának többé-kevésbé ideiglenes gyümölcse. Természetesen ez sem tökéletes, amint semmi sem tökéletes az ég alatt. Ám rendszeresen elhanyagolni vagy mint « rómait » visszautasítani ezeket az eredményeket, ez olyan tévedés, amely mögött könnyen megbújnak egyesek. (Pl. létrehozták — a püspökök kívánságára és az ő szolgálatukra — a Nemzetközi Teológiai Bizottságot, amelyben egy római teológus sem szerepel. De minthogy a Bizottság Rómában szokott összeülni, a kérdéses tendencia francia képviselői ezt a Nemzetközi Bizottságot is elvetik mint « rómait ». Más példákat is felhozhatnánk). Ha bizonyos vidékeken a püspökök engednének ennek az irányzatnak, saját egyházaikat is megfosztanák attól, ami minden hivő közös javát képezi. Ha a nyomásnak engedve ők maguk is ezt a magatartást vennék fel a pápasággal szemben, saját maguk alatt vágnák a fát, a maguk tekintélyének támaszát vennék el.

Immáron másfél századdal ezelőtt Möhler tapasztalatból beszélt, amikor kiemelte « a bensőséges kapcsolatot a Pápa iránti tisztelet és a közösségi szellem között ». Ez a kapcsolat világosan kitűnik abból a tényből — mondotta —, hogy az egyik meggyengülése magával hozza a másik fellazulását is. Az általa felhozott példákhoz számos régi és új esetet hozzátehetnénk. Ismét csak Vienne-i Szent Avit-ra hivatkozom. Kollégájával, Césaire d'Arles-lal vitás kérdései voltak a gallok primátusáról, és kellemetlenül állapította meg, hogy Symmachus pápa a konfliktust Césaire javára döntötte el (500-ban vagyunk). Néhány hónap múlva mégis, az egész gall püspöki testület nevében, határozottan megvédte a római primátus ügyét az olasz püspökökkel szemben, akik túlságosan meghódoltak a politikai hatalom előtt. « Ha Róma püspöke kérdésessé válik és ha széke meginog, nem csupán egy püspök, hanem az egész püspöki testület lehanyatlik » (*Epist.* 5; 501-ből).

Nyugodt korban, amikor a lelkiség virágzik, nem lenne különösebb okunk az aggodalomra, ha a szóbanforgó tendencia jeleit tapasztalnánk, hiszen — legalábbis az egyházfőknél — még nem túlságosan nagy a veszély. Esetleg úgy értelmezhetnénk, mint

átmeneti lázat, amelyet az újra megtalált szabadság gyerekes kitörése okozott. De amikor a világméretű válság megrázza az Egyház belső életét is, a kérdéses lelki beállítottság sokkal súlyosabb következményekkel járhat, semmint azt terjesztői közül sokan gondolják. A bomlasztás penészgombáit hinti el akkor, amikor az összetartás létszükséglet a kikerülhetetlen lelki küzdelemhez. Ezt a veszélyt semmi sem hárítja el olyan biztosan, mint az Egyház alapvető struktúrájának tudatosítása: a részegyházak — egyéni vagy csoportos — közössége Róma Egyházának pásztorával, az egyetemes Pásztorral és a katolikus egység központjával.

**Második tendencia: Gyakoribbá tenni a « zsinatokat »**

A második tendencia egy sor tételben és reformtervezetben ölt testet. Ez is tulajdonképpen a püspöki kollégialitást akarja érvényre-juttatni a gyakorlatban, éspedig a pápai tekintély ilyen vagy olyan csökkentésével. Két példát hozok fel e tervek illusztrálására. Akár egy régi eszme felélesztéséről, akár új felfedezésről legyen szó, az irányzat előmozdítói — érthetetlen, hogy miért — abban látják ez Egyház számára az üdvösséget, hogy megnyitják számára a fejlődés útját.

Először is ez egy bizonyos « konciliarizmus »: gyakoribbá akarják tenni a « zsinatokat ». Egyes püspökök már 1870-ben felidézték a Konstanz-i Zsinat híres dekrétumát, valamint azt az óhajt, amelyet a trentói zsinaton néhány olasz főpap hangoztatott, hogy ti. intézményesen biztosítani kell az ökumenikus zsinatok rendszeres (periódikus) összehívását. Ez lényegében a konciliarizmus rendszerének újjáéledése lett volna, amely a nagy nyugati egyházszakadás idején annyi szellemet megejtett. De ez a tendencia, amely a zsinatot akarta a pápa fölé emelni, nem hivatkozhatott a hagyományra. « Azok a teológusok, akik a zsinatból rendszeres intézményt akarnak csinálni, csalódnak: a zsinat ugyanis természeténél fogva inkább esemény, semmint intézmény » (G. Philips). Az ökumenikus bizottság által nemrég közzétett beszámoló (« Katolicitás és apostoliság ») is megjegyzi, hogy a zsinatok « inkább szórványos jelenségek ». És Dom Gréa régebben

nagyon bölcsen jegyezte meg: « A katolikus Egyház nem rendítheti meg a világot az egyetemes zsinatok gyakoribb megtartásával ».

Egyébként a legmerészebb azok közül, akik 1879-ben ezt a periodicitást kívánták, — talán a szavofilek által terjesztett *sobornost* gondolatának befolyása alatt — maga Mgr Strossmayer is csak húsz évenkint akarta a zsinatot összehívni, ahogy ezet P. Dejaifve megjegyzi [21]. Manapság egyesek azt óhajtják, hogy a VI. Pál létrehozott püspöki szinódus amolyan zsinattá alakuljon át, hogy — alapításának törvénye és természete ellenére — az egyetemes püspöki testület tanítóhivatalának rendes szerve legyen. Ezek úgy vélik, hogy a kollégialitás addig nem valósul meg teljesen, míg a szinódusnak csak konzultatív szerepe lesz. Ez szerintünk kettős tévedés. A szinódus ugyanis az egyik, sőt ma talán *a* legfontosabb kifejezése a püspöki Kollégiumnak. De az 1969 októberében hozott határozat, mely szerint a szinódust rendszeresen kétévenkint összehívják, sem a Pápa, sem a jelenlévő püspökök szándéka szerint nem akarta bevezetni — a tradíció és a józan ítélőképesség ellenében — a kétévenkint összeülő Zsinatot. És sem a Pápa, sem a püspökök nem gondolták azt, hogy a püspöki kollégialitás teljes gyakorlásának egyedüli formája a konciliarizmus. Nem felejtették el azt a szöveget, amelyet öt évvel korábban megszavaztak és közzétettek, és amelyet — úgy látszik — egyes improvizáló teológusok sohasem olvastak. Ha pedig egyesek így a többség akaratát akarnák rákényszeríteni a Pápára, emlékezniök kell arra, hogy még az ökumenikus zsinat esetében sem lehet szembehelyezni a Pápát a püspökökkel, mégkevésbé alávetni a Pápát a püspököknek. (Vö. *Lumen gentium,* 25).

Második példánk: A Pápa választása a világ püspökeit képviselő delegáció révén. Vajon nem ezt akarják elérni egyesek — a Pápa alávetését —, amikor a kollégialitás érvényrejuttatása ürügyén azt javasolják, hogy a pápát ne a konklávé bíborosai, hanem a világegyház püspökeinek kiküldöttjei válasszák? Valójában ez is az említett tendenciát erő-

---

21 G. Dejaifve, « Conciliarité au Concile du Vatican », N. R. Th., 82, 1960, 798-799.

síti, hiszen akarva-akaratlan oda jutnánk, hogy a pápa valamiféle szuper-püspök lenne, helyhez és időhöz nem kötve, alkotmányos feje vagy elnöke egy olyan egyházi közösségnek, amelyet valamilyen modern állam mintájára képzelnek el. Az így megválasztott pápa még Róma püspöke lenne-e és mint ilyen, Péter missziójának örököse? A kérdést mindenesetre felvethetjük, és úgy látszik nem vizsgálták meg még minden oldalról. « A pápa megválasztása annyira kizárólagosan a római egyházhoz tartozik, hogy semmiféle gyülekezet, semmiféle zsinat nem helyettesítheti », vélte Dom Gréa. Csakugyan, 1963-ban, amikor még tartott a II. Vatikáni Zsinat, senkinek sem jutott eszébe, hogy XXIII. János utódát esetleg megválaszthatná a zsinat is.

Talán Dom Gréa állítása túlságosan abszolútnak tűnik, minthogy — ezt ő maga is megjegyzi — a pápaválasztás módozatai többszörös változáson estek át a történelem folyamán, és a bíborosok jelenlegi kollégiuma csak eléggé fiktív módon képviseli a római egyházat (= Róma egyházát). Ez a megjegyzés részben igaz. De ugyanakkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy nem csupán Róma szorosan körülhatárolt egyházmegyéjéről van szó. Régen szokásban volt az, hogy amikor egy püspök meghalt, a szomszédos egyházmegyék püspökei összejöttek, hogy megválasszák és felszenteljék utódát. Nos, a bíborosok kollégiumában még ma is ott vannak az un. « rómakörnyéki » egyházmegyék címzetes püspök-bíborosai (igaz, címük fiktív, de reális is lehetne). Másrészt a bíborosi kollégium kiterjesztése az egész világra azzal az előnnyel jár, hogy a gyakorlatban biztosítja az új pápa könnyebb elfogadását, anélkül, hogy az egyetemesség elvét szorosan kikötné a konklávé szabályzata. Egyébként azt el kell fogadnunk, hogy minden fejlődő és tartós intézmény történetében vannak rendkívüli helyzetek, anomáliák. De miért, mi célból, milyen alapon kell egyszerűen megszűntetni egy hagyományos intézményt, még ha az részben csak szimbolikus is?

A pápát egyesek szerint « az Egyházat valóban képviselő (reprezentatív) Tanácsnak kellene megválasztania »; ebben a Tanácsban « képviselve lennének a különböző nemzetek különböző mentalitások és különböző életkorok » (Hans Küng, *Conci-*

*lium* 64, szerkesztőségi bevezető). Hagyjuk ezt az utolsó követelményt, amely vágyálom. De honnan veszik a « reprezentativitás » eme követelményét? Van-e valamiféle alapja a hagyományban? Vajon Pétert a Tizenegy választotta? És utódai választás révén örökölték hivatalást? Vajon Római Kelemen, amikor tekintéllyel beszélt a korintusiakhoz, arra hivatkozott, hogy a különböző egyházak választották meg? Ha valóban kimutatnák azt, hogy hajdan a pápaválasztás valóban a reprezentativitás alapján történt, akkor tényleg módosítani kellene ma a konklávé eljárását, hogy jobban a tradicióhoz igazodjék. Aki ennek ellene lenne, azt korlátolt konzervativizmussal lehetne vádolni. De egyáltalán nem erről van szó. Mi magunk sem tartjuk teljesen lehetetlennek a pápaválasztás módosítását, tehát azt, hogy az egyetemes Egyház képviselve legyen a választásban és hogy a megválasztott — jóllehet így mélyreható változás állna be a pápaságban — mintegy a püspökök képviselője vagy delegátusa lenne. (Hogy minden félreértést elkerüljünk, jegyezzük meg J. Ratzinger és Y. Congar nyomán: tény az, hogy egy bizonyos reprezentativitásnak megvannak az alapjai a Bibliában és a keresztény hagyományban; de ez az eszme alapvetően különbözik a politikai és parlamentáris reprezentativitás természetétől. A lelki vezető úgy képviseli a közösséget, mint annak a testnek a megszemélyesítője és összfoglalata, amelynek a feje. Minthogy hatalmát az Úrtól kapja, hivatalos — nem privát — személyében összefoglalja azokat a tagokat, amelyeknek feje lett.) De vajon az említett lehetőség megvalósulásakor nem távolodnánk el túlságosan nemcsak az egyházi hagyománytól, hanem az Evangéliumtól is? (Vö. Mt 18, 18 = Jn 20, 23; Mt 16, 19).

Érthető tehát, ha fenntartással fogadjuk azt a javaslatot, amely nem veszi figyelembe Péter megkülönböztetett szerepét. Mert ez a tendencia az Egyház alkotmányát az evilági, politikai szokásokhoz idomítaná, ahelyett, hogy kidomborítaná annak eredetiségét. Nincs-e ez az irányzat pontosan a II. Vatikáni Zsinat egyik legfontosabb « újítása » (a tradició szerencsés feleleventése!) ellen: a részegyház értéke az Egyház és az Eucharisztia kapcsolatán alapszik? Nemde inkább (a nagyon is kétes) haté-

konyság gondja jut túlsúlyba a mély hűséggel szemben?

Érthető az is, hogy ez a tendencia élénk ellenhatást váltott ki Kelet egyházainál.

Valóban, néhány rövidlátó szellemet nem számítva (ilyen mindenütt akad), az ortodoxia legfőbb szóvivői minden nagyobb nehézség nélkül elfogadják Róma püspökének elsőbbségét az Egyház ban. Többen annál inkább megengedik ennek szükségességét mivel tapasztalják saját egyházaikban a központ hiányának káros következményeit, és ezt nem pótolhatják azok a modern törekvések, amelyek valamilyen legfőbb kollektív hatalmat követelnek. Szívesen elismerik a régi hagyományt, amely egyhangúan tanúsítja, hogy a régiek Rómában « az idősebb « nővér-egyházat » és az « egyházak egyetértésének egyetemes központját » látták. « Csakis a polémia hevében tagadhatták ezt a tanúságtételt, a hagyomány egybehangzó tanúskodását és annak jelentését » [22]. Az ortodoxok számára a híres 28. kalkedoni kánon, amely azt sugallta, hogy az ősi Róma primátusa nem az Apostoltól, hanem a politikai nagyságtól jött, csupán a politikai opportunizmus szövege volt. Ha ezt a primátust nem is akarják jogi formulákba önteni, visszautasítják azoknak a történészeknek álláspontját, akik rendszeresen kisebbítik a hagyomány tanúságának jelentőségét. Tartózkodók a « legfőbb hatalom » eszméjével szemben, de ugyanakkor nem szívesen fogadják a « demokratikus vagy parlamentáris rendszerek mintájára elképzelt egyszerű elnöklés gondolatát sem ». Azt határozottan kiemelik, hogy a primátus, amely egy meghatározott püspöki székhez kötött, egyáltalán nem a reprezentációtól függ. Mennyivel inkább visszautasítanák azt a szuper-püspököt, amelyet egyedül (vagy majdnem teljesen) Nyugat egyházainak képviselői választottak meg! Az említett tervnél ezt a szempontot kétségkívül figyelembe kell vennünk, hiszen az a javaslat, amelyet az Egyház java érdekében sürgetnek egyesek, nyilvánvalóan ártana az ökumenizmus ügyének. Meggondoltuk-e ezt eléggé alaposan?

---

[22] A. Schmemann, *in*: *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, 121, 136, 141-142.

**Az Apostoli Szentszék közbelépései**

Az apostoli Szentszék intézkedéseinek formái sokat változtak a századok során (főleg doktrinális síkon). A változás minden tartós nagy intézmény törvénye. Szó sincs arról, hogy bármilyen eljárási formát abszolutizáljunk; — nem is akarjuk egy szintre hozni az egyes intézkedéseket és elhanyagolni a különbség kritériumait. Pl. egyáltalán nem segítette elő a pápai tekintély megerősítését az a tény, hogy több teológus csalatkozhatatlannak vette a pápai enciklikák tanítását. Páter Congarnak igaza van abban, hogy ezen a téren « valóságos infláció » volt.

De nemcsak a közbelépések módja, hanem a gyakoriság is változó volt. Az nagyon szerencsés, hogy manapság a modern kommunikációs eszközök lehetővé teszik az Egyház Fejének azt, hogy gyakrabban szólhasson a hívek egészéhez és a mai helyzetnek megfelelően tanítsa őket. Ebben a mai világban, amikor az emberiség egysége az első ízben valósul meg — jóllehet ez az egység nem igen több, mint valami hatalmas zűrzavar —, az egyetemes Pásztor tevékenységének fontossága sokkal nagyobb: mintegy megpecsételi a katolikus világ lelki egységét és új világméretű feladatok felé irányítja a híveket olya megnyilatkozások által, mint pl. az ENSZ szervezet székházában mondott beszéd, vagy a *Populorum progressio* kezdetű körlevél. Természetes az, hogy ebben az irányító feladatban segítik a pápát az egész Egyház képviselői, a püspökök, papok, világiak. De másrészt kívánatos az, hogy a szubszidiaritás helyes elvének alkalmazása fölöslegessé tegye a központ gyakori, súlyosabb közbelépéseit. Amikor a lelkipásztorok (püspökök) jórésze szorgalmasan gyakorolja a doktrinális irányító és a hit őrzője tisztjét, amikor a helyi kezdeményezések biztosítják az alkalmazkodást és a keresztény élet lendületét a legkülönbözőbb helyzetekben, az egyetemes Pásztornak ritkábban kell közbelépnie. A jelenlegi decentralizálás is fellendítheti a helyi egyházak életét — feltéve, hogy nem indult meg újabb centralizáció, ezúttal országos szinten. Természetesen, nem lehet egycsapásra megváltoztatni a történelem folyamán kialakult helyzeteket. Semmiféle élő intézményt nem lehet könnyen átgyúrni, és illúzió lenne, ha

azt gondolnánk, hogy visszafordíthatjuk a fejlődés irányát, visszatérhetünk a múltba. Azzal, hogy minél mélyebben fűrészeljük a tölgyfa törzsét, nem találjuk meg a makk energiáját. Ha tehát szívügyünk a keresztény egység sorsa, akkor a jövő Egyházának közösségében helyet kell hagynunk a legkülönbözőbb rendszereknek, legalábbis mindannak a változatosságnak, amely Kelet és Nyugat szakadása előtt megvolt.

De Péter lényeges primátusa megmarad.

Ha valaki azt akarná, hogy Róma Püspöke valamiképpen mindig a többi püspökhöz igazodjék, hogy tőlük tanulja a hűség útját, ez teljesen az Egyház alkotmánya és a hagyomány gyakorlata ellen lenne. A régi keresztény korban a pápaság még nem bontakozott úgy ki, mint a középkor folyamán; tekintélyét nem határozta meg jogi formulákkal; a közlekedés nem tette lehetővé a gyakori kapcsolatot, amelyre egyébként a fiatal egyházaknak talán kevésbé is volt szükségük. De az egyházak minden doktrinális és egyházfegyelmi vitában egészen természetszerűen a Szentszékhez folyamodtak.

Valamivel később Szent Ágoston tökéletes példát ad a Róma-hűségre. Kétségkívül nem volt jelentéktelen és passzív püspök. Az ő energikus tevékenységének köszönhető, hogy Donátus szkizmája visszaszorult. Ismerjük ezzel kapcsolatban Possidius büszke szavait: Hosszú idő óta Afrika egyháza földön hevert, megszédítve és elnyomva; Ágoston Isten segítségével felemelte ezt az egyházat. Könyvei mindenhová fényt vittek. Kelet is olvashatta őket fordításban. Mindenhova kiterjedt őrködő figyelme. A Keletről érkező levelekből vett tudomást a pelágianizmus elterjedéséről. Az új eretnekség leküzdésére megszervezi a kártágói és Milève-i zsinatokat; Innocentius pápának alapos beszámolót küld, amelyet négy kollégája is aláír. Így alakul ki Róma és az afrikaiak között a szorosabb kapcsolat. Ágoston tudatában van a kollégialitásnak, mégis tudja, hogy egyedül Róma közbelépése oldhatja meg a vitás kérdéseket. Innocentius három leiratban válaszol; döntése világos, « minden kétely megszűnt ». Ágoston bejelentheti népének: « Megjött a Szentszék válasza; az ügy el van itézve (*causa finita est*); adja

Isten, hogy a tévedés is megszűnjék! »[23]. De két hónapra rá meghal Innocentius; a pelágiánus Celestius Rómába siet, becsapja a népet azt színlelve, hogy elfogadja Innocentius leiratát; a római szinódus hagyja magát rászedetni; az új pápa, Zozimus habozik. Az afrikaiak türelmetlenek. Zozimus végre közzéteszi a *Tractoria*-ját, amely újra megismétli Innocentius ítéletét és az egész világ püspökei elfogadják döntését.

Ez volt tehát az eljárás régen és tegnap is — a konzultációk, intrikák számtalan szövevényében —, éppen ellenkezője annak a tendenciának, amely ma érvényesülni akar. Természetesen minden kezdeményezés nem Rómából jött. Gyakran a pápák « nyugodt és okos » emberek voltak, nem siették el az intézkedéseket. De — ahogy ezt Ágoston jól látta — Róma nélkül semmi sem sikerülhetett. Amikor súlyos válság állt be, nem Róma püspöke kereste azt a többséget, amelyhez csatlakozhatott, hanem maguk a püspökök, — akár hatalmasok, akár nem, akár összefűzte őket a kollégiálitás, akár nem — fordultak testvérük, Róma püspöke felé, hogy döntését várják. Mert főleg ez, a maga változhatatlan egyszerűségében, Péter karizmája, hivatala és szolgálata.

---

[23] *Sermo* 130, 10: « ... Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. *Causa finita est*; utinam aliquando finiatur error ». (PL 38, 734). Vö. Possidius, *Vita sancti Aurelii Augustini*, c. 7; 11; 18 (PL 32, 39 sqq).

# III. AZ EGYHÁZ HITE *

Az a *Credo*, amelyet még ma is imádkozunk, néhány szövegváltozatot nem számítva a római Egyház régi Credója. J. A. Jungmannal úgy is mondhatnánk: « a legrégibb római katekizmus ». « Tizenkét szakaszra taglalása nem felel meg az eredeti felosztásnak...: ez a felosztás későbbi keletű és mesterkélt; inkább elhomályosítja, sem hogy megvilágitaná a mondatok közötti kapcsolatokat » [1]. Eredetileg a keresztségre készülő hitjelöltek használatára állították össze. Szerkezete hármas tagolású, hiszen szentháromságos Credóról van szó. Tovább bontakoztat egy ősibb keresztségi szimbolumot, amely lényegében a Szentháromságot kifejező hitvallás volt; maga ez a keresztségi szimbolum pedig első kibontását képezte annak a formulának, amelyet a szent Máté szerinti evangéliumban olvasunk: « Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében » [2].

Röviden összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Credónkhoz a szerkezet lényeges elemeit kezdettől fogva mindig a Szentháromságnak a műveiben való megnyilatkozása szolgáltatta [3]. Hitvallásunk « a Szentháromság szimboluma » [4]. Az a három őseredeti szakasz, amelyből összetevődik, anyasejtje min-

---

* *Christus*, N. 46 (Avril 1965), 228-246.

[1] J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, Cerf, 1962, 149. I. [Azokat az idézeteket is, amelyeknek eredetije nem francia, hanem más, mint pl. a sűrűn idézett egyházi íróknál latin vagy görög, majdnem mindig Henri de Lubac francia fordításából fordítottuk magyarra; csupán egy-két ízben vettük tekintetbe az eredeti szöveget is].

[2] Mt 28, 19. Vö. 2 Kor 13, 13; A tizenkét apostol tanítása (Didaché), 7. f. Vö. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, II. k., 4. kiadás, Beauchesne, 1928, 142-144. I. Nem vesszük itt tekintetbe az ósi tisztán krisztológiai formulákat: vö. Csel 10, 48 és 11, 17.

[3] Ezt nevezzük manapság egy némiképpen leszűkitő kifejezéssel « üdvösségtörténetnek ».

[4] Cezáreai Firmilianus és Ciprián, 75, levél, 11. f.; Hartel kiadása, II. k., 818. I. [A francia « symbole » szót, amely e cikk összefüggésében hitvallást jelent, többször is a stilus nagyobb változatossága vagy árnyaltsága végett « szimbolum »-nak fordítjuk, bár magyarul ez a szó ilyen értelemben általában nem használatos].

den további kifejtésnek, sőt annak az egész teológiai elmélyedésnek, amelyre már eljutottunk vagy amely még az idők végezetéig létrejöhet a katolikus Egyházban.

## 1. A hitvallás tagozódása

Három őseredeti szakasz, három anyasejt. Valami kidomborítja őket: egy háromszor megismétlődő nyelvtani alak, amely megkülönbözteti ezt a hármat az összes többi szakasztól, olyannyira, hogy valóságos szakadékot támaszt köztük meg a többi között: « *Credo in Deum..., in Iesum Christum..., in Spiritum Sanctum* », « hiszek Istenben..., Jézus Krisztusban..., a Szentlélekben ». Mint majdnem mindig történni szokott, bizonyos időbe telt, hogy ez a fogalmazás kialakuljon, és különböző kivételekkel találkozunk, meglehetősen későiekkel is. Mégis ez a kifejezés jellemzi már a régi hitvallásszövegek nagy többségét, mint ahogy végérvényesen is ez kerekedett felül [5]. Igaz, hogy néhány szövegben az « *in* » szócskát nem tárgyeset, hanem határozóeset követi; így például Rufinusnál: « *Credo in Deo Patre..., et in Christo Iesu..., et in Spiritu Sancto* » [6]. Mindez

---

[5] Ezek a formulák megtalálhatók egy angol műben: F. J. Badcock, *The History of the Creeds*, 2. kiadás, London, 1938, 24, 33, 63-64, 69, 72, 91, 97-102; 158-160, 185. I. Vö. ugyancsak: J. E. L. Oulton cikke, *The Journal of Theological Studies* 39 (1938) 239 és köv. l. [Denzinger - Schönmetzer *Enchiridionjában* is látható, hogy a keresztségi hitvallás fennmaradt formái közül sokan, főleg latin formák, az « in » szócskát csak a három isteni Személy neve előtt használják: DS 10 11 12 13 15 16 19 21 23 26 27 28 29 30 36 51; hasonlóképpen egyéb hitvallások is: DS 139 188-190 441-443 546. Vannak azonban tekintélyes számú és súlyú kivételek is, főleg a keletiek keresztségi hitvallásai, amelyek az « in » elöljárót az Egyházra, a bűnök bocsánatára, az örök életre vonatkozó szakaszokban is használják: DS 1 2 3 5 6 14 17 41 42 44 46 48 50 55 60 61 63; ugyanezt látjuk VI. Pál pápa 1968-as hitvallásában. A zsinati és pápai hitvallások közül viszont többen is a Szentháromság személyeivel kapcsolatban ugyanúgy nem használják a « credo » vagy « credimus » után az « in » szócskát, mint a nem szentháromságos szakaszokban; így pl. DS 490-493 525-541 568-575 680-685 790-797 851-855].

[6] *Commentarius in symbolum apostolorum*; PL 21, 340C 375A 372A; CCL 20, 135 137 141 169. [DS 16].

azonban semmit sem változtat az értelmen [7], sőt ez az «*in*»-re következő határózóeset csak annál jobban kihangsúlyozza azokkal az egyszerű tárgyesetekkel való kiáltó ellentétet, amelyek a Szentlélek megvallása után jönnek. Elterjedt szóhasználat szerint könnyen váltottak át egyik esetről a másikra. Így szent Hilarius ugyanabban a szövegrészben, ahol az Atyaisten és a Fiú egységéről a következő kifejezést állítja: « *unum in fide nostra* » (hitünk szerint elválaszthatatlanul egy, hitünknek egyetlen tárgya), megemlíti, hogy a keresztény hisz « *in Deum Patrem* » és remél « *in Christo Dei Filio* » [8]. Még jellemzőbb példa a következő: az *Apostoli hagyomány* című munka három keresztelési kérdésében a latin fordítás így hozza a harmadikat: « *Credis in Spiritu Sancto...?* » [9]. Ezekben a kifejezésekben tehát nem az eset, a tárgyeset vagy a határózóeset, a fontos, hanem az elöljáró « *in* » szócska, a görög « *eis* » latin megfelelője. Magyarra is így fordítjuk: « Hiszek Istenb*en*, Jézus Krisztus*ban*, a Szentlélek*ben* ». Valószínűleg csupán szokás dolga, hogy fülünknek rosszul hangzanék a pontosabban fordító és mélyebb jelentésű kifejezés: « Hiszek Istenbe » (vagyis « hitemet Istenbe vetem », « hitemmel Istenbe horgonyzok le »).

Ilyen fogalmazással szerepel tehát a Credóban a három isteni Személy mindegyike. Az utánuk következő viszont vagy ennek a háromnak az értelmezései (« mindenható, teremtő », stb.), vagy pedig a « *credo* » ige egyenes kiegészítései. Ez utóbbi csoportban például az mondjuk: « *Credo Ecclesiam* », tehát nem így: « Hiszek az Egyház*ban* », hanem egyszerűen így: « « Hiszem az Egyház*at* », vagyis: « Hiszem, hogy az Egyház létezik », továbbá: « Hiszem,

---

[7] Vö. Chr. Mohrmann cikke: *Mélanges Joseph de Ghellink*, 1. k. 278. l. A latin Vulgáta fordítás határózóesetet használ ebben a formulában: « credere in nomine Filii Dei ».

[8] *De Trinitate* 1. k. 17. f.; PL 10, 37BC.

[9] Római Hippolit, Az apostoli hagyomány; Sources chrétiennes 11 (1946) 50-51. [A cikk további mondatait, vagyis a bekezdés végét, természesen némi módosítással fordítjuk magyarra. Az utolsó mondat, amelynek a francia eredetiben szintén a jóhangzásról tett megjegyzés felel meg, a fordító egyéni véleményét tartalmazza].

hogy van szentek közössége, van bűnbocsánat» stb., és hiszem, hogy mindez annak a Szentléleknek a gyümölcse, akiben hiszek. Így magyarázza ezt később többek között Halesi Sándor Summája [10]; Erazmus ugyanezt mondja: «A dolgok természetének teljesen megfelel, hogy az Egyházat hozzávesszük a Szentlélekhez», mert «minden szentség tőle jön»; a hitvallás, miután arra tanított, hogy a Lélek megszentelő Lélek, arra is megtanít, hogy az Egyházat ő szenteli meg; ami pedig a következő szakaszokat illeti, azok csupán kibontják az Egyházra vonatkozó tanítást; a test feltámadása például a küzdő állapotból a diadalmas állapotba való átmenetel; az Egyháznak ez a «kiteljesedése». Tulajdonképpen tehát a Credo utolsó szakaszai a Szentlélekhez csatlatkozó további értelmezések.

Egy szent Ágostonnak tulajdonított beszéd szerzője így szól azokhoz, akik a keresztségre készülve hitoktatásra jönnek: «*Credite in Spiritum Sanctum, credite sanctam Ecclesiam*» [12], «higgyetek a Szentlélekben, higgyétek az Anyaszentegyházat». Nyilvánvaló a szónok szándéka. Már Rufinus és Riezi Faustus is hitvallás-magyarázataikban aláhúzták ezt a különbséget, és ugyanígy tesz az egész latin hagyomány, mint később látni fogjuk [13]. Ezek nem «prédikátorok és szövegmagyarázók gyermeteg fejtegetései», akik utólag próbálták elhatárolni a rákövetkező szakaszoktól a Szentlélekre vonatkozó szakaszt, attól a kortól kezdve, amikor a teológia «metafizikai alapokon kidolgozta a Szentháromságtant» [14]. Az első keresztény nemzedékeknek ahhoz, hogy hitünkben egységbe hozzák a Szentlelket az Atyával és a Fiúval, és hogy megkülönböztessék Istent mindattól, ami nem maga az Isten, nem volt szükségük arra, hogy kivárják egy hosszadalmas metafizikai kidolgozás eredményeit vagy a hittudósok habozó huzavonáinak végét. Erazmus nagyobb

---

10 Quaracchi kiadás IV. k. 1135.

11 Erazmus, *Explicatio in symbolum apostolorum et decalogum*, J. Maire, Lyon, 1541, 25-26. és 151. I.

12 *Sermo* 244; PL 39, 2195.

13 Rufinus, *Expositio symboli* 34. sz; CCL 20, 169-170.

14 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1950, 152-153.

éleselméjűségről és megfigyelőképességről tett bizonyságot, amikor Cipriánnál, akinek a nyelvezete még meglehetősen széjjelfolyó [15], felismert egy valóságos szándékot, még ha ez a szándék egyelőre nem tárgyaiasult is elméleti fejtegetésekben. Erazmus ezt írta: Ciprián « így imádkozza a Credót, és ezzel tanúsítja, hogy az elöljáró szócska csakis az Atya, a Fiú és a Szentlélek említésével jár együtt, semmi egyébbel » [16].

Szent Ágostonnál ellenben már rendszerbe foglalt meggondolásokat találunk. Christine Mohrmann jegyzi meg, hogy nála « teológiai okoskodás húzódik meg a nyelvészeti differenciálódás gyökerénél » [17]. A formula enyhe módosításával mi inkább azt mondanók, hogy Ágostonnál teológiai okoskodás igyekszik a lehető legjobban számot adni erről a nyelvészeti differenciálódásról. Ennek az erőfeszítésnek az eredménye egyáltalán nem valami pusztán egyéni elgondolás. Annak az igazságnak, amelyet Ágoston ilyen módon megvilágít, kétségtelenül más alapjai is vannak, mint egy egyszerű nyelvtani tény. Elképzelhetnők, hogy ez utóbbi nem létezik; ha viszont létezik, jelet, nem pedig bizonyítékot kell benne látnunk Szent Ágoston elemzése mindazonáltal nagyon bevilágít, bár nem teljes. Több ízben megjegyzi, hogy Istennel kapcsolatban háromféle « *credere* » számlálható össze « *crede Deum — credere Deo — credere in Deum* », « hinni Istent — hinni Istennek — hinni Istenben ». Ez a három aktus láncszemként kapcsolódik egymásba, előrehaladó belső mozgást követve; az igazi hitet csakis a harmadik jellemzi, ez viszont feltételezi az első kettőt. Csakis a harmadik teszi a kereszténytt. Ágoston Jézus szavát magyarázza, amelyet a környezetében lévő zsidókhoz intézett: « Ez az istenes cselekedet, hogy higgyetek abban, akit ő küldött » (Jn 6, 29), és a szavak pontos értelmét így adja meg: « hogy higgyetek benne (*in eum*), nem pedig hogy higgyetek neki (*ei*). De ha hisztek benne, akkor hisztek neki is; az viszont, aki hisz neki, még nem szükségképpen hisz benne is;

---

15 Vö. Chr. Mohrmann, i. m. 279.
16 *Expositio in symbolum apostolorum* 36. 1.
17 I. m. 279. l.

mert a démonok is hittek neki, és mégsem hittek benne »[18]. Máshelyütt így ír: « Hinni Istenben nyilvánvalóan több, mint hinni Istennek »[19].

Az egész latin teológia átveszi Ágostonnak ezt a hármas felosztását, néha még bonyolultabbá is teszi: így egy a XII. századból Szentviktori Hugó nevén ránk maradt írás, amely még egy negyedik kifejezést is hozzátesz[20]. A XIII. században Nagy szent Albert és Aquinói szent Tamás módszeresen kiaknázzák az ágostoni gondolatot (közben némileg módosítják is, ezt azonban itt figyelmen kívül hagyhatjuk). Karthauzi Dénes a XV. században minden elődjét összefoglalja. *Az igaz hit summája* című művének harmadik könyvében azt mondja: a hitetlenek elhihetik, hogy Isten létezik (*Deum esse*), még Istennek is hihetnek (*credere Deo*), mindazonáltal nincs igazi hitük, mert nem hisznek Istenben (*in Deum*); ennek a különbségnek a magyarázatát a következő szavakkal adja meg: « Figyelembe véve azt, hogy az akarat mozgatja az értelmet és a lélek többi képességét célja irányában, azt kell mondanunk, hogy a hit aktusa abban áll, hogy hiszünk Istenben »[21].

Szent Ireneus másféle módon, és annak a nagylelkű nyíltságnak a szellemében, amely érzékeny a mindenüvé elhatoló, az evangéliumot kereső készülődés rezzenéseire (dans un esprit d'ouverture plus généreuse aux « préparations évangéliques » partout diffuses), ugyancsak erős vonással húzta alá annak a hitnek egyedülálló és személyes jellegét, amely az embert Isten felé viszi. *Az állítólagos gnózis ellen* című nagy művének negyedik könyvében olvassuk: « Az Újszövetségben az a hit, amely az embereket Isten felé viszi (*ea, quae est ad Deum, fides hominum*), megnövekedett, mert többletként megkapta az Isten Fiát, aki által az ember Isten részese lett »[22].

---

18 In *Ioannem* 29. ért 6. sz.; CCL 36, 287, Vö. Riezi Faustus, *De Spiritu Sancto* 1. k. 1. f.; CSEL 21 (1891) 103.

19 *In psalmum* 77 8. sz.; CCL 39, 1073.

20 *Questiones et decisiones in epistolam ad Romanos*; PL 175, 348. Vö. Szent Bernát, *De diversis sermo* 45 5. sz.; PL 183, 668 BC.

21 *Opera omnia* XVII. k. 341-342. I.

22 *Adversus haereses* 4. k. 28. f.; PG 7, 1061-1062.

Ha megnézzük francia és magyar szókészletünket, egy látszólagos rendellenesség rögtön szemünkbe tűnik. Az egyetlen « hinni (*croire*) » igének két főnév felel meg: « hivés » (*croyance*) és « hit » (*foi*). Mgr. Maurice Nédoncelle nagyon helyesen jegyzi meg, hogy ez a két kifejezés, valamint a velük rokon « bizalom (*confiance*) » is, teljes fogalomzavarra ad okot [23]. A két szó közül az első, « hivés » egyformán használatos profán és vallásos értelemben, azonkívül még vallásos értelemben is egyes meg többes számban egyaránt előfordul. Minden olyan véleményt, amely nem alapul belső okokon vagy közvetlen megfigyelésen, hivésnek minősithetünk, akármilyen is bizonyossagának vagy valószínűségének a foka. Ilyen módon hiszem például, hogy messze innen létezik egy Tokió nevű város, bár sose jártam ott. Mivelhogy más valakinek azt a tanúbizonyságát, amelyre a hivés épül, nem támogatja mindig kifogástalan jótállás, azért a hivés lehet ugyan bizonyos esetekben szilárd meggyőződés, nagyon gyakran viszont nem több, mint habozó vélekedés, amelybe számos alanyi tényező keveredik. Sőt még akkor is, amikor nincs szükségem arra, hogy mások tanúságtételéhez folyamodjam, akkor is sok dologgal kapcsolatban, amelyeket nem sikerül bizonyossággal megismernem, a rendelkezésemre álló kevésbé biztos eszközök segítségével, gyakran gyakorlati szükségből, egy sor olyan véleményt alakítok ki magamnak, amelyek szintén csupán hiedelmek. Olyankor azt mondjuk, amit például Jean Rostand: « Ez az, amit én hiszek. Mert az ember nem tudja megállni, hogy ne higgyen valamit, még akkor is, ha azzal lenne talán leginkább igaza, hogy ítéletét függőben hagyja » [24]. Ebben az összefüggésben Jean Rostand nyilvánvalóan nem mondhatta: « Ez az én hitem ».

---

[23] Croyance, confiance et foi en philosophie, a « *Conscience et Logos* » kötetben, L'Epi, 1961, 177, l. [Természetesen, az itt következő etimológia elsősorban a francia szókészletre vonatkozik. Nem találtuk meg a francia *croyance* pontos magyar megfelelőjét (hivés, hiedelem, világnézeti meggyőződés...) *Ford.*]

[24] *Ce que je crois*, Grasset, 1954, 13, l.

Látjuk tehát, mennyire kikerülhetetlenül kétértelmű a kifejezés: « az, amit hiszek ».

Ha a hitet teljes értelmében vesszük, egy sereg jellegzetességét fedezzük fel, amelyek az egyszerű hivés, hiedelem jellegzetességeinek éppen ellenkezői. Valamennyi megismerési mód közül a hit a legszilárdabb és a legbizonyosabb. Lényegesen vallásos aktus, a legnagyobb, legigazibb vallásos aktus: aki hitet mond, az « a szent világába való belépést »[25] mond. Az a tanúságtétel, amelyen a hit alapul, az Isten tanúságtétele, és ez, az emberi tanúságtételekkel ellentétben, nem marad a befogadó szellemhez viszonyítva teljesen kívülálló: Isten nem áll az általa teremtett lényen kívül, és hangja egyszerre felhangzik annak a személynek a külső meg a belső világában, akit arra hív, hogy higgyen. Jóllehet a hit magával hozhat és ténylegesen magával is hoz egész sereg hiedelmet, mégis a hitről csak egyes számban beszélhetünk. A hit részekre nem osztható válasz Isten szavára, Istenére, aki kinyilatkoztat és ezzel önmagát is kinyilatkoztatja. Akármiféle hivésről van szó, azzal mindig egy ember*nek* hiszünk; a hittel is hiszünk természetesen Isten*nek*, de még mélyebben és teljesebben hiszünk az Isten*ben*. Hitünk válasz az ő hívására: már nem ismerésaktus, hanem az *elismerés* aktusa[26]. « Istenünk, te magadnak alkottál minket — mi hiszünk benned ». Neked adjuk hitünket.

Ez utóbbi értelemben a keresztények « azok, akik hisznek »[27]. A hit teszi a keresztényt[28]. A görög « *pisteuo* » ige és « *pistis* » főnév gyakori az Újszövetség összes írásában. Mármost « *pistis* », latinul « *fides* », csakis « hit »-nek fordítható, nem pedig « hivés »-nek. Több olyan történész, aki újabban elemezte az apostoli hitvallást, jól észrevette azt a kettősséget, amely foglalkoztat bennünket. Megfigyelték, hogy a « *credere* » ige, amikor az « *in* » követi, személyre vonatkozik, amikor viszont egyszerű

---

[25] M. Nédoncelle i. m. 181. l. Vö. uo.: a hit mindig « személyes; hitem az én mindent egybefoglaló szintézisem ».

[26] P. Theilhard de Chardin, « Esquisse d'une dialectique de l'esprit »; *Oeuvres* VII. k., Seuil, Párizs, 1967, 155.

[27] Csel 2, 44; 4, 32; 5, 14; vö. 6, 17.

[28] Vö. J. Duplacy; *Sacra Pagina* 2 (1959) 431.

tárgyeset jön utána, akkor tárgyakra utal[29]. De nem elég csupán ennyit megállapítani, vagyis inkább ezzel még rosszul fejeztük ki a valóságot. Az ellentét mélyebb.

Persze nyilvánvaló, hogy nem hihetünk valami dologban: nem adhatjuk hitünket egy tárgynak. De ezt nem tudjuk megtenni vagy legalábbis nem való megtennünk akármilyen személyes lény irányában sem. A IX. században tökéletesen kifejezte ezt szent Paschasius Radbertus:

> Szabatosan beszélve senki sem mondhat ilyet: hiszek felebarátomban, vagy egy angyalban, vagy akármilyen más teremtményben. A Szentírásban mindenütt azt találjátok, hogy az ilyen hitvallás tulajdonjoga fenn van tartva egyedül Istennek... Azt igenis mondjuk: hiszek ennek az embernek, amint azt is mondjuk: hiszek Istennek; de nem hiszünk ebben az emberben, sem senki másikban. Mert maguk az emberek nem képezik sem az igazságot, sem a jóságot, sem a világosságot, sem az életet; az emberek csupán részesednek mindebben. Ezért amikor az Úr az evangéliumban azt akarja igazolni, hogy egylényegű az Atyával, azt mondja: « Hisztek az Istenben: higgyetek bennem is » (Jn 14, 1). Mert ha nem lenne Isten, nem kellene hinnünk benne[30].

Csupán az a Lény, aki egyszerre személyes és transzcendens (az érzékelhető világot egészen meghaladó), csupán az, aki maga az Abszolútum és a teljesen személyes Lény (*l'Absolu et l'Absolument personnel*), csupán ő méltó arra, hogy hitünkkel adózzunk neki. Nem hiszünk tehát csak úgy általában « *in aliquem* », « valakiben », vagyis akárkiben, hanem « *in solum Deum* », « egyedül Istenben ». Itt is beigazolódik az a nagy törvény, amely minden istenismeretünket és minden vele való kapcsolatunkat szabályozza: Isten mindenben az egyetlen; Istent nem tudjuk befogni kategóriáinkba. Hinni a szó teljes értelmében, vagyis abszolút, feltétlen, végleges módon, úgy hogy lényünk egész mélyét visszavonhatatlanul belevetjük, ilyen hittel hinni csa-

---

[29] Így P. J. de Ghellinck, Oulton és von Dobschütz nyomán (i. m. 199-200, I.); ugyanígy még Ernout és Meillet, akik jelzik, hogy « az Egyház nyelvében » létezik a « credere in aliquem » kifejezés (*Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932, 219, l., credo címszó alatt).

[30] *De fide, spe et caritate* 1. k. 6. f. 1. sz.; PL 120, 1402-3.

kis abban a személyes Lényben lehet, aki az Isten. Ilyen hittel embernek nem adózhatnánk szentségtörés nélkül, bálványimádás nélkül és önmagunk raszolgaságba döntése nélkül. Annak a zsidónak, aki ezzel az ellenvetéssel jött: « Sose jutok el odáig, hogy Krisztusban hinni tudjak, még ha hiszek is Krisztusnak; mert senki másban nem hiszek, mint Istenben », Gilbertus Crispinus így felelt: « Ha Jézus Krisztus csak ember lenne, akkor egész bizonyosan bálványimádásra szólítana fel a próféta, amikor arra szólít, hogy higgyünk benne » [30]. A XI.század végének ez a hitvédő írója nem tett mást, mint hogy felújította minden keresztény századok tanítását. Már szent Ágoston nagyon jól megmondta, olyan szövegrészletekben, ahol éppen a Credót magyarázta: « Elég sokszor hinnünk kell, állapította meg, ennek vagy annak az embernek, jóllehet nem kell benne hinnünk ». Másutt még erőteljesebben és pontosabban fogalmazott: « Amikor Jézus Krisztus apostolairól beszélünk, elmondhatjuk, hogy hiszünk Pálnak, de nem azt, hogy hiszünk Pálban; elmondhatjuk, hogy hiszünk Péternek, de nem azt, hogy hiszünk Péterben » [32]. Venantius Fortunatus is kijelentette: « Ott, ahol kitesszük az *'in'* elöljáró szócskát, ott elismerjük az istenséget » [33]. Már Riezi Faustus ugyanezt mondotta, amikor felhívta olvasója figyelmét ennek a szócskának a « kiváltságára » [34]; vagy Aquileiai Rufinus, amikor így írt: « Ennek a szótagocskának az a hatása, hogy a Teremtőt megkülönbözteti minden teremtményétől, és az isteni dolgokat elkülöníti az emberi dolgoktól » [35]. Lényegében ugyanerre tanította a XVII. században a Megtestesülésről nevezett Mária fiatal tours-i orsolyita növéreit, amikor a Credo első szavait magyarázta nekik [36].

Röviden összefoglalva: nem véletlen az, hanem

---

31 *Disputatio ludaei et Christiani,* B. Blumenkranz kiadása, 33. és 42. l.

32 *In Ioannem tractatus* 29; *In psalmum* 77.

33 *Carmina* 11. k. 1. f.: *Expositio symboli* 36. sz.; MGH AA IV. k. 257. l.; a 35. sz. is.

34 *De Spiritu Sancto* i. h.

35 *Commentarius in symbolum apostolorum* 34. sz.; PL 21, 373B; CCL 20, 170; a 37. sz. is, 171. l.

36 *Explication des mystère de la foi,* 3. Kidás, 1708, 9. l.

a keresztény hit mély logikájából adódik, hogy már az első századoktól kezdve « a *'credere in'* egyre inkább a keresztény hitaktus jelzésére szolgáló kifejezéssé válik » [37].

## 2. A hivő Egyház

A formuláknak ebben a szembenállásában, amelyet az imént láttunk, egy lényeges pontot kell kiemelnünk: azt, amelyik az Egyházra vonatkozik. A római katekizmus (*Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*), hosszú hagyományhoz híven, a lehető legvilágosabban kifejti ezt a pontot:

> Szükségképpen hinniink kell, hogy van az egy, szent és katolikus Egyház. Ami ugyanis a Szentháromság három Személyét, Atyát, Fiút és Szentlelket illeti, úgy hisszük őket, hogy hitünket beléjük helyezzük. Most viszont változtatunk a kifejezésmódon, és azt valljuk, hogy hisszük az Anyaszentegyházat, nem pedig azt, hogy hiszünk az Anyaszentegyházban. Így még ezzel az eltérő beszédmóddal is Istent, minden dolgok Alkotóját, megkülönböztetjük teremtményeitől, mindazokat a kiváló jótéteményeket pedig, amelyekkel az Egyházat elhalmozta, elfogadjuk, és az ő isteni jóságára származtatjuk vissza [38].

Az Egyház (*ecclesia*) két lehetséges etimológia szerint értelmezhető: vagy mint « *convocatio* », vagy mint « *congregatio* »; vagyis az első esetben az, aki hívja az összes embert, hogy egybegyűjtse őket üdvösségük céljából, a második esetben pedig mint maga a gyülekezete azoknak az embereknek, akik hivőkké lettek. Ha most még két másik szót is használunk, amelyek nagyjából egyértelműek az ecclesiával (és ugyanúgy hagyományos kifejezések), akkor az Egyházat « ház »-ként foghatjuk fel, amely magába gyűjti és oltalmazza a hivő népet, vagy pedig (a « *Lumen gentium* » konstitúció második fejezetével) úgy, mint magát, ezt a házban összegyült « nép »-et. Az Egyház azonban, a két egymással kölcsönös viszonyban lévő értelem akármelyikében

---

[37] Chr. Mohrmann, i. m. 278. l.

[38] Első rész 10. f. 21-22 sz. [Ezt a szöveget a latin eredetiből fordítottuk, és a szerző téves utalását kijavítottuk].

vesszük is, nem tárgya és nem lehet tárgya hitünknek ugyanúgy, ahogyan tárgya az Isten. « Nem hiszek benne, mert nem ő az Isten » [39]. Ez a fajta szabatosságra törekvés nem valami túlfinomult teológia, nem cuspán a beavatottaknak szánt többé-kevésbé túlzó keresettség. Az egyházatyák elmagyarázták ezt a hittanulók tömegének [40]; Rufinus belevette egy olyan kommentárba, amelyet azoknak írt, akik « kicsinyek Krisztusban és még kezdők » [41]; Alcuinus megtanította rá a kisgyerekeket [42]. Ha ezt a kifejezésbeli pontosságot elhanyagoljuk, veszélyes útra tévedhetünk:

> Amint az atyáknak az egész világon elterjedt tanítása megerősíti, egyedül a Szentháromságban kell hinni; hagyd tehát el ezt a « -ban » szótagot az Egyház neve mellől... Aki az Egyházban hisz, az emberben hisz... El az ilyen káromló felfogással! [43]

Riezi Faustus beszél így, logikus összefüggésben azzal az elvvel, amelyet felállított. Tíz évszázaddal később egy híres teológus, Torquemadai János bíboros, a nagy spanyol inkvizítor nagybátyja, hasonlóan nyilatkozik. A baseli zsinaton IV. Jenő pápa teológusaként vett részt, és méltatlankodva kellett megtapasztalnia, milyen túlzásokba vihet egy formulának szerencsétlen használata:

> Mert vannak néhányan, akik elferdülve értelmezik. Mi magunk állaptottuk meg Baselban az egyetemes zsinat idején. Ennek a gyűlésnek a tagjai

---

[39] Würzburgi Brunó, *In symbolum apostolorum*; PL 142, 561C. A formula súrún előfordul; így egy Torinói Maximus nevén ránk maradt műben: *De baptismo*; PL 57, 776BC; így Toledói Ildefonznál is: *De cognitione baptismi* 37, f.; PL 96, 127D.

[40] Pseudo-Ágoston, *Sermo de mysterio baptismatis*; PL 40, 1210, stb. Catéchése du IXe siécle: *Revue Bénédictine* 24 (1907) 198.

[41] *Expositio symboli* 1. sz.; CCL 20 (1961) 133; vö. 34. 37. sz., 169-172 I.

[42] *Disputatio puerorum* 11. f.; PL 101, 1137D; vö. uo. 1142A.

[43] *De Spiritu Sancto* 1. k. 2. f.; CSEL 21 (1881) 104-105. [A szentmise Credójának hivatalos magyar és francia fordítása a latin liturgia alapszövegétől eltéröen ezen a veszélyesnek jelzett úton jár: « Hiszek az egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyházban »; « Je crois *en* l'Église... »; vö. azonban a 71. jegyzetet is].

odáig vitték őrjöngésüket az Egyház tekintélyének tárgyában, hogy ezekre a szavakra: « Et in unam sanctam Ecclesiam », térdet hajtottak, és a hitvallásnak ezt a szakaszát mély alázatosság jeleivel tisztelték meg, ugyanúgy, mint a keresztény nép szokta tenni ennél a másik szakasznál: « Et homo factus est »[44].

Persze ezek szélsőséges esetek. Riezi Faustus erősködése és drámai hangvétele abban a törekvésben leli magyarázatát, hogy a macedoniánusok akkor még fenyegető tévedését cáfolja, mégpedig azzal, hogy a Szentlélek Isten voltát az Egyház emberi voltával állítja szembe. Torquemadával kapcsolatban pedig, aki IV. Jenőtől a « *Defensor fidei* » címet kapta, jól tudjuk, hogy a maga századában ő volt a konciliarista elmételekkel szemben a pápaság nagy, de némiképpen túlzásokba menő védelmezője[45]. Mindazonáltal megjegyzésük lényegét mindenki más osztja velük.

Manapság talán egyéb nem kevésbé nyomós okaink is vannak arra, hogy feleleventsük, ha nem is mindig pontosan az ő kifejezésmódjukat, de legalább magyarázataik magvát; ugyanazok az okok, amelyek VI. Pálnak sugalmazták a zsinat második ülésszakát megnyító és bezáró két beszédét[46], és amelyek arra késztették, hogy első enciklikáját ezzel a két szóval kezdje: « *Ecclesiam suam* »; azok az okok, amelyek a most folyó zsinatot arra ösztönzik, hogy bizonyos bevett szokásokat megjavítson, és így jobban kidomborítsa, hogy az Egyház mindig alázatosan az ő Urára akar hivatkozni[47].

---

[44] *Summa de Ecclesia* (1448) 1. k. 20. f. és 9. f. (In quo ostenditur quod Ecclesia sancta sit); velencei kiadás, 1561, 23r és 12-13 folio.

[45] A baseli zsinat tagjait békákhoz hasonlítja, amelyek testükktl az iszapba merülnek és csak fejük búbját dugják ki, hogy brekegésükkel töltsék be a levegőt (1440); Mansi 31, 113.

[46] Vö. « Paul VI, pélerin de Jérusalem »: *Christus* 11 (1964) 97-102.

[47] Innen van az, hogy eltűnt egy hajdanában bizonyos körökben nagyon bevett záradék: « az Anyaszentegyház tiszteletére és dicsőségére », amely formula kiszorítani látszott az egyetlen teljesen elfogadható záradékot: « Isten nagyobb dicsőségére ». [A szerző kritizálta kifejezéssel nem azonos, de hozzá hasonló s szavakat találunk a szenttéavatások ünnepélyes formulájában és a Mária-dogmák ünnepélyes kihirdetésében; vö. DS 2803 3903].

Hiszünk Istenben, és valljuk, hogy az Egyház Istenért van [48].

Viszont, ha már egyszer elismertük, hogy az Egyház nem érdemli meg inkább, mint a hit bármelyik más szakasza, azt ez elöljáró szócskát, amelyik látszólag Istenhez tenné hasonlóvá, fontos egyszersmind azt a kiváltságos helyet is elismernünk, amelyet mégis a keresztény hit szerves egészében elfoglal.

Hitről beszélünk. Azt mondjuk: « Hiszek Istenben ». De hol van meg ez a hit a maga teljességében? Hol valósul meg ez a formula a maga tökéletességében? Ugyan ki az az « Én », aki mindig alázatos, de teljes magabiztonsággal mondhatja: « Hiszek Jézus Krisztusban »? Ki az a lény, aki hitének szárnyalásában visszaesés nélkül és fenntartás nélkül ragaszkodik Krisztushoz, mint a hitves ragaszkodik férjéhez? Ki ő, ha nem pontosan az a Hitves, akit Isten Igéje kiválasztott magának, akihez eljött, akivel egyesült, amikor halandó testben testté lett, és akit vérével megváltott? Ez az « Én », aki hisz Jézus Krisztusban, nem lehet más, csak Jézus Krisztus Egyháza, « *Ecclesia sua* ». A mi Credónk nem elszigetelt hivő emberek Credója. Aquinói szent Tamás is észreveszi és megjegyzi ezt: « A hit megvallása a szimbolumban ölt testet (*traditur*: kerül átadásra, jut kifejezésre), mintegy annak az egész Egyháznak a nevében (*ex persona*), amelyet a hit fog egybe » [49].

« *Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia* », « téged az egész földkerekségen megvall a szent Egyház ». Az Egyház az, aki hisz; ő vallja meg a Szentháromságot; ő reméli és várja Urának visszatérését [50]; ő tesz róla tanúságot ernyedetlen hittel, amely gyümölcsözik az egész világban [51]. Ő az, akit egybegyűjt és eggyé forraszt Krisztus Lelke,

---

48 Vö. Riezi Faustus, i. h.; Aranyszavú szent Péter, *Sermo* 57; PL 52, 360C.

49 IIa IIae, q. 1, a. 9, ad 3um.

50 Szent Ambrus, *In Lucam* 1. k. 38. f.; *Sources chétiennes* 45 (1957) 242. - Nagy szent Gergely, *In Cantica, Prooemium* 10. sz.; PL 79, 478A; *Moralia in Iob* 4. k. 46. sz. és 35. k. 25. sz.; PL 75, 660B; 76, 762C; stb.

51 Szent Ireneus, *Adversus haereses* 3. k. 12. f. 7. sz. és 24. f. 1. sz.; *Sources chrétiennes* 34 (1952) 228 és 398. Szent Ágoston, *Sermo* 214 11. sz.; PL 38, 1071; stb.

akit megvilágosít és vezet földi zarándokútján át [52]. Ő az, aki, míg a színről színre való látás beteljesedését várja, féltékenyen őrzi a kapott letéteményt [53]. A tanító Egyház és a tanuló Egyház közötti minden megkülönböztetést megelőzően adva van a hivő Egyház. « *Ipsa credit mater Ecclesia* » [54], « az Anyaszentegyház maga hisz ».

A keresztény ember hite tehát nem más és nem lehet más, mnit az Egyháznak ebben a hitében való részesedés. A keresztény ember az Egyház közvetítésével és az Egyházon belül mondhatja el igazában: « Hiszek Istenben ». Az Egyház nem az Isten; viszont mégis az Istené, « Isten háza » [55]. Az Egyház az a kincseskamra, az a gazdagon telt pince, ahová az apostolok letétbe helyezték az igazságot, az élet italát, aki a Krisztus [56]. Ha a bűnös, akinek a hite « idomtalanná » (a teológia beszél « informis » hitről), csonkává, sőt talán « halottá » vált, mégis továbbra is elmondhatja a Credót, anélkül hogy hazudnék, ez azért lehetséges, mert otthon marad ebben a házban, « *in Ecclesia sancta et catholica conversans* »; mert nincs mindörökre kizárva ebből az örökségből; mert, hogy úgy mondjam, az Egyház hangját veszi kölcsön [57]. És maga az igaz ember is csak ugyanezzel a feltétellel mondhatja el a Credót elbizakodottság nélkül. Minden hit az Egyház hitéhez kapcsolódik, ehhez a tiszta, ép, megingathatat-

---

52 Isaac de l'Étoile, *Epistola de anima*; PL 194, 1889A; stb.

53 Szent Ireneus, *Adversus haereses* 1. k. 10. f. 2. sz.; PG 77, 551A. Roueni Hugo, *Contra haereticos* 3. k. 8. és 9. f.; PL 192, 1296B 1297 D.

54 Hoylandi Gilbert, *In Cantica, Sermo* 21 5. sz.; PL 184, 113A. Vö. szent Ágoston, *De duabus animabus* 15. f. 24. sz.; *Bibliothèque Augustinienne* 17, 114.

55 Pseudo-Ágoston, *Sermo* 242 4. sz.; PL 39, 2193. Nagy szent Gergely, *In Evangelia,* Homiia 38 11. sz.; PL 76; 1289B. Fulgentius, *Contra Fabianum* 35. töredék; PL 65, 826-7. Vö. Origenes, *In Matthaeum* 46. sorozat; Klostermann kiadása, 1933, 94; stb.

56 Szent Ireneus, *Adversus haereses* 3. k. 4. f. 1. sz.; *Sources chrétiennes* 34 (1952) 114.

57 IIa IIae, q. 1, a. 9, ad 3um. Halesi Sándor *Summája,* harmadik rész, 1. vizsgálódás, 2. értekezlet, 1. kérdés, 1. cim, 2. f. (*De expositione articulorum symboli apostolorum*); Quaracchi kiadás 4, 1124. Gulielmus Durandus, *Rationale* 4. k. 25. f. 16. sz.; Iyoni kiadás, 1672, 135.

lan hithez, amelynek első kifejezése volt Simon Péter vallomása a Fülöp Cezáreájába vivő úton: « Ó boldog vallomás, amelyet nem a test vagy a vér diktált, hanem a mennyei Atya nyilatkoztatott ki! Itt a földön ez a vallomás alapította meg az Egyházat »[58].

Nagy művében, az *Isten Városában*, szent Ágoston csodálatosan fejezi ki egyszerre mind a két arculatát ennek az igazságnak, amelyet éppen próbálunk megragadni. Így ír: « Mi tehát, akik keresztények vagyunk és akiket ezen a néven hívnak, nem Péterben hiszünk, hanem abban, akiben hitt Péter, és így Péter szavai által Krisztusra épülünk »[59]. Tényleg a szó igazi értelmében, hiten nem « az Egyházban való hit »; de azért nem az, mert valójában nem más, mint maga az Egyháznak a hite, az én méretemre szabva. Egy első időszakban én, aki nem vagyok Krisztus első apostolainak egyike, az Egyház tanítóhivatalától, az apostolok örökösétől, elfogadom a hitéről tett tanúságtételt. Az Egyház tekintélyi alapon átadja nekem mindazokat az igazságokat, amelyeket Mesterétől kapott, kifejtettségük jelenlegi állapotában. Az Egyháztól megtanulom, hogy egyetlen Isten létezik három Személyben, meg a kinyilatkoztatás többi tételét. Ebben az első mozzanatban (amelynek elsőbbsége nem szükségképpen időrendi elsőbbség, de amely földi zarándokutam során mindig fönnáll) az Egyház számomra még csak az igazság tanítója; úgy viszonyulok hozzá, mint egy tanítvány vagy mint egy alattvaló, alá vagyok vetve az Egyház tanítóhivatalának. « Öleld magadhoz és őrizd meg a hitet, melyet az Egyház adott neked! »[60]. Jön azután egy második mozzanat, amely, anélkül hogy az elsőt kiküszöbölné, elmélyíti az Egyházzal való kapcsolatomat. Az Egyház belém önti életét, amely Krisztus élete; bekerülök abba a csodálatos szervezetbe, amelyet

---

58 Aquinói szent Tamás, *Catena super Matthei evangelium*, ajánló levél IV. Orbán pápához.

59 *De civitate Dei* 18. k. 54. f. 1. sz.; *Bibliohtèque Augustinienne* 36, 686-688.

60 Jeruzsálemi szent Cirill, *Catéchèses*. Vö. Saint Cyrille de Jérusalemme, Bouvet kiadása, Soleil Levant, Namur, 1962, 118.

szent Pál Krisztus Testének nevezett; én is egyik tagja leszek. A Test egésze a teljes Egyház, egyesülve a Fővel, mint tagok a Fejjel, mint Hitves a Férjével. Ezentúl már én is összenövök Krisztussal, nem csupán az Egyház közvetítésével, hanem magában az Egyházban. Az élet, melyet ad nekem, elsősorban a hite. Az Egyház tehát számomra többé már nem csupán az igazság tanítója; még Isten házának, amelybe bevettek, még ennek a háznak a képe is gyenge; mondjuk inkább ugyancsak szent Ágostonnal: « Nézd anyánknak, az Egyháznak méhét. Ő szül meg téged és vezet el a hit világosságára » [41].

## 3. « Hiszem az Anyaszentegyházat »

Mindez persze nincs benne kifejezetten ebben a néhány szóban: « *Credo sanctam Ecclesiam* ». Viszont mindez megvan már, « *quasi in nuce* », dióhéjban, a keresztségi hitvallás egy ősrégi formájában, ahogyan néhány egyházban használatos volt, nevezetesen Egyiptomban és Szíriában. A hitjelöltet a püspök háromszor megkérdezte. Az első két kérdés után: « *Credis in Deum?... in Iesum Christum?* » a püspök végül ezt a kérdést tette fel: « *Credis in Spiritum Sanctum in sancta Ecclesia?* » Nos ez a három utolsó szó, « a szent Egyházban », úgy látszik, nem csupán a Szentlélekben való hitre vonatkozott [62], hanem ugyanúgy az Atyaistenben és a Fiában, Jézus Krisztusban való hitre is. Nem alkotott kiegészítő hitszakaszt, hanem az egész párbeszédnek a záradékát és mintegy a foglalatát képezte. A hármas « *credis* »-szel kell kapcsolatba hozni. Nyomatékot adott a püspök hármas kérdésének, és ezáltal a három rész oszthatatlan egészet képezett, mint valamennyi szentháromságos formulánk, amely mind az egyetlen Istent vallja meg. Megjegyezhetjük még azt is: ha az Anyaszentegyház megemlítése a végén

[61] Ágoston, *Sermo* 216 7. sz.; PL 38, 1080. Vö. 8. sz., uo. 1081: « Pater Deus est, mater Ecclesia ». Jeruzsálemi szent Cirill, 18. katekézis 26. f.; Bouvet, i. m. 443. I.

[62] Amint, úgy látszik, Jungmann véli: i. m. 148. I. [Ismerjük a keresztségi hitvallásnak más hasonló szerkezetű formáit is: DS 2 3 4 21 22 60 62].

csak a Szentlélekre vonatkozott volna, akkor inkább valami ilyen formulát választottak volna: « Hiszel-e a Szentlélekben, aki az Egyházban van? » [63].

Tertullianusnak egy szövege, éppen a keresztségről írt értekezésében, úgy tűnik, ennek a rendelkezésnek a visszhangja:

> Ha Istennek minden szava három tanúra támaszkodik, mennyivel inkább az adománya! A keresztségi áldás erejében hitünk tanújaként bírjuk ugyanazokat, akik üdvösségünkért is jótállnak. És az isteni neveknek ez a háromsága elég arra is, hogy reményünket megalapozza. Mivel pedig a hit melletti tanúságtételnek ugyanúgy mint az üdvösségért való jótállásnak kezese a Három Személy, az Egyház említése szükségszerűleg hozzájárul. Mert ahol ott van a Három, Atya, Fiú és Szentlélek, ott van az Egyház is, a Háromnak a teste [64].

Szent Ireneus nagyjából már ugyanúgy megmondta, hogy « Krisztus kommúniója, vagyis a Szentlélek », az Egyházban van [65]; szent Hippolit *Apostoli hagyomány* című munkája pedig, amely nem ismeri a hármas keresztségi kérdés Egyházra vonatkozó záradékát, szintén nem mulasztja el, hogy közölje ezt a záradékot egy hasonló összefüggésben, amely még jobban megvilágítja az értelmét. Ez a munka azt írja elő, « hogy minden áldásban mondják a következőt: Dicsőség neked, Atya, és a Fiúnak, a Szentlélekkel együtt, az Anyaszentegyházban » [66]. Röviden, ezekből a különböző szövegekből mindig ugyanaz a gondolat domborodik ki: « Az üdvösség egész folyamata az Egyház ölén zajlik le » [67].

Elég hosszú ideig több hitvallási formula a Szentlélek említése után nem tartalmazott egyéb szakaszt, akár megvolt benne, akár nem ez az egészet átölelő

---

63 B. Botte, a *Mélanges Joseph de Ghellinck* c. gyűjteményben, 1. k. 189-200. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint...*, Cerf, 1947.

64 *De baptismo* 6. f. 2. sz.; *Sources chétiennes* 35 (1952) 75. Vö. *De pudicitia* 21. f. 16. sz. és P. Refoulé fejtegetéseit, uo. 75. I.

65 *Adversus haereses* 3. k. 24. f. 1. sz.; PG 7, 996B. Vö. P. Nautin, i. m. 50. l.

66 Vö. P. Nautin, l. m. 45. l. [Az Apostoli hagyomány keresztségi kérdései: DS 10.].

67 J. A. Jungmann, i. m. 148. l.

kifejezés, amely úgy jelöli meg az Egyházat, mint azt a helyet, ahol hiszünk, ahol Istent imádjuk, ahol megdicsőítjük, azt a házat, ahol az élő Istent megtaláljuk, azt a méhet, amelyben életünket kapjuk. Mint tudjuk, így áll előttünk az a hitvallás, amelyet 325-ben a niceai zsinat tett hozzé: míg az ariánus eretnekséggel szemben bőségesen kifejti Jézus Krisztus isteni tulajdonságait, többek között a híres « egylényegűséget », a végén szinte megtörik a következő befejező szavakon: « És a Szentlélekben »[68]. Viszont amikor ezek a formulák tartalmazták az Egyházra vonatkozó záradékot, további fejlődésük két különböző módon ment végbe: azok a szakaszok, amelyek e hitvallás harmadik tagjához, vagyis a Szentlélekhez még hozzájöttek, vagy a záradék elé, vagy utána kerültek.

Az első eset fordul elő például az apostoli hitvallás több olyan kifejtésében, amelyek szent Ágoston beszédei között olvashatók és amelyek afrikai tanítványától, szent Quodvultdeustól valók. Az Egyházról szóló fejtegetés ott egészen a végére kerül, az örök életre vonatkozó fejezet után, és a szerző meg is mondja ennek a sorrendnek az okát: « Az Anyaszentegyházzal fejeződik be ennek a szentségi eskünek (sacramentum) [69] záradéka, mert ha valaki az Egyházon kívül leledzik, kívül marad Isten gyermekeinek során is... » [76].

A második esetben aztán némi zavar támadt. Mert lám, ebben a második esetben az Egyház említésére még más szakaszok is következnek. Az Egyház említése tehát már nem a hitvallás záradékának szerepét tölti be. Afelé tart, hogy egy szakasz legyen a többi között. Egyes helyeken a határozóesetes forma: « *in sancta Ecclesia* », amelynek a jelentése már nem volt szembeszökő, éppen ezért változott tárgyesetes for-

---

[68] Vö. I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid, 1947. [DS 125. Más csak a Szentháromságra szorítkozó hitvallás a niceai formula vonalában: DS 139].

[69] A *sacramentum* szónak itt összetett, nehezen lefordítható jelentése van. A keresztségi hitvallás titokzatos, szakrális jellegét érzékelteti.

[70] *De symbolo ad catechumenos*, *Sermo* 4 13. f. 13. sz.; PL 40, 668. Vö. *Sermo* 2 13. f. 24. v. és *Sermo* 3 12. f.; PL 40, 652 660. [DS 22].

mára: « *in sanctam Ecclesiam* ». Talán innen adódott a 381-es niceai-konstantinápolyi hitvallás formulája: « és a Szentlélekben... egy, szent, katolikus és apostoli Egyházban... » [71]. A mondattani vonzás természetes jelenségével aztán a következő szakaszokat is: a bűnök megbocsátását, a test feltámadását stb., olykor ugyanaz az « *in* » elöljáró szócska és a rákövetkező tárgyeset vezette be. Innen adódik több ókori szövegmagyarázó tanácstalansága [72]. Már szent Ambrusnál is megtaláljuk. Megállapítván, hogy a hitvallás, amelynek kifejtésébe belefogott, ugyanazokkal a szavakkal fejezi ki az Istenben való hitet meg az egyéb tárgyakra vonatkozó hivést, a püspök elejét akarja venni annak, hogy a hivő egyszerűen összetévessze az egyiket a másikkal, és úgy vágja ki magát, ahogy tudja:

> Jól ügyelj arra az egyedülálló módra, ahogyan minden dolgok Szerzőjében hiszünk, nehogy a végén azt mondd: De hiszen a szövegben az is áll: « az Egyházban », ugyancsak az is áll: « a bűnök bocsánatában », és még az is: « a feltámadásban ». Mi van hát?... Mi ennek a magyarázata? Az, hogy aki hisz a Szerzőben, az hisz a Szerző művében is [73].

Ugyanez a fajta tanácstalanság jóval később is megtalálható, egészen Nagy szent Albertig, Aquinói szent Tamásig, Guglielmus Durandusig. Ők egyébként mégsem hagyják eltéríteni magukat a hagyományos magyarázattól. Szent Tamás ebben a kérdésben kétszer is kifejti véleményét, először a *Szentenciák* harmadik könyvének kommentáriában, azután pedig a *Teológia Summájá*ban. A Summában így ír:

---

[71] « Et in Spiritum Sanctum... In unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam ». Ezután új más kifejezés következik: « Confitemur unum baptisma... ». Conciliorum oecumenicorum decreta, Herder, 1962, 20. [DS 150. A közhaszlálatban lévő latin fordítás nem felel meg pontosan a görög szövegnek a következő fogalmazással: « Et unam sanctam... ». A mise Credójának hivatalos magyar fordítása tehát helyesebben adja vissza a görög szöveget, mint a latin fordítás — kérdés, hogy ezzel a kifejezett szándékkal fordították-e így — viszont elüt P. de Lubac cikkének egész alapvető mondanivalójától; vö. 43. jegyzet].

[72] Rufinusszal nem ez a helyzet; ő ügyesen ki tudta magyarázni mind a két formulát; CCL 20, 171-172.

[73] *Explanatio symboli* 6. sz.; CSEL 73 (1955) 8-9. (DS 13).

Ha azt mondjuk: « az Anyaszentegyházban », ezeket a szavakat olyan értelemben kell vennünk, hogy hitünk arra a Szentlélekre vonatkozik, aki megszenteli az Egyházat; vagyis hogy ezek a szavak azt jelentik: « Hiszek a Szentlélekben, aki megszenteli az Egyházat ». Jobb azonban, ha az általánosabb szokásnak megfelelően nem tesszük ki itt az « in » elöljárót, és egyszerűen csak azt mondjuk: « a katolikus Anyaszentegyházat » [74].

Ebből a szövegből egyszerre két dolgot is látunk: először, hogy szent Tamásnak milyen finom megkülönböztetéshez kellett folyamodnia, mint már előtte szent Ambrusnak is, hogy megmentsen egy félrecsúszottnak ítélt formulát, amely fenyegetni látszott az egyetlen Istenbe vetett hit transzcendenciáját; másodszor, hogy ez a formula ténylegesen mennyire félretévedett, vagyis az általános és indokolt szóhasználaton kívülre került. A kommentárban még ezt mondja szent Tamás:

Nem kell hozzátenni az « in » elöljárót, vagyis igy mondani: « és az egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyházban »; hanem így kell mondani: « és az... Anyaszentegyházat » [75].

Mende-i Gulielmus Durandus jobban, bár még mindig tökéletlenül, megtalálja a formula szövegét és első jelentését. Magyarázata szerint ott, ahol manapság néha azt mondjuk: « az Anyaszentegyházban », a következőt kell érteni: « Ama hittel, amelylyel a szent és egyetemes Egyházban létezvén (lakván) rendelkezem, tartom a szentek közösségét, a bűnök bocsánatát » [76] stb.

Froidmont-i Helinandus egy beszéde, amely Gulielmus Durandus Rationaléjánál egy századdal régebbi, a két hagyományos formula mindegyikét magyarázza, jól megértvén, hogy nem lehet közöttük választani, hanem mindkettő valóságos értelmet fejez ki:

---

74 IIa IIae, q. 1, a. 9, ad 5um.

75 III Sent., d. 25, q. 1, a. 2, ad 5um. Torquemada átveszi szent Tamásnak mind a két magyarázatát: *Summa de Ecclesia* (1448) 1. k. 20. f.; velencei kiadás, 1561, 23. folio recto és verso.

76 *Rationale* 4. k. 25. f. 24-31. sz.

Íme hogyan kell érteni: hiszed-e, hogy létezik egy egyetlen Anyaszentegyház, amely az egész világon el van terjedve, amely a hit által és a szeretetben reménykedik, amely Istennel bensőleg egyesül örök és szétválaszthatatlan egységben?... Hiszed-e, hogy senki sem üdvözülhet, ha nem marad meg hűségesen az Egyház testének egységében? [77]

Froidmont-i Helinandus példájára megtarthatjuk egyszerre mind a két értelmet: amelyik az egyik és amelyik a másik formulából kibontakozik. Az anyaszentegyház a Szentléleknek első helyen kifejezett műve, lévén az a mű, amelyik meghatározza és magába foglalja az összes többit. Általa és benne találja meg mindenki a « *sanctorum unio* »-t, a szentek egyességét, valamint a bűnök bocsánatát is, a test feltámadására és az örök életre való irányultsággal. « A Szentlélek az Egyház megszentelője » [78]. Éppen ezért az Egyház különösképpen szent is. Mint J. A. Jungmann mondja [79]: a Szentlélek szentsége « szikraként pattan át az Egyházra: *"Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam"*. A két szó: *"sanctum — sanctam"*, kétségkívül szándékoltan követi közvetlenül egymást, hogy megjelölje az Anyaszentegyház szentségének forrását ».

* * *

Vegyük újból szemügyre az ősi záradékot: « *in sancta Ecclesia* ». Ha valóban az Egyházon belül születik és fejlődik a keresztény ember hite, ha ez a hit valóságosan magában az Egyház hitében való részesedés, ki ne látná a következményeket? Az Egyház hite élő hit, mely reményben és szeretetben teljesedik ki. Az a hit, amellyel a Hitves szüntelenül adózik Jegyesének. Ez a « *fides* » teljes hűség. Így a keresztény ember egész lelki élete, amelynek a hit a gyökere, az Egyház életében való részesedés. Első csírájától végső kiteljesedéséig az. A keresztény

---

77 *Sermo* 27, *In dedicatione;* PL 212, 707CD.

78 Jeruzsálemi szent Cirill, 16. és 17. katekézis. Az Egyház szentségének kettős arculatáról vö. G. Martelet, « Sainteté de l'Église et vie religieuse », *Prière et Vie, Toulouse*, 1964, 1. és 2. f.

79 I. m. 146. l.

lélek « *anima ecclesiastica* » [80], « az Egyházba gyökerezett lélek ». Jézus Krisztushoz fűző legbensőbb kapcsolatai ugyanazok, mint az Egyházéi. Ahol legmélyebb bensősége rejlik, a keresztény ember ott a leggyökeresebben katolikus.

Így aztán jobban megértjük a Credo tanításának jelentőségét, ahogy a Credót például szent Ágoston magyarázza *Enchiridion*jában vagy a Hitvallásról írt értelekezésében:

> A hitvallás helyes sorrendje azt kívánta, hogy a Szentháromságra következzék az Egyház, mintegy a lakóra a háza, Istenre az ő temploma, az alapítóra a városa; az Egyház, melyet itt a maga teljességében kell vennünk; nemcsak azt a részét, amelyik a földön járja zarándokútját, dícsérvén az Úr Nevét « napkelettől napnyugatig » (Zsolt 112, 3), és ősi szolgasága elmúltával új éneket énekel (Jel 5, 9), hanem a mennyei részét is, amelyik mindig Istenhez ragaszkodott teremtése napjától fogva, és sosem tapasztalta meg a bukás szerencsétlenségét [81].
>
> Tiszteljétek, szeressétek, ismertessétek is meg édesanyátokat, a szent Egyházat, mint a mennyei Jeruzsálemet, Isten szent Városát; ő az, aki gyümölcsöt hoz és növekszik abban a hitben, amelyet hallottatok, az egész világmindenségen keresztül; az Élő Isten Egyháza ő, az igazság oszlopa és hatalmassága [82].

Most jobban megértjük a keresztény élet szépségét: ez az élet annál nagyobb egyetemességre törekszik, minél mélyebben bensőségessé válik. Egész programja belefér abba a felkiáltásba, amelyet az *Apostoli hagyomány*, az efezusiakhoz írt levél visszhangjaként, négyszer megismétel:

> Dicsőség Istennek az Egyházban és Krisztus Jézusban! Amen! [83] Dicsőség az Atyának, és a Fiúnak, és a Szentléleknek, az Anyaszentegyházban! [84]

(Fordította: Nagy Ferenc SJ)

---

[80] Ezt a kifejezést nehéz lefordítani; egyébként Origenestől származik. Vö. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 1. kiadás, Aubier, 1953, 187.; *Histoire et Esprit*, Aubier, 1950, 61-64.

[81] *Enchiridion* 15. f. 56. sz.; J. Rivière kiadása, 202.

[82] *Tractatus sancti Augustini episcopi de symbolo, Sermo* 214; P. Verbraken kiadása: *Revue Bénédictine* 72 (1962) 20-21.

[83] Vö. P. Nautin, i. m. 17-20. l.

[84] Ef 2, 21. Vö. Ágoston, *Sermo* 216, de tempore: « In Ecclesia, in fine, benedicimus Dominum ».

# IV. AZ EGYHÁZ JELENLEGI VÁLSÁGA

Ma már szinte közhely, hogy civilizációs válságot élünk át. Megállapításához nincs szükség arra a csaknem prófétai intuícióra, amellyel Teilhard de Chardin jelezte ezt mintegy félszázaddal ezelőtt. Ugyanígy egészen világos mindenki előtt, hogy a jelenlegi válság élesebb és gyorsabb lefolyású, mint más korszakok hasonló válságai. De egészen a legutóbbi időkig csak « robbanásszerű változásról » beszéltünk. Ma a folyamat új szakaszba lépett, s ennek jellemzésére mindinkább előtérbe kerül egy új fogalom: a « rombolásé ».

## Jogos kritikák

Nem szabad meglepődnünk azon, hogy ez a heves válság legalább elvben (talán még nihilisztikus következményeiben is) rokonszenves, olykor szenvedélyes visszhangra talált nem egy keresztény ember tudatában is. Hogy is ne lenne kész a keresztény szembefordulni az olyan rendszerrel, amely félreismeri az ember méltóságát, megfojtja lelkét és hozzáférhetetlenné teszi a remény számára? Hogyne ragadná meg ezt az alkalmat, hogy egyensúlyát vesztett testvérének megmutassa a saját közössége életét megvilágító értelmet, amely fénnyel szórta tele az evangélium első hirdetése óta a történelem annyi váltazásán keresztül? Nos, éppen ez történt nem egy esetben; akadt számos keresztény — mindenekelőtt fiatalok —, akik szilárdan álltak hitükben és továbbadták környezetüknek a világosságot, amelynek hordozói. — Meglepő lehet viszont valami más: hogy ugyanez a válság ugyanolyan erővel magában az Egyházban és az Egyház ellen is visszhangra talált, a támadás és elutasítás szelleme igen sok hivőt is megragadott és saját közössége ellen mozgósított. Ugyanakkor ezek továbbra is áldozatai a modern világ varázslatának, míg mások ezt a világot elutasítják és vitatják. Idomulás és visszájára fordítás — mindkettő megütközést kelt. Bizonyos persze — erről nemsokára bővebben —, hogy a kato-

likus Egyház jelenlegi belső helyzete semmiképpen sem egyszerűsíthető egy ilyen paradoxonra. Mégis ez az egyik fő jellemzője. Mielőtt ezt nagy vonásokban megrajzolnánk, a következőt szeretnénk előrebocsátani:

Nem beszélnünk itt a komoly, meghatározott dolgokra irányuló, illetékes és felelős emberektől származó, jogos reformokat vagy szükségszerű alkalmazkodást igénylő kritikákról, — bár a legdöntőbb újítások nem annyira a reformerek terveiből, inkább a szentek alkotásaiból jönnek létre. Nem is olyan kritikákról szólunk, amelyekre a szeretet késztet, ha itt-ott formájukban kicsit messze is mennek. Azt sem tévesztjük szem elől, hogy sok ma fölvetődő kérdés « semmiképpen sem vezethető vissza felforgató szándékra. Nincs minden a legjobb rendben és világosan megadva — sok mindent meg kell még keresni! » (Y. Congar). De még valami mást is meg kell állapítanunk, nap mint nap adódó új példák alapján.

## A követelőző kontesztálás erőszakos megnyilvánulásai

A ma általánossá vált kontesztálás kétfajta. Egyrészt a megállapodott társadalmi berendezés struktúrái ellen irányul, másrészt az ellen a szellemi örökség ellen, amelyet ez a társadalom reánk hagyományoz és amelynek gyökeréig hatolnak. De mindkét területen ugyanazt a kontesztálást látjuk munkában a katolicizmus kebelén belül is.

1. *Keresűségre és megtorlásra való hajlandóság* jelentkezik, eleve-eltökélten semmit sem kímélve. A rombolás határozott szándéka, bizonyos agresszivitás, amely egyszerre fordul az Egyház múltja és jelenlegi léte ellen, minden tekintélyi formája, minden berendezése ellen, s olykor nem tesz különbséget a történetileg kifejlődött és a lényeges, mert isteni alapítású elemek között sem. Némelyik ember szelleme hasonló a rácshoz: mindent árnyékban hagy, amit csak az Egyház a századok folyamán az emberiségnek gyümölcsözött: hozzájárulását az emberi személyiség kifejlődéséhez, az ajándékozó szeretet új meg új eszméinek termékenységét, ame-

lyet az Evangéliumból merít s elevenen megőriz fiai és leányai lelkében. Jogos az a szemrehányás, hogy egyes művekben apologetikus szándékok torzításra vezetnek. De az ő közleményeik sokkal önkényesebbek, és csúfosan meghamisítják az Egyház arcát. Különben mi sem könnyebb, mint az események és történések végeláthatatlan tömegében és az emberi nyomorúság tengerében alkalmat találni a gúnyra vagy megbotránkozásra. Az Egyház hagyományát megtagadják és már csak tehernek érzik. Pedig a Tradíció mindenekelőtt éltető, aktualizáló erő. Ők a halott múlt romjainak tekintik — mert nem veszik maguknak a fáradságot, hogy beleilleszkedjenek. Éppenígy az Egyház tekintélyét már csak külső, sőt ellenséges hatalomnak tartják és gyakorlását zsarnokinak érzik. Tanítói hivatalát csak kelletlenül tűrik, kijelentéseit túlzottnak látják, élesen vitatják vagy teljességgel elvetik Még attól sem riadnak vissza, hogy a közvéleményt mozgósítsák ellene. Néha úgy látszik, fogalmuk sincs már a keresztény szabadság lényegéről és követelményeiről. És csodálkozom az Egyház annyi gyermekén: hogyan lehetnek jó lelkiismerettel napról-napra, a részvétlen tömeg tetszésétől kísérve, anyjuk és testvéreik vádlói, holott ők maguk sohasem tettek semmi említésreméltót, sohasem vettek fáradságot szellemi erőfeszítésre, sohasem szenvedtek, sőt egyáltalán időt sem szántak egy kis elgondolkodásra. Szavuk hallatára hányszor támadt ez a gondolatom: mennyivel inkább joga lenne az Egyháznak, az egész Egyháznak, hogy panaszt emeljen miattuk!

Néhány éve nemzedékünk egyik legelőkelőbb és legélesebben gondolkodó szelleme rámutatott erre a rendzavarásra; fogalmazása éppen mérsékelt volta miatt különösen nyomatékos. Egy katolizált anglikánról, Msgr. Christopher Butlerről van szó; Downside-i bencés apát és a zsinat befolyásos tagja volt, ma londoni segédpüspök. 1967 végén így nyilatkozott: « Miután átéltem a zsinatot és örvendtem művén, meg fogják engedni nekem a következők megállapítását: Bizonyos jelenségek a mai Egyház életében arra sürgetnek, hogy mindenkinek a figyelmét fölhívjam: a karizmatikus élet idővel szétrombolhatja önmagát, ha nem ismerik el becsületesen és nem tartják lojális tiszteletben a tanítóhivatal isteni jo-

gait »[1]. Több mint egy évszázaddal ezelőtt a nagy Newman az angol egyház akkori kritikus korszakának láttán úgy nyilatkozott, hogy az szinte megjóslása a szemünk láttára kifejlődő mai válságnak:

> « A régi iránti tisztelet hiánya, elődeink parancsainak és hagyományainak önkényes és nemtörődöm megsértése, szeretetműveik értékének elsikkasztása, az Egyház profanizálása, a köteles egység meggondolatlan megtagadása, az ún. csoportos vallásosság (ma szociológiai értelemben vett vallásosságnak mondanánk) nyílt lebecsülése, a katolikus Credo iránti növekvő közöny; a vitatkozások, összehasonlítások, ellenvetések, fennhéjázó megnyilvánulások egész litániája, amelyeknek a szent hitcikkelyek ki vannak téve; a mindenfelől felhangzó számtalan, egymásnak ellentmondó liturgikus kritika; végül pedig a mindenütt megfigyelhető elégendetlenség szelleme és az általános felforgatásra való törekvés: mi mást jelentenének ezek a tünetek, mint hogy még mindig él Saul szelleme, az a nyakas ellenállás, amely ellentéte Dávid buzgóságának, s össze akar törni és fel akal forgatni minden isteni rendelést, ahelyett, hogy alapjukon épitkeznék »[2].

A következőkben Newman arról szól, milyen büntetés fenyegeti ezt a magatartást. Nem merem folytatni az idézetet. De megállapításai már átvezettek a második szférába:

2. *A kontesztálás intellektuális szférája.* Nagyon helyes észrevétel: ha a szellem az értelmi megismerés birodalmára szorítkozik, ha nivellálják és minden mélységtől megfosztják, akkor elnyomó elvvé lesz az ember számára. Innét a lázadás hevessége. Egyszerre jut ez kifejezésre az irracionálisért való túlzott rajongásban és az elidegenítő eredmények kritikus elutasításában. Csakhogy — mint gyakran előfordul — ez a lázadás is foglya marad annak az előfeltételnek, amely kiváltotta. A szellemnek ugyanaz a csonka fogalma tartja uralma alatt. Így azután a két egymással szembeszegülő álláspont közös gondolati forrásában egy marad. A számítva építke-

---

[1] Msgr. Chr. Butler, « Institution et charisme », in *La Théologie du renouveau*, Actes du congrès théologique de Toronto, September 1967. Paris 1968, I. 319.

[2] Newman, Neuvième sermon universitaire, 1832. dec. 2. nr. 25.

ző tevékenység egyfelől és a kritikusan romboló másfelől csak két ellentétes iránya ugyanannak a felfogásmódnak. Holott a válság pozitív megoldása érdekében egy új dimenziónak való megnyílásra lenne szükség: a szellemi teljesség visszanyerésére a szó legtágabb értelmében vett kontemplatív tevékenységhez való visszatéréssel. De általában éppen ez hiányzik. Ott is, ahol a jelenlegi szellemi válság a hivőket is magával ragadja, s ezzel bejut a hit belső birodalmába és kiüresíti azt.

Mert ha a kritikus tevékenység egymagában működik, hamarosan odáig jut, hogy mindent szétmállaszt. Elhomályosítja a tekintetet a hit áthagyományozott tanításának és a szellemnek maradandó nagysága és értékei iránt. Nem látjuk többé, hogy az igazság — bár sok különböző, időben egymás mellett álló és egymásután következő kulturális kifejezésformában nyilvánul meg — állandó és egyetlen. Akkor aztán a szükségképpen jelekben kifejeződő isteni kinyilatkoztatás már csak pusztán emberi gondolatok és értelmezések sorává zsugorodik. Akkor a keresztény hit eredeti hiteles formájában már csak kulturális jelenség — van ugyan némi jelentősége, de lényegében a múlté. Akkor a teológiának, avagy annak, amit még ezzel a névvel jelölnek, a mai ember kérdéseire kell közvetlen választ adnia, nem pedig minden idők embereivel törődnie; és a teológus, ahelyett, hogy mélyebben hatolna Krisztus üzenetébe, élő valósággá akarva formálni, csak időszerűségre törekszik, s nincs más gondja, mint hogy mindinkább « naprakész » legyen, amit mond. Akkor a kritika igazi szellemén végül is felülkerekedik a kritikus szellem. Érvényesítésére természetesen kiváló területül kínálkozik a vallásos irodalom, amelynek végső tárgya csak képek és szimbolumok útján közelíthető meg. Akkor a százados keresztény gondolkodókat mellőzik, mintha számunkra nem volna többé mondanivalójuk; a hit hagyományos formuláit szinte ösztönszerűen olyan megvilágításban állítják elénk, amely nevetségessé teszi őket, hogy aztán minden teketória nélkül egyszerűen azt kívánják: helyettesítsék őket újakkal; és új nyelvi kifejezés megteremtésének ürügyén valójában kiüresítik a hitet legalapvetőbb tartalmából. A misztériumba való elmélyült behatolás helyett

filozófiát próbálnak kifejleszteni, és azt gondolják, hogy ezzel fölénybe kerültek; közben pedig a hitnek nemcsak a tárgya változik meg, hanem sajátos jellege is eltűnik. Akkor mindenünnen azokat az elemeket veszik át, amelyek valahogy mindig negatív értékelést tesznek lehetővé. Ki ne tudná például, hogyan éltek vissza Rudolf Bultmann művével olyan emberek, akik képtelenek voltak kritikai tanulmányozására? Ki ne ismerné Dietrich Bonhoeffer egyes formuláinak megtévesztő idézését? Akkor minden vádat, minden uszítást, sőt minden eltévelyedést prófétikusnak minősítenek, akármilyen világos is, hogy tájékozatlanságból, elfogultságból vagy a divatos véleményeknek tett engedményekből származik, és akármilyen félreérthetetlenül mutassa is a hamis prófétálás minden jegyét. Akkor burjánzik az alacsonyrendű irodalom, reklám-jelszavakkal megtűzdelve, és annál gyorsabban elharapózik, mert szinte egyáltalán nem fordul a kritikus észhez, hanem a köznapi szenvedélyeknek hízeleg és előmozdít mindenfajta tisztázatlanságot és zűrzavart.

Nyíltan kijelentjük: Mindebben semmi biztató nincsen! A felbomló hit nem termékenyít. Egy szétbomló közösség képtelen kisugárzásra, vonzóerő gyakorlására. Az izgatás nem élet. Egy jelszó, attól, hogy az « utolsó divat », még nem új gondolat. A legszenzációsabb kritikák egyben a legterméketlenebbek. Egy protestáns teológus állapította meg nemrégiben: sok olyan gesztus, amelyet gazdája hallatlanul merésznek tart, nem más, mint « menekülés a kontesztálásba » [3]. A « teremtő erő » rendszerint nem azoknak erős oldala, akik dicsekszenek vele, a hit és a keresztény élet terén a legkevésbé. — Tudom: aki ilyeneket mond, annak számolnia kell azzal, hogy « leértékelt » kategóriába dugják. « Konzervatívnak », « reakciósnak », « integristának », vagy egyszerűen « idejétmúltnak » bélyegzik — ennyire ki lehet forgatni értelmükből a szavakat. És mégis bizonyos, hogy az Egyház egész jövője, küldetésének egész termékenysége és mindaz, amit a világnak hozhat és hoznia kell, ma a hit

---

[3] G. Crespy, « Une théologie pour demain », in: *La Vie protestante*, 1968, ápr. 19.

döntő erejű felébredésétől függ. Megszabadítani a keresztény tudatot a beteges negativizmustól, a kínzó neuraszténiától, a bénító kisebbségi érzéstől, a többértelműségek fojtogató hálójából: ez az alapfeltétele annak a megújulásnak, amelyre az Egyház törekszik.

3. Ennek a megújulásnak a programját a *legutóbbi zsinat* vázolta. Mindenki erre hivatkozik (vagy hivatkozott), de más és más értelemben. A valóságban kevéssé ismerik és kevéssé követik a Zsinatot. Többen, akik azt állították magukról, hogy egyedül ők veszik komolyan, ma kevésre becsülik. Már az első perctől fogva torzító értelmezés kezdte hatalmába keríteni. Akik közelről vettek részt munkálataiban, jól tudják ezt. Néhány példa:

A *Dei Verbum* konstitúció a hivő tekintetét Jézus Krisztusra, Isten megtestesült Igéjére irányítja, aki « a kinyilatkoztatásnak egyszerre közvetítője és teljessége ». Megmutatja, hogyan tanúskodik róla az Írás. Összekapcsolja a két Testamentumot. Bátorítja az exegéták kritikai tevékenységét, de egyben nyomatékosan rámutat arra, hogy a szent könyveket hittel kell olvasni és a hagyomány szerint értelmezni. — Most azonban sokaknál elhalványodik Jézus személye; az ószövetséget eltorzított formában kijátsszák az új ellen; szűkkörű biblicizmus fejlődik ki, amely megvet minden hagyományt és sajátmagát emészti föl. Ebből a biblicizmusból kiindulva létrejön « a jövőbe vetett hit » fogalma, amelyben már egyáltalán nyoma sincs Jézus Krisztus evangéliumának. Pedig halljuk protestáns ajakról az üdvös intelmet: « Az Egyházban sohasem lehet szó arról, hogy a századokat mintegy átugorva közvetlenül kapcsolódjunk a Bibliához. Ez a biblicizmus jellegzetes módon éppen a 18-19. században lépett fel mindig újból, s egy nagyszabású elhárító mozdulattal elsöpörve a niceai zsinatot, az ortodoxiát, a skolasztikát, egyházatyákat és hitvallásokat, « egyedül a Bibliához » akarta tartani magát!... Sajátságos módon ennek a látszólag olyan következetesen az Írás elvéhez ragaszkodó kísérletnek az eredménye mindig valami nagyon is modern teológia

[4] Y. Congar, *Au milieu des orages*. Paris 1969, 8.

lett. Mert ezeknek az elszánt « biblikusoknak » is a maguk kortársi filozófiája járt a fejében, ezzel közeledtek az Íráshoz, és azért... sajátmagukat olvasták bele a Bibliába. Az egyházi dogmától megszabadultak ugyan, de annál kevésbé a saját dogmáiktól és elgondolásaiktól » [5].

A *Lumen Gentium* konstitúció az Egyházról elsősorban mint misztériumról beszél, mint Isten ajándékáról, nem mint embertől származó valóságról. Az ebbe az Egyházba bekebelezettek alkotják Isten Népét, útban az örök haza felé. Az Egyház ölén mindenki életszentségre hivatott. A zarándokok vezetésére az Úr hierarchikus tagozódást adott Egyházának: ez a püspöki kollégium a pápával mint fővel és hármas: tanító, megszentelő és kormányzó hivatalával. — Most azonban különböző oldalakon ebből az egész tanításból mintha csak az « Isten népe » eszméjét vagy inkább kifejezését akarnák megtartani, hogy ebből kiindulva az Egyházat valami nagy demokráciává változtassák [6]. Hasonlóképpen forgatják ki értelméből a püspöki kollegialitás eszméjét, amikor minden síkra ki próbálják terjeszteni és a parlamentáris kormányzat gondolatával tévesztik össze; sőt egyenesen abszurd módon a pápaság ellenében aknázzák ki. Kritizálják az ún. « intézményes Egyházat » valami alaktalan « ideális kereszténység » nevében, amely éppúgy ellenkezik mindennemű realizmussal, mint a katolikus hittel, történeti eredetével, stb. Így aztán gyakorlatilag nemcsak a visszaélésnek és rendbontásnak nyitnak tárt kaput, hanem az Egyház isteni rendjét, sőt az első naptól kezdve megőrzött lényegét teszik kérdésessé.

És a *Gaudium et Spes* konstitúció — amelyet egyesek egymagában szeretnének megtartani — ajánlja ugyan « a megnyílást a világ felé », de pontosan megmagyarázza, hogy érti ezt: ti. hitünk dinamikájának jegyében, az aggodalmas vagy önző magunkbavonulás helyett, amely az életerő elvesztésének jele volt. Vagyis azt a szerepet akarjuk betölteni a világban, amit a lélek tölt be a testben, a

---

[5] K. Barth, *Credo* 16-18. Ts., Zollikon—Zürich 1948, 155 sk.
[6] Y. Congar, *i. m.* 86.

Diognetosz-féle levél híres megfogalmazásával szólva (erre emlékeztet itt a zsinat). Végül is tehát az a cél, hogy belesugározzuk a világba az Evangélium szellemét és hirdessük neki a Krisztustól származó üdvösséget. — De most ezzel szöges ellentétben nem vezet-e ez a « megnyílás » az üdvösségről való megfeledkezéshez, az evangéliumtól való eltávolodáshoz, az elvilágiasodás útjára, a hit és az erkölcsi alapelvek dolgában való hanyagságra, egyszóval a világban való feloldódásra, hivatásunkról való lemondásra, személyazonosságunk elvesztésére — vagyis éppen a világ iránti kötelezettségünk elárulására?

A Zsinat XXIII. János kívánsága szerint nem akart új dogmákat definiálni, sem tanításokat elítélni. Ebből egyesek azt a következtetést vonják le, hogy az Egyháznak ma már nincs joga valamiről vagy valakiről ítéletet mondani; olyan « pluralizmust » erősítgetnek, amely már nem a teológiai iskolák pluralizmusa (ezek éppen ugyanazon hit különböző kifejezései), hanem hitbeli tartalomban is alapvetően különböző. Az is köztudomású, hogyan hamisítják meg *a vallásszabadságról* szóló dekrétumot; kifejezett tanítása ellenére azt akarják belőle kikövetkeztetni, hogy most már nem kell hirdetni az Evangéliumot, noha a szöveg ugyancsak világosan tárja elénk ennek sürgető kötelességét. (Más kérdés, milyen kedvező pillanathoz igazodunk eközben a gyakorlatban, vagy milyen formát követelnek meg a körülmények). És mennyi hasonló észrevétel adódik *a liturgikus konstitúciót* illetően, amelyet olykor egyenesen szentségtörő módon a nevetségességis eltorzítanak, vagy *az ökumenizmusról, a szerzeteséletről,* stb. szóló dekrétummal kapcsolatban! Micsoda szomorú valóságok, milyen — olykor teljességgel kiforgatott — torzképek rejlenek bizonyos esetekben a « megújulás » hazug szava mögött!

Egy amerikai hetilapban nemrég megjelent karikatúra tükrözi talán a legjobban azt a megütközést, amely egyre több megfigyelőn vesz erőt a katolikus Egyházban jelenleg zajló események láttán. Egy lelkész taxiba száll; a sofőr hátrafordul és azt kérdi — nem a társalgási nyelv szavaival, hanem a biblia nyelvén: « Wither goest Thou? — Hová visz az utad? » — Merre tart az Egyház? Ez a kérdés

merül fel ma mindenfelé. Feloszlik, leáldozik a napja? Vagy megújul a Zsinat betűi és szelleme szerint, teljes hűséggel ragaszkodva Urához, hogy új életerővel rálépjen « az új kor útjára » és jobban betöltse hivatását a világban?

## Mindazonáltal: optimizmus!

Mégsem szabad a pesszimizmus jelének felfogni mindazt, amit idáig mondtunk. Válságos idők tipikus jelensége: a legjobb a legrosszabbal keveredik. Krisztus ígérete nem csalhat meg. Krisztus Lelke nem fogja elhagyni Egyházát. Ma is fú ez a Lélek, és nagy dolgokat szül, de többnyire rejtetten.

### 1. Tények

Egyetmást ismerünk ma már azokból a nagy dolgokból, amelyeket a Lélek a gyakran oly igazságtalanul ócsárolt korábbi nemzedékekben vitt végbe. És holnap meglátjuk majd a mi generációnk méhében növekvő nagyot. Amit az imént néhány vonással leírtunk, az egy nagyhangú ideológia. Igaz, már nagyon is valóságos pusztításokat okozott, de mégsem érinti az igazi élet mélyebb rétegeit: sem a komoly teológiai elmélkedést, sem a lelkipásztorkodás módszeres fáradozását, sem az apostolság, jámborság és szolgálat számos új formájának létrejöttét, sem oly sok alázatos keresztény csendes életét és áldozatát, — e rendületlenül hűséges lelkek számát egyedül Isten ismeri.

Ha egyfelől az általános elvilágiasodás nem egy jelenségét figyelhetjük is meg (ezek jövőtépítő haladásnak adják ki magukat, pedig a valóságban felismerhetők rajtuk a közelmúlt elhajlásai), akkor másfelől a zsinat eredményeképpen rendkívül erős fellendülést élünk át. Ez lehetővé teszi, hogy nem ugyan új, de megújuló Egyházról beszéljünk. Hányan nem hagyják eltéríteni magukat sem ideológiák, sem fecsegés, sem megfélemlítési kísérletek által a komoly megfontolástól és az imától, sőt csak annál tevékenyebbek a szeretet cselekedeteiben és készek mindarra az átalakulásra, amit az ajándékozó szeretet állhatatossága megkövetel! Szemünk láttára bukkannak fel mindenfelől a jövő iránt spon-

tánul nyitott fiatalok; meggondolt mérséklettel párosult lendületük nagy reményekre jogosít. Még bizonyos vitatható kezdeményezések esetén is kár lenne, ha erőszakosan akarnánk kitépni a gyönge gyökerű konkolyt, kockáztatva, hogy a jó mag is elpusztul. Nem egy nagyon is konkrét tapasztalat erősíti azt az örvendetes bizonyosságunkat is, hogy sokan, akik ma többé-kevésbé elbátortalanodnak, sőt mintha talán sarkallnák a felfordulást, csak tudatlanságból vagy félénkségből csinálják ezt, esetleg öntudatlan konformizmusból, mert szükségét érzik, hogy ne váljanak külön a nyájtól — a mélyben azonban hűségük érintetlen. Viszont sokan, akik elhárító magatartásba merevednek és a legsürgetőbb újítás iránt is bizalmatlanok, minden további nélkül csatlakoznának lelki vezetőink kívánalmához, ha nem szédültek volna bele a sok homályos és kétértelmű kifejezésbe és hamis újítási törekvésbe, meg ha türelmesebben és értelmesebben nevelnék őket. Egyik csoporttal sem szabad soha lemondani a dialógusról.

Ha a mai nemzedék nem is olyan gazdag nagy nevekben, mint a francia katolicizmus a század első felében volt, azért köztünk sem hiányoznak az igazi próféták. Egyeseknek az a feladatuk, hogy felrázzák lelkiismeretünket, rámutatva a jelen óra nagy szociális feladataira, mások a legbensőbb megtérésre szólítanak fel, amely nélkül kezdeti fáradozásaink eredménytelenek maradnának, megint mások zaj nélkül hozzálátnak azokhoz a példaadó kezdeményezésekhez, amelyek egy napon szükségszerűen utánzásra köteleznek. Mint mindig, most is csak sokkal később fogja mindenki elismerni próféta-voltukat; mint mindig, kezdetben ócsárolják őket vagy elfojtják a hangjukat, mert nem hízelegnek a sokaság véleményének és üzenetük keménynek tűnik. De a Lélek hatására mégis segítenek megtartani az Egyházat a helyes vágányon, új utakat törve neki, amelyek lehetővé teszik további haladását. Gondoljunk a keresztény életnek arra a könnyed frisseségére is, amelyet egy-egy fiatal, evangéliumi keresztény közösségben észlelhetünk. Olyan ez, mint a bő nedvű hajtás fakadása tavasszal; ezek a zsengék nem egyszer válogatott minőségűek és új, lendítő ösztönzést ígérnek a jövőre. Gondoljunk azokra a keresztényekre is, akik tapasztalatból ismerik ennek a

hitnek az árát, hiszen náluk hosszú próba során szilárdult és tisztult meg. A velük való tapasztalatcsere az Egyház különböző tagjait összefűző szentek közösségének újabb megvalósulása lehet, és ha úgy akarjuk, új esély világunk emberibbé tételére.

Ez is mind eleven valóság ebben az órában az Egyházban. És a mindenáron-kritizálókban főleg éppen azt sajnáljuk, hogy vonakodnak vagy képtelenek ezt is észrevenni. Valami hályog vakká teszi őket a legmélyebb valóság iránt, a jelenben éppúgy mint a múltban. Akár azért, mert tökéletes Egyházról álmodnak — ezt bizonyosan sosem találják meg —, akár azért, mert beleúnva az Evangéliumba, vagy azt képzelve, hogy már túljutottak rajta, nem tudják értékelni többé gyümölcseit. Nem elég nekik az Egyház aggiornamentója; a « modern ember » mítoszának nevében a teljes változást követelik és doktrinális magatartásba merevednek a hűséges keresztények legértékesebb, állandó kincsei iránt. Olyanok, mint Hymeneos és Philetos, akikről Sz. Pál írja Timóteusnak, hogy már feltámadottnak, tökéletesnek tartják magukat; fölényük illúziójába belekábulva elfordulnak az élő Istentől, hogy szívük bálványait imádják.

Mindez mégsem homályosítja el azokat a jeleket, amelyekre az imént rámutattunk. És ezek a jelek a szomorúságra indító okok között is örvendező reménységet táplálhatnak bennünk. Ehhez járul még kívülről vagy az Egyház határairól sok-sok ember hívó szava, akik — ha nem is mindig tudatosan — Istent keresik, és csak az élőbb keresztényekkel való találkozásra várnak, hogy csatlakozzanak hozzájuk. — Minden bizonnyal e jelek nélkül is határtalanul kellene remélnünk. Nem éppen sötét időkben legszebb-e a remény? De most csakugyan megadattak ezek a jelek. Az Evangélium beleszövődött történelmünk szívébe — az az Evangélium, amely maga Jézus. Állandóan szökellő vízforrásként buzog életünk drámai valóságának legbensejében. Az Egyház, az Evangélium letéteményese minden nemzedék számára újat és régit hoz belőle elő. Éppen most tette ezt meg a legutóbbi zsinaton. Eközben nem hiába hivatkozott minden ember kezdeményezőképességére és szabadságára. Ez természetesen kockázattal járt: előrelátható volt a megértés hiánya,

túlzások és mindenfajta visszaélés. Éppígy számolni kellett azzal is, hogy a gyakorlati alkalmazásban balfogások történnek. De ezek a balfogások a valóságban gyakran csak csekély jelentőségű incidensek az út folyamán; néha lehetnek súlyosak is, de semmiképpen sem jóvátehetetlenek. A zsinat nem tévesztette szem elől ezt a kockázatot, hanem vállalta, a Lélekbe vetett bizalommal. És korunk bajai ne akadályozzanak meg bennünket abban, hogy örüljünk ennek.

Sőt a hit magukban ezekben a bajokban, vagy inkább abban a szenvedésben, amelyet az Egyházra hoznak, csak eggyel több okát látja a reménynek. Szükséges volt, hogy Krisztus szenvedjen. Szükséges, hogy Egyháza szenvedjen — hogy övéitől szenvedjen. Akármilyen illúziókba ringassák is magukat manapság egyes gyermekei, akik túlságosan olcsón akarják megélni a húsvéti misztériumot, « az Egyház sohasem rakhatja maga mögé a keresztet, mint valami befejezett tényt » [7]. De ennek a keresztnek a lábánál örök-elevenen fakad « a nyarat hirdető zsenge zöld » [8].

## 2. Feltételek

Szükségképpen adódnak azonban bizonyos feltételek, ha ki akarunk szabadulni a jelenlegi válságból. Mint a repülőnek, amely egyideig küzd a vihar ellen, míg végül magasabb légrétegekben fölébe kerül, nekünk is abba kell hagynunk a hiú önmagunk-körül-forgást, hogy előrevivő irányt vehessünk. Záradékul két ilyen feltételt akarok megnevezni, amelyet különösen fontosnak tartok.

*a*) Az első feltétel a *Jézus Krisztus iránti szeretet*. Ez a szeretet teszi kereszténnyé a keresztényt[9]. És sohasem lesz másképp. Az évszázadok és az egyes emberek szerint ez különféle alakot ölt vagy másmás árnyalatba öltözik; de sohasem hiányozhat. Ma

---

[7] H. U. v. Balthasar, La joie et la paix. *Concilium* 39 sz. (1968) 86.

[8] P.R. Régamey, *La Croix du Christ et celle du chétien.* 1969, 6.

[9] Vö. H. U. v. Balthasar, « Chi non ama il Signore, sia anathema ». *Oss. Romano* 1969. ápr. 5, 3.

azonban ezt is vitatják. Ósdinak, illuzórikusnak tartják, nevetségessé teszik Minden lehető tudományszakból vett érvekkel akarják kiűzni a kereszténység szívből. Az egyik azt mondja: ez a szeretet egy fantomnak szól, mert a történelem Jézusa, az egyedül igazi Jézus, hozzáférhetetlen kutatásunknak. Mások szerint az egymástól idegen kultúrák egymásra következése napról-napra jobban eltávolítja őt tőlünk és lehetetlenné teszi, hogy magunkénak valljuk a régi Egyház hittani definícióit. Ismét mások azt beszélik be maguknak — és próbálják a pszichológia haladására és főleg a pszichoanalízis leleplezéseire hivatkozva velünk is elhitetni —, hogy ez a szeretet szentimentális, zavaros forrásokból táplálkozó « vallásosságban » tart bennünket, ami felnőtt emberhez méltatlan és elszántan le kell mondanunk róla, hogy belépjünk a hit birodalmába. Vagy pedig azt magyarázzák nekünk, hogy a Jézus Krisztus iránti szeretet, a személyéhez való ragaszkodás visszavet bennünket vagy felhőkbe röpít, pedig a Krisztustól eredő fellendüléshez úgy maradunk hűek, ha a mai és holnapi emberekben keressük és találjuk meg Őt. Egyesek végül, akik különösen nagy filozófusnak tartják magukat és talán azok is, igen « magasrendű » meggondolásra szólítanak fel: azt próbálják megértetni velünk, hogy a valódi kereszténység ma semmiképpen sem lehet ugyanaz, mint még a közelmúltig volt. Mi már nem a szűk perszonalizmusban találjuk meg; az — pl. egy Origenesé, egy Bernáté, egy Ágostoné, egy Aquinói Tamásé, vagy akár egy Möhleré vagy Newmané — szegényes gondolkodás folyománya; nem abban a perszonalizmusban, amelynek az első apostolok, jelesül Pál apostol hódoltak és amelyet annyi szent váltott életre minden intellektuális igény nélkül, — inkább abban a gnózisban, amely fel tudja fogni a kereszténységet.

Úgy látszik hát, mintha az utóbbi időben a tudomány minden égtájáról, a hermeneutikától kezdve a legmagasabb spekulációig, összefogott volna az emberi szellem haladása, hogy eltérítsen minket Jézus Krisztus szeretetétől. Attól a szeretettől, amelyről Pál azt mondja: semmi, egyáltalán semmi el nem választhatja tőle soha (Róm. 3,38sk).

Azt mondom: « úgy látszik », valójában azonban

minden alkalommal hamis következtetésről van szó. Szigorúan keresztülvitt szentíráselemzésből Jézus alakja — talán járulékos vonásoktól, de mindenesetre hiányos értelmezésektől megszabadulva — egyeseknek mind talányosabban, másoknak mind titokzatosabban kerül ki. Közelebbről megnézve észrevesszük, hogy azok a kisebbítések vagy gyöngítések, amelyekre egy bizonyos exegézis vezet, csak valóságos « filológiai mészárlás » árán jöttek létre (Hans Urs v. Balthasar). Másrészt a legutóbbi időben írta egy német szerző: ha a hermeneutika központi problémáját, Jézus hirdetésének problémáját úgy akarjuk megközelíteni, hogy ne tegyünk erőszakot a szövegeken, hanem a különböző kijelentéssorokat egy egységbe fogva tegyük érthetővé, akkor az Egyház krisztológiai dogmája a legjobb alap erre [10]. Éppenígy, bár nem szándékunk lebecsülni az ún. humán tudományok új eredményeit, kétségtelenül megállapíthatjuk: képviselőik egy része ellentmondást nem tűrő kijelentéseivel és totális igényeivel meglepően túllépi illetékességének határait és a tudomány szellemétől idegen dogmatizmust tanúsít. Aki a Jézus Krisztus iránt szeretetet lenézően összekeveri a szentimentalizmus bármely alacsony vagy vak formájával, az jól vigyázzon: veszedelmes ösvényt vág visszafelé abba a szomorú állapotba, amelyet Pál így jellemzett: « sine affectione » (Róm 1, 31). A felebarát és Krisztus szeretete között ellentétet konstruálni teljesen önkényes, hiszen a második az elsőnek forrása. Újra és újra mutatja ezt mindazok példája, akik húsz százada ebből a forrásból ittak: még legutóbb is egy Charles de Foucauld, « mindenki testvére », vagy egy Jules Monchanin-stílusú pap, » és sokan mások... Hogy tárgyilagos ítéletet alkossunk magunknak arról, mi igazi kereszténység és mi nem, tartsuk magunkat mégis inkább a szentekhez, akik — ma éppúgy mint bármikor — élik ezt a kereszténységet és nem próbálnak kitörni belőle, mint a filozófusokhoz, akik

---

[10] H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*. Düsseldorf, 1968, 35.

[11] Vö. H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*. Paris 1967.

úgylátszik túljutottak rajta. Ennek az előszeretetnek semmi köze szemünkben a filozófia megvetéséhez.

Ezeknek a sebtében odavett meggondolásoknak egyáltalán nem az a céljuk, hogy kereken elutasítsák az említett ellenvetéseket. Éppen ellenkezőleg! Csak a destruktív konformizmusnak szegülnek ellene. Ugyanakkor sürgető felszólításnak szánjuk egy roppant kutatási program határozott megvalósítására. Igaz, máris óriási munka folyik, de mindez aligalig ismert, nagyon gyéren népszerűsített a keresztények tömegei között, úgyhogy ennek a programnak még nincs meg a kívánatos terjedelme, nem egyszer a kellő bátorság is hiányzik hozzá. A kritikai és a vallásos szellem szövetsége mindenkor a keresztény megújulás záloga. E tekintetben még jócskán van mit haladnunk. De azért ma is belső meggyőződéssel ismételhetjük meg a kiváló tudós, Jean Ladrière szavait: « Műveinket belepi a századok pora, halálra vannak szánva az entrópia általános elvérzésében. De egyszer létrejött valami, aminek sohasem lesz vége. A félreeső Názáretből jő felénk, s elér bennünket a századokon át: túl születés és halál szakadatlan láncán magával ragad az ítélet és a beteljesülés pillanatáig, a jövendő életbe, az örökkévalóság mélyébe, vagyis az igazság centrumába. A reménység már megkezdődött, nem lehet vége többé » [12].

*b*) A második alapfeltétel *a katolikus egység szerető gondja.* Szorosan összefügg az elsővel. A régi ellentét az Egyház és az Evangélium között — ezt ma egyesek különös előszeretettel hegyezik ki — igen megvesztegető téma. Hisz kell-e még mondanunk: az Egyház soha és seholsem tökéletesen hűséges tagjaiban; a mindenütt uralkodó bűn őt sem kíméli meg — sem a bűn, sem az emberi gyengeség többi ismertetőjegye. És mégis éppenúgy igaz marad, hogy mindig az Egyház nyújta felénk az Evangéliumot, és ma inkább mint valaha az Evangélium szellemében való megújulásra hív azok szavával, akik felhatalmazást kaptak erre. Sőt többet is mondhatunk: Bármi történjék egyes esetek-

---

12 J. Ladrière, Pour une conception organique de l'université: *NRT* 1968 febr., 168.

ben, ma igazabb mint valaha, hogy az Egyházról mondott általánosító kritika az Evangéliumtól való eltávolodással jár együtt. A szenvedélves szembefordulás a lelki vezetők tanításával a « világ közvélemnyék kivülről származnának. De ha mindenki kor is elég könnyen fölismerhető hajlamot. Nem lenne mit nyugtalankodnunk emiatt, ha az ilyen vélemények kivülről származnának. De ha mindenki küldetésének tekinti, hogy kedvére kritizáljon, ha mindenkinek főgondja, hogy saját prókátora legyen, ha mindenki tetszés szerint állít fejetetejére dogmát és erkölcsi törvényt, — akkor az Egyháznak föl kell bomlania. Ha az egység központja a legszenvedélyesebb támadások céltáblájává válik és mindenki mindenért feljogosítva érzi magát arra, hogy az egész világ szemeláttára fölényes szemrehányásokat tegyen Péter utódának, akkor szíven sebzik az Egyházat, az egész Egyházat. Azok, akik jelenleg ilyen végletekbe ragadtatják magukat, nem tudják, mit cselekszenek. Hivatkozhatnak bármilyen ürügyre: hátat fordítanak az Egyháznak. A szó legigazabb értelmében botrányt okoznak sok testvérüknek. Ha akarják, ha nem, kicsiny csoportok vad burjánzását mozdítják elő, amelyek szektariánus követelőzésének a világon semmi köze a lelki szegénységhez. Szidalmazzák mindazokat, akiknek még maradt érzékük a keresztény név követelményei iránt. Kínos teherként nyomják minden érző ember szívét. Amennyiben rajtuk áll, aláássák az Egyházat; hiszen az az Egyház, amelyben ilyen zűrzavar harapóznék el és ilyen erkölcsök lennének úrrá, a pusztulás zsákmánya lenne. És hogy lenne igazi hatékonysága, missziós lendülete és ökumenikus ereje!

Itt szövetkezhetnek azok, akiknek legfőbb gondja a katolikus hagyomány csorbítatlan kincsének teljes folytonosságú megőrzése, meg azok, akiket elsősorban az Evangélium fuvallatával mindig előre sodró, kikerülhetetlen erők tudata jár át. Itt fognak szövetkezni.

* * *

Hogyan oldódik meg a válság? Mig a világ világ, nem várhatunk teljes megoldást. Oktalanság lenne azt gondolnunk, hogy a jelenlegi vihar nem tépázza

még sokáig a keresztény népet. Annak, aki élete alkonyán jár, nem adatik már meg, hogy lecsillapodását lássa. Mégis örömmel énekli el a maga *Nunc dimittis*-ét. Mert ha nem is szemlélheti testi szemével, nem is tarthatja kezében az üdvösséget, megnyugszik a csalhatatlan igében: « Boldogok akik nem láttak és hittek » — akik nem láttak és reméltek [13].

(Fordította: Sántha Máté)

---

[13] Eredetileg konferencia alakjában hangzott el a St. Louis egyetemen Missouri-ban (USA) 1969. máj. 29-én. Megjelent a *Nouvelle Revue Théologique* 101 (1959) 580-596, ill. kissé rövidítve a *Theologie der Gegenwart* 12 (169) 189-201. oldalán. Majd a szerző bővített formában külön kis könyvben is kiadta: *L'Église dans la crise actuelle.* Cerf, Paris, 1970, 98 o. Fordításunk alapja a német szöveg, de a francia eredetit is szem előtt tartottuk.

# TARTALOM

## I.

*HENRI DE LUBAC ÉS MÜVE*
(Bevezető tanulmány)


I. « KRISZTUS TANÚJA AZ EGYHÁZBAN » 7

II. H. DE LUBAC MÜVE A MEGÚJULÓ TEOLÓGIÁBAN . . . . . 20

*A*) A katolikus teológia a XX. század első felében . . . . . 20
1. *A modernizmus* . . . . . 21
2. *Teológiai megújulás és az «új teológia»* 26

*B*) H. de Lubac művének főbb témakörei . 41
1. *Istenhit és istentagadás* . . . . . 41
2. *A Természetfeletti misztériuma* . . 56
3. *Teilhard de Chardin és korunk* . . 65
4. *A Szentírás a Hagyományban* . . . 77
5. *Az Egyház paradoxona és misztériuma* 85
*a*) « Katolicizmus » (1938) . . . . 85
*b*) « Corpus Mysticum » (1944) . . 93
*c*) « Elmélkedés az Egyházról » (1953) 98

H. DE LUBAC FŐBB MÜVEI . 106


## II.

*HENRI DE LUBAC AZ EGYHÁZRÓL*
(Szövegválogatás)


I. AZ EGYHÁZ PARADOXONA ÉS MISZTÉRIUMA . . . . . 111

1. Az Egyház paradoxona és misztériuma . 112
2. Miképpen misztérium az Egyház? . . . 124
3. A « Lumen Gentium » konstitúció és az egyházatyák . . . . . 141

1. *A egyházatyáktól a II. Vatikáni Zsinatig* . . . . . 141
2. *Az Egyház mint misztérium* . . . 145
3. *Az Isten népe* . . . . . 150
4. *Eszkatologikus távlat* . . . . . 156
5. *Az Egyház és a Boldogságos Szűz Mária* 163

4. Van-e üdvösség az egyházon kívül? . . 173

II. A RÉSZEGYHÁZAK AZ EGYETEMES EGYHÁZBAN . . . . . 198

1. A kollégialitás eszméje . . . . . 198
2. Péter utóda mint az egység központja . 205
3. Néhány újabb törekvés és irányzat . . 212

III. AZ EGYHÁZ HITE . . . . . 223

1. *A hitvallás tagozódása* . . . . . 224
2. *A hivő Egyház* . . . . . 233
3. « *Hiszem az Anyaszentegyházat* » . . 239

IV. AZ EGYHÁZ JELENLEGI VÁLSÁGA . . 246

*Jogos kritikák* . . . . . 246
*A követelőző kontesztálás erőszakos megnyilvánulásai* . . . . . 247
*Mindazonáltal: optimizmus!* . . . . 255
1. Tények . . . . . 255
2. Feltételek . . . . . 258

Printed in Italy

SZABÓ FERENC S.J. EDDIG MEGJELENT ÍRÁSAI:

— *Mai írók és gondolkodók,* Louvain, 1965. (Első kiadása: « Világnézetek harca », 1963).

— *Az ember és világa,* Róma, 1969.

— *Isten barátai.* Hitünk korszerű bemutatása, Róma, 1969.

— *Távlatok,* Irodalmi és világnézeti tanulmányok, Róma, 1970.

*

— *Le Christ créateur chez Saint Ambroise,* Roma, 1968 (doktori disszertáció).

*A borítólapon:*

P. H. de Lubac fényképe.