

BAGYINSZKI ÁGOSTON OFM:

MIT MOND A HAGYOMÁNY SAJÁT MAGÁRÓL?

*Utószó a ressourcement jegyében:
Yves Congar és a hagyomány fogalomtörténete*

Amikor XI. Piusz pápa 1925-ben megalapította „Jézus Krisztusnak, a mindenség királyának” ünnepét, amelynek megtartására eredetileg október utolsó vasárnapját jelölte ki, Yves Congar még csak 21 éves volt. A francia fiatalember – két év katonai szolgálat után – ekkor kérte felvételét a Domonkos Rendbe, ahol megkezdte teológiai tanulmányait. Hetven évvel később, Congar bíboros 1995-ben bekövetkezett halálakor, ez az egyháztörténeti léptékkel mérve nagyon fiatal ünnep továbbra is része a liturgikus évnek, de a II. Vatikáni Zsinatot követően az egyházi évet lezáró vasárnapra került át: ünnepélyesebb helyet kapott. Congar – jelen könyvében – Krisztus Király Vasárnapját olyan modern, teológiai „tanítóünnep” példajaként említi, amely az átfogóbb krisztológiai tanításnak csupán egy kiragadott szempontját állította reflektorfénybe, a két világháború közti időszak lelki igényeinek megfelelően. A francia domonkos szerző – a liturgia történeti kibontakozásának belső törvényszerűségei iránti nagy tisztelettel – ugyanakkor a teológus kritikai felelősségével mutat rá arra, hogy ez az új ünnep miért nem vált – és nem is válhatott – a liturgikus év korai, nagy Krisztus-ünnepéhez hasonló pillérévé. Ugyanebben az időszakban, illetékes egyházi hatóságok a „Megváltás Ünnepe” megalapítását is fontolgatták, ám e másik teológiai „tanítóünnep” bevezetésére már nem került sor. Congar

szerint ennek egyik oka a megújulási mozgalmak kibontakozásában keresendő, amely egyházi mozgalmak a katolikusokban felébredtettk a liturgia sajátos pedagógiája iránti érzéket és a teológiatörténeti tudatosságot.

Krisztus Király ünnepe maradandó, evangéliumi üzenetet hordoz ugyan, de ez a tartalom egy mindössze néhány száz éves teológiai hagyományréteg hangsúlyaival öltött alakot.²⁰⁰ Ez a kései hagyományréteg új megvilágításba került azáltal, hogy tartalmának biblikus és patrisztikus gyökereit is módszeresebben megvizsgálták. Szent János Evangéliumának az örömhírt bevezető mondatai még így fejezték ki a Fiú megtestesülésének és megváltó művének az egész kozmoszt és minden korok emberét érintő üdvtörténeti szerepét: „Kezdetben volt az Ige [gör. *Logosz*, lat. *Verbum*], az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél. Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett. Benne az élet volt, s az élet volt az emberek világossága. A világosság világít a sötétségben, de a sötétség nem fogta fel.” (Jn 1,1–5) Az évszázadok alatt ebből kifejlődő keresztény *Logosz*-tan egyaránt átfogta az Örök *Logosz* mint a Szentháromság második isteni személye, a Krisztusban koncentrálódó kinyilatkoztatás (*Verbum abbreviatum*), valamint a teremtett világban felfedezhető „isteni gondolatok” témáit. Ily módon az egész világot és az egész történelmet átjáró Ige sokrétű jelenléte tökéletesen kifejezte Krisztus uralmának egyetemességét. A bibliai gondolatnak megfelelően, a XII. században, Clairvaux-i Szent Bernát (1090–1153) még az „*Ige királyságáról*” prédikált. A XX. század közepén azonban Yves Congar és a teológiatörténet szentírási és patrisztikus rétegeinek tanulmányozását szorgalmazó *ressourcement*-teológusok már a hagyomány mélyebb rétegeivel

²⁰⁰Vö. HORVÁTH SÁNDOR OP: *Krisztus királysága*, Credo, Budapest, 1927.

ápolandó folytonosság aggasztó hiányát érzékelték a liturgikus újjátásként megjelenő, monarchikus színezetű hagyományokra támaszkodó ünnep háttérében.

Az egyházatyák sokrétű Ige-teológiáját Boldog John Henry Newman (1801–1890) egy Krisztusban jelenvalóvá lett, de az egész teremtést átjáró „Isteni Gondolat” (*Divine Idea*) központi metaforájával fordította le korunk nyelvére. A hagyomány patrisztikus „ideáját” ennek összefüggésében érthetjük meg. Newman hangsúlyozza, hogy az isteni Logoszt a katolikus hittudat (*mens orbis catholici*) mindent átjáró „vezérgondolatként” fogadja be, és rejtetten jelen lévő, de mégis erőteljes hatású „belső érzékkel” (*sensus interior*) asszimilálja: „Ez az »idea« a szolgáló és tanító Egyházban mindenütt jelen van, ahol konkrétan alkalmazzák, formába öntik, a tanúbizonyosságai révén hirdetik [...], ám megjelenése koronként változik, és más-más alakot ölt. Itt egy *filozófiai gondolathoz* hasonló jelenségről, egy bizonyos »isteni filozófiáról« van szó.”²⁰¹ Továbbá, Newman felhívja a figyelmet arra is, hogy a patrisztikus teológia az Ige „királyi” jelenlétének „objektív” szempontját még magától értetődően egészítette ki az alanyt átjáró és átalakító szemponttal, a *Dei Verbum subjectivum*-mal, e kettő egységét soha nem törve meg.

Congar többszörösen aláhúzza, hogy a liturgia elsődlegesen ezt a – Newman által is rekonstruált – patrisztikus látásmódot közvetíti számunkra. Konkrétan: minden egyes szentmisénk az Isten Igéjének misztériumával dialógusban születő keresztény identitás áthagyományozásának eseménye. Az Eucharisztia az Egyház életének teológiai középpontja, mert

²⁰¹Lásd JOHN H. NEWMAN: *De Catholici Dogmatis Evolutione*, III, 2, in T. Lynch (ed.): *The Newman–Perrone Paper on Development*, Gregorianum XVI., 1935. A művet gyakran idézik „Newman–Perrone Paper” címen.

abban a hívők számára feltárul a *traditio Dei in Jesu Christi*-hez csatlakozó *traditio corporis et sanguinis Christi*. Helyesen tehát csak az eucharisztikus misztérium felé tekintve érthetjük meg a hitélet alapját képező *hagyományelvet*. Az sem véletlen, hogy az Egyház tanítói küldetését is éppen a Hitvallás katekumeneknek szóló liturgikus átadásából, a *traditio symboli* ősi rítusából eredeztetik. Ha a szentháromságos hitvallásaink az üdvösség misztériumának a tömör, *dogmatikai* foglatát nyújtják, akkor az Eucharisztia ugyanezen, jelenvalóvá tett misztériumnak a *szentségi* összefoglalása. Az Egyház hitudata és az Eucharisztia közötti benső kapcsolatra mutat rá a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2014-es dokumentuma is, amely főként John Henry Newman és Yves Congar életművére hivatkozva fejt ki a hitérzék II. Vatikáni Zsinat által felkarolt patrisztikus témáját:

„Az Eucharisztia alakítja és neveli a *sensus fideliumot*, és jelentősen ösztönzi a hit megfelelő nyelvi kifejezési formáinak a megalkotását és pontosítását, mivel a hívek leginkább a liturgia keretében »fogadják be« a püspökök és a zsinatok tanítását. Már a korai keresztény időktől kezdve, az Eucharisztia adta a keretet az egyházi tanítás formába öntéséhez, mert kivételes helye a hit titkával való találkozásnak és a misztérium ünneplésének, valamint a helyi egyházi közösségek szentmiséin elnöklő püspökök ugyanazok voltak, akik alkalmanként zsinatokra jöttek össze, hogy döntsenek a legmegfelelőbb nyelvi és tanbeli kifejezésformákról: *lex orandi, lex credendi*.”²⁰²

A tanítói küldetés szervesen illeszkedik a keresztény élet egyéni és közösségi közvetítésének folyamatába, a történelmi időt

²⁰²NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *Sensus Fidei in the Life of the Church*, 2014, 75. §. (orig. English)

és teret átjáró misszióba, a keresztény identitás kommunikációjának összetett eseményláncolatába.

Congar hagyományteológiai munkássága két, párhuzamos keréknymon haladt. Egyszerre támaszkodott a „hagyomány fogalomtörténetével” kapcsolatos, 2000 évet felölelő kutatásokra, és a hagyomány fogalmának módszeres reflexiójára. Mivel a jelen kötettel a magyar olvasóhoz csak az utóbbi, rendszerező tárgyalás jut el, ezért ez az utószó betekintést nyújt Congarnak a hagyományelv teológiatörténetével kapcsolatos kutatási eredményeibe, és azok szakmai recepciójába is.²⁰³ Ez a fogalomtörténeti vázlat semmilyen értelemben nem tart igényt teljességre, de szemléletformáló kiegészítést nyújt a főszövegben elszórtan megtalálható történeti utalások áttekintéséhez.

A PATRISZTIKA ÖRÖKSÉGE: SZENT ÁGOSTON ÉS SZENT MAXIMOSZ

Amikor a II. század végén Szent Irenaeus így szól: „tanításunk harmonizál az Eucharisziával, az Eucharisztia pedig megerősíti a tanításunkat”,²⁰⁴ akkor a szavain keresztül a patrisztikus hagyományfelfogás szívébe kapunk bepillantást. Az egyházatyák számára a hagyomány és a *doctrina christiana* több volt, mint pusztán valamilyen fogalmilag precízen körvonalazható, szavakba zárható üzenet közvetítése. A hagyomány a Mester és a tanítvány evangéliumok által ábrázolt, Szentlélek által megelevenített kapcsolatában elsajátítható „hatszabály” egy-

²⁰³ Az áttekintés gerincét Congar – e könyv végén megtalálható – történeti publikációi, illetve az azokra hivatkozó másodlagos irodalom nyújtja.

²⁰⁴ SZENT IRENAEUS: *Adversus haereses*, IV 18, 5.

házi továbbadását jelentette. Szent Cyprianus a III. században például így utasította el a hagyomány pusztán oktatásra alapozott, merőben emberi értelmezését: „Az átvett tan igazságtartalom nélkül nem más, mint egy régi tévedés.”²⁰⁵ Congar szerint az első keresztény századok keresztényei az egyházi közösségekben és a hívek szívében egyaránt működő „életelvéként”, Isten Igéjének az igazság felé vonzó, eszkatologikus hajtóerejeként tekintettek a – sugalmazott írásokat is magában foglaló – hagyományra. Meg voltak győződve arról, hogy a *traditio* „tükrében” a tiszta szívű ember Isten misztériumát szemlélheti (vö. Mt 5,8).²⁰⁶

A hagyományt az ortodoxia vezérfonalának és a tévtanítások elleni védő-princípiumnak tekintették, amely „szívekbe írott Evangéliumként” is áthatotta az Egyház életét (vö. 2Kor 3,2–3). Irenaeus és Órigenész az Evangélium továbbadását már a tágabb Logosz-tan horizontjában, a szisztematikus teológiai tárgyalás alapjait lefektetve értelmezte.²⁰⁷ Az alábbiakban a latin és a görög patrisztika egy-egy összegző gondolkodójának – Szent Ágostonnak és Szent Maximosznak – a hagyományfelfogásával szemléltetjük a korszak hagyományelvhez fűződő viszonyának jellegzetességeit.

Szent Ágoston (354–430) a negyedik evangéliumot bevezető *Logosz*-hymnusz magyarázata során tárja fel az isteni műalkotásként szemlélt világra, illetve Istennek már a teremtésben is „átadott” gondolataira vonatkozó látásmódját: „ami lett, az Benne [előbb] élet volt”.²⁰⁸ Ágoston felfogása szerint az egyedi

²⁰⁵ SZENT CYPRIANUS: *Epistulae*, 74,9,2.

²⁰⁶ Lásd L'Évangile écrit dans les coeurs, in ET IV, A, 245–254.

²⁰⁷ Lásd EH 209; valamint a Trienti Zsinat „Evangéliummal” kapcsolatos szóhasználatának patrisztikus gyökereiről az egész V. fejezetet, 207–232.

²⁰⁸ Lásd SZENT ÁGOSTON: *Beszédek Szent János evangéliumáról*, I., Ókeresztény Örökségünk 11., Jel, Budapest, 2008, 16–17. A Jn 1,2–3-hoz fűzött

létezőket Isten teremtő gondolatai alapozzák meg, ami által azok jelentést hordozó, „beszédes dolgokként” jelennek meg az emberi megismerés számára. Ezt a természetbe írt „első kinyilatkoztatást” teljesíti be a Krisztus-Logosz által összefoglalt, Egyházban áthagyományozott „második kinyilatkoztatás”.

Szent Ágoston hangsúlyozza, hogy a mindent egységbe fogó, Krisztusban kinyilatkoztatott isteni Logosz nemcsak külsődleges egyházi közvetítés útján éri el az egyes hívőket, hanem ezt a közvetítést szüntelenül kíséri a Szentlélek belső tanúbizonyága is (*testimonium Spiritus Sancti internum*). Így a hívők az „értelmük vagy szívük szemével” (*oculi mentis/cordis*)²⁰⁹ az isteni Ige misztériumának szemlélődő megértésében úgy jutnak előre, hogy az Ige mint „belső tanító” (*magister interior*)²¹⁰ is vezeti őket. Az egyházi közösségben és a hívők szívében egyaránt jelen lévő hagyomány főként a Szentírás sugalmazott értelmét, és a hitletétemény írásba foglalhatatlan teljességét hivatott közvetíteni.²¹¹ Az egyházatya a „szeretet primátusa” jegyében írja le a megismerési folyamat dinamizmu-

kommentárban Ágoston a jánosi Prológus szövegének egy olyan, számkra szokatlanabb „központozását” részesítette előnyben, amely szerinte rávilágít a szentírási vers teljesebb értelmére. Ez a görög szöveg a *Vulgata* értelmezésétől eltérő fordítást követel meg, amelyet a mai kritikai kiadások is támogatnak.

²⁰⁹Szent Ágoston terminológiájának áttekintéséhez lásd MATTHEW R. LOOTENS: Augustine, in Paul L. Gavrilyuk – Sarah Coakley (eds.): *The Perception of God. The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, University of Cambridge, Cambridge, 2011, 56–70.

²¹⁰Vö. SZENT ÁGOSTON: *Beszédek Szent János evangéliumáról*, I., Ókeresztény Örökségünk 11., Jel, Budapest, 2008, XX, 3; valamint *Ennaratio in psalmum 120*, 7.

²¹¹Vö. ET 248.

sát, a *crede ut intelligas* és *intellige ut credas* kettős elvének körkörös kapcsolatában.

Ágoston teológiai gondolkodásában a megtestesült Ige és az Egyház elválaszthatatlanok egymástól: nem juthatunk el egyikhez sem a másik nélkül.²¹² A kettő együttesen, azaz a fő és a tagok együtt alkotják azt, amit ő *totus Christus* néven említ, azaz „teljes Krisztusnak” nevez. Ha az egyiket befogadjuk, azzal befogadjuk a másikat is, és viszont. E kettő kapcsolata pedig elsősorban az Eucharisztiaán keresztül közelíthető meg számunkra: „Ha ti az ő teste és tagjai vagytok, akkor az Úr asztalára a ti misztériumotok van letéve. Igen, ti a magatok misztériumát veszitek magatokhoz! [Az Úr Krisztus] az ő asztalán a mi békénk és egységünk misztériumát konszekrálta.”²¹³ Szent Ágoston hagyományfelfogása így szorosan kapcsolódik az eucharisztikus egyháztanához, hiszen az egymást követő keresztény generációk és a különböző helyi egyházak közössége, elsősorban az egyes szentmiséken keresztül válik valósággá. Az eucharisztikus egyházszemléletből érthető, hogy Ágoston felfogásában az Egyház a maga egészében, „a püspököktől kezdve a világi hívők összességéig” tanúskodik az igazságról.²¹⁴ A keresztények általános egyetértése az apostoli hit megállapításának biztos normája: *Securus*

²¹²Szent Ágoston egyháztanának áttekintéséhez lásd YVES CONGAR: *L'Eglise de saint Augustin à l'époque modern*, Cerf, Paris, 1970; és JOSEPH RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Zink, München, 1954.

²¹³SZENT ÁGOSTON: *Sermo*, 272. Idézi II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Ecclesia de Eucharistia*, 40. E szövegrészt magyarázva, az eucharisztikus egyháztan kifejtéséhez további eligazítással szolgál PAUL MCPARTLAN: *Az üdvösség szentsége. Bevezetés az eucharisztikus egyháztanba*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015, 67–68.

²¹⁴Vö. LG 12; valamint WILLIAM HENN: *One Faith*, Paulist, Mahwah (NJ), 1995, 174–191.

judicat orbis terrarum [az egész földkerekség ítélete megbízható].²¹⁵ Az egyházatya szerint a hagyományozás az egész közösség küldetése.

A görögül író teológusok közül Hitvalló Szent Maximosz (kb. 580–662) sok szempontból Szent Ágostonnal rokon gondolkodó. Sőt, a bizánci születésű teológus méltatásához – Vanyó Lászlóval együtt – még azt is hozzátehetjük, hogy „a teremtés és megváltás műve szervezesebben, harmonikusabban illeszkedik egymáshoz Maximosz rendszerében, mint Ágostonéban, ezért nem véletlen, hogy az újabb teológiai kutatás szívesen nyúl vissza Maximosz írásaihoz”.²¹⁶ Hitvalló Szent Maximosz hagyományfelfogásának is a „megkeresztelt” Logosz-tanban, és az ebből eredő, átfogó teológiai szemléletben találjuk meg a filozófiai hátterét.

Szent Ágostonhoz hasonlóan Maximosz is világosan tanítja, hogy az „egész” felé nyitott, a megismerés útján elköteleződésre és átalakulásra kész ember már a természetet szemlélve (*theoria phüsziké*) is eljuthat az Isten Igéjével folytatott dialógus szentélyének küszöbéig, ahova azonban csak a hit által léphet be. A hívő számára feltárulnak a Teremtő teremtésben foglalt, az egyes teremtményeket létbe szólító gondolatai (*logoi*). Ezek a szétszóródott isteni „gondolatszikrák” egy irányba, a kinyilatkoztatásban megjelenő *Krisztus-Logosz* felé mutatnak. A tárgyi világot, a növényeket és az állatokat, valamint az embert dinamikus egységbe szervező „logosz-ontológiát” a bizánci teológus a Logosz-fa emlékezetesen szép képével szemlélteti: a kozmoszt létbe hívó, időtlen és egyszerű

²¹⁵ Vö. NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *Sensus Fidei in the Life of the Church*, 23. §. Az ágostoni idézethez lásd *De praedestinatione sanctorum*, XIV, 27; és *Contra epistolam Parmeniani*, III, 24.

²¹⁶ VANYÓ LÁSZLÓ: *Az ókeresztény egyház és irodalma*, Ókeresztény Írók 1., Szent István Társulat, Budapest, 1980, 925.

Teremtő Gondolat úgy tartja össze a teremtmények ágas-bogas sokféleségét, mint ahogy a krisztusi példázat mustármagjából sarjadt fa lombkoronája árnyékot vet, és otthont ad az énekes-madaroknak. E madarak pedig – a világ minden szögletében fellelhető, szétszóródott, ugyanakkor mindvégig összetartozó *logosz-szikrákhoz* hasonlóan – gyönyörködtetnek bennünket a muzsikájukkal.²¹⁷

Szent Maximosz műveiben a *theologia* szó „a szemlélődő megértés tetőpontját” és a „gnózis teljességét” jelenti. A szemlélődés az Isten kegyelmével való együttműködés olyan nemes erőfeszítésére utal, amely által az ember belép a megtestesült Igének és a róla tanúskodó – a hagyomány középpontját képező – Szentírásnak a világába. Az isteni gondolatban való részesedés azonban csak lényegi, belső átalakulás (*metanoia*) révén valósulhat meg. A folyamatot az isteni szeretet tartja mozgásban. Ilyen értelemben – Szent Ágostonhoz hasonlóan – Maximosz is a „szeretet primátusának” a teológusa. Az egyházi hagyomány természetéhez tartozó szeretet-elvről Maximosz így ír: „Ahogy a tűz pusztá emléke nem ad meleget a test számára, úgy a szeretet nélküli hit sem hoz megvilágosodást a léleknek.”²¹⁸ Az imádságos szemlélődésnek és aszkézisnek ezen a – szeretettől vezérelt – zarándokútján azonban

²¹⁷Vö. LARS THUNBERG: *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 1984, 139. A görög *logoi szpermatikoi* és a latin *rationes seminales* kifejezéseket – a szövegösszefüggésnek megfelelően – keresztény szerzők egyaránt használták „alapítóelvek”, „igemagvak”, „gondolatsírák” és „értelemszírák” jelentéssel, az isteni teremtő gondolat transzcendens–immanens jelenlétére utalva ezáltal.

²¹⁸FREDERICK D. AQUINO: Maximus the Confessor, in Paul L. Gavrilyuk – Sarah Coakley (eds.): *The Perception of God. The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, 106.

a hívő nincs magára utalva, hanem a szívében jelenlévő isteni Ige vezetésére hagyatkozhat.

A bizánci teológus felfogásában a Krisztus-Logosz lobbantja lángra a szeretet tüzét mindazok szívében, akik az „értelmi vagy lelki szemekkel” nem szűnnek meg szemlélni a Misztériumot. A megtisztulásnak, megvilágosodásnak és egyesülésnek ez az értelmet és akaratot mindig párhuzamosan mozgósító folyamata elsősorban az eucharisztikus ünnepelésben való részvétel által, a hagyomány szakramentális közvetítésével megy végbe. Maximosz egyháztana éppen ezért az Isteni Liturgia eucharisztikus középpontja felé mutat: az eszkatologikus, a kozmikus és a pneumatologikus dimenziók kifejtése köré szerveződik.²¹⁹ Az Egyház hierarchikusan rendezett közösségként jelenik meg, amely közösség spirituális életelve a hagyomány.

Mindezek alapján a patrisztikus látásmód következő fontos vonásai rajzolódnak ki: (1) a *hagyományt* Isten Igéjének – a megtestesült *Logosznak* – az üdvtörténeti közvetítéseként, „misztagogikusan” közelíti meg; (2) a szívekben munkálkodó *Szentlélekre* tett utalásokkal együtt beszél az üdvtörténeti folytonosság szakramentális láncolatáról; (3) és a hagyományt a keresztény közösség (gör. *koinonia*, lat. *communio*) önközvetítéseként, kommunikációs folyamatként szemléli. Az egyházatyák teológiai víziójában az Egyház életébe belegyökerezett keresztény ember a spirituális érzéke által haladhat előre a Logosz világunkat átjáró, sokrétű jelenlétének szemlélődő megértésében.

²¹⁹Vö. ANDREW LOUTH: *The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004/2) 109–120.

A SKOLASZTIKA ÖRÖKSÉGE: SZENT BONAVENTURA ÉS SZENT TAMÁS

Szimbólumszegényebben, bár pontosabb megfogalmazásokra törekedve, kevesebb költői emelkedettséggel, ám filozófiai értelemben rendszerezettebben, a skolasztika kora is ében tartotta az isteni *Logosz*, a *Verbum Dei* köré rendeződő kozmosz teremtéstani vízióját. Ennek jegyében – az Egyházra bízott Szentírás párhuzamaként – a kor kiemelkedő gondolkodói még magától értetődően tárgyalták a *Természet Könyvével* (*liber naturae*) kapcsolatos, patrisztikus eredetű teológiai témákat.²²⁰ Az augusztiniánus hagyomány képviselői szerint mindkét könyvet csak a keresztény hagyomány fényénél, az emberi megismerőképeség megtisztult állapotában lehet teljes értelme szerint kibetűzni.

A hagyományos látásmód és az – arab közvetítéssel, új kihívásként jelentkező – arisztotelaiánus filozófia találkozása ebben a vonatkozásban éles vitákat hozott magával. Az új teológiatörténeti korszakot meghatározó, sokrétű változási folyamatot jól példázza a Teremtő gondolatainak „szemlélődő megértésétől” az elvontabb „istenérvek” kereséséhez vezető, „tudományos megértésre” törekvő átmenet. Congar szerint fokozatosan hódít teret magának az a skolasztikus felfogás, amely a természetesre épülő természetfeletti kinyilatkoztatást – Isten Igéjének szent letéteményeként – elsősorban fogalmilag elemezhető és kidolgozandó tannak, *sacra doctrinának* kezdte tekinteni. Később a *sacra doctrina* már nem annyira a

²²⁰Szentviktori Hugo például ezt írja: „Az egész, érzékeinkkel felfogható világ egy Isten ujjá által írott könyvre hasonlít” (*Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei.*). SZENTVIKTORI HUGO: *Eruditiones Didascalicae*, VII, 4 (PL 176,814B); vö. SZENT BONAVENTURA: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*, Kairosz, Budapest, 2008, 96–98 (XII. f.).

szemlélődő megértés belső meggyőzőerejéhez (*credibilitas revelationis*), hanem sokkal inkább a „kanonizáló” egyházi tekintély formális igazoló szerepéhez kapcsolódott.²²¹ A hangsúly lassú eltolódásával párhuzamosan – amely hangsúly a kinyilatkoztatás dinamikus eseményétől annak verbális eredménye felé mozdult –, a hagyományozást is egyre inkább tantételekre bontható, doktrinális tartalom továbbadásaként kezdték felfogni. E sokrétű tartalom – a *depositum fidei*, azaz a hitlételemény – szerves egysége azonban még kellően nagy hangsúlyt kapott. A rendszeralkotó hajlamú, elvontabb teológiai beállítottság ugyanakkor szembeötlő változásokat hozott a teológia korábbi, konkrétabb és intuitívabb megközelítésmódjához képest.

Congar megállapítja, hogy a Hagymány, a Szentírás és az Egyház hármasszimbiózisa a patrisztikából az érett skolasztikába vezető átmenet során lényegében még sértetlen maradt. E három egyháztani elem kapcsolata, helyes konfigurációja csak a nyugati egyházszakadás nyomán jelentkezett kiélezett problémaként. A skolasztikus doktoroknál minden teológiai témának volt egy kifejezetten egyháztani vetülete is, bár szoros értelemben vett egyháztani traktátusokról csak a XV. századtól kezdve beszélhetünk.²²² Az Egyház természetére vonatkozó – és így a hagyomány teológiájának keretét adó – látásmódok terén jól kirajzolódik a bibliai képekből építkező, szimbólumokra érzékenyebb gondolkodásmódtól a konceptuálisabb és rendszerező igényű megközelítések felé vezető

²²¹ Vö. YVES CONGAR: *Traditio und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin*, in Johannes Betz – Heinrich Fries (eds.): *Kirche und Überlieferung. Festschrift J. R. Geiselman*, Herder, Freiburg, 1960, 170–210. Francia nyelven, in *Église et tradition*, Mappus, Le Puy – Lyon – Paris, 1963, 157–194.

²²² Vö. AVERY DULLES: *A Church to Believe In. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, Crossroad, New York, 1984, 150.

átmenet. A skolasztikus kor bennfoglalt hagyományteológiai-átmenet. A jelen keretek között – két kiemelkedő egyházdoktor, a ferences Szent Bonaventura (1217–1274) és a domonkos Szent Tamás (1225–1274) kapcsolódó felfogásának áttekintésével, és néhány kiragadott gondolatával szemléltethetjük.

Szent Bonaventura szerint a hagyomány a Szentlélek megvilágosító működésének tere az Egyházban. A ferences teológus – Szent Ágoston és más egyházatyák nyomán – erőteljesen hangsúlyozza a szív *átalakulásának*, illetve a hagyomány által betájolt, Szentlélek által átjárt értelem és akarat megszentelődésének nélkülözhetetlen szerepét az isteni dolgok megismerésének folyamatában. E „szubjektív dimenzió” kulcsot kínál a teológus hagyományszemléletének megértéséhez: az egyházi hagyomány Isten Igéjének „légkörébe” vonja be a Szentírás értelmezőjét, ami által az képes lesz megragadni a szent szöveg sugalmazott értelmét. Szent Bonaventura – amikor növendékeit a hagyomány szerepére vonatkozóan eligazítja – hangsúlyozza, hogy a teológia egységes tudásanyagot képez: „Tárgya a hit tárgyainak összessége mint ilyen (*credibile*): ezekről szól az egész összegezve a kánoni könyvekben; és tárgya a hit tárgyainak összessége mint megértés tárgya (*intelligibile*): erről a kommentátorok művei szólnak.”²²³ A ferences magiszter a szemlélődő megértéshez, a teremtett világot is átható, de a Szentírásban és az Egyházban szakramentális módon megjelenő *Logosz-misztériumhoz* kívánja odavezetni a diákjait.

Szent Bonaventura az Isten Igéjéhez kapcsolódó, augusztiniánus ihletettséggű illumináció-tan nagyhatású skolasztikus képviselője és továbbfejlesztője. Műveit jellegzete-

²²³ SZENT BONAVENTURA: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*, Kairosz, Budapest, 2008, 38 (I, 1, iv).

sen átszövi a „spirituális érzékek” (*sensus spiritualis*) leírásának témája. A lelki-szellemi érzékelés „észleleteként” Bonaventura mindig Isten Igéjének a sokrétű jelenlétere utal.²²⁴ Bonaventura szentírási és patrisztikus alapon tanítja, hogy „a hit megértésében való előrehaladás megköveteli az intellektus valódi és véget nem érő átalakulását, mivel a teológus megismerő képessége függ a kegyelem által benne végbevitt átalakulástól”.²²⁵ Ahogy a Szentírás teljes igazsága csak a hagyomány által „felemelt” értelem előtt tárulhat fel, úgy Isten Igéjének a mindenütt jelenlévő misztériuma is csak a kegyelem által megérintett szemlélődő megértés számára tárul föl a maga teljességében.²²⁶

„A ferences teológusok – köztük Szent Bonaventura – dinamikusabb felfogásával összehasonlítva, Szent Tamás inkább hajlott az Egyház történelmi önazonosságának és stabilitásának hangsúlyozására”, állapítja meg Avery Dulles.²²⁷ Ez érthető is, hiszen Szent Tamás hagyományfelfogása elvontabb síkon körvonalazódott. Bár a XIII. századi domonkos teológus – kontextustól függően – az általa középpontba állított *sacra doctrinát* néha a „Szentírás”, néha a „Hagyomány”, máskor

²²⁴ Vö. GREGORY F. LANAVE: Bonaventure, in Paul L. Gavrilyuk – Sarah Coakley (eds.): *The Perception of God. The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, 160, 167.

²²⁵ GREGORY F. LANAVE: Bonaventure, in Paul L. Gavrilyuk – Sarah Coakley (eds.): *The Perception of God. The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, 173.

²²⁶ Érdemes megjegyezni, hogy Szent Bonaventura hagyományteológiájának itt említett kulcspontjai a XX. század katolikus teológiai megújulására, Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar nézeteire is jelentős hatást gyakoroltak. Vö. PAUL L. GAVRILYUK – SARAH COAKLEY (eds.): *The Perception of God. The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, 159.

²²⁷ AVERY DULLES: *A Church to Believe In. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, 153.

pedig a „teológia” szinonimájaként használta, a kései tomista kommentárokban a kifejezésnek már egyértelműen a filozofikusabb és egyházi tekintélyhez kapcsolt jelentése volt meghatározó. Congar a *sacra doctrina* eredeti értelmét egy olyan szövegrészlettel szemlélteti, amelyben Szent Tamás Jézus tanítói stílusának sajátos vonásaira irányítja rá tanítványai figyelmét: „Minél jelesebb tanítóról van szó, annál emelkedettebbnek kell lennie tanításának is. Jézushoz tehát, a tanítók legkiválóbbságához méltó volt, hogy tanítását a hallgatói a *szívébe* vesse, amiért azt olvashatjuk Máténál (7,29), hogy »úgy tanított, mint akinek hatalma van«. Ugyanezen oknál fogva a pogány Püthagorasz és Szókratész, akik a legjelesebb tanítók közé tartoztak, semmit sem akartak leírni.”²²⁸ Szent Tamás ily módon viszi tovább Lyoni Szent Irenaeusnak és a többi egyházatyának a „szívbe írt evangéliumi hagyományra” vonatkozó tanítását.²²⁹

Szent Tamás az isteni dolgok spirituális megismerésének problémáját a Szentlélek által biztosított „hasontermészetűség” (*connaturalitas*) fogalmára alapozva tárgyalta. Szükségesnek látta az augusztiniánus illumináció-tan korrekcióját: „Szent Tamás ismeretelmélete szerint az ember mindazt megkapja Istentől, amit Szent Ágoston szerint megkap, de nem ugyanazon módon. Szent Ágostonnál ugyanis Isten úgy ajánlja fel ajándékát az embernek, hogy az ember alapvetően rászorul annak használatára. Szent Tamásnál azonban Isten az önmagában is működőképes természet közvetítésével ajánlja fel ajándékát, amely az alaptevékenységek elégséges okát már magában hordozza, és amely természet fönntartásáról Teremtőként maga gondoskodik. Hasonlóképpen, a to-

²²⁸ STh IIIa q. 42. ad 4.

²²⁹ Vö. ET 247.

mizmust az augusztinianizmustól más filozófiai problémák-nál is az önmagában fennállni és működni képes természet bevezetése különbözteti meg. Ez a megközelítés aggasztotta az augusztiniánusokat, mert egy autonóm teremtményi világ veszélyesnek tűnő teológiai képzetét keltette. Az új szemlélet a természetes és a természetfeletti, a filozófiai és a teológiai szempontok szigorú szétválasztását hozta magával.”²³⁰ Szent Tamás a hívő megismerési folyamat arisztotelészi antropológiához igazodó – és a patrisztikus *Logosz*-tantól eltávolított – tárgyalásával alapvető újítást hozott. Úgy tűnik, hogy Tamás felfogásában a hívő megismerési folyamatnak – a fent említeteken túl – nincs is sajátos strukturális mozzanata: „a standard kognitív, appetitív és affektív képességeken túl, nem szükséges más spirituális érzékeket feltételezni”.²³¹ Más kommentátorok ezzel szemben arra hívják fel a figyelmet, hogy a „hit isteni erényét” szem előtt tartó tomista felfogás bennfoglaltan mégis feltételezi „egy bizonyos fajta érzékelés”, valamint szeretettől vezérelt, intuitív mérlegelési képesség működését.²³² Olyan, a hagyománnyal kapcsolatos szemléletmódot gyökerében meghatározó döntésről van itt szó, amely valamelyest mindenkép-

²³⁰A tomista Etienne Gilson mutat rá ily módon az augusztinianizmus és a tomizmus közötti lényeges különbség egyik kulcspontjára. Ót idézi LAURENCE K. SHOOK: *Etienne Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984, 397.

²³¹RICHARD CROSS: Thomas Aquinas, in Paul L. Gavrilyuk – Sarah Coakley (eds.): *The Perception of God. The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, 189.

²³²Lásd a NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *Sensus Fidei in the Life of the Church* (2014) c. dokumentumát, különösen a 49–59. § részeket. Mivel e dokumentum – más egyháztani kérdések mellett – éppen a hagyomány teológiája szempontjából mutatja be a *sensus fidei* jelentőségét, ezért jól rávilágít Szent Tamás eredeti álláspontjának a hagyomány teológiáját formáló – Congar által is hangsúlyozott – következményeire.

pen eltávolítja a tomista skolasztikát a patrisztikus ismeretelméletektől.

A skolasztikus látásmód jellegzetes vonásai a következőképpen összegezhetők: (1) a *hagyományt* immár az Isten Igéjének misztériumát emberi nyelven, szakramentálisan közvetítő, tudományos igénnyel kidolgozható *sacra doctrinaként* közelítették meg, (2) ugyanakkor a Szentlélek által *szívekbe írt* Evangéliumra tett utalásokkal még gondosan megőrizték a „külső és belső” közvetítés egymást kiegészítő szempontjainak egyensúlyát, (3) a közvetítési folyamatban egyre inkább hangsúlyozták a történelmi folytonosságot szolgáló, és a metafizikai rendet biztosító *hierarchikus* Egyház szerepét. Az így kialakult „klasszikus” egyensúlyt a nyugati egyházszakadás okozta problémák azonban hamarosan veszélybe sodorták.

JOANNES DRIEDO ÉS A TRIENTI ZSINAT

A hagyományteológia klasszikus és modern korszaka közötti határra, a nyugati egyházszakadás viharos évtizedeire esett egy olyan nagyhatású, németalföldi papeológus, Joannes Driedo (1480–1535) munkássága, aki még képes volt a korábbi misztagogikus hagyományszemléletet összehangolni a folyamatosan kibontakozó apologetikus kihívásokkal. A felekezeti demarkációs vonalak között kibontakozó új problematika jellegzetesen a következő három témára koncentrált: (a) a Szentírás és a Hagymány hitletéteményen belüli kapcsolata, (b) a hitletétemény belső tekintélye és a püspökök jogilag leírható hatalma közötti kölcsönviszony problematikája, valamint (c) a hitletétemény történeti és logikai kibontakozásának sajátos kérdései, hitelességi kritériumai. Driedo hagyományteológiája a Trienti Zsinat (1545–1563) teológiatörténeti kontex-

tusának, hivatalos üzenetének megértéséhez az egyik legértékesebb forrás. Jól dokumentált tény, hogy a leuveni teológus 1533-ban publikált *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* című műve – hagyományteológiai szempontból – a zsinatot megelőző évtizedek legolvasottabb munkája volt. Driedo szövegeit – ahogy ennek néhány esetben írásos nyoma maradt – maguk a zsinati atyák is feldolgozták, valamint a zsinati dokumentumok egy-egy pontján szinte szó szerint felhasználták.²³³

Driedo hagyományteológiájának a következő jellegzetességeit figyelhetjük meg John L. Murphy – Congar által hivatkozott – munkája nyomán.²³⁴ Először is, Driedo felfogása szerint a Szentagyomány úgy egészíti ki a Szentírást, hogy közben érvényben marad a Szentírás teológiai elégségességének klaszszikus elve: a sugalmazott szövegekben – legalább bennfoglaltan – minden, az üdvösségünkhöz szükséges igazság fellelhető.²³⁵ A „kettősforrás-elmélet” dilemmájának létjogosultságát Driedo csak az egyházi szokások és intézmények vonatkozásában ismeri el, de nem a tanítások terén. Másodszor, a leuveni teológus – például Szent Irenaeusra és Szent Ágostonra hivatkozva – magától értetődően képviseli „a szívekbe írt hagyomány, avagy Evangélium” ősi tanát.²³⁶ E tan az Ige egyházi, szakramentális valóságát a Szentlélek egyes keresztényekben és a közösségi konszenzusban adott, belső tanúbizonyosságához kapcsolja. Driedo az apostoli hagyomány történelmi kibontakozásával is számol, amely gondolat szerinte az egyházatyák

²³³ Vö. JOHN L. MURPHY: *The Notion of Tradition in John Driedo*, PUG, Rome – Milwaukee, 1953, 6, 15, 22, 276. A zsinatra gyakorolt hatáson túl Murphy megjegyzi, hogy Driedonak a Melchior Canora, Bellarmin Szent Róbertre és Kaníziusz Szent Péterre gyakorolt hatása is dokumentált tény.

²³⁴ Lásd EH 147–148.

²³⁵ Vö. JOHN L. MURPHY: *The Notion of Tradition in John Driedo*, 136, 233.

²³⁶ Vö. uo. 90–93, 190–192.

számára sem volt ismeretlen.²³⁷ Harmadszor, a szerző a hitlételemény sugalmazottságból eredő, belső meggyőzőerejét vagy kredibilitását, valamint az Egyház kanonizáló tekintélyét magától értetődő kölcsönviszonyban szemléli.²³⁸ Ez a kölcsönviszony azonban számos későbbi, nagyhatású teológus – például Melchior Cano és Francisco Suarez – felfogásában aszimmetrikus kapcsolattá alakult át.

Driedo hagyományszemlélete egyrészt még világosan tükrözi a megelőző évszázadok hagyományfelfogásának sajátosságait, másrészt már tekintettel van a barokk teológiában domináns szerepet játszó apologetikus szempontokra. A leuveni teológus munkái például ékesen tanúskodnak arról, hogy – a görög *Logosz* fordításaként – a tág értelemben vett *Verbum Dei* kifejezés a nyugati egyházszakadás koráig még szerves része volt a katolikus teológiai nyelvnek, és csak a protestantizmusmal folytatott viták során szorult háttérbe a *doctrina* körülhatároltabb és elvontabb fogalmával szemben.²³⁹ Ugyanilyen fontos megfigyelni azt is, hogy a németalföldi szerző még magától értetődően a Szentlélek vezetése alatt álló „teljes egyházat” tekinti a hagyomány közvetítő alanyának, miközben hangsúlyosan tekintettel van az „egyházi hierarchia” különleges szolgálatára is.²⁴⁰ Driedo munkássága és műveinek hatástörténete így a hagyományteológia kibontakozásának egy rendkívül fontos átmeneti időszakáról tanúskodik.

A Trienti Zsinat hagyományteológiai vonatkozású megnyilatkozásait Congar jelen könyvében is részletesen elemzi, így erre a vázlatos fogalomtörténeti áttekintésünk keretében nem

²³⁷ Vö. u.o. 220–221, 226, 235.

²³⁸ Vö. u.o. 187, 218, 220, 251.

²³⁹ Vö. u.o. 218.

²⁴⁰ Vö. u.o. 213–214.

szükséges külön kitérnünk.²⁴¹ Érdeemes azonban röviden felhívunk a figyelmet arra a teológusra, akinek a tevékenysége épp a zsinat két évtizedes munkája idején játszott fontos szerepet, a zsinatot követően pedig évszázadokra meghatározta a teológiai episztemológia és metodológia fejlődését. Melchior Cano posztumusz, 1563-ban megjelent *De locis theologicis* című munkája több vonatkozásban is hatást gyakorolt a hagyomány teológiájára. Congar szerint Cano kétes sikerrel próbálta ötvözni az üdvtörténeti-misztagogikus és a spekulatívabb beállítottságú teológiai hagyományokat, így félúton helyezhető el a zsinatot megelőző és az azt követő időszak két fontos teológusa, Driedo és Suarez között. Cano sajnos csak elnagyoltan különböztette meg az egyházi hagyomány sugalmazott magvát (*inspiratio*) a Szentlélek másfajta pártfogása (*assistentia*) mellett megformálódott hagyományrétegektől. Így például nála a zsinati határozatok és a Szentírás szövegei gyakran a *scriptura sacra* közös kategóriájába kerültek.²⁴² Congar azt is hangsúlyozza, hogy bár Melchior Cano későbbi tankönyvekben sokszor a neoskolasztika hagyományfogalmának előfutáraként jelent meg, ez a megközelítés zavaróan történelmietlen. A salamancai teológus – Driedohoz hasonlóan, és több esetben rá hivatkozva – még teológiai szemléletének homlokterébe állította a „szívekbe írt Evangélium” tanát és az egész Egyház konszenzusában rejlő tanúságtétel szerepét, amely témák később, a neoskolasztika teológiai világában már peremre szorultak.²⁴³

A hagyomány teológiai fogalma az ellenreformáció és a katolikus megújulás Trienti Zsinat utáni légkörében, a Szent-

²⁴¹ Lásd az I. fejezetben a *Kiegészítés: a Szentírás és a Szenthagyomány nem oldódik fel egymásban* című részt.

²⁴² Vö. EH 165.

²⁴³ Vö. ET 251.

írással kontrasztba állítva, és az egyházi hierarchia sajátos küldetésére helyezett hangsúllyal összefüggésben, egyre határozottabb körvonalakat öltött. Jól kimutatható ez a tendencia Pázmány Péter (1570–1637) munkáiban is. A Szentírás egyházi tekintélyhez fűződő kapcsolatáról például Pázmány világosan leszögezi, hogy „noha nem az Anyaszentegyház bizonyosága ad méltóságot az Írásnak, mindazonáltal ő mutatja meg, melyik legyen az Isten igéje.”²⁴⁴ A hagyomány katolikus hitéletben betöltött nélkülözhetetlen szerepéről pedig így ír: „Mi azért azt mondjuk, hogy sok dolgokat tartozunk keresztény hittel vallani, melyek nyilván, és mint deákul (értsd: latinul) mondják: *explicite, in specie* nincsenek az Írásban, hanem a keresztények elejétől fogva való, kézről kézre adott Tradíciójából ismertetnek meg. És ezen okból, az Isten Igéje nem foglaltatik csak az Írásban, hanem az Anyaszentegyház írás nélkül való tanításában is.”²⁴⁵ Pázmány ilyen „dolgok” példajaként említi a „Szentírás igaz értelmét”, az Apostoli Hitvallást, a vasárnap-i szentmisék gyakorlatát, az Eucharisztia vételének jelentőségét, a keresztség szentségének megismételhetetlenségét, a házasság keresztény felfogását, valamint a liturgikus év nagy ünnepeit (húsvét, pünkösd, karácsony).²⁴⁶ Mindehhez hozzáfűzi: „Ezekről pedig különben bizonyosak nem lehetünk, hanem csak a Római Anyaszentegyház tanításából és Tradíciójából.”²⁴⁷ A Szentíráshoz hasonlóan, a Tradíciót sem lehet az egyházi tekintélytől elszigetelten szemlélni, mert a hittel fogadott dolgok közé „nem kell minden tradíciót bevenni, hanem csak azokat, amelyeket az Anyaszentegyház bevett; mert

²⁴⁴ PÁZMÁNY PÉTER: *Rövid tanúság*, Pázmány Péter Művei 4., Universitas, Budapest, 2006, 20–21.

²⁴⁵ Uo. 19.

²⁴⁶ Vö. uo. X. fejezet, 25.

²⁴⁷ Uo. 20–21.

a szentatyák közül is, senki önmaga egyedül nem elégséges minden igazságnak tanítására”.²⁴⁸ Pázmány apologetikus formában kifejtett teológiája is a Szentírás, a Szenthagyomány és az Egyház összetett kapcsolatrendszerének a Driedo által körvonalazott, és a Trienti Zsinat által immár lényeges pontokon „kanonizált” alapmintája szerint áll előttünk – ám az egyházi hierarchia szerepére helyezett egyre erősebb hangsúlyokkal.

Congar a „barokk teológiához” köthető hangsúlymozgásokat a Francisco Suarez spekulatív teológiájában megfigyelhető két olyan tendenciával szemlélteti, amelyeket a neoskolasztikus teológia később felerősített, és amelyek világosan jelzik a Driedo által leírt „konfigurációs egyensúlytól” való eltávolodást. Az első suareziánus tendencia azzal kapcsolatos, hogy a salamancai teológus nem tett kellő különbséget a Szenthagyomány által közvetített kinyilatkoztatás, és az egyházi Tanítóhivatal által definiált tantételek természete között, mely utóbbiakat szintén – analóg értelemben – kinyilatkoztatásnak nevezte.²⁴⁹ Ez hasonló teológiai tisztázatlanságokat hozott magával, mint amelyekre Cano túlzottan tág *scriptura sacra*-kategóriájával kapcsolatban már utaltunk.

A másik suareziánus tendencia a hitszabály (*regula fidei*) ősi fogalmának a patrisztikus forrásoktól idegen, újszerű értelmezéséhez kapcsolódik. Congar szerint már Suareznél megtalálhatók annak a teológiai felfogásnak az első nyomai, amely az egyházatyák által leírt, hagyományban megjelenő hitszabályt elsődlegesen a hierarchia képviselőihez kapcsolva, „közelebbi hitszabályként” (*regula fidei proxima*) értelmezte, miközben ezt megkülönböztette a „távolabbi hitszabályként” (*regu-*

²⁴⁸ Uo. XIII. fejezet, 32.

²⁴⁹ EH 223.

la fidei remota) számításba vett Szentagyománytól.²⁵⁰ Mivel a XVIII–XIX. század teológusai, a hitletétemény történeti kibontakozása által felvetett újabb problémák kezelésében hasznosnak látták a másodiknak az első alá rendelését, ezért ez a szerencsétlen megkülönböztetés hamarosan szélesebb körben is elterjedt. Nem sokkal később, az ébredező módszeresebb patrisztikus kutatások fényében, a tekintélyi viszonyoknak (*credibilitas* vs. *canonicitas*) ez az asszimetrikus teológiája tartahatatlannak bizonyult. A hitletéteményt közvetítő normatív hagyománynak az apostolok sugalmazottságára visszavezethető tekintélyét helyes viszonyba kellett állítani a mindenkori Tanítóhivatal másfajta támogatást élvező tekintélyével. A helyes „episztemológiai konfiguráció” azonban csak a XIX. század elejétől a XX. század közepéig tartó, különböző teológiai iskolákat mozgósító éles viták eredményeként tisztázódott.

JOANNES BAPTIST FRANZELIN ÉS AZ I. VATIKÁNI ZSINAT

„A XIX. század történelmi küldetése volt, hogy belekezdjen a hagyomány teológiai fogalmának pontosítását célzó hatalmas munkába” – írja Congar.²⁵¹ A századelő iskolateremtő alakjának, a jezsuita Joannes Perronenak a tanítványai közül került ki az a római teológus, aki úttörője lett ennek a hagyományteológiai fejlődésnek, és aki – IX. Piusz pápa befolyásos pártfogoltjaként – fontos szerepet kapott az I. Vatikáni Zsinat előkészítésében és lebonyolításában. Joannes B. Franzelin SJ (1816–1886) rendkívül nagyhatású kísérletet tett a hagyomány

²⁵⁰EH 253.

²⁵¹EH 263.

mány teológiai fogalmának a barokk örökséget továbbgondoló, rendszerező tárgyalására.²⁵² Az egyetemi jegyzetekből szerkesztett *De divina traditione et scriptu* című, először 1870-ben megjelent könyve – mint az első modern hagyományteológiai traktátus – az egész neoskolasztikus időszakban referenciamunkának számított.

A budapesti dogmatikaprofesszor, Dudek János, 1912-ben például így összegezte Franzelin hagyományfogalmát, amit maga is átvett: „Krisztus tanítása szóbelileg terjedt el a hiteles igehirdetők által, s alkalmilag hol ez, hol meg az a részlete e tanításnak foglaltatott írásba, részben ihletett írók által (az újszövetségi iratokban), részben pedig más egyházi írók révén. Innen érthető, hogy a keresztény szempontból történetileg helyesen felfogott hitforrás: a Szentírás és a [H]agyomány.”²⁵³ Figyelemre méltó ebben a meghatározásban, hogy Franzelin a hit tárgyát – ahogy ezt könyvének a XX. tézisében külön is világossá tette – az írott szónál tágabbra szabva határozta meg, de mégis kerülte a „két forrásból” származtatott hitletétemény terminológiáját. Mivel azonban Franzelin a hagyományt azonosította az egyházi igehirdetéssel, és így egyoldalúan a verbális természetét hangsúlyozta, ezért a tanítványi kör számára már természetesnek tűnt a mester „kettősforrás-elméletnek” megfelelő értelmezése.²⁵⁴

²⁵² Franzelin életművének igényes, hagyományteológiai szempontú elemzéséhez lásd JOSEPH A. LABARGE: *The Notion of the Assistance of the Holy Spirit in the Ecclesiology of Johann Baptist Franzelin*, CUA, Washington (DC), 1971.

²⁵³ Dudek János ezt JOANNES FRANZELIN: *De divina traditione et scriptu* (Romae, 1882) című művére hivatkozva, Franzelin hagyományfogalmát összegezve írja; vö. DUDEK JÁNOS: *Az őskereszténységéből. Dogmatörténeti tanulmányok*, Stephaneum Nyomda, 1912, 26, 1. láb.

²⁵⁴ Lásd JOSEPH A. LABARGE: i. m., 214–216 és 226. LaBarge álláspontja szerint bizonyos feszültség érzékelhető Franzelin gondolatrendszerének fő

Congar szerint Franzelin neoskolasztikus hatástörténetének legfontosabb fejleménye, hogy a mester logikája alapján, de az ő kifejezett hozzájárulása nélkül, a tanítványi kör beépítette a Tanítóhivatal fogalmát a hagyomány alapvető meghatározásába.²⁵⁵ Két évtizeddel később, 1931-ben, August Deneffe, a kor egyik legszélesebb körben használt teológiai kézikönyvének szerzője – Franzelinre hivatkozva – már egyenesen úgy fogalmazott, hogy „a hagyomány azonos az Egyház prédikációs tanítói gyakorlatával. [...] Sőt, azt lehet mondani, hogy a hagyomány maga az egyházi Tanítóhivatal”.²⁵⁶ Az igehirdetést középpontba állító franzelini hagyományfogalom jól érzékelhetően a korábban említett suareziánus tendenciák felerősödése nyomán alakult ki, a klasszikus üdvtörténeti-misztagogikus összefüggések elhalványodásával párhuzamosan.²⁵⁷ E felfogás tükröződött az I. Vatikáni Zsinatnak (1869–1970) az egyházi tekintély teológiáját érintő megnyilatkozása-

erővonalai, valamint a római teológus óvatos megfogalmazásai között. Ez lett az oka annak, hogy a tanítványi kör a mester hagyományteológiájának egészéből olyan – például Billot esetében szélsőséges – következtetésekre jutott, amelyeket Franzelin soha nem osztott volna. Ha tehát Franzelin rendszerét a bennfoglalt logikája és hatástörténete szempontjából tekintjük, akkor a franzelini örökség nem áll folytonosságban a „hagyományteológia klasszikusaival”. Ha azonban Franzelinnek a saját, árnyalt megfogalmazásait tartjuk szem előtt, akkor nyilvánvaló, hogy ő maga tudatosan törekedett az elődöktől eltávolodó gondolatainak az elsimítására. Összességében azonban – különösen, ha a II. Vatikáni Zsinat koordinátarendszerében vizsgálódunk – Franzelin hagyományelmélete a teológiatörténet Driedo és Congar közötti „vargabetűjeként” jelenik meg, ami még fokozottabban igaz a neoskolasztikus tanítványi körre.

²⁵⁵ Vö. EH 254–255.

²⁵⁶ AUGUST DENEFFE: *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Aschendorff, Münster, 1931, 96. Vö. Franzelin könyvének a IV. tézisével, amiről elemzés található in JOSEPH A. LABARGE: i. m., 209.

²⁵⁷ Vö. EH 253.

in is, ám e zsinat végül nem foglalt állást a hagyományteológia korabeli, nyitott kérdéseiben. Mivel azonban Franzelin a hagyományt elsősorban verbális természetűnek tekintette, és lényegében azonosította az egyházi hierarchia által hitelesített és felügyelt íghirdetéssel, ezért a tanítványi kör számára logikusnak tűnt megtenni a következő lépést: a hagyományt és a hagyományozás összetett valóságát a lehető legszorosabban a Tanítóhivatalhoz kapcsolták. A *credibilitas* és a *canonicitas* korábban még megkülönböztetett két szempontját a neoskolasztika több nagyhatású szerzője már a hierarchikus tekintély égisze alatt, az ún. „tradíció-magisztérium elmélet” keretében próbálta egyesíteni.²⁵⁸

Amikor Franzelin a hagyományfejlődés szűkre szabott mozgásterét tárgyalta, akkor láthatólag csak az ősi prédikációk tételekké alakítható igazságtartalmának logikai kifejtésére, és a hiteles közvetítés egyházi felügyeletére volt tekintettel.²⁵⁹ A tanfejlődés ilyen értelmezése minden más hagyományteológiai szempontot és mozzanatot háttérbe szorított, és semmilyen közös pontot nem talált például Möhler vagy Newman patrisztikus ihletettséggű felfogásával. Franzelin iskolájának vonalában Dudek így összegezte: „Ezen tannak a megőrzése, az emberekkel való közlése, a kinyilatkoztatott tan tekintetében felmerülhető vitás ügyek eldöntése a Krisztus által alapított és saját isteni tekintélyével felruházott testületre van bízva, mely Péterrel kapcsolatban és annak joghatósági elsősége alatt tanító, kormányzó egyháznak nevezetik, amely tanító egyházhoz csatlakozik a tanuló egyház, vagyis a hívők összessége, az előbbbitől isteni jog alapján különbözőve. A hívők a tanító egyház közvetítésével ismerik meg Krisz-

²⁵⁸Vö. EH 250–260.

²⁵⁹Vö. JOSEPH A. LABARGE: i. m., 231, 226.

tus tanait, általa vezéreltetnek az üdv útján, s vele egyetemben képezik Krisztus [E]gyházát, mint egy nagy és tökéletes társaságot a földön. Ez a katolikus felfogás szerint a kereszténység lényege és eredeti alakja.”²⁶⁰ Congar megjegyzi, hogy – a tanítványi kör egyoldalú intézményi objektivizmusával szemben – maga Franzelin még világosan utalt a „szívekbe írt Evangélium” klasszikus témájára és a hitérzék szerepére is.²⁶¹

A domináns neoskolasztikus hagyományfelfogással szemben megfogalmazott, árnyalt kritikát már Prohászka Ottokárnál is megtaláljuk, aki mintegy a II. Vatikáni Zsinat helyreállított hangsúlyait előlegezte meg, amikor így írt: „a skolasztikusok eljárásának méltányos megítélése végett joggal azt is lehet mondani, hogy az egyházi hagyomány benne van a mindenkori *egyházi köztudatban*, amint az kifejezésre jut az Egyház egész hitéletében. Tehát onnan is lehet azt méríteni, nem kell visszamenni az apostoli időkig.”²⁶² Prohászka nagy tisztelője, Schütz Antal (1880–1953) pedig az eleven egyházi tanítás tekintélyi „kétértékűségének” tárgyalása során, a kényes témának megfelelő teológiai közéletet kereste.²⁶³ Miközben Schütz a

²⁶⁰ DUDEK JÁNOS: *Guizot, B. Eötvös, Trefort és a kereszténység*, Buzárovits Gusztáv Könyvnyomdája, Esztergom, 1890, 19–20. Dudek ezt követően a 21. oldalon lévő 3. lábjegyzetben hivatkozik JOANNES BAPTIST FRANZELIN: *Tractatus de divina traditione et scriptum* című művére (Romae, 1870).

²⁶¹ Vö. EH 251–253.

²⁶² PROHÁSZKA OTTOKÁR: *A bűnbánat és bűnbocsánat*, Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái, 2. kötet, Szent István Társulat, Budapest, [1927], 283, 13. lábj. A Tübingeni Katolikus Iskola Prohászka által integrált hagyományfelfogásához magyar nyelven lásd GERHARD LUDWIG MÜLLER: *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Kairosz, Budapest, 2007, 67.

²⁶³ Schütz megkülönbözteti a tekintélyjellegű tanítást (lásd közvetlen hitszabály) és a hagyományjellegű tanítást. Szerinte e kettő csak elméleti szinten különböztethető meg egymástól, a gyakorlatban szerves egységet alkotnak.

„kettősforrás-elmélet”, valamint a „tradíció–magiszterium elmélet” megítélésének kérdéseiben követte a franzelini alapkoncepciót, a tanfejlődés problémájának tárgyalása során, valamint a kinyilatkoztatás történeti szempontjának kidolgozásában már óvatos, de határozott lépéseket tett e statikus hagyományteológia meghaladására. A II. Vatikáni Zsinat felől visszatekintve azonban mégis meg kell állapítanunk, hogy Schütz hagyományteológiája – a maga egészében – megörökölte a franzelini felfogás belső problémáit. A harmincas évek latin teológiai irodalmában közkeletű hagyományfogalmat precízen tükrözi az a definíció, amit egy Schütz Antal téma-vezetésével készült pályázati dolgozat közöl, a kérdés korabeli vitájának igényes áttekintéséhez kapcsolva: „A hagyomány objektív értelemben azoknak a nem kizárólag Szentírásban foglalt, vagy ott egyáltalán fel sem lelhető kinyilatkoztatásoknak az összessége, amelyet az egyház élő tanítása őriz, és származtat át az egyházi tanítói hivatal szervein keresztül, s alkalmasszerűen írásos megrögzítést is nyer az Egyház tanítói hivatalának csatlakozhatatlan döntéseiben, kezdve az apostoli kortól, egészen napjainkig. Aktív értelemben pedig maga az élő hagyományozó Egyház.”²⁶⁴

Congar nagyívű történeti tanulmánya Franzelin hagyományelméletének, valamint a *De divina traditione et scriptu* neoskolasztikus hatástörténetének áttekintése után John Henry Newman munkásságát ismerteti.²⁶⁵ Congar szerint Newman azért kiemelkedően fontos szerző, mert képes volt szintézisbe foglalni az egyházatyák, a nagy skolasztikusok

²⁶⁴ NAGY FERENC: *A katolikus teológia hagyományfogalma*, 70.

²⁶⁵ Lásd EH 260–270. Newmant követően a könyv Matthias J. Scheeben tárgyalására tér rá, aki Franzelin tanítványaként szintén fontos szerző, amennyiben sok ponton Newmanével egybecsengő „belső kritikával” illette a Római Iskola hagyományteológiáját.

és a „barokk hagyományteológia” széttartó szempontjait. Az angol konvertita bíboros páratlan teológiai érzékkel adott releváns válaszokat az episztemológia olyan égető kérdéseire, amelyekre Franzelin nem találta meg az időtálló válaszokat.²⁶⁶ A problematika történelmi változásait abból jól érzékelhetjük, hogy skolasztikus szerzőknél még nem találjuk meg – a rájuk hivatkozó XX. századi neoskolasztikusokra már olyannyira jellemző – határok meghúzására irányuló vizsgálódást: vajon pontosan „hol lehet megvonni a határvonalat a Hagymány és a Szentírás, a hagyomány és az Egyház, illetőleg a csalatkozhatatlan egyházi Tanítóhivatal, továbbá a hagyomány és a kinyilatkoztatás között?”²⁶⁷ Newman ezeket a modern kérdéseket képes volt visszavezetni a közös gyökerekhez, majd – a *ressourcement* jegyében – a legelevenebb, ősi hagyományrétegekből kibontva keresett és talált a ma embere számára érthető és érvényes válaszokat.

YVES CONGAR ÉS A II. VATIKÁNI ZSINAT

Az I. és II. Vatikáni Zsinat közötti időszak neoskolasztikus szemléletű kézikönyvei (manuálék) olyan rögzített fogalomkészlettel tárgyalták a hagyománnyal összefüggő kérdéseket, amely fogalmi keret maga szűkítette le a tárgyalásmód horizontját. Erre a problémára és a terminológiai tisztázás szükségességére éppen Yves Congar mutatott rá közérthető módon.

²⁶⁶Newman episztemológiai felfogásába jó bevezetőt ad magyar nyelven GÜNTER BIEMER: Newman hagyományteológiájának „alanyi” szempontjáról, *Teológia* 49 (2015/1–2) 1–17.

²⁶⁷NAGY FERENC: *A katolikus teológia hagyományfogalma*, 6; vö. JOSEPH RATZINGER: *A közép újrafelfedezése*, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 105.

A tisztázás első lépéseként jelen könyvünk I. fejezete a *traditio* szó – apologetikus természetű vitákban sokszor összerosódó, ám egymástól megkülönböztetendő – értelmezési síkjait tárgyalja. A manuálék – Franzelin nyomán – az *aktív* és a *passzív* hagyomány alapvető megkülönböztetésére építették fel a *De traditione* traktátusokat. Az előbbi a hitletétemény továbbadásának *cselekményében* realizálódó hagyományra utalt, szinte teljesen a Tanítóhivatal közvetítő–felügyelő szerepére korlátozva a hagyomány komplex kommunikációs jelenségének tárgyalását. Az utóbbi pedig a *tételes hittartalmak* (propozíciók) összességeként felfogott, dokumentumokban és tárgyi emlékekben továbbadott hitletéteményt jelentette. A kézikönyvekben azonban alig esett szó a hagyomány eleven *közvetítőalanyának* teológiai leírásáról, amely hiányosságot Congar e könyv II. fejezetében korrigálja.

Az aktív hagyomány szempontjából az *eredet* alapján tettek különbséget az *isteni*, az *apostoli* és az *egyházi* hagyományok között. Mivel e három közül az első kettő megkülönböztetése már a történetkritika fejlődésének korai szakaszában is nehézségekbe ütközött, ezért gyakorta csak a *traditio divino-apostolica* és a *traditio mere ecclesiastica* közötti alapvető megkülönböztetésre szorítkoztak. A passzív hagyományon belül a *tartalom* alapján különböztették még meg a *hitre és erkölcsre* vonatkozó hagyományokat, mely utóbbiakat a „viselkedés és szokások” szélesebb jelentéskörében értelmezték. A hagyományok között számon tartottak *örökérvényűeket* és *időlegeseket*. Az utóbbiak önmaguktól idejétmúlttá válhatnak, ám az előbbieket nem érintheti sem hanyatlás, sem értékcsökkenés. Továbbá, az érvényesség hatóköre szerint megkülönböztettek *egyetemes* és *részleges* hagyományokat. Congar ezeket a „distinkciókat” a III. fejezet dinamikus szintézisével helyezi tágabb összefüggésbe, ezzel mutatva rá a korlátaikra.

Végül e könyv IV. fejezete felhívja a figyelmet a „pozitivistá” hagyományfelfogás korlátaira, amely hagyományfelfogás egyoldalúan csak a *monumenta traditionis*ra, vagyis a tárgyiasult történeti emlékekre támaszkodik. Congar ennek ellentétjeként feleleveníti a patrisztika „egyházi hittudatról” és hitérzékről szóló, Newman által rendszerezett tanítását. Bár az egyházi hittudat szükségképpen tartalmaz *tacit* (csak bennfoglaltan jelenlévő) összetevőket is, az ezt magában foglaló hagyomány mégsem szakítható el az olyan normatív megnyilvánulásoktól, amelyeket az egyházatyák írásai, a liturgikus szövegek, vagy más, egyházilag becsben tartott történeti tanúbizonyságok képviselnek. E kapcsolat mindkét irányban fontos, hiszen a tanúbizonyságok szüntelen élesítik a közösség hitérzékét. Rendkívül tanulságos megfigyelnünk, hogy e tágabb hagyományfelfogás perspektívájából az apologetikus teológia *kettősforrás-elméletet*, *tradíció-magisztérium* hipotézist és *tanfejlődést* érintő dilemmái szinte maguktól jelentőségüket veszítik.

A XX. század közepén az ortodox egyházakban, az anglikánoknál és más protestáns közösségekben is reflektorfénybe kerültek a hagyományteológia kérdései. A kapcsolódó felekezeti vitákat – felekezetközi szinten – a II. Vatikáni Zsinattal egy időben tartott Montreáli Ökumenikus Konferencia jutatta nyugvópontra. „A Szentírás, a Hagyomány és a hagyományok” címmel megjelentetett Montreáli Nyilatkozat (1963) a teológiai diskurzust sikeresen kimozdította az előző századok apologetikus vitáinak medréből. Ez a fontos dokumentum felidézte a „hagyomány” Szentírást is magában foglaló és szentírásközpontú, szélesebb és misztagogikus gyökérzetű, patrisztikus fogalmát.²⁶⁸

²⁶⁸ Lásd *Scripture, Tradition and Traditions*, in Patrick Campbell Rodger – Lukas Vischer (eds.): *The Fourth World Conference on Faith and Order. The*

Ezzel egy időben, de az ökumenikus mozgalomtól független úton, a Katolikus Egyház hagyományteológiája is visszatalált az apologetikus és a misztagogikus szempontok egyensúlyához. Naplójegyzetei alapján Yves Congar a következőképpen látta saját szerepét ebben a II. Vatikáni Zsinattal összekapcsolódó folyamatban:

„Tárgyilagosan nézve a dolgokat, sokat tettem a zsinat előkészítéséért, olyan meglátások kidolgozásáért és terjesztéséért, melyeket a zsinat szentesített. Magán a zsinaton is sokat dolgoztam. [...] Kezdetben túlságosan félénk voltam. Akkoriban ért véget számomra egy gyanúsításokkal és nehézségekkel teli hosszú időszak. [...] A zsinaton számos munkában vettem részt, sokkal többben, mint amennyit a jelenlétem és a megszólalásaim indokoltak volna.”²⁶⁹

A francia domonkos teológus naplójában maga összegezte, hogy a zsinati dokumentumok közül melyek megszövegezésében vett részt, mely részletek őrzik szorosabban is az ő keze nyomát:

„Tőlem származnak a következők: *Lumen gentium*: az I. fejezet több pontjának és a II. fejezet 9., 13., 16., 17. pontjainak első megfogalmazása, továbbá néhány egyéb része a szövegnek. *De Revelatione*: dolgoztam a II. fejezeten, a 21. pont pedig az én egyik korábbi szövegemen alapul. *De oecumenismo*: dolgoztam a szövegnek; a *proemium* és a zárszó nagyjából tőlem származik. *Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztény vallások viszonyáról*: dolgoztam a szövegnek; a bevezetés és a zárszó nagyjából tőlem származik.

Report of Montreal 1963, Faith and Order Paper 42., SCM Press, London, 1964, 50–61. A szöveg elemzését nyújtja BRIAN GAYBBA: *The Tradition. An Ecumenical Breakthrough?*, Herder, Rome, 1971.

²⁶⁹YVES CONGAR: *Mon Journal du Concile*, II., Cerf, Paris, 2002, 511. Martin Attila szemelvényes fordításában megjelent: Yves Congar zsinati naplójából, *Vigilia* 77 (2012/11) 861–865.

XIII. szövegtervezet: az I. és a IV. fejezeteken dolgoztam. *De Missionibus*: az I. fejezetet az elejétől a végéig én írtam, csak néhány dolgot vettem át Ratzingertől a 8. ponthoz. *De libertate religiosa*: a teljes szövegen dolgoztam, különösen is a teológiai rész pontjain és a *proemiumon*, amit én írtam. *De Presbyteris*: a szöveg háromnegyed része a Lécuyer–Onclin–Congar triótól származik. Átfooglalmaztam a *proemiumot* és a 2–3. pontokat, én írtam a 4–6. pontok első változatát, átnéztem a 7–9., 12–14. pontokat és a zárszót, melynek a második bekezdését én írtam. *Servi inutiles sumus* (Lk 17,10).²⁷⁰

A hagyomány teológiája szempontjából a *Dei Verbum* (*De Revelatione*) dogmatikus konstitúció II. fejezete a legjelentősebb szövegrész, amelynél Congar közreműködése vitathatatlan szerepet játszott a korábban említett misztagogikus és apologetikus szempontok szintézisének kialakításában. A pusztta tény, hogy a jelen könyvet mintegy a zsinati dokumentum második fejezetének a kommentárjaként is olvashatjuk, jól rávilágít Congar szövegírói–szakértői befolyására a zsinat munkáját kísérő teológiai bizottságokban. Ebben a vonatkozásban külön figyelmet érdemelnek Congar saját szövege és a hivatalos zsinati dokumentum között itt-ott mégis megmutatkozó hangsúlykülönbségek, amelyek azonban a szintetikus hagyományteológiai látásmód pilléreit nem érintik.

Vegyük most sorra ezeket a legfontosabb, II. Vatikáni Zsinat által „szentesített” hagyományteológiai elveket, amelyek – meglepő módon – közelebbi kapcsolatot mutatnak Driedo hagyományfelfogásával, mint Franzelinéval. Ezeket az elveket Avery Dulles a teológiai ismeretelmélet zsinat utáni diskurzu-

²⁷⁰Uo. 512. A francia teológus örökségének áttekintéséhez lásd még NEMESHEGYI PÉTER: Yves Congar, *Vigilia* 69 (2004/11) 861–865; TARJÁNYI ZOLTÁN: Yves Congar bíboros, korunk kiemelkedő teológusa, *Teológia* 29 (1995/1) 41–45.

sában is segít elhelyezni.²⁷¹ A *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúció tanítja, hogy a „Szenthágyomány és a Szentírás [...] szorosan összefonódik és átjárja egymást. Ugyanabból az isteni forrásból (*scaturigo*) fakadván mindkettő, egyesülnek és azonos cél felé tartanak”.²⁷² Mindkettő a maga módján Isten Igéjének a tanúja az Egyház életében, és ily módon a „Krisztus-eseményben” kapott kinyilatkoztatásból forrásozik. Ám míg a Szentírás a sugalmazottság (*inspiratio*) garanciájával tanúskodik a hiteles krisztusi tanítványság követelményeiről, a hagyomány – a maga természetének megfelelően – a Szentlélek pártfogásának az általánosabb garanciájával teszi ugyanezt. Nagy jelentőségű, hogy bár a zsinat hangsúlyozta a Szenthágyomány és a Szentírás egységét, a kettő tartalmi azonosságának vagy átfedésének vitáját nem kívánta tekintélyi szóval lezárni. A kérdés zsinati tárgyalásmódja azt is jelzi, hogy a nyugati egyházszakadás után kialakult szűkebb szóhasználattal szemben, teológiai elfogadható a hagyománynak egy tágabb, a Szentírást is magában foglaló felfogása.²⁷³ Avery Dulles bíboros ezt a zsinati állásfoglalást magyarázva írja: „Isteni eredetének köszönhetően, a hagyományt a Szentírással azonos méltóság illeti meg. Időbeli viszonyát tekintve viszont a hagyomány megelőzi, kíséri és követi is a Szentírást.”²⁷⁴ Az Egyház a hagyományhoz fordulva azonosította be a szentírási kánont, és a Szentírás teológiai értelmezésénél továbbra is a hagyományra támaszkodik. Ugyanakkor a hagyomány „normatív hatékon-

²⁷¹ Vö. AVERY DULLES: *Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroad, New York, 1995, 87–104.

²⁷² DV 9.

²⁷³ Vö. RAYMOND E. BROWN: *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, Wipf & Stock, Eugene (OR), 1985, 30.

²⁷⁴ AVERY DULLES: *Craft of Theology. From Symbol to System*, 103–104.

sága” nem versenyezhet a Szentírás sugalmazott és kanonizált szövegének a formális kezelhetőségével.

A Tanítóhivatal hagyományozásban betöltött szerepéről a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció (a hitletétemény leírásához képest) viszonylag szűkszavúan szól ugyan, de vitás kérdésekben mégis igen fontos állásfoglalásokat tesz. A zsinati tanítás leszögezi, hogy „a Tanítóhivatal nem Isten szava fölött, hanem annak szolgálatában áll”.²⁷⁵ Ezzel a kijelentéssel a zsinat egy tanítóhivatali aktusban világosan elhatárolódik a Tanítóhivatalt a hagyomány egy aspektusának tekintő újszolasztikus tendenciától, az ún. *tradíció-magisztérium* elmélettől, amelyre már korábban utaltunk. Miközben a Szentírás és a Szentmagyomány Isten Igéjének közvetlen tanúi az Egyház életében, a Tanítóhivatal nem áll az előbbi kettőt megkerülő, közvetlen kapcsolatban a Forrással. A zsinat szemléletmódjában a Tanítóhivatal – a Szentlélek kivételes segítségével (*assistentia*) folytán – a hitletétemény vitás esetben nélkülözhetetlenné váló hiteles, tekintélyi értelmezésénél játszik nélkülözhetetlen szerepet.²⁷⁶ Bár a *Dei Verbum* épp csak kulcspontokon jelzi, hogy a Tanítóhivatal szerepe hogyan illeszkedik be az Egyház életébe, más dokumentumokkal – elsősorban a *Lumen Gentium*mal – együtt azonban a zsinat elegendő eligazítást ad a tanítói tekintély teológiájára vonatkozóan is. A hagyomány egyházatani beágyazottságára vonatkozóan Avery Dulles hangsúlyozza, hogy „a hagyománnyal elsősorban az egyházi közösségben, kegyelmi életet élve lehet kapcsolatot teremteni. A hagyomány megragadása ugyanis nem annyira fogalmi vagy objektív megismerés révén lehetséges, hanem sokkal inkább »belső rokonság« vagy részesedés által, amely pedig az Egyház éle-

²⁷⁵DV 10.

²⁷⁶Vö. DV 10, 23.

tében való osztozás, a liturgiában való részvétel, és az egyházi normák komolyan vétele által valósulhat meg.”²⁷⁷ A *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció 12. cikkelyével összefüggésben azt is hangsúlyozni kell, hogy a hagyomány dinamizmusa feltételezi a Szentlélek által támasztott és fenntartott közösségi hitérzék működését.

A II. Vatikáni Zsinat hagyományteológiai vonatkozású állásfoglalásai között nem kevésbé fontos a *traditio* dinamikus, üdvtörténeti karakterének hangsúlyozása: a kinyilatkoztatás Isten Igéjének üdvtörténeti megnyilatkozásaként, az Egyház mint a hit közössége közvetítésével, a Szentlélek üdvösségünket munkáló közreműködése által, áthagyományozott hitletéteményként (*depositum fidei*) ér el hozzánk. Ez a hitletétemény azonban nem valami élettelen dolog, ami a minket megelőző keresztény generációk közvetítésével, „másodkézből” jut el hozzánk, és nem is egyszerűen iratokba vagy műalkotásokba zárható tartalom, hanem az Élet és az Igazság kiáradása. A hitletétemény így az Egyház alapításánál eredő, a kollektív hittudatban üdvtörténetileg bontakozó, az eszkatologikus beteljesülés felé tartó valóság.²⁷⁸ Úgy tekinthetjük, hogy „az »isteni hagyomány« sokféle emberi hagyományt indít útnak, amelyek közvetítik a letéteményt későbbi korok és a legkülönbözőbb embercsoportok számára. Az emberi hagyományok, bár szükségesek az »isteni hagyomány« konkrét és megragadható jelenvalóvá tételéhez, mégis szüntelen felülvizsgálandók a mélységük és időszerűségük szempontjából. Ezek gyakorta korrekciókra és korszerűsítésre szorulnak.”²⁷⁹ A Szentírás és a Szenthagyomány alapján állva, mindig a Tanítóhivatal a vég-

²⁷⁷ AVERY DULLES: *Craft of Theology. From Symbol to System*, 103–104.

²⁷⁸ Vö. DV 8.

²⁷⁹ AVERY DULLES: *Craft of Theology. From Symbol to System*, 103–104.

só, tekintéllyel felruházott bírója annak, hogy az egyes konkrét hagyományelemek és a vallási gyakorlatok összhangban állnak-e Isten Igéjével.

Bár a hagyomány mint életjelenség kezdettől fogva elválaszthatatlan az Egyháztól, a *hagyomány teológiája* mégis modern fejlemény. Ezt tükrözi az is, hogy a Trienti Zsinat és az I. Vatikáni Zsinat protestantizmussal és racionalizmussal szemben megfogalmazott, apologetikus észrevételein túl, a „hagyomány teológiája” a legutóbbi időkig lényegében *teologumenon* volt, vagyis a teológusok vitái nyomán megformálódott konszenzus tekintélyi szintjén maradt. A II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúciója felől visszatekintve pedig a hagyományteológia modern történetének bizonyos vargabetűi is kirajzolódnak. Yves Congar maradandó érdeme, hogy már a zsinatot megelőzően, majd a zsinati munka során felhívta a figyelmet a közkeletű hagyományfogalom teológia-történeti gyökértelenségére és elméleti korlátaira. Az erre vonatkozó alapvető meglátásokat a II. Vatikáni Zsinat valóban „szentesítette”. A konstruktív kritika eredményeként a hagyományteológia kiemelkedett az egyoldalúan apologetikus tárgyalásmód keretei közül, és a *traditio* fogalma visszanyerte eredeti, misztagogikus dimenzióját. A zsinati atyák Isten Igéjének a középpontba állításával felelevenítették a Szent Ágostonnál és más patrisztikus szerzőknél alapvető szerepet játszó *logosz*-teológiát.²⁸⁰

Az aktuális egyetemes zsinatra kifejtett hatását, valamint a hagyományteológiai rendszerező munkásságát tekintve nem kétséges, hogy Yves Congar teológia-történeti hozzájárulása egy sorba állítható Driedo és Franzelin hasonló életművével.

²⁸⁰Vö. ANDRIES DERK RIETEMA POLMAN: *The Word of God According to St. Augustine*, W.M.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1961.

A francia domonkos teológus eredményeinek mai időszerűségét, és széleskörű, pozitív fogadtatását jelzi az is, hogy a II. Vatikáni Zsinat félévszázados jubileumához közeledve a Nemzetközi Teológiai Bizottság *Teológia ma* című dokumentuma név szerint hivatkozik Congar hagyományteológiai főművére.²⁸¹ Miközben az egyházi köznyelv lépten-nyomon él a „hagyomány” tekintélyére vonatkozó utalásokkal, az így hivatkozók közül meglepően kevesen tudják szabatosan körülhatárolni e szó különböző jelentéssíkjait, kevesen tudják megnevezni a hagyományozási folyamat alanyait és tárgyát, illetve kevesen mutatkoznak megfelelően felkészültnek e hagyomány „rátalálási helyeinek” – az olykor nagyon bonyolult – hermeneutikai kérdéseiben. Nem kétséges, hogy a katolikus teológiai irodalomban mindmáig *Az Egyház élő hagyománya* című könyv kínálja a legvilágosabb és legtöbbet idézett választ az alapvető definíciós problémára.

²⁸¹NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, Római Dokumentumok 38., Szent István Társulat, Budapest, 2013.