COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM HITTUDOMÁNYI KAR
Könyvtár
BUDAPEST

Isten az Atya

Georges CHANTRAINE
• Isten az Atya

Yannis SPITERIS
• A középkori Bizánc és a pápaság

GÁL Ferenc
• A Fiú születése az Atyától

Louis BOUYER
• Építészet és liturgia

JÁKI Szaniszló
• Newman és az evolúció

1999. **Mindenszentek**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba,
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Felelős szerkesztő:
Török József

Főmunkatárs:
Erdő Péter

ISSN 1217-2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

Nyomda:
agapé
Agapé, Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
6725 Szeged, Mátyás tér 26.

Az Atya éve a vége felé közeledik. Vajon hányszor ütöttük fel a Katolikus Egyház Katekizmusát hitünk elmélyítése, megerősítése végett? A jubileumra készülődés különleges módon kegyelmi időszak a keresztény ember és közösség életében. A Katekizmus pedig arra való, hogy tanítson, s mi tanuljunk belőle.

„Sok vallásban közös, hogy Istent »atyának« szólítják. Az istenségre nem egyszer úgy tekintettek, mint »az istenek és emberek atyjára«. Izraelben is atyának mondották az Istent, de abban az értelemben, hogy ő a világ teremtője. Még inkább atya az Isten szövetségére való tekintettel, és Izraelnek »az elsőszülött fiúnak« (Kiv 4,22) adott Törvényre való tekintettel. Izrael királya Atyjának is nevezik (vö. 2Sám 7,14). Ő különösképpen »atyja a szegényeknek«, az árváknak és az özvegyeknek, akik az ő szerető oltalma alatt állnak.

Jézus kinyilatkoztatta, hogy Isten »Atya«, eddig még nem ismert értelemben: nemcsak úgy, mint Teremtő; ő öröktől fogva Atya az ő egyszülött Fiával való viszonyában, aki ennek megfelelően csak az Atyával való viszonyában Fiú: »Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, ahogy senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú őt ki akarja nyilatkoztatni« (Mt 11,27).

Az apostolok éppen ezért Jézusról tettek hitvallást, hogy ő »az Ige, aki kezdetben Istennél volt és aki Isten« (Jn 1,1), mint »a láthatatlan Atya képmása« (Kol 1,15), mint »dicsőségének sugárzása és lényegének képe« (Zsid 1,3).

Az ő nyomukban, követve az apostoli hagyományt, az Egyház 325-ben, a Niceai I. egyetemes Zsinaton hitvallást tett arról, hogy a Fiú »egy-lényegű« az Atyával, ami annyit jelent, hogy vele együtt egyetlen Isten. A II. egyetemes zsinat, mely Konstantinápolyban jött össze 381-ben, megőrizte a Niceai hitvallásnak ezt a kifejezését a maga megfogalmazásában, és hitvallást tett arról, hogy az »Isten egyetlen Fia az Atyától született az idők kezdete előtt, világosság a világosságtól, valóságos Isten a valóságos Istentől, született, de nem teremtmény, az Atyával egylényegű« (DS 150).”

Tartalom

ELŐSZÓ 1

Georges CHANTRAINE
Isten az Atya 3

Yannis SPITERIS
A középkori Bizánc és a pápaság 18

GÁL Ferenc
A Fiú születése az Atyától 31

Louis BOUYER
Építészet és liturgia 37

JÁKI Szaniszló
Newman és az evolúció 43

Georges Chantraine

Isten az Atya

Isten az Atya, aki Fiát a Szentlélek szeretetében szülte, szereti az embereket és őket azzal a szándékkal teremti, hogy Fiában egyesüljenek a Lélek ereje által (Ef 1,1–10). A teremtő tettnek Isten megdicsőítése és az ember fölemelése, sőt átistenítése a célja. Ezt valljuk meg, amikor így imádkozunk: „Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében."

1. Isten az Atya fényessége és árnyai

Dicsérjük és imádjuk Istent, aki öröktől fogva szülte kebléből az ő Fiát, aki a Fiút összehasonlíthatatlan szeretettel szereti és aki annak fiúi szeretetéből elfogadja nevének megdicsőítését, miközben neki teljesen átadja magát. Mi őt dicsérjük és imádjuk, őt, aki atyai szeretetének fölfoghatatlan gazdagsága által bennünket szeretett és kiválasztott Fiában, általa és érte teremtvén bennünket, hogy mi őt, fogadott fiaivá válván megdicsőítsük. Mi őt dicsérjük és imádjuk, őt, aki az emberi történelemben kiválasztott egy népet, Izraelt, hogy ismertté tegye minden ember, s a pogányok előtt is nevének dicsőségét. Ő az, aki ezt a választást beteljesítette Fiában az Egyház javára, amely az egész világ számára az üdvösség egyetemes szentsége. Mi őt dicsérjük és imádjuk, őt, aki az emberiség történelme során minden egyes ember testében érzékelteti saját atyaságát és ezt teszi az egész emberiség társadalmi testében is. Saját testében – amelyet nem lehet a biológiai halmazra redukálni – minden férfi és minden nő érzékelheti, hogy sa-

ját életük eredete rajtuk kívül helyezkedik el és annak végpontja sem esik hatókörükbe. A társadalom kisebb-nagyobb közösségeiben, lett légyen az a család vagy maga a civil társadalom, létezik egy láthatatlan, elemzéskor bármi másra visszavezethetetlen eredet, amelynek köszönhetően az adott közösség lélegezhet, s képes átadni az életet és a szeretetet egy nagyobb jó reményében, amit ugyanakkor senki sem tud átadni másoknak: ennek az isteni atyaságnak köszönhető, hogy létrejön civil tekintély, valamint atyai és anyai tekintély.

Amikor Istent, az Atyát kérjük, hozzá imádkozunk, akkor ezeknek a valóságoknak az evilágra jöttét siettetjük. Eléggé tudatában vagyunk ennek? Mégis, Isten az Atya fénye elhomályosult a tudatunkban és a társadalomban. Vallásos érzéseinket meglehetősen zárt közösségeken belüli kapcsolatainkra korlátozzuk. Eléggé tudatában vagyunk még annak, hogy azért gyűlünk egybe, mert Isten az Atya hív minket? Az Egyház megújítására vágyakozva közülünk sokan szívesen beszélnek hivatásukról, prófétai küldetésükről, karizmáikról. Ez gyakran jogos is.[1] Ám emlékszünk-e arra is, hogy Isten az Atya választott bennünket és mindnyájan, valamennyien meghívottak vagyunk? Ily módon egyetlen tettünk sem tőlünk származik, mind Őrá vonatkoznak és dicsőségét gyarapítják; mi csak haszontalan szolgák vagyunk (Lk 17,10). Az Egyház Krisztusban az első választott. Az Egyház megkapja Krisztus kiválasztottságát, akit Isten nem vetett el abban az értelemben, hogy a fiúi életnek minden ember részese lehet. Az Egyház alázatos és velünk is közli ezt az alázatosságot. Felfogjuk-e, hogy az alázatosság lényegi összetevője valamennyi karizmatikus küldetésnek és minden keresztény cselekedetnek: imádásra sarkall bennünket az Atya és a „szelíd és alázatos szívű" Fiú (Mt 11,25) szolgálatában. A shoah még nagyobb, Isten iránti alázatosságra és emiatt a zsidók iránti alázatosságra szólít fel. A náci vezérek meg akarván semmisíteni a zsidókat, csak mert ők a választott nép tagjai, nem csupán az embe-

[1] É. Garin: Le Renouveau charismatique et les communautés nouvelles, une réalité prophétique, in: Communio 23, 1–2 (1998).

riség ellen követtek el egekbe kiáltó bűnt, nem csupán Krisztus Egyházát támadták, aki szintén kiválasztott – és ez a második pont könnyen elfelejtődik –, hanem megkísérelték, hogy önkényesen Isten atyai tekintélyének helyébe odatolják magukat: tudjuk-e ezt is? Túl könnyű manapság nem antiszemitának lenni, vagyis túl egyszerű a fasizmus ellen szólamokkal hadakozni.[2] Valójában a zsidókkal szembeni egyedül helyes eljárás az, hogy elfogadván Isten az Atya általi kiválasztottságukat, el kell ismerni az Ő atyai hatalmát az emberi történelem fölött is, amelynek természetfölötti rendeltetése van.

Ha az emberi történelmet szemléljük, Isten atyai tekintélye fölöttébb elhomályosult mind az egyéni, mind a társadalmi életben. Abban a pillanatban, amikor testemet nem mint sajátomat érzékelem, hanem mint rajtam kívül álló, biológiai adottságot, kezdem semmibe venni emberi állapotomat és annak határait. Főként a férfi és a nő kettőssége mindössze szervi különbözőségre redukálódik, s ily módon megfosztódik emberi és erkölcsi jelentésétől. Az egyéni test, mint jelentésnélküli tény jelentkezik a közgondolkodásban. Mindenki olyan kulturális jelentéssel ruházhatja föl ezt a tényt, amilyen neki tetszik; az ember úgy véli, hogy egy gyermek születésének éppen úgy ura, mint saját halálának; az ember ura annak a jelentésnek, amit saját biológiai testének ad. Ilyen gondolkodástól átitatva sem a férfi, sem a nő nem ismerik föl az élet Eredetét, annak az életnek a Forrását, amelyet szüleitől kapott vagy egy új lénynek továbbad. Mellesleg társadalmainkban növekszik az erőszak: alkohol, kábítószerek, fiatalok sőt gyermekek által elkövetett gyilkosságok-gyilkosságsorozatok, egész városnegyedek-gettók a civil társadalom tekintélyén kívül. Ezek az erőszak leglátványosabb területei. Ám az erőszak az egész civil társadalomban magában is kapukon belül van, hiszen a társadalom megengedi a magzatelhajtást és polgárjogi státuszra emeli, majdhogynem az emberi jogok közé magasztosítja az öngyilkosságot, vagyis mindenkire le-

[2] Le Monde, 1998.okt.7.

hetőségként rábízza, hogy önmaga határozza meg életének végpontját. Ez az erőszak jelentkezik, amikor a házasság többé nem a társadalom alapja, hanem csupán az egyik szubjektív mód a többi módozat között, amelyeket a polgári jog elismer.[3] Az emberi élet többé nem az egyetlen Eredettől származik, hanem mindössze a polgárok közötti cselekvés tárgya a társadalmi megegyezés szerint. A jelenlegi helyzet a mi szemszögünkből a szó legszorosabb értelmében aktíve anarchikus, mert megtagadja saját princípiumának (arché) az elfogadását. Néha valóban helyes és jó az egyes férfiak és nők sajátos helyzetének nehézségeit figyelembe venni. De az eutanázia esetében a törvényhozó nem számol eléggé sem a fájdalomcsillapítókkal, sem a palliativ eljárásokkal, és a rendkívüli esetek gondos számbavétele helyett az állampolgároknak olyan helyzet megteremtését javasolja, amelyben a törvény Eredete és Ősforrása eleve nem kaphat semmi szerepet, befolyást. Az ilyen törvényes erőszak a demokráciákat a demagógia és a diktatúra borotvaélére állítja.

Nem csupán bizonyos törvények, hanem főként eme törvényesített erőszak miatt a mi katolikus hitünk tőlünk lelki küzdelmet[4] követel állampolgári helyzetünkben anélkül, hogy a civil társadalom irányában önnálló törvényes kötelezettségeink közül bármit is elhanyagolnánk. Erre a lelki küzdelemre készít föl bennünket Isten az Atya szemlélése: minél jobban megismerjük Őt, annál jobban fogjuk szeretni. Ily módon még inkább az ő életét tudjuk élni és továbbadni polgártársaink felé. Isten, az Atya kimeríthetetlen gazdagságát közvetítjük akkor is, ha a társadalom számos tagja nem vesz tudomást Istenről, sőt egyesek kifejezetten küzdenek ellene és a benne hívők ellen.

---

[3] Vö.: O. Boulnois: Réflexions sur le Pacte d'Intérêt Commun, in: Communio 23, 3 (1998).

[4] Mivel a küzdelem lelki, erőszakmentes; erőszakot erőszakkal nem lehet megsemmisíteni.

2. Isten az Atya neve

1. Istent, az Atyát imádjuk, hozzá fohászkodunk és könyörgünk, Őt szolgáljuk az istentiszteletek alkalmával és magányosan, kamránkban (Mt 6,6) imádkozva. Amikor titokban imádkozunk, Ő az, aki bennünket megjutalmaz (ibidem); Ő vár bennünket a tágas atyai házba, a mennyországba, hogy ott vele lakjunk; Ő tett bennünket Fia Testévé, aki az Egyház (1Kor 12,12) és a Szentlélek Temploma (Jn 2,21; 1Kor 3,16; 6,19).[5] Őt, az Atyaistent nevezhetnénk anyának is? Mielőtt erre felelnénk, vegyük figyelembe, hogy „a szív *megtisztítása* vonatkozik az apa- és anyaképre, amelyek saját személyes történetünkből és kultúránkból valók, és amelyek befolyásolják Istennel való kapcsolatunkat."[6] Isten, a mi Atyánk átlépi a teremtett világ minden kategóriáját. Ha rá alkalmaznánk, vagy vele szembeállítanánk ezen a területen a mi elképzeléseinket, az nem lenne egyéb, mint bálványfaragás, hogy azt imádjuk, majd ledöntsük. Imádkozni az Atyához annyit jelent, mint behatolni misztériumába úgy, ahogy van, ahogy nekünk a Fiú kinyilatkoztatta.

Isten minden bizonnyal anyai érzelmeket is táplál népe és minden ember irányában. Az irgalmasság Istent megindulttá teszi, amint az volt a tékozló fiú atyja[7] is, s Ő megbocsát az embernek. Hasonló érzelmek elégségesek lennének ahhoz, hogy a keresztény közösség és azon belül a hívő ember Istent egyszerre mint Atyát és Anyát szólítsa meg? A válasz határozott nem, éspedig két okból kifolyólag.

(1) Istent csakis Atyának nevezhetjük, mert maga Jézus így hívta és nem másként. Anyja, Szűz Mária ismerete Jézus számára megadhatta volna az emberi lehetőséget, hogy Istent anyának nevezze. Ám

---

[5] Vö. Lumen Gentium, 6 és 7.

[6] KEK, 2779.

[7] Guerric d'Igny.

Jézus ezt nem tette. Jóllehet, „az anyaság Isten uralmának keretében, Isten atyasága szemszögéből új értelmet nyert"[8], az isteni és lelki anyaság értelmét. Jézus az Atyjához emberi módon formálódott fiúi öntudatában imádkozott. „Isten az Atya elnevezés soha, senkinek nem lett kinyilatkoztatva. Amikor Mózes megkérdezte Istent, hogy ki Ő, akkor más nevet hallott. Nekünk ez a név a Fiúban lett kinyilatkoztatva, mert a Fiú név magában foglalja az új nevet, ami: Atya."[9]

Az „Atya" név nem milyenséget jelöl, magának a Létnek a milyenségét, ahonnan minden jön és ahová minden tart, amint hozzá a pogányok imádkozhatnak, sem nem Istenről a teremtőről szól (Iz 64,7; 43,1–7) és a szabadítóról (Kiv 6,6), aki atyai kapcsolatot tart fenn választottjával, Izraellel (Mtörv 14,1–2; Oz 11), meg akit az imádságban, főként a Kaddisban tisztelnek.[10] Az Atya Istennek a bizalmas neve, amelyet Jézus az érzelmekkel teli „abba" szóval juttatott kifejezésre.[11] „Azt, amit az ember föl nem foghat, angyalok nem láthatnak – a Fiú és az Atya személyes kapcsolatát – a Fiú Lelke közli velünk, akik hisszük, hogy Jézus a Krisztus és mi Istentől születtünk."[12] Nincs más szavunk Isten megnevezésére, csak az, amit Jézus adott nekünk.[13] Minden más név – például az anya elnevezés –, amit választanánk, vallási tapasztalatunkat a szubjektivitásra alapozná, ahelyett, hogy azt a kinyilatkoztatásból venné; és ahelyett, hogy katolikus lenne, eltérne a hamis gnózis irányába.[14] A katolikus hit igaz ismeretet, igaz gnózist ad: Isten a mi Urunk, Jézus Krisztus Atyja és a mienk. Mi őt Atyaként ismerjük meg, imádkozván hozzá minden nap a Miatyánkot[15], őt fi-

---

[8] II. János Pál pápa enciklikája Szűz Máriáról, 1987, 20.

[9] Tertullianus: De oratione, 3. KEK 2779.

[10] Vö. R. Aron: Les années obscures de Jésus, Paris, 1960, 231–253.

[11] Róm 8,14–16; Gal 4,6.

[12] KEK 2780.

[13] R. Le Gall: Isten nevei a liturgiában, in: Communio, 1996. 4.

[14] M.-J. Le Guillou: Le mystére du Pére: Foi des Apôtres, Gnoses actuelles, Paris, 1973.

[15] Belga püspökök lelkipásztori levele, Bruxelles, 1998.

akként szolgáljuk, akik szívesen megteszik az ő akaratát, hogy országa elérkezzen.

(2) Istent nem nevezni Atyának – a kinyilatkoztatás befejeződése után – annyit tesz, mint Istennek emberi képet adni. Az emberi lényeknél – véges állapotuk miatt – létezik apa és anya. Isten, aki a Végtelen, teremtménye eredeténél nem állhat ott a teremtmény módjára nemi jelleggel/jellegekkel fölruházottan. Őt így ábrázolni valójában visszatérés lenne a gnózis által közvetített pogány elképzelésekhez: öntudatlanul és akaratlanul is az istenség belekényszerítődne a nemi jellegű reprodukálásba. Ezzel ellentétben, a lelki teremtménytől kell elindulni a helyes irány felé. Hogyan lehet a lelki teremtmény egy másik lelki teremtmény eredete? A férfi és a nő, egyesülvén, az élet Eredetétől elnyerik a képességet, hogy életet adjanak egy lelki teremtménynek, aki képes szeretetet adni és kapni. Az emberi apaság és anyaság lényegi kapcsolatban áll Istennel, az Atyával oly módon, hogy a gyermeket, akit a kölcsönös szeretet gyümölcseként fogadnak a szülők, egyúttal felajánlják Istennek, aki egyedül képes az emberéletet célba juttatni. Minden nemi különbségükön túlhaladva, az apa és az anya Istenhez, az Atyához társulnak az ajándékban, amely életének része: önmagában öröktől nemzi a Fiút és önmagán kívül Fia közvetítése révén, akiben teremti az embereket.[16]

2. Az Atya neve hangzott el abban a csöndben imádság gyanánt a Fiú ajkáról, aki a kereszten az Atyára hagyatkozott. Isten az Atya nem felelt semmit: nem ragadta el Fiát a haláltól, hanem átadta neki. Ez az elhagyás és az Atyának ez a csöndje az Atya cselekedetei Fia felé: a Fiú ekkor a kereszten magára veszi a világ bűnét; az Atya együtt szenved a Fiúval; a Fiú kiüresíti önmagát a halálban, mert az Atya tökéletesen átadja neki önmagát; a Fiú lelkét Atyjára bízza – neki ajánlja, mert azt tőle kapta. A Fiú ezt valamennyi, őbenne és az Egyházban

---

[16] Vö. R.Brague: Dieu est-il un mâle? in: Communio, 18, 2 (1993).

egyesült emberrel teszi. Így lesz ismertté a szentháromságos misztérium a megtestesült Fiú dicsőséges szenvedésében. Így dicsőül meg az Atya neve, amit Jézus Krisztusban kaptunk.[17]

3. Az Atya nevét tehát ismerjük és megvalljuk, mert Fia, Jézus maga is megvallotta, mert ő nekünk azt megtanította, s mert azt nekünk élete fölajánlásával kinyilatkoztatta. Ez a fölajánlás – ami kinyilatkoztatta az Atyát – föltételezi a kapcsolatot az Ó- és az Újszövetség között és még világosabbá teszi az irodalmi folyamatosságot, a Szent Iratok egységét, az evangéliumokban megvalósult befejeződést. A végső dolgokat tárgyaló Jelenések könyve a hét vértanú fivérnek a föltámadásba vetett reményére épül (2Makk 7) és Krisztus valóságos föltámadására. A hét fiú anyja megértette a teremtés lényegi kapcsolatát a föltámadással; és a Fiú föltámadása által – aki az Atyától jön és hozzá tér vissza – végleg elszakíthatatlanná válik a teremtés és a föltámadás közötti kötelék. Az, aki a kezdetet és a véget irodalmi szinten egyesíti, valójában mint az Atya személye mutatkozik meg Jézus az Úr önátadásában és az Isten általi elfogadásban.

4. Keresztségük miatt a hívek, mint fogadott fiak részesei az atyai szeretetnek, amelyből minden származik és amely felé minden tart. Nekik rendelkezésükre áll Krisztus tapasztalata. Ami abban egyedi, az „a szenvedése, ahol ő megéli és megérti a halál abszolút szakítását úgy, mint az atyai akaratot, ami a szenvedést szünet nélkül hordozza és így felülmúlja." A halál „egyedül Krisztus esetében egyszerre elfogadott és felajánlott az Atyától és az Atyának, mert elfogadása tökéletes." Krisztus akarta a halált szíve szerint „olyan mértékben, amilyen mértékben akarta az Atya... . És azért, mert elfogadott, a feltámadásba torkollik." Krisztus tapasztalata betű szerinti értelemben „keresztízű"[18]: abból fakad, amit az Atya akar.

---

[17] Uo.

[18] R. Brague: L'expérience cruciale, in: Communio, 1976. 8.

3. *Isten mindenható Atya, menny és föld teremtője*

Amikor megvalljuk. „Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában", a „mindenható" inkább az Atya nevéből kapja a világosságát, mintsem az isteni mindenhatóság eszméjéből. A szentháromságos kinyilatkoztatásban az Atya mindenhatósága nem valamiféle olyan hatékonyságot jelent, ami lévén isteni, minden akadályt el akar hárítani, hanem a nagylelkűséget, ami a szabadon akart szeretet-adományban a végsőkig elmegy. Az Atya „a Fiú által, rajta keresztül mindenható és mindenhatósága akkor fogja őt végérvényesen megdicsőíteni, amikor mi teljesen alá leszünk vetve neki."[19]

A többi isteni jelzőt ugyanúgy kell érteni: az isteni szenvedésképtelenséget és a mozdulatlanságot. Egy szuverén módon hatékony Isten bizonyára szenvedésképtelen lenne. Ellenkezőleg, a szentháromságos Isten, aki a saját dicsősége és az ember átistenítése miatt teremt, szenvedésképes lenne? Mivel az Atya a teremtés eredete, maradhatna szenvedésképtelen a mennyben, vagy teremtvén szenvedőképessé válna? Ebből a kérdésből nyilvánvalóan el kell távolítani azokat a fogalmakat, amelyek őt, Istent az emberhez hasonlatossá tennék. Isten nem válhat szenvedővé, mert *ő van* és nem válhat valamivé. A filozófusok tanításával megegyezően a szentháromságos egyistenhit kezdettől állítja Isten szenvedésképtelenségét, mozdulatlanságát. Mégis, nem ez a felelet utolsó szava. Milyen értelemben mondjuk, hogy Isten szenvedésképtelen, mozdulatlan? Ő az, mert éli a maga szentháromságos életét, ő hűséges önmagához. Önmaga ajándékozásának belsejéből *ad extra* (a teremtett felé) megy végbe, hogy Isten az Atya engedi magát megérinteni Fiában a teremtett szabadság által és azt révbe juttatja irgalmas szeretetével.[20]

---

[19] J.-P. Batut: Un Pére "tout-puissant, in Communio, 1998. 6–7.

[20] Vö. B. Pottier: Création et monothéisme trinitaire, in: Communio, 1998, 6–7.

4. A bűnbánó bűnös élete Isten az Atya előtt

A keresztény ember, amikor megvallja Istent a mindenhatót, a menny és föld teremtőjét, elfogadja azt is, hogy az emberről alkotott felfogása módosuljon. Az atyai jóság előszeretettel fordul a nyomorultak és a kirekesztettek felé. Isten az Atya maga körül (kebelén) egyesíti a híveket a megtestesült Fiú papságában és fiúságában, valamint feloldozza a bűnösöket. Az ő előzetes szeretete siet a bűnös ember felé, megadja neki, hogy az ember beismerje bűnösségét és hogy tanúskodjon az isteni élet ajándékáról. Istent, mert láthatatlan, a keleti egyházakban rendszerint nem ábrázolják sem szobor, sem festmény segítségével és ezen a téren bizony a latin egyház is visszafogottabb lehetne.

1. Jézus szeretett minden embert. Előszeretettel fordult a nyomorultak és a kirekesztettek felé. Kiválasztottságát előttük mutatta meg. Megdicsőülése még tökéletesebb volt, amikor ők vallották meg nevét és hirdették uralmának elérkeztét. Helyzetükből adódóan ők jobban átélik Jézus kereszt-tapasztalatát. Ezért nélkülözhetetlen az ő evangelizációjuk.[21]

2. Isten az Atya a keresztség és a bűnbánat szentségeivel átalakítja a hívő ember lelkét és saját, benső életéhez társítja. A Fiút az Atya nemzi és a Fiú az Atya „kebelén" marad; a Fiú megtestesülvén, papságát az Atya „kebelén" nyeri el. Keresztségük révén a keresztények az Atya „kebelén" részesednek a Fiú fiúságából és papságából. Szentháromságról nevezett Mária nővér ezt a fiúság és papság közötti, lényegi köteléket szemlélte.[22] A szolgálati papság különbözik a hívek egyetemes papságától, ugyanakkor a papokat és püspököket egyesíti Istennel az Atyával, és őket lelki atyaságban részesíti, amit nekik

---

[21] W. Verdorck: Dien le Pére dans le Quart-Monde, in: Communio, 1998, 6–7.

[22] Vö. J. Legoëdec: Sacerdoce des baptisés selon Marie de la Trinité, in: Communio, 1998, 6–7.

gyakorolni kell.[23] A bűnbánat szentségében Isten az Atya halott Fiát oldozza fel a ráhagyatkozottságban s benne a bűnöst, aki megvallja bűneit. Adrienne von Speyr ezt rendkívüli éleslátással tárgyalta.[24] A bűnbánat-bűnbocsánat szférájában az emberek olyan új egység és szolidaritás részeseivé válnak, amelyet egy szoros értelemben vett etikai megfontolás nem tud elégségesen indokolni. Krisztusban a kereszténynek azokért a bűnökért is engesztelni kell, amelyeket elkövetőik nem akarnak elismerni. II. János Pál főpapi működésének ezért tette részévé ezt az engesztelést.[25]

3. Krisztus keresztáldozatának megtapasztalásában a hívő azt akarja, amit az Atya akar. Az Atya akaratát elfogadni-akarni: nem egy idegen akarat elszenvedése? Az erkölcsi élet alapja az embertől idegen valami lenne? Az lenne, ha az ajándék, ami Isten az Atya nagylelkűségéből származik, egy idegen akaratnak történő alárendelődést követelne és ha nem ébresztene szövetséget a Szentlélek által a Fiúban. Henri de Lubac az erkölcsi élet alapját szemlélve[26] azt a kapcsolatot írta le, amely Isten az Atya és az ember között fennáll. Isten nagylelkűségében saját életét ajándékozza az embernek, aki azt elfogadva bűnösnek ismeri el magát. A nagy teológus rendkívüli módon aláhúzta a kapcsolatot, ami létezik egyrészt Isten az Atya által minden embernek fölajánlott természetfölötti adomány közös és egyetemes kötelezettsége, másrészt az embernél található egyedi és konkrét, Isten iránti hajlandóság között, ami a bűntudatból származik. Abban az emberszívben, amely beismeri sajátmaga legmélyén a bűnt, az az ingyenes szeretet is fölismerhetővé válik, ami Istentől, az Atyától származik. Ez a misztikus lendület segít fölfedezni az erkölcsi élet alapját.

---

[23] H. de Lubac: Les Églises particuliéres dans l'Église universelle, Paris, 1971. 175–193.

[24] Vö. J. Servais: La confession, sacrement du Pére de misericorde, selon Adrienne von Speyr. in: Communio 1998, 6–7.

[25] J.-L. Brugués: Quelques considérations sur le pardon, in: Communio, 1998, 6–7.

[26] Revue apologétique 65 (1937), 257–266.

Aranyszavú Szent Péter a szívnek ezt a lendületét csodálatosan megfogalmazta. „Az a tudat, amivel mi szolgai helyzetünkről bírunk, a föld alá kényszerítene bennünket, és a mi földi létünk porszemekre hullana, ha a mi Atyánk tekintélye és Fiának Lelke nem indítana arra, hogy kiáltsuk. „Abba, Atya!" (Róm 8,15). Miként merészelné a halandó gyöngesége Istent Atyjának nevezni, ha az embert belülről nem bátorítaná a magasságos Hatalom?"[27]

4. A kereszt tapasztalata akkor valósul meg, amikor az, aki látja a Fiút, látja az Atyát is (vö. Jn 13,9). A megtestesült Fiú láthatóvá teszi a láthatatlan Atyát. Az Atya ezen láthatatlanság miatt „túlhaladja a teremtett világ kategóriáit".[28] Az Atyának, mint trónoló öregnek az ábrázolása – ami nemrég keletkezett Nyugaton – a keleti egyházak előtt ismeretlen, s bár megmagyarázható, mégis félreértések oka lehet.[29]

5. Isten az Atya a világban

A szentháromságos egyistenhit különbözik a zsidó és a muzulmán monoteizmustól, jóllehet a zsidó egyistenhitben gyökerezik. Ez a hit átalakítja látásmódunkat és föléleszti a reményt ott, ahol az ateizmus vagy az indifferentizmus azt sugallják, hogy az ember még önmaga értelmében sem higgyen.

1. Ésszel fölfogható, hogy a keresztény monoteizmus nem a tudományból, vagy a filozófiából származik, hanem Izrael hitéből. A monoteizmus az ószövetségi kinyilatkoztatásból kapja a világ teremtettségének gondolatát. Isten szeretetből teremtette az angyalokat és az embereket a látható világban és a világot nekik alávetette kettős célból:

---

[27] Petrus Chrisologus, Sermones 71, in: PL 52, 401 CD.

[28] KEK 2779.

[29] Fr. Boespflug: Dieu le Pére en vieillard dans l'art chrétien d'Occident, in: Communio, 1998, 6–7.

őt szolgálják, dicsőségét beteljesítsék és a teremtést bevégezzék, ami nem más, mint csatlakozás az ő isteni életéhez. Isten, amikor teremt, nem a világ teremtése előtt már létező anyagot formáz, amely preegzisztens volta miatt nem áll teljesen uralma alatt. Isten szeretetének bensejéből kelt önmagától különböző és önmagukért szeretett lényeket. Azért, mert ők, a teremtmények, Istentől különbözők és ezért nem mérhetők össze Teremtőjükkel; innen származik annak lehetetlensége, hogy emberi mintára istenség teremtődjön, aki önmagát felülmúlja. A bálványimádás kizárt és tiltott.[30] De mert ezek a létezők önmagukért szeretettek, Isten számukra bensőbb, mint önnönmaguk. Ezért transzcendens Isten a teremtményeihez képest, ezért immanens számukra. Paradox módon az, ami a Teremtőt és teremtményeit kapcsolatba hozza, az éppenséggel a mind nagyobb aránytalanság Isten és a teremtményei között. Isten végtelenül nagyobb és egészen más, mint teremtménye, ugyanakkor teremtményéhez lehajol éppen abban, amiben a legkülönbözőbb tőle: a testi létben-mivoltban. Ezzel ellentétben a Korán Istene csak transzcendens. És ha a filozófia éles különbséget is tesz Isten immanenciája és transzcendenciája között, hogy elmélyítse a negatív utat (mi nem Isten!), a negatív misztika, amit létrehoz, könnyen az ateizmusba torkollhat.[31]

2. A fejlődésben lévő világ eszméje hogyan támaszkodhat ésszerű alapokra? A fejlődés nyomait egybegyűjtve, ami a világegyetem eredetére és végére vonatkoznak, ezek a nyomok az igazi Eredetre utalnak és a determinizmus az esetlegestől elválaszthatatlan vak szükségszerűséggé válik. „Az episztemológiai feltételek, amelyek lehetővé teszik a kozmosz egybeszerveződésének elgondolását, föltételezik az esemény-tény és a visszafordíthatatlanság fogalmait."[32] A fejlődésnek van értelme. A világ — a szeretettől mozgatva — a személyes központ

[30] J.-L. Marion: Le présent et le don, in: Communio 2, 3 (1977).

[31] B. Pottier, i. m.

[32] J. Ladiére: Penser la création, in: Communio, 1, 3 (1976).

felé tart. Pierre Teilhard de Chardin a kozmikus fejlődést és a krisztogenezist Krisztus felé tartónak látta és ezért megpróbált kidolgozni egy olyan fenomenológiát, amely „szilárdan ragaszkodik két célhoz. Az egyik a személyes és transzcendens Istenbe vetett hit és iránta érzett szeretet; a másik az univerzum és a humánum szenvedélyes, őszinte szeretete, amelynek hatalmas fejlődés-erői mind nyilvánvalóbbakká válnak."[33] Gondolatmenete nyilvánvalóan nem volt tökéletes, és egy idő múltán felül kellett volna vizsgálni az újabb tudományos fölfedezések és feltárulkozó nehézségek fényében. De lényegében a keresztény teremtés-tannal és a kozmológiával összeegyeztethető.[34]

3. „A jelenlegi világ gondja a fejlett országokban éppen úgy, mint a fejletlenekben a törés, ami az emberiség történelmében bekövetkezett. A történelem folyamán először az élet értelmének továbbadása nem működik."[35] Jean-Marie Lustiger bíboros szavai még jobban aláhúzzák Istenbe az Atyába vetett hit emberi és vallásos összetevőit.

Az élet értelme az atya és fiú kapcsolatában létezik és adódik tovább. Ezt a kapcsolatot Isten a teremtéshez kötötte. Ugyanis Isten az Atya férfiakat és nőket teremtve nem önmagával egylényegű valamit teremt. Vele a Fiú egylényegű.[36] Ő szeretetből, mint személyeket teremt bennünket, akiket önmagunkért szeret. Mint Atya a teremtés szabad tettében elismer-felismer bennünket. Kölcsönösség alapján a teremtmények is arra kaptak felszólítást, hogy szabadon ismerjék el Istent, mint Teremtőjüket, Atyjukat. Ott, ahol az élet értelmének továbbadása megszakad, Isten atyasága és a szabad teremtmények fiúsága megkérdőjeleződik. A lelki sivatag, ahol számkivetettségünket megéljük, azt is igyekszik feledtetni, hogy Isten, akiben mi hiszünk,

---

[33] Teilhard de Chardin: Lettre inédéte, in: Communio 1, 3 (1976).

[34] M. Leclerc: Créateur du ciel et de la terre, in: Communio 1998, 6–7.

[35] J.-M. Lustiger: Radio Notre-Dame, Denver, 1993. in: B. Dubois: Les journées mondiales de la jeunesse, 1987–1997. Paris, 1997, 50.

[36] R. Brague, i. m.

Atya. Ezzel ellentétben az Istenbe, mint teremtő Atyába vetett hit emberi szinten fölkelti az életbe vetett bizalmat, és keresztény szinten „az egyszerűség, a gyermeki bizalom, a vidám biztonságérzet, az alázatos merészség" beletorkollik abba, ami a *parrhésia.*[37]

4. „Mária, a megtestesült Ige anyja ugyanannak az ellenségeskedésnek, küzdelemnek a középpontjában áll, ami az emberiség történelmét jellemzi itt a földön, sőt még magát az üdvösségtörténetet is. Ő, aki „az Úr szegényei és alázatosai" közé tartozik, mint egy személy oly sok más között, magában hordozza a „kegyelem dicsőségét" és ez a kegyelem határozza meg egész lénye rendkívüli szépségét és nagyságát. Mária ily módon Isten és az egész emberiség előtt az Istentől való kiválasztottság szilárd és érinthetetlen jele marad, amiről Szent Pál levele beszél: „Krisztusban kiválasztott bennünket a világ teremtése előtt ... és eleve arra rendelt, hogy ... fogadott fiaivá legyünk" (Ef 1,4–5). Ebben a kiválasztottságban több hatékonyság-erő van, mint a bűn és a rossz megtapasztalásában, vagy mint a történelemben található ellenségességben, ami az embert megbélyegzi. A történelemben Mária a biztos remény jele marad."[38]

Fordította: Török József

---

[37] KEK 2778.

[38] II. János Pál, i. m. 11.

Yannis SPITERIS

A középkori Bizánc és a pápaság

A katolikus és ortodox egyházak között, ezernyi nehézség közepette elkezdődött és folytatódó ökumenikus párbeszéd hamarosan érinteni fogja a legközpontibb problémát, vagyis Róma püspöke primátusának a kérdését. Már a híres görög szónok és hitvitázó Elia Miniatis (1669–1714) *Botránykő* c. művében így írt erről:

> *„Vallom, hogy a görögök és latinok közötti első különbség a pápa tekintélye, minthogy ez képezi az egyházakat elválasztó nagy falat ... és ettől függ minden más dolog. Ha az összes keresztények e lényegi ponton ... megegyezésre jutnának ... könnyebben meg lehetne oldani a többi kérdést is."*[1]

A görögök és latinok közötti hitvita első, történeti megnyilvánulása nem a római primátust, hanem a *Filioque* és a „kovászosok" kérdését érintette; mindazonáltal e teológiai viták során mindig is ott volt a bizánciak tudatalattijában a pápaság mint olyan, ahogyan az Gelasius pápától (492–496) kezdődően a későbbiekben kifejlődött.

Ma, amikor az ökumenikus párbeszéd terén a pápaság témájával szembesülünk, a saját figyelmünk kétségtelenül biblikus-patrisztikus-teológikus érvekre összpontosul. Talán itt a lehetőség, hogy még egyszer visszaemlékezzünk azokra az igazi, történelmi-politikai-ideológiai okokra, melyek a pápaság elvetésére ösztönözték a bizánciakat. Az

---

[1] Vö. Y. Spiteris, La teologia ortodossa neo-greca, EDB, Bologna 1992, 51.

eszmék és ideológiák lehető legobjektívebb módon történő tanulmányozása elvezethet a tisztábban látásra. Csak ez után szembesülhetünk az egyházi tekintély igazi, biblikus-teológiai problémáival.

E tanulmányban egy adott periódust fogunk vizsgálni: a XII. századot, mert ez még a két egyház közötti viszony majdnem „normális" időszakához tartozik.[2] Valóban, a XII. század az, amely az összes többi évszázadhoz képest a leginkább képes segíteni megértenünk a bizánci teológia alapvető elveit a pápaság szerepével kapcsolatban.

Tény, hogy a IV. keresztes hadjárat során, Konstantinápoly latinok általi kifosztása, s az elkövetett rémtettek után, a görögöknek a latinokkal és a pápasággal (mely a görögök számára a latinokat képviselte) szembeni magatartása, mondhatjuk, „patologikusan" ellenséges lett.

Maga III. Ince, értesülve a keresztesek kegyetlenkedéseiről, így írt Pietro di San Marcello legátusának:

> *„Hogyan lehetne a görög egyházat az egység felé vinni és hogyan lehet attól elvárni, hogy alázatosan ragaszkodó legyen az Apostoli Székhez, ennyi elszenvedett csapás és üldöztetés után? Ez semmi mást nem látott a latinokban, mint a gonoszság és sötét tettek példáit; emiatt joga van, hogy gyűlölje őket, mint kutyákat."*[3]

A IV. keresztes hadjáraton túl, a XIII. század a Lyoni zsinat (1274. május 7. – július 17.) egységtörekvési kísérletei miatt feszültségekkel és sértésekkel terhes, melyek a bizánciak számára megakadályozzák, hogy elfogultság nélkül szembesüljenek a pápaság témájával. Nem véletlen, hogy a XIII. században jelennek meg a legvadabb latin- és pápaellenes gúnyiratok.[4]

Egy XII. századi latinellenes irat azt hajtogatja, hogy a pápa:

---

[2] Vö. Y. Spiteris, La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII. Pontificio Istituto Orientale, Roma 1979.

[3] Epist., VIII, PL. 214, 126.

[4] V. Laurent — J. Darrouzés, Dossier grec de l'union de Lyon, Paris 1976, 45–52.

„nemcsak, hogy nem pásztor, hanem egyszerű juh, és mi több, fekete, rühes, melynek gondozásra van szüksége. Minthogy ő a nyáj minden más juhánál rosszabb, szükséges, hogy a többiek eltávolodjanak tőle, nehogy megfertőződjenek."[5]

Meghatározó történelmi elemek

Véletlenszerű történelmi tények, politikai érdekek és ideológiák – melyeknél a politika és vallás közötti határok összemosódnak – járultak hozzá e periódusban, hogy a bizánciak tudatosítsák a római primátus igényeit, melyek, következésképpen, meghatározták az ő (ti. bizánciak) magatartásukat is.

A XII. század során, még pontosabban annak második felében érte el tetőpontját a VII. Gergely-féle reform-eszmék érvényesítése. Elég az 1140 körül kibocsátott Gratianus-féle dekrétumra gondolni, mely a gregorián központosító és hierokratikus (= papi) eszméket magasztalja. Ezen eszmeiség legjelentősebb képviselője, III. Ince, aki a Kamatérosz János pátriárkával, az 1199–1200-as években történt levélváltása során, alkalmat talál majd arra, hogy megismertesse ezeket a görögökkel.[6] A végletekig központosított római ekkléziológia fejlődését különféle tényezőknek köszönhetően ismerték meg a bizánciak, így pl. a keresztes hadjáratok során – melyek mint tudjuk, igen rossz emlékeket hagytak a birodalom lakóiban. A keresztes hadjáratok ugyanakkor alkalmul szolgáltak arra is, hogy a két nép kapcsolatba kerüljön egymással, s hogy kölcsönösen megismerkedjenek. A görögök így elméletben és gyakorlatban is megismerték a latin ekkléziológiát, a pápa abban elfoglalt helyével együtt.[7]

---

[5] Testo in K. Diovoluniotis, EEBS 15 (1939) 43.

[6] Vö. Y. Spiteris, La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII, Roma 1979, 255-261.

[7] Vö. D. Baker (a cura di), Relations Between East and West in the Middle Ages, Edinburgh 1973, 77–94.

Gyakran érkeztek Nyugatról, csaknem mindig egyházi méltóságokból álló küldöttségek, hogy Kelet császárai és a német császárok közötti politikai szövetségkötésről tárgyaljanak. Ezek a találkozások alkalmat nyújtottak az egyházak újraegyesítésére vonatkozó problémák megvitatására is. E körülmények között, a latin követ-teológusok megismertették görög kollégáikkal a hagyományos latin ekkléziológia fejlődését.

Egy másik történelmi tény, amely meghatározta a bizánciak pápasággal szembeni magatartását: a Komnenoszok politikája. Ezek megpróbálták minden eszközzel restaurálni Jusztiniánusz ősi birodalmát – mind Keletet, mind Nyugatot beleértve – a konstantinápolyi császár egyetlen koronája alatt.

A Komnenoszok megértették, hogy a vezető szerepről való álmodozásuk megvalósításához szükségük van a pápára.[8]

A Komnenoszok e hegemonikus álma új és még élesebb módon robbantotta ki a két birodalom közötti vitát. A bizánciak tudatában mindig élénken élt a meggyőződés, hogy a birodalom egyetlen, és hogy az igazi örökös a bizánci császár.

A német császár nemcsak a hatalom jogtalan bitorlója, hanem az egyház egységének aláásója is. A pápa, e birodalmi „skizma" létrehozója és fenntartója, a bizánciak szemében nemcsak politikai, hanem és elsősorban vallási síkon veszítette el hitelét.[9] Gyakorlatilag, ezen periódus alatt, a politikai ideológia határozta meg a bizánciak vallásos magatartását. A tipikusan középkori „keresztény társadalom" vagy „kereszténység" atmoszférájában a politikai és vallási valóság ugyanannak az éremnek a két oldalát ábrázolják.[10]

---

[8] Vö. F. Chalandon, Les Comnène: Études sur l'Emire byzantin au XIe et XIIe siécle, II, Paris 1912; New York 1960, 556–653.

[9] Vö. Giovanni Cinnamo, Epitome, a cura di A. Meineke, Bonn 1836, 218–220.

[10] Vö. L. Prosdomici, »Per la storia della cristianitá medioevale«, in Le istituzioni ecclesiastiche della „Societas Christiana" nei secoli XI–XII. Papato, Cardinalato, Episcopato, Atti della Settimana internazionale di studio, Mendola 26–31 maggio 1971, Milano 1974, 13–18.

A két egyház ideológiai előföltevései a pápaság vallási szerepének mérlegeléséhez

Nem lehetséges beszélni a pápaság Nyugaton és Keleten betöltött vallási szerepéről anélkül, hogy meg ne határoznánk azokat az ideológiai és teológiai kritériumokat, amelyek ebben az időszakban e két hagyományt inspirálják, s amelyek alapján elbírálódik s mérlegelődik ez a szerep.

E két mentalitás jól visszatükröződik Anzelm, Havelbergi érsek „*Dialógusok*" című, 1148-ban latinul összeállított művében, mely a görög Nikomediai Nicetasz érsekkel 1136-ban, Konstantinápolyban folytatott párbeszédeket tartalmazza.[11]

Anzelm egyike kora legkiválóbb reformátorainak. Nicetasz mint a hivatalos eszméket és érzelmeket képviselő konstantinápolyi elit tagja egyike volt a fővárosi egyetem jogprofesszorainak.

A pápaság vallási szerepének felfogásában megnyilvánuló különbség függ egyrészt a két hagyomány előző ekkléziológiai látásmódjától, másrészt és elsősorban attól, ahogyan a két még a császári tekintély helyét értelmezte. Valóban, ahogyan az a következő paragrafusunk elemzésében majd első látásra kitűnik, a pápaság bizánciak részéről történő elutasítását tisztán ekkléziológiai okoknak, ill. a pneumatológia rovására erősen túlhangsúlyozott krisztocentrizmusnak kell betudni. Egyrészt, teológiailag mindez igaz lehetne; mégis, a pápaság görögök részéről történő elutasításának végső okát másutt találjuk: (ez) a több, mint ekkléziológiai ok a politikai teológia területéhez tartozik.

[11] Vö. Cf. Dial., PL 188, 1210–1245.

Anzelm nézetei, felfogása

A./ Anzelm a görög és római egyház közti viszonyt pusztán engedelmességi terminusokban értelmezi. Makacs állhatatossággal ismételgeti, hogy a görög egyház engedelmességgel tartozik a római egyház felé, valamint el kell fogadnia a rómaiak szokásait, mivel „Róma egyháza kapta meg Isten által és Istentől és Isten után az első helyen a világon szétszóródott valamennyi egyház fölötti tekintélyt-hatalmat."[12] Mindennek oka nem zsinati döntésekben, jóval kevésbé a császári hatalomban, hanem az utódaiban elevenen jelenlévő Péter személyében keresendő.[13]

B./ Anzelm az egyház hierarchikus rendjét abszolút monarchiaként fogja föl. A zsinati döntések, mint mondja, csakis a pápa és nem a zsinati atyáknak a pápával együttes alkotása. Ami a főhöz tartozik, azt ne tulajdonítsuk a tagoknak.[14]

A pápa ténylegesen az egyház feje, amennyiben Krisztus helytartója. E kijelentésben a *de Christo Capite* és a *gratia Capitis* tézisre, mint a tagok természetfölötti életének princípiumára és okára épülő, a VII. században általánossá lett tipikus ekkléziológia nyilvánul meg. A pneumatológiának a nyugati skolasztikus teológiában történő háttérbe szorulása akadályozta a Szentlélek – mint a fő és tagok közötti egyházi egység princípiuma és létrehozója – szerepének mélyebb megértését. A Szentléleknek ezt az egyesítő tevékenységét a *gratia capitis* mint Krisztus emberségének kegyelme tételből származtatták.[15]

Ezt a gregorián reformátorokra jellemző központosító és összefoglaló folyamatot így lehet megfogalmazni: Krisztus testében (mely az egyház) a kegyelem rendjében a tagokhoz minden, Krisztustól mint főtől kiindulva, s nem a Szentlélektől érkezik. Krisztus földi helytartó-

---

[12] Dial., PL 188, 1213 D. Vö. még 1211 D; 12717 B.

[13] Dial., PL 188, 1215 D — 1215 AB.

[14] Dial. PL. 188. 1226 B.

[15] Vö. Y. Congar, L'Église de Saint Augustin á l'époque moderne, Paris 1970, 161–164.; Y. Spiteris, La teologia ortodossa neo-greca, 323–361.

ja a pápa; tehát az egyházban jogi síkon minden őtőle származik. Ahogyan az egyház csúcsa, a fő magában foglalja az egész testet, úgy a katolikus egyház azonosul a római egyházzal, és ez a pápával.[16]

C./ A krisztológia túlsúlyba kerülése miatt ezen ekkleziológia legközvetlenebb következménye az, hogy Péter, és utóda a pápa az apostoli és püspöki kollégium fölé, ill. ezeken kívülre behelyeződnek.[17]

D./ A római reformerek tehát tisztán „hatalmi" és „jurisdikciós" terminusokban fogalmazták meg a görögök számára a pápaság vallási jelentését. Péter (és így a pápa) hatalmát abszolútként, s majdhogynem magával az isteni hatalommal azonosként magasztalták.[18] Lényegében ebben az értelemben használja Anzelm a pápára vonatkoztatott, „Vicarius Christi" formulát a Nikomédiai Nicetásszal folytatott vitájában. Szükséges aláhúzni, hogy a görögök számára egyedül a császár volt „Krisztus helytartója."[19]

E./ Anzelm számára az egyházi egység fokmérője nem csupán önmagában a kinyilatkoztatott igazsággal (ortodoxia), hanem a római egyház által képviselt és tanított igazsággal való megegyezés lesz. Íme, miért kell engedelmeskednie a római egyház felé annak, „aki üdvözülni kíván". „Gyakorlatilag, aki nincs azonos véleményen a római egyházzal, az eretnek mivoltáról tanúskodik."[20]

---

[16] Vö. G. B. Ladner, »The concepts of „ecclesia" and „christianitas" and their relation to the idea of papal „plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII«, in Sacerdozio e regno da Gregoria VII a Bonifacio VIII, Miscellanea Historiae Pontificiae, 18, Roma 1954, 42–77.

[17] Anselmus: »Quocirca nulli fidelium convenit aliquatenus dubitare, seu in questione ponere, sed firmissime tenere, quod Petrus a Domino princeps apostolorum sit constitutus. Quemadmodum autem solus Romanus pontifex vice Petri vicem gerit Christi, ita sane caeteri episcopi vicem gerunt apostolorum sub Christo, et vice Christi sub Petro et vice Petri sub pontifice Romano et eius Vicario«. Dial., Lib. III, cap. X. PL. 188. 1223 A.

[18] Cf. M. Maccarone, »La teologia del primato romano del secolo XI«, in Istituzioni ecclesiastiche dell „Societas Christiana" sei secoli XI–XII, 45.

[19] Vö. M. Maccarone, Vicarius Christi: storia del titolo papale, Roma 1952.

[20] Dial., PL 188, 1226 A.

Csakis a római reformátorokat képviselő teológustól kölcsön vett, egyszerű hangsúlyok segíthetnek bennünket a következő fontos tény megértésében: A latinok olyan a pápára vonatkozó teológiát mutattak be a görögnek, amely Nyugaton, a keleti hagyomány hozzájárulása nélkül, egyoldalúan fejlődött ki. A görögök nem voltak képesek a pápaságra vonatkozó latin nyelvezetet megérteni, mivel nem tudták maguk mögött a teológiai kidolgozás azon évszázadait, melyekre a római reformerek támaszkodtak. Ezeket a fogalmakat, illetve időnként még radikálisabbakat, a latinok Konstantinápolyban tett látogatásaik alkalmával, valamint levelek vagy más dokumentumok által adják majd át a görögöknek. Pl. III. Ince 1199–1200-ban Kamatérosz János pátriárkának olyan nyelvezet felhasználásával ír, amely a havelbergi püspöknél még radikálisabban összpontosít a péteri primátusra.[21]

Nyilvánvaló, hogy a pápaság ilyen beállítása óriási nehézségeket jelentett a görögök számára. Az ő ekkleziológiai előfeltevéseik, amint az könnyen levezethető Nikomédiai Nicetasz ekkleziológiai nézeteinek bemutatásából, majdnem teljesen ellenkezők voltak, s ugyanígy más módon értelmezték a császárnak a keresztény társadalom szövevényében elfoglalt helyét.

Nicetasz nézetei

A./ Nikomediai Nicetasz számára teljesen összeegyeztethetetlen a latinok római primátus-értelmezési módja meg a püspökök és a zsinat autonómiája megőrzésének a lehetősége. Modern kifejezéssel élve állíthatjuk, hogy számára veleszületett összeférhetetlenség állt fönn pápaság és kollegialitás között. Valóban, a görögök olyan intézményt láttak a pápaságban, amely magába szívja a püspököket tanítói, igehirdetői, valamint egyházkormányzói küldetésükkel együtt. Ha igaz

---

[21] Vö. Cf. Y. Spiteris, La critica bizantina, 255–261.

lenne az, amit Anzelm a pápa abszolút primátusa kapcsán képvisel – vág vissza Nicetasz – a többi püspökök eltűnnének a semmiben. Valóban:

> *„Csak ő lenne püspök, csak ő lenne mester, csak ő lenne törvényhozó, s mint jó pásztor, egyedül ő lenne Isten előtt felelős a juhokért, amelyeket csak egyedül őrá bíztak."*[22]

A pápaságnak ez a túltengése Nicetasz szerint ellenkezik a bizánci ekkléziológiával, valamint a görögöknek önmagukról alkotott fölényes erkölcsi és intellektuális felfogásával. Ha a pápa egyedül dönt és intézkedéseit a keleti egyházra is kiterjeszti, Nikodemia püspöke állítja:

> *„Nos, biztosan állíthatjuk, hogy az egyház rabszolgái és nem fiai vagyunk és ténylegesen is azok lennénk. Ha így kellene cselekedni és a vállainkra ilyen terhet vennénk, akkor ebből az következne, hogy csak a római egyház lenne szabad, és hogy csak ez határozná meg az összes egyház számára érvényes törvényeket, miközben ő maga törvény nélkül lenne. Ebben az esetben nem a gyermekei iránt szeretetet tanúsító anyának, hanem a rabszolgák keményszívű és gőgös úrnőjének mutatkozna. Nos, mit használt nekünk az Írások ismerete; mit használt mestereink tanbeli képzettsége; mit használtak a nemes lelkek és görög bölcsek?"*[23]

B./ Nicetasz, mint ahogyan ezen időszakban általában minden görög, kész volt elismerni Róma püspökének bizonyos primátusát. Valóban, a többi egyházak elismerik a római szék fellebbezési jogát:

---

[22] Dial., PL 188, 1219. Vö. O. Capitani, Immunitá vescovili ed ecclesiologia in etá „pregregoriana" e „gregoriana". L'avvio della „restaurazione", Spoleto. 1966. — I.Melemberg, Der Primat der römischen Kirchen und Handeln Gregors VII, S. Gravenhage 1965. 53–79.

[23] Dial., PL 188, 1218.

> *„Én nem tagadom – állítja – a római egyház primátusát. Ténylegesen, az összes patriarkális székek közül a legkiválóbbé, Rómáé a primátus, és fellebbezéssel fordulnak feléje a legkétesebb és minden egyéb dologgal kapcsolatban. Alávetettük magunkat döntésének minden, a törvények által előre nem látott esetekben."*[24]

Mindazonáltal ne áltassuk magunkat és ne értelmezzük e szavakat a latin mentalitás szerint. Amit Nicetasz kész elfogadni, az nem más, mint a primátus „görög módon". Valóban, amint ő állítja is:

> *„Nem tagadjuk a római egyház primátusát a nővér-egyházak rendszerén belül, és elismerjük tiszteletbeli elsőségét az ökumenikus zsinatok során, amelyeken elnököl."*[25]

E szöveg alapján megérthetjük annak a primátusnak a természetét, amelyet a görögök készek voltak Rómának megengedni. A „nővér-egyházak" fogalmával kifejezett ekkléziológia vonatkozásrendszerén belüli, tiszteletbeli primátusról van szó. Ez a kifejezés a görögök számára olyan egyházakat jelent, amelyek egymást mindenben egyenlő nővéreknek tekintik, s amelyek mély közösségi s nem függőségi kötelékek által kapcsolódnak egymáshoz. Egy olyan egyház, amely a másikkal szemben „anyának" tekintené magát, nem lenne többé nővér. Nicetasz részéről innen ered annak elutasítása, hogy a pápát *Princeps sacerdotum* és *Summus sacerdos* minőségben ismerje el.[26]

Nicetasz tehát nemcsak hogy nem hajlandó a Rómát megillető, egyetemes és abszolút jurisdikcióval bíró primátust elismerni, hanem szerinte, az ő általa elfogadott – ahogyan ma mondjuk – „tiszteletbeli primátus" csupán birodalmi s nem vallási eredetű, amint ez utóbbit Róma állította Nicetasznak a legkisebb kétsége sincs afelől, hogy ez a

---

[24] Dial., PL 188, 1217 D.

[25] Ugyanott.

[26] Vö. Dial., PL 188, 1218 A.

primátus birodalmi eredetű. Mint mondja, Fokasz volt az a császár, aki a római széket minden egyház fejévé tette.[27]

Nicetasz, s e korszak összes görögének állításából immáron világos, hogy a bizánciak tudatában az ún. politikai princípium, mint az egyházi jurisdikció forrása, kiszorította a vallási vagy péteri princípiumot. Emiatt a primátus nem lehet állandó-jellegű, hanem alárendelődik a birodalmi főváros áthelyeződéseinek és a „római", azaz a „bizánci" birodalom iránti hűségének. Nicetasz határozottan képviselte a *translatio imperii* princípiumot, s le is vonta belőle a következtetéseket:

> *„Miután isteni akaratból e városba helyeződött át a birodalom (központja), e méltóságból kifolyólag, Konstantinápoly lett a Kelet új feje, s következésképpen, immáron saját tekintélyével tárgyalhatja és oldhatja meg az egyházi ügyeket."*[28]

Róma végül még a tiszteletbeli primátusát is elveszítette, nem annyira a *Filioque* „eretneksége", hanem a „birodalommal szembeni hűtlensége" miatt, vagyis:

> *„... amikor tekintélyét felhasználva megtámadta a monarchiát és megosztva a birodalmat (Nagy Károly császárrá koronázásával), megosztotta a püspököket és elválasztotta a nyugati egyházat a keletitől."*[29]

Az egyházak megosztottak, mivel a birodalom megosztott, és a felelősség teljesen a pápát terheli, aki Nagy Károlyt megkoronázva elárulta és így megosztotta az egyetlen birodalmat a földön.[30]

Nicetasz itt a középkori bizánci ideológia egyik legjellemzőbb problémáját érinti: a birodalom és a császár (mint az egy és egyetlen Isten egy és egyetlen képviselője) egységének és egyetemességének a prob-

---

[27] Vö. Dial., 188, 1217 A.
[28] Dial., PL 188, 1219 A.
[29] Dial., PL 188, 1231 A.
[30] Ugyanott.

lémáját.[31] Bizáncban, noha az apostoliság princípiuma nem volt ismeretlen (a Lyoni zsinaton az uniátusok nehézség nélkül elismerték), a hivatalos ideológia a jogi tekintélynek csak egyetlen forrását, a birodalmit ismeri. Következésképpen, az egyház, ami annak szervezetét és jogi tevékenységét illeti, a császár abszolút hatalmától függ.[32]

Anzelm megérti, hogy a birodalom ilyen felfogása alapjaiban rombolja le a gregorián reformátorok szerint értelmezett pápaság vallási jelentését, amely az egyházi jog közvetlen és a birodalom legitimálásának közvetett „forrása és eredete". Válasza közvetlen és erőszakos. Az egymástól elválaszthatatlan egyházból és a világi társadalomból összetevődő kereszténység egyetlen testen egy másik főt megengedni – állítja – azonos lenne egy szörny megteremtésével, melynek egyik feje a császár, a másik pedig a pápa. Összegezve: a latinok szemében a pápaság vallási jelentése számára a legnagyobb veszélyt a bizánci császárnak a jogi hatalom terén történő univerzalista követelése alkotta. És éppen ezen a ponton élezhető ki a Róma és Bizánc között meghúzódó, az egyházban az egyetemes hatalom gyakorlására vonatkozó lényegi különbség. Róma számára a pápaság azonos a jurisdikciós és egyetemes abszolút hatalommal, ill. a hit romolhatatlanságának megőrzésére irányuló hatalommal:

> *„Constat – állítja Anzelm – Romanam Ecclesiam duo divina privilegia habere, videlicet prae omnibus incorruptam fidei, et super omnes potestatem judicandi."*[33]

Bizánc számára a jurisdikciós hatalom nem kötődik szükségszerűen a papsághoz, még kevésbé Róma püspökéhez, hanem sokkal inkább a császárhoz, vagyis a keresztény társadalom civil és politikai struktúrájához.

---

[31] Vö. Vita Constantini, 4, i6.

[32] Vö. Cf. A. Michel, »Der Kampf um das politiche oder petrinische Princip der Kurchenführung«, in Das Konzil von Chankedon; Geschichte und Gregenwart, a cura di A. Grillmeir e H. Bacht, 3 voll, Würzburg 1951–1954, II, 491–562; S. Runciman, La teocrazia bizantina, Ed. Sansoni, Firenze 1988.

[33] PL 188, 1228 B.

Ezen első rész befejezéseként, a XII. századi görögök pápasággal szembeni alapmagatartására vonatkozólag általánosan elmondhatjuk, hogy az nem más, mint a bizánci „kereszténység" kezdeténél meglévő politikai-ekkléziológiai princípiumok természetes fejlődésének az eredménye. A kollegalitás és birodalom princípiuma, tovább fejlődve és egyidejűleg a római *monarchia Petri* ekkléziológiai fejlődés tudatosulásával a bizánciakban nem eredményezhetett mást, mint a pápaság szinte teljes elvetését, mégpedig attól a naptól elkezdődve, amelyen Róma megszűnt a birodalom fővárosa lenni. A *Filioque* nem más, mint egy *a posteriori* konstruált teológiai követelés. Vizsgáljuk meg tehát még részletesebben a bizánciak pápaságra vonatkozó magatartását és azokat a princípiumokat, amelyek a Róma püspökével szembeni kritikájukat ihlették.

Fordította: Gruber László

GÁL Ferenc

A Fiú születése az Atyától

A Szentírás és a hagyomány a Fiúval kapcsolatban a születést, a Szentlélekkel kapcsolatban a származást emlegeti. Az Atyát azonban nem származtatja egyik személytől sem: „nem lett, nem született, nem származott" (Atanáz féle hitvallás). A szavak nem egyszerű negatív állapotot akarnak kifejezni, hanem az Atya személyes jellegét. Ő úgy birtokolja az isteni lényeget, hogy nem kapja más személytől, hanem csak adja a Fiúnak és a Fiúval együtt a Szentléleknek. Az atyaság te egyáltalán nincs kiinduló pont, nincs kezdet, nincs időbeli elsőség. Mégis ő a végleges megokolása a születésnek és a származásnak. Hogy az atyaság önmagában végtelen érték, mutatja Krisztus viselkedése, aki különös feladatának tekintette az Atya nevének megdicsőítését és az emberekkel való megismertetését (Jn 17,3-4). Ő azért Atyja a Fiúnak, mert a Fiú tőle kapja az isteni lényeget. Mi azért nevezzük Atyánknak a kegyelmi rendben, mert valamilyen véges módon az isteni életet adja nekünk. Ez a kifelé való hatás már a három személy műve, de amennyiben az Atya az ős-kezdet, azért őrá vonatkoztatjuk. Abban a felhatalmazásban, hogy az Atya nevét ajkunkra vehetjük, meg kell látnunk az új, természetfeletti állapot valóságát: háromság életébe. A görög atyáknál és Bonaventúránál jobban kidomborodik az Atya ősforrás szerepe a Szentháromságban és a természetfeletti élet közlésében, mint Ágostonnál és Tamásnál.

A második személy ünnepélyes címe: az egyszülött Fiú. Erre a névre kell „minden térdnek meghajolni az égben, a földön és az al-

világban" (Fil 2,10). Krisztus megdicséri Pétert, amiért őt az élő Isten Fiának mondja (Mt 16,16). „Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" (Jn 3,16). „Saját Fiát sem kímélte, hanem áldozatul adta mindnyájunkért" (Róm 8,32). A Fiú, az egyszülött, a saját Fiú megjelölés magában hordozza az utalást a származás módjára, a születésre. Az Egyház tanítása szerint a Fiú abban különbözik a Szentlélektől, hogy születik, nem származik.

Mit értünk tehát születés alatt, és hogyan valósul az meg a Szentháromságban? A születést valóságos értelemben kell venni, nem jelképesen. Természetesen hozzá kell mérni Isten szellemiségéhez és végtelen egyszerűségéhez. Ez a születés belső szellemi tény, de nem folyamat, nem válik el a „cselekvőtől", hanem egészen benne marad. Itt nincs helye a testi lények nemiségének és megosztottságának. A születést úgy határozzuk meg, hogy az egy élő lénynek származása egy másik élőtől, mint vele egybetartozó életelvtől, ahol a természetbeni megegyezés magából a származásból folyik. Nem azon van a hangsúly, hogy a születettnek ugyanaz a lényege, mint a szülőnek, hanem azon hogy a szülés természete szerint csak lényegbeli hasonlóságot hozhat létre. Aki vagy ami mástól születik, a születésben mindig ugyanazt a természetet, ugyanazt a lényeget kapja, mint akitől született.

A Fiú születésében az isteni tökéletesség és változatlanság miatt csak a következő mozzanatok szerepelhetnek: Az Atyától kapja az isteni természetet, de nem mint különálló adományozótól. Az Atya azáltal Atya, hogy a maga lényegét adja, a Fiú pedig éppen ennek az örök közlésnek az örök elfogadása. Ezért mondjuk, hogy az Atya szüli a Fiút. Az isteni örökkévalóságban lejátszódó mozzanat ez, nem pedig időben befejezett történés. A Fiú születése szükségszerű, hiszen a Szentháromság az isteni lét belső létezési módja és törvénye. A szükségszerűséget azonban nem a természet vak

törvényének kell tekinteni, hanem az isteni értelem és szabadság törvényének. A szülés és a születés az öntudat világában megy végbe. Ezért a Fiú születése a Szentháromság belső boldogságának lényege a Szentlélek származásával együtt.

A teremtmények nemzésében az ivadék csak fajilag egyező természetet kap, a Szentháromságban ellenben a Fiú az egy és ugyanazon isteni természetet. Itt nincs meg az ok és okozat átmenete, nincs új keletkezés hanem csak két ellenpólusnak, az adásnak és elfogadásnak örök szembenállása az egy és ugyanazon isteni lényegben. A születés mégis igazi születés, mert a Fiú valóságban megkapja az Atyától az isteni lényeget.

Szent Ágoston óta szokásban van a Fiú születésének lélektani kifejtése. Abból indulunk ki, hogy a Szentírás őt az Atya értelmi tevékenységéve hozza kapcsolatba. Szent Pál ezt írja: „Krisztust hirdetjük, az Isten bölcsességét" (Kor 1,23; z,6-8). Mivel mindegyik személy ugyanazt a lényeget birtokolja, a Fiúnál a bölcsesség kiemelése csak a születésre utalhat, hiszen a személyeket csak az eredet különbözteti meg egymástól. Erre mutat az Ige elnevezés is. Szent Jánosnál a Logos nem üres eszme, nem elvesző szó, hanem Isten, aki öröktől fogva az Atyánál van. Az Ige azonos a Fiúval, aki öröktől fogva az Atyától születik, s aki időben emberré lett a Máriától való születés által. Szent Pál azt mondja róla, hogy „ő a láthatatlan Isten képmása" (2Kor 4,4; Kol 1,15; Zsid 1,3), mindent benne teremtett a mennyben és a földön, minden őbenne áll fenn (Kol 1,16-17), benne választotta ki az Atya a meghívottakat a világ teremtése előtt (Ef 1,4), ő az Isten titka, benne rejlik a tudomány és bölcsesség minden kincse (Kol 2,3). Mindez azt tárja elénk, hogy a Fiú szoros kapcsolatban van az Atya értelmi ténykedésével.

A Szentírás adatait az egyházatyák így fejtették ki: Az Atya öröktől fogva megismeri önmagát, az egész isteni teljességet, gaz-

dagságot. Ugyanakkor megismeri mindazt a lehetőséget, ahogy az isteni tökéletesség teremtmények alakjában utánozható. Ez a benső ismeret egyetlen tökéletes értelmi aktussal megy végbe és az Atyában marad, mint belső ismeret, mint belső szó. Egészen tükrözi az isteni lényeget, s annyira eleven mása annak, hogy maga is él, mint második személy, mint Ige, mint Fiú. Mivel Isten öröktől fogva és szükségszerűen ismeri magát, azért az Ige öröktől fogva és szükségszerűen van, tehát nem teremtmény, hanem az Atyával egylényegű Isten. Az Atya belemondja a Fiúba egész isteni lényét. Semmi sem tart vissza magának és nem is tarthat, mert önmegismerése egészen átjárja lényegét. Egyszerűsége miatt lehetetlen valami „rejtett zug" kimaradása ismeretéből. Aki így ismeri magát, az a maga isteni módján önmagában tükrözi ismeretét. Az önképébe, a Fiúba belemondja magát úgy is, ahogy tökéletességei utánozhatók a teremtésben és a természetfeletti világban. A Fiúval kapcsolatban van az Atyának minden elgondolása a teremtésről és az üdvözítésről, mint ahogy ezt a fentebb idézett szentírási helyek is mutatják (Kol 1,16; Ef 1,4).

Ezt a tökéletes belső ismeret-aktust nem lehet az emberi gondolat megfogalmazásával összehasonlítani. Az embernek is van ugyan képe magáról, de ez a kép nem teljes, mivel nem ismerjük magunkat kimerítően. Testünk, lelkünk, eszmevilágunk tele van titokkal. Továbbá bennünk a megalkotott kép csak futó gondolat, az egyik részlet elnyomja a másikat. A magunkról alkotott képben is hol egyik, hol a másik vonás lép előtérbe attól függően, hogy milyen hangulatban vagyunk. Istenben az Ige változatlan és örök. Nemcsak tükröződik benne az Isten magátólvalósága, létteljessége, hanem ő maga ez a szükségszerű létteljesség. Nincs benne semmi egymásutániság, nincsenek részlet-vonások, hanem egészen megvalósul benne a gondolat szellemisége s a szellem személyisége.

Ezért a Fiú léte világot vet a Szentháromság belső életére. Istennek az a tette, hogy képes elgondolni magát és képes egész isteni lényegét kimondani, olyan titokzatos, annyira felülmúl minden elképzelést, hogy személyesen létezik. Amikor a kimondott gondolat személyként létezik, egészen az Atyát tükrözi teljes isteni gazdagságában, csak abban különbözik tőle, hogy ő a kimondott isteni teljesség, aki az Atyától kapta az isteni természetet. A személyek között tehát megvan a legtökéletesebb egymás-felé-fordulás. Az Ige az Atyának belső szava, de amennyiben személy és tőle születik, annyiban visszatekint rá, s az Atya megtalálja benne az örök feleletet. Kimondhatatlan párbeszéd folyik itt le a szeretet hangján, s ez a szeretet ismételten azonos az isteni lényeggel. Annyira eleven, hogy személyi léte van: ő a Szentlélek.

Az Ige származása az Atyától valóságos szellemi születés: minden megvalósul, ami a születés meghatározásában benne van; élő származik az élőtől, megvan a kettő eleven kapcsolata, s a származás belső természete olyan, hogy lényegbeli hasonlóságot, sőt azonosságot idéz elő, hiszen a megismerésben az Atya önmaga képét látja és mondja ki.

A Szentháromság belső élete tehát örök isteni gondolat közlése, ami a legmélyebb szeretetet váltja ki. A benső párbeszéd természetesen titok minden teremtmény előtt. A kinyilatkoztatás azonban némileg megnyitotta fülünket a meghallására. Mivel a Fiú nemcsak az Atyának, hanem a világnak is ős-képe – hiszen benne és általa teremtette a mindenséget – azért a világ felé is őbenne mondja ki magát. Benne az Atya gondolata, Igéje lett emberré. Belépett a történelembe, hogy megvilágítsa a velünk született homályt és hogy szellemi szegénységünket kiegészítse szellemi tartalommal. Amikor elfogadjuk evangéliumát, a magunk módján részesei leszünk a belső isteni párbeszédnek. Hogy mindez a szeretet hangján menjen végbe, azért küldte el a Szentlelket.

A testté lett Igében megismerjük ennek a világnak igazi értelmét és értékét. Nem szolgálunk neki babonás félelemmel, hanem kiolvassuk a beléje helyezett isteni gondolatot.

Ahogy a Fiú volt az Atya mértéke a világ teremtésében, úgy most is ő a mérték a teremtett dolgok felhasználásában. Ő alapítja meg Isten országát, az erkölcsi tökéletesség az ő követése, ezért ő lesz az ítéletnek is a mértéke és végrehajtója. A végleges állapot pedig úgy alakul ki, hogy az Atya az ő fősége alatt foglal össze minden teremtett értéket (Ef 1,10).

Louis BOUYER

Építészet és liturgia

A zsinati atyák szilárdan állítják a Liturgikus Konstitúcióban, hogy a liturgikus megújulás jóval többet jelent új rubrikák bevezetésénél. Ezen a téren még a legjobb külső változtatásoknak – mint például a népnyelv szélesebb körű alkalmazásának és a Szentírás gazdagabb használatának – sincs értelme, amennyiben nem kíséri a liturgikus ünneplés lelkületének a változása.

Másfelől a lelkület – a kifejezés teljes keresztény értelmében – nem egyszerűen érzelmet vagy csupán elméleti síkon megjelenő eszmét jelent. Természetesen ezt is, de nem csak ezt. A kereszténynek a „lelkület" mindig egy olyan belső valóságot jelent, amely megtestesülés felé tart, jobban mondva egy olyan valóságot, amely nem létezhet megtestesülés nélkül. Mindazonáltal nem csak a rubrikákban kell a liturgia lelkületének megtestesülnie – jóllehet ezek hasznosak, sőt létük egyenesen szükséges ahhoz, hogy minket a helyes úton vezessenek. Itt azonban egy általános magatartásról van szó, az egész légkörről, még mélyebben pedig arról, amit *ethosz*nak hívhatunk, azaz az értelem és a szív formájának, amelynek át kell hatnia a rítus minden kis részletét ahhoz, hogy szervesen testesítse meg ezt a „lelkületet", amely nem csak az ember lelkülete, hanem ami akkor jön létre, amikor a Szentlélek, Isten Lelke munkálkodik az emberben.

Akkor hát hogyan határozzuk meg ezt a lelki megújulást, amelynek nem csak a liturgia körül kell megvalósulnia, hanem el-

ső helyen és mindenek előtt magában a liturgiában? A zsinati konstitúció világosan kimondja, hogy a liturgia az egész Egyház életének szívében van: ez az, ami felé, mint végpont felé minden irányul, és ez az, amiből minden fakad. Úgy is összefoglalhatjuk ezt a megújulást, hogy azt mondjuk: a hagyomány igazi jelentését és valóságát újra fel kell fedeznünk.

Az utóbbi századokban az ellenreformáció Egyháza – egy támadott egyház mentalitásával – megmerevedett a külső ostromokkal vagy a kísértésekkel szembeni ellenállásban. Tudatosan vagy tudattalanul egyre inkább leértékelődött a hagyomány, amely már csak a gyakorlatok és a formák mindenféle külsőséges művelését adta tovább, bárminemű változtatás nélkül, de ugyanakkor nem szentelődött kellő figyelem ezen formák jelentéstartalmának. Ez annyit jelent, hogy veszedelmesen természetellenes módon tekintettek a keresztény hagyományra. Nem kell tehát csodálkoznunk, amikor ma ezzel ellentétes irányzatnak lehetünk tanúi: ahhoz, hogy rátaláljanak egyfajta teljesen élő kereszténységre, nem tesznek mást, mint hogy teljes egészében elhagyják a hagyományt. De ha ezen logika szerint minden hagyományt elhagyunk, akkor távol attól, hogy a valódi kereszténységet élesztenénk újjá, pontosan azt hajítjuk el teljes egészében.

Valójában a kereszténység, a hiteles kereszténység csakis a hagyományon keresztül él, de nem a halott formulák és a gépies gyakorlatok hagyományán keresztül. Az élet hagyományáról van itt szó, az életéről, amelynek pedig szervesen kell kifejlődnie, folyamatos megtestesülésben. Ennek az élő testnek a folyamatossága és mindig megújuló szempontjai miatt kell ismét és ismét hangsúlyozni az állandóságot, és ugyanakkor a Lélek szüntelen teremtő hatalmát.

Kézzelfoghatóbban: a liturgia egy egyedülálló közösség imádságos és imádó élete. Ez a közösség Krisztus titokzatos teste,

mely áthalad a történelmen. Páratlan forrásból indul: Urunk tanításából és üdvözítő tetteiből, amelyek – hála a Szentléleknek – örökké hatékonyak bennünk. Be kell lépnünk tehát Krisztus testének ezen életébe, a hívők eme közösségének életébe, ami minden egyéb fölött a Lélek közössége.

Ezért mi lekötelezettei vagyunk a múlt imaszövegeinek és kultikus formáinak, de nem egy halott múltnak. Az élet örökségéről van szó, melyet elsősorban úgy kell felismernünk, amint az a történelem dokumentumaiban található, hogy mindig gyümölcsöző és aktív maradhasson, és ha szükséges, teremtő a jelen és a jövő számára.

Amint ennek fényében vizsgáljuk a múlt liturgikus emlékeit, mindjárt felfoghatjuk azt a mérhetetlen gazdagságot, valamint a szabadságnak azt a tág terét, amelyet a katolikus hagyomány rendelkezésünkre bocsát.

Minél inkább megismerjük és belülről értjük meg a Szentlélek teremtő hatalmát, amely a ránk hagyományozott liturgikus formákban jut kifejezésre, annál jobban felfedezzük: a megfelelés napjaink igényeinek távol áll attól, hogy le kellene rombolnunk a hagyományt. Sőt, éppen annak teljes újrafelfedezésében leszünk a leginkább szabadok, és képesek arra, hogy célunkhoz eljussunk. Ez pedig azt feltételezi, hogy nem azokról a liturgikus formákról van szó, amelyek egy bizonyos korban érthetetlenné váltak és a hívek már nem tudtak rajtuk értően, tevékenyen és gyümölcsözően részt venni (amit a zsinat hangsúlyoz), jóllehet ezek a kultikus gyakorlatok eredeti frissességükben minderre alkalmasak voltak.

A liturgia úgy fog tehát megjelenni előttünk, amint az a valóságban van: közösségi élet a Szentlélekben, közösségi élet Isten és az emberek között. Ezt élve az emberek eggyé válnak, mint emberek, mivel eggyé válnak Krisztusban Istennel.

Itt lép színre az építészet, minthogy a liturgia – meghatározása szerint – nem más, mint az emberiség egybegyűlte az Atya házában. Ez a Bárány mennyegzője, amelyre mindenki hivatalos, hogy ott az egyszülött Fiú testében az Atyával és ugyanakkor egymással is kiengesztelődjék. Itt a szétszóródott gyermekeknek mind össze kell gyűlniük és egyesülni Krisztus jegyesében, az Egyházban.

Természetesen amennyiben keresztények vagyunk, való igaz, hogy bizonyos értelemben nem lehet más maradandó lakásunk, mint az égi. De ennek az égi lakóhelynek azokból az élő kövekből kell épülnie, amivé nekünk kell válnunk, hogy így Isten égi temploma, amely Krisztuson, mint szegletkövön nyugszik, már itt és most a földön épüljön. Ez akkor történik meg, amikor összegyűlünk, hogy Isten igéjét hallgassuk, erre imádságban válaszoljunk, eggyé legyünk vele és egymással az Ige által hirdetett misztérium szentségi ünneplésében, a misztériumában, amely Szent Pál kifejezésével szólva „Krisztus bennünk a megdicsőülés reménye" (Kol 1,27).

Az épületeknek, ahol ez történik, jóllehet ezek csak ideiglenes sátrak az égi templom felé történő zarándoklásunkon, mégis az Egyház szinte látható keretét kell képezniük, és csak ekkor nevezhetjük őket jogosan templomnak[1]. Ezek Isten és az ő népének valódi házai a földön. Szerepük az egyetlen, örök, valódi Egyház megjelenítése az időben: ez az alapvető kifejezése annak, amit tennünk kell idelent. Itt, ha ugyan tökéletlenül is, de előkészítjük, és egyenesen megkezdjük azt, amit majd tennünk kell az eljövendő örökkévalóságban.

Vajon hol fejeződik ki világosabban az ember lelkülete, ha nem a házában, amit saját életének védelmére épít? Ennek megfelelő-

[1] Az eredeti szövegben a templom kis kezdőbetűs Egyház, így jobban érvényesül ez a szójáték. A templomot a régi magyar nyelv is egyháznak mondta. *(A fordító megjegyzése.)*

en az a mód, ahogyan templomainkat megépítjük, kiváltképpen jellemzi egyházi életünk és a Krisztus testében való létünk minőségét.

Be kell ismernünk, hogy amit ma templomaink legnagyobb részével csinálnak, az se nem ihletett, se nem ihlető. Legtöbbször nem tesznek mást, mint gépiesen reprodukálják a múlt modelljeit, amelyeket részben illetve egészen nem értenek. Külsődleges utánzatok ezek, amelyek egyáltalán nem úgy tűnnek, mintha a befogadott közösség belső életét testesítenék meg. Amikor pedig modernek akarunk lenni, túl gyakran nem teszünk mást, mint hogy egyházi célokra alkalmazunk valamilyen modern épületet – közösségi termek, egyetemi előadók, mozik -, majd néhány részletüket olyan régi stílusú épületekből kölcsönvett elemekkel próbáljuk megformálni, amelyeket elég „hagyományosnak" gondolunk. Egyik megoldás sem kielégítő. Másutt kell kutatnunk, ha egy olyan helyet akarunk találni a keresztény kultusznak, ahol az újjáéledhet, és nem kell belekövesednie egy elhasznált csigaházba vagy Prokrusztész ágyán találnia magát. Az egyetlen lehetséges út az, ha megpróbáljuk felfedezni, hogyan tudta a keresztény liturgia a maga természetes módján, történelmének legteremtőbb szakaszában átalakítani a kezdetben használt épületeket, és hogyan kerekedett ki ebből valami teljesen új. Csak ha ezt megtettük, akkor remélhetjük, hogy meg fogjuk találni a szükséges ihletet, hogy ugyanezt tehessük korunk számára, minden idők kereszténységének lelkületével, de azoknak a megváltozott körülményeknek megfelelően, amelyek bizonnyal új lehetőségeket kínálnak.

Amikor majd azokat a templomokat fogjuk vizsgálni, amelyeket azért hoztak létre, hogy a keresztény liturgiát a maga ragyogó frissességében és teremtő hatalmában fogadják be, akkor látni fogjuk, hogy a lényeg nem az egyenként vizsgált részletekben van, hanem a liturgia egyes csomópontjainak dinamikus viszonyában,

amely különböző elemekben, de harmonikus egységben testesült meg. Ebből ered a liturgiának a szinte korlátlanul színes formavilága. Ám mindezek a formák holttá merevednek, mihelyt csupán külsőleg másolják őket, nem értvén, mi is adta eredeti értelmüket. Egyedül a történelem nyújthatja számunkra eredetük kulcsát. Ebben az esetben megláthatjuk, hogy csak az élő működés képes megmagyarázni egy összetevőt, míg egy halott részlet mindig csak egy rosszul megértett működést fog jelenteni.

Fordította: Füzes Ádám

JÁKI Szaniszló

Newman és az evolúció

Amikor Newman halálának centenáriuma közeledett, sokan remélték, hogy ezzel felgyorsul szenttéavatási eljárása. Jónéhány csodálója azonban megdöbbent a *The Times* egy vezércikkének állításán, amely szerint Newman szenttéavatása elősegítené az ökumenizmust Angliában, hiszen evolúciós szemlélete különösen elfogadható hazájában. Newman, hogy ugyanezt a vezércikket idézzük, „különlegesen angol bíboros volt, és különlegesen angol módon kapta meg a bíborosi kalapot – az arisztokrácia tagjai, köztük az akkori Norfolki Herceg, nagyon is felhasználták befolyásukat. A. N. Wilson író szerint Newman volt az egyetlen elsőrangú viktoriánus értelmiségi, aki nem ábrándult ki a keresztény hitből Charles Darwin elméletének hatására: és Newman maga azt mondta, örül, hogy »teljes mértékben elfogadta« Darwin hipotézisét a természetes szelekcióról"[1].

Az, hogy Newman szenttéavatása hamarosan megtörténik-e, meglehetősen kétséges, az 1990 augusztusában történt azon bejelentés ellenére is, hogy Róma az eljárás első fázisát befejezettnek tekinti. Newman, nagyrészt a közbenjárására történt csodák hiánya miatt, száz évvel halála után sem hívható boldognak, még kevésbé szentnek. Newman, aki a szentek által véghez vitt csodákban szilárdan hitt, maga sem értene egyet az égből azon csodálóival, akik megkísérlik csökkenteni a csodák döntő szerepét a boldoggá- és szenttéavatási folyamatban. Akik minimalista módon közelednek a csodákhoz, számíthatnának arra, hogy fejükre olvassa *Apologiá*-jának következő mondatát:

[1] C. Langley., „Lead Kindly Light, amidst the Encircling Gloom", *The Times*, Feb. 7, 1989, p. 12.

„Egyáltalán nem könnyű (emberileg szólva) egy angolt dogmatikai szintre emelni."[2] Valóban, amint látni fogjuk, a csodák lehetőségének és realitásának elfogadását a keresztények esetében lakmuszpapír-próbának tekintette abban a nagy antagonizmusban, amelyet Darwin és a darwinizmus táplált, és még mindig táplál a természetfölöttivel szemben.

Newman kifejezése, hogy „kész teljesen elfogadni Darwint", először 1934-ben jelent meg nyomtatásban Humphrey Johnson atyának egyik cikkében. Ő mint a Birmingham-i Oratórium tagja könnyen hozzáfért Newman akkor még publikálatlan *Filozófiai Jegyzetfüzeteihez* (Philosophical Notebooks), amelyből idézte a következő bejegyzést 1863. december 9-ről: „Éppúgy nem egyszerű elképzelni a fajok külön-külön teremtését, mint a magvukat tartalmazó teljes növésű fák teremtését vagy őskori leleteket tartalmazó sziklák teremtését. Éppúgy különösnek tartom azt, hogy majmok *történeti* kapcsolat nélkül lennének annyira hasonlóak az emberekhez, mint azt a nézetet, hogy nem történeti folyamat révén kerültek fosszilis csontok a sziklákba. Az egyik gondolat úgy viszonylik a másikhoz, mint fluxion a differenciálokhoz. A differenciálok fluxionok, azzal a föltétellel, hogy az időtől eltekintünk. Vagy teljesen elfogadom Darwint, vagy az időtől és történelemtől együttesen eltekintve, nemcsak a különálló fajok, hanem az őskori leleteket tartalmazó sziklák külön-külön teremtésének elméletét is elfogadom. Ha egykor egy perc ekvivalens volt egy millió évvel, most a természet erőihez viszonyítva kis különbség van a két hipotézis között. Ha nem lenne idő, nem lenne különbség, feltéve hogy a teremtés menete egyenes arányban lenne az erővel és az idővel, amennyiben az erő határozatlanul nagy és az idő határozatlanul parányi."[3]

---

[2] *Apologia pro vita sua* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1956), p. 291.

[3] H. Johnson, „The Origin of Man in the Light of Recent Research," *The Dublin Review* (July, August, September, 1934), pp. 46-65. A kérdéses szakaszra lásd: p. 46. A szakasz kisebb kiadói változtatásokkal olvasható in: *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, edited by E. Sillem and revised by A. J. Boekraad (Louvain: Nauwelaerts, 1970), vol. 2, p. 158.

Ez a közvetlen szövegkörnyezete Newman nyilvánvalóan feltételes készségének, hogy „teljesen elfogadja Darwint". Egyedül e szövegkörnyezet alapján nem tulajdoníthatunk többet Newmannek, mint az időparaméter teljes megbecsülését. Azt állította, hogy felsorakozna Darwin mellett, ha az lenne az alternatíva, hogy az időt mellőzni kell. Az idő mellőzése nem lett volna kedvére Newmannek, aki szeretett mélyre menni a történelemben, már csak azért is, hogy „megszűnjék protestáns lenni"[4]. Bármi is Newman Darwin iránti szimpátiájának igazi természete, Newman nem szűnt meg elismerni bizonyos, az életnél drágább, időtlen igazságokat csak azért, mert becsülte az időparamétert.

Amikor Newmannek általában az evolúcióval és különösen Darwinnal kapcsolatos nézeteit vizsgáljuk, nagyon félrevezető lenne figyelmen kívül hagyni a Darwin és Newman közötti különbségeket, amelyeket lehetetlen volt nem látni 1863-ban, még inkább 1934-ben. Ez igen fontos Johnson atya cikkének felmérésére. Itt közvetlenül az előbb említett bekezdés után az olvasható, hogy Newman nem olyasvalaki volt, mint „kortársai a vallásos világban", akik „korántsem osztották a majmok eredete és az ember eredete közötti »történelmi« kapcsolat valószínűségébe vetett hitét."[5] Hogy példázza ezeket a kortársakat, Johnson atya idézte Newman püspökének, Ullathorne-nak a tárgyra vonatkozó nézeteit, mint amik jobban tükrözték a fenti meggyőződését. Ullathorne véleménye nagyon is idézésre méltó, mert néhány hónappal korábban jelent meg nyomtatásban, mint ahogy Newman ezt a bekezdést papírra vette. A kontextus az volt, hogy Ullathorne mint püspök elítélte a katolikus *Rambler* folyóiratot, mert teret adott olyan nézeteknek, amelyek látszólag magukban foglalták azt, hogy az ember csupán a majmok produktuma.

A püspök által elítélt nézetek olyanok voltak, hogy azokat maga Newman is ugyanilyen erélyesen elítélte volna. Ha Newmannek fenntartásai lettek volna a püspök állításával kapcsolatban, azok arra vo-

---

[4] *Essay on the Development of Christian Doctrine* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1960), p. 35.

[5] H. Johnson, „The Origin of Man," pp. 46–47.

natkoztak volna, hogy a püspök sajátos motívumot tulajdonított vezető fiziológusoknak. A püspök szerint „az ember szellemi szabadságával szembeni ellenkezésből származott az élettannak az a vállalkozása, hogy bizonyítsa az ember majomtól való eredetét". Anélkül, hogy idézett volna Lord Monboddo és Lamarck munkáiból, a püspök úgy hivatkozott rájuk, mint azon „lealázó" nézetek kezdeményezőire, amelyek szerint az ember majmoktól származik, és amelyeket „most Darwin és a *Rambler* újjáélesztett".[6] Bármi is volt Lord Monboddo és Lamarck ideológiai motivációja, Newman kész volt a legjobbat feltételezni Darwinról mélyebb motivációk tekintetében. Erről többet később.

Newman feltétlenül egyetértett azzal, amit püspöke ugyanebben a szövegösszefüggésben hangsúlyozott az ember szellemi, természetfölötti összetevőjéről: „Az ember, mondja az Apostol, Isten dicsősége, mert Ő alkotta az embert, és saját hasonlatosságára alkotta. És lehetnek emberek, akik azt mondják, és sokan mások is ismétlik mindenfelé, hogy az ember létrehozása, méltósága, és dicsősége nem Istentől ered, hanem egy teremtménytől, aminek nevét félő kimondani anélkül, hogy ne vétkeznénk gúnyolódással."[7]

Johnson atya aligha tett eleget a püspök e kijelentésének, amennyiben azzal vezette be, hogy „az ember és a majom közötti genetikus kapcsolat sugalmazásában Ullathorne olyan különleges istentelenséget látott, hogy alig tudta magát mérsékelni". Johnson atya megjegyzése akkor is melléfogás lett volna, ha testi kapcsolatról beszélt volna a genetikus helyett, amely Ullathorne idejében teljesen ismeretlen volt. Hogy még zavarosabbá tegye a helyzetet, Johnson atya egy lábjegyzetben hozzátette: „Ebben a cikkben, amikor „az ember evolúciója" kifejezés szerepel, az nem jelent mást, mint az embernek mint fizikai szervezetnek az evolúcióját. Az ember mint értelmes élőlény nem lehetett az evolúció terméke."[8]

---

[6] Ibid., p. 47.

[7] Ibid.

[8] Ibid.

De hát akkor valójában kiket kellett volna Johnson atyának elmarasztalnia? Newman és feltehetően Johnson atya legtöbb katolikus kortársát, vagy inkább a *vezető* darwinistákat, akik az ember szellemi sajátságainak *teljesen* állati származását ünnepelték? Ezek a tudományos guruk sohasem vagy aligha adták elő evolúciós nézeteiket az embert fizikai hátterére korlátozva, jóllehet ezt a korlátozást éppen tudományos módszerük is megkövetelte volna. Az ilyen korlátozások figyelmen kívül hagyása „keresztes vitézt" talált Johnson atya leggyakrabban idézett tekintélyében, Sir Arthur Keith-ben. Vajon jogosan hagyta ezért figyelmen kívül Johnson atya Sir Arthur dicsőítő beszédét az evolúciós materializmusról, amellyel hosszasan traktálta elnöki megnyitójában a Brit Társaság 1927. évi találkozóját?[9]

1934-ben, vagy egy félszázaddal korábban vagy később, az ember származásával foglalkozó vezető szakemberek fütyültek volna arra a lényegében teológiai állításra, amelyet Johnson atya, és sok más katolikus teológus előtte és utána is az erősen revideálásra szoruló tudományos eredmények törékeny ágára akasztottak. Még ha az ilyen adatok korrektek is, nincsenek kapcsolatban az értékítéletekkel és metafizikai problémákkal, köztük az ember származásával. Johnson atya, mint sokan előtte és utána is, egy lélegzetvétellel állították és zavarták össze az ügyet.

> *Az emberi paleontológia előrehaladása szükségtelenné tette a mutációra való hivatkozást az ember származásának magyarázatában. Bár a kérdés szükségszerűen nagyon homályos, nem kell tagadnunk hogy az agy és az idegrendszer közvetlen isteni tevékenységgel létrehozott bizonyos végső módosulásának meg kellett előznie a legmagasabban szervezett és fejlődött hominida igazi emberként való kiemelkedését a szellemi lélekkel való egyesülés révén. Mindenesetre egy ilyen elméletnek az ortodoxiáját most a teológia*

[9] A. Keith, „Darwin's Theory of Man's Descent as it Stands Today," *British Association for the Advancement of Science. Leeds Meeting. August 21–28, 1927* (London: British Association for the Advancement of Science, 1928), pp. 3–18.

skolasztikus hagyományának egyre több képviselője megengedi.[10]

Hogy a „végső módosulást" teljesen egyértelműen valaha is megtalálják-e, egyáltalán nem biztos. Mindenesetre, amit Johnson atya 1934-ben találhatott az ember majomeredetéről, nagyon komplex és nem egy helyen igen csak bizonytalan ismeret volt. Erről szóló beszámolója azt mutatta, hogy az emberi paleontológiát olyan extenzíven tanulmányozta, ahogyan Newman sohasem tette. De Johnson atyával szemben, és annak ellenére, hogy tudása sovány volt az 1860-as és későbbi évek biológiájában és paleontológiájában, Newman megfelelő észrevételeket tudott tenni, amelyek még ma is pozitívan tanulságosak.

Ennek a különbségnek a forrása nagyrészt Newman közmondásosan mély tisztelete volt a logika parancsai iránt. Részben ezért, Newmannek éles érzéke volt a ténylegesen hozzáférhető adatok revideálhatóságához. Ez a revideálhatóság akkor még nagyobb volt, mint manapság. Ez nem akarja azt sugallni, hogy Johnson atya teljesen hiszékeny volt, amikor egyetértett Sir Arthur Keith-nek a Piltdown-i Emberre, az *Eoanthropus Dawsoni-ra* adott magyarázatával. Ezt a leletet Charles Dawson vidéki ügyvéd és amatőr geológus után nevezték így, aki 1908 és 1912 között Sussex-ben, Piltdown falu határában „fölfedezte" a Piltdown-i Ember néhány maradványát. A magyarázat szerint a Piltdown-i Ember egyáltalán nem mondott ellene a darwini evolúciónak, amint egyes antievolucionisták először állították. Inkább úgy látszott, hangoztatta Sir Keith, hogy az ember evolúciós leszármazását igen bonyolulttá téve, ez a leszármazás összhangban áll a majmok nagyon bonyolult családfájával. Így kellett ennek lennie, ha a majmok és az emberek egyaránt a darwini evolúció véletlenszerűségének vannak alávetve. A Piltdown-i Embernek ez a tanulsága kezdettől fogva következett, ha igaz volt az, amit már akkor is gyanítottak, és ami ma már bizonyított, hogy a Piltdown-i Em-

[10] H. Johnson, „The Origin of Man," p. 65.

ber töredékeit maga Sir Arthur Keith készítette és ásta el épp erre a célra.[11]

Newman, aki sokat tudott a teológiatörténet szeszélyeiről, nem lett volna ettől meglepve. Nyomon követte, hogyan mutat „az ember vad élő értelme" „bizonyos szörnyű, ősi katasztrófa felé, amelybe az emberi faj belekeveredett",[12] és tudta, hogy a tudomány iránti puszta érdeklődés senkit sem változtat az erény és az intellektuális tisztesség mintaképévé. Teljesen tudatában volt a tudományos vagy kvantitatív módszer korlátoltságának („a számítások soha sem csinálnak hőst", és „senki sem hal meg a saját számításaiért", írta a *Development*-ben[13], illetve a *Grammar*ben[14]). Ezért nagyon is egyetértett volna azzal a megfigyeléssel, hogy a csalás sokkal kevésbé gyakori a tudományban, mint más területeken, azon egyszerű okból, hogy a csalást a szokásos kvantitatív módszerekkel könnyű leleplezni. A csalás a tudományban nem nyer magas pénzbeli jutalmat sem. Mivel ennek ellenkezője igaz az üzleti transzakciókban, a csalás a mennyiségekkel ott olyan gyakori, hogy szétfeszíti börtöneinket.

Az a Newman, aki dicsekvés nélkül mondhatta, hogy „nem vétkezett a fény ellen",[15] sohasem csalt abban a formában, hogy megpróbált volna a valóságosnál tudósabbnak tűnni a tudás bármely területén (nem kivéve a darwini evolúciót sem). Még az 1860-as és 1870-es években is, amikor bárki is aligha tűnhetett műveltnek anélkül, hogy ne vett volna részt a Darwinról szóló élénk vitákban, Newman egyszer

---

[11] See F. Spencer, *Piltdown: A Scientific Forgery* (London: Oxford University Press, 1990), és J. N. Wilford címlapon megjelent elsőpublikációs beszámolója, „Mastermind of Piltdown Hoax Unmasked?" *The New York Times,* June 5, 1990, p. A1 (continued on p. C1).

[12] *Apologia*, pp. 320 and 322.

[13] *Development*, p. 314.

[14] *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1955), p. 89. Ez az állítás része egy több oldalas idézetnek Newman 1841-ben írt könyvéből: „Tamworth Reading Room,".

[15] Lásd: *Letters and Correspondence of John Henry Newman during His Life in the English Church*, ed. A. Mozley (London: Longmans, Green and Co., 1890), vol. 1, pp. 365-66. Ez a mondat Newman Szicíliában elszenvedett csaknem fatális betegségére vonatkozó első visszaemlékezéseinek része, de teljes joggal alkalmazható későbbi útkeresésére is.

sem hivatkozott publikációiban Darwinra. Csak egy Newmannél kisebb jellem állt volna ellen annak a kísértésnek, amelyet egy Newman *Apologiájához* hasonló odüsszeia megírásának alkalma kínált. Az *Origin* megjelenése után alig négy évvel írt *Apologia* még sem tartalmazott egyetlen hivatkozást sem Darwin elméletére, bár munkájának befejezésében Newman igen erős antidarwinista álláspontot foglalt el. Tette ezt azáltal, hogy nagyon nyomatékosan hangsúlyozta az eredeti bűn valóságát,[16] amit a darwinisták mindenképpen a vérvörösen vad természetre igyekeztek redukálni. Továbbá, amikor divatossá vált Darwin előfutárának lenni, kísértés lett volna egy Newman-nél kisebb jellem számára *Development*-jére hivatkozni, amelyet 1878-ban publikált új előszóval, mintha az Darwin legalább néhány alapvető nézetét anticipálta volna.

Még jobb és sajátosabb alkalmat kínált a *Grammar*ben hosszasan elemzett téma. Ott a problémák széles skáláját tekintette át az azokat megillető figyelemmel. Amikor a teológiai tézisek bizonyosságát kezdte tárgyalni, szembe nézett azzal az ellenvetéssel, hogy ezek a tézisek a 19. század későbbi részében nem igényelhetnek magasabb tekintélyt, mint a korai természettudomány tézisei. Néhány ilyen tézis felsorolásakor Newman hozzá tett, mintegy mellékesen, néhány korabeli tudományos tételt, amelyek puszta valószínűségek voltak: „Ilyen doktrínák esetében [mint az alapvető elemek, az égitestek megoszlása, stb.] nem volt semmiféle nagyobb bizonyosság, mint amilyen jelenleg van a nyelvek eredetével, az ember korával, vagy *a fajok fejlődésével,* mint filozófiai kérdésekkel kapcsolatban."[17] (kiemelés a szerzőtől). Newman nem tartotta szükségesnek, hogy csupán 10 évvel az *Origin* publikálása után darabokra szedje a Darwinra és a darwinistákra vonatkozó bizonyosságot.

Néhány évvel később, amikor megkérték, hogy magyarázza és védje meg a pápai tévedhetetlenséget, több mentséget is találhatott

[16] Newman úgy találta, hogy tisztán empirikus társadalomszemlélet alapján jogosítva van a következtetésre: „A doktrína tehát, amelyet teológiailag eredeti bűnnek hívnak, számomra csaknem olyan biztossá vált, mint a világ vagy az Isten létezése..." *Apologia*, pp. 320–21.

[17] *Grammar of Assent*, p. 329. Lásd még p. 166, 299 and 376.

volna, hogy kigúnyolja, mint George Bernard Shaw tette egy félszázaddal később, a darwinisták tévedhetetlen egyházát.[18] Újabb néhány évvel később, 1879-ben, amikor a bíborosi kalap átvételekor témául az erkölcsi liberalizmust választotta, Newman oldalvágást tehetett volna új, darwinista aládúcolásának, vagy annak az állításnak, hogy az etikában minden folyékony, mert nincsenek szilárd formák a természetben.

Az ilyen alkalmak háttere előtt, Newman nyilvános hallgatása Darwinról úgy tűntette föl őt, mint egy távoli bolygóról vagy egy rég letűnt korból érkező embert. Négyszemközt, 1859 és 1890 között írt leveleiben, amelyek több mint négyezer oldalt töltenek meg tizenkét kötetben,[19] Darwint csak hatszor említette, és inkább csak futólag. Az első említés egy teljes évtizeddel az *Origin* publikálása után történt egy levélben, amelyet 1868. augusztus 22-én írt J. Walker kanonoknak,[20] aki Mózes Öt Könyve új kommentárjára hívta föl figyelmét.[21] A kanonok segített megszerezni egy tiszteletpéldányt R. M. Beverley Darwin elméletéről írt és névtelenül publikált kritikája második kiadásából (amelyet hamarosan egy kiegészítő fejezet követett[22]). Ezzel kapcsolatban Newman a következőket írta: „Az Ön javaslatára rögtön megkaptam Smith Pentateuchus könyvét, és nagyon érdekelt az, amit ott olvastam, de nem olvastam át eléggé ahhoz, hogy tisztába jöjjek vele mint egésszel." E szavak tükrözik azt az elhatározását, hogy meg-

---

[18] G. B. Shaw, *Saint Joan* (Penguin Books, 1946), p. 29 (Preface).

[19] Volumes 19 to 31 of *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, publikálva 1961 és 1984 között.

[20] *Letters and Diaries*, vol. 24, p. 77.

[21] Ellentétben a *Letters and Diaries* kiadóinak általában nagyon gondos gyakorlatával, a munka szerzője nem W. Smith, hanem R. Payne Smith, Canterbury dékánja. A Pentateuchus kommentárjának első része, amely a Genesis-szel foglalkozik, széles körben hozzáférhetővé vált 1885-ben, mint a *The Handy Commentary* sorozat egyik kötete *The First Book of Moses, called Genesis* (London: Cassel and Co.) címmel.

[22] A hivatkozás Beverley *The Darwinian Theory of the Transmutation of Species* című, először 1866-ban publikált műve második kiadására vonatkozott. Walker kanonokhoz hasonlóan Beverley is Scarborough-ban lakott. Beverley, aki Newmannél két évvel idősebb volt, csatlakozott az Oxford Mozgalomhoz egy kritikával, amelyet a Church of England korrupt állapotáról írt.

őrizzen magának annyi időt, amennyit csak lehet a *Grammar of Assent* c. könyvének régóta húzódó befejezésére.

Levelének hátralevő részében reflektált Beverley könyvére, amelyet, az előszót és a kiegészítő fejezetet kivéve, fel sem vágott! Mégis kommentárja más volt, mint gyakorlatozás ködös szavakkal vagy valami még rosszabb. Ennek oka az volt, hogy Newman, aki nyilvánvalóan ismerte Darwin elméletének filozófiai alapjait, képes volt bizonyos alapproblémákra szorítkozni, amiket az az elmélet felvetett. A problémák egyike annak a védelme volt, amit Newman nem az evolúció [evolution], hanem a „fejlődés" [development] elvének nevezett, és ezt még azzal a megjegyzéssel is minősítette, hogy „amit én az építkezés [elvének] hívtam". Hogy megérezzük, milyen nagy mértékben elhatárolta magát ezáltal Newman a darwinizmustól, nem elégséges Darwinnak az evolúció nem-teleológiai jellegére vonatkozó hangsúlyozott állítására gondolnunk. Newman ezen megjegyzéséhez jó bevezetés az, ahogyan dicsérte Beverley könyvét: „A könyv Darwin elméletének gondos és szigorú vizsgálata, és megmutatja azokat a különböző pontokat, amelyeket jól kell megfogalmazni ahhoz, hogy az elmélet koherenssé váljék, és csaknem biztos, hogy ezt ő meg is tudta volna tenni." Newman teljes mértékben logikus akart lenni akkor is, amikor Darwin elméletével állt szemben.

Amikor Newman logikusan szigorú határok közé szorította a darwinizmus elméletének illetékességét, nagylelkű lehetett másodlagos kérdésekben. Ilyen volt annak a nézetnek nagy érdeme, hogy a Teremtő másodlagos okokon keresztül dolgozott hosszú időszakokon át (e nézet összeegyeztethető az evolúció elméletével, sőt Darwin is helyeselte, és ezt csak később bánta meg[23]). De a különleges érv, amelyet Newman ehhez az általános megjegyzéshez fűzött, nagyon nemdarwinista volt. „Mi nem tagadjuk és nem határoljuk be a Teremtő hatalmát" (amely megengedte munkájának másodlagos okokon keresz-

[23] „De régóta sajnáltam" – írta Darwin J. D. Hooker-nek 1863. március 29-én –, „hogy behódoltam a közvéleménynek, és a a Pentateuchus-i kifejezését használtam a teremtésnek, amely alatt valójában azt gondoltam, hogy »megjelent« valami egészen ismeretlen folyamat révén". Lásd: *The Life and Letters of Charles Darwin*, edited by F. Darwin (London: Murray, 1888), vol. 3, p. 18.

tüli kibontakozását), amikor azt tartjuk, hogy ő eredetileg olyan öntevékeny emberi elmét teremtett, amelynek majdnem teremtő képessége van." Newman megjegyzése, amellyel bizonyos „csoszogó" teológusokat célzott meg, Darwint előbb találta el, mint azokat. A megjegyzés arra a nézetre vonatkozott, hogy az elme a „teológia fellegvára". Darwin tulajdonképpen ezt a nézetet akarta lerombolni, nem frontális támadással, vagyis nem igazi filozófiai érvekkel.[24]

Newman hasonló taktikával hagyott meg több mindent Darwinnak a „tervezéssel" kapcsolatosan, jóllehet ugyanakkor megtagadta tőle azt, ami centrális volt céljaira. Newman az „isteni *terv*" csodálatából indult ki, amely lehetővé tette, hogy „bizonyos törvények, amelyek évmilliókkal ezelőtt működtek, e hosszú korok folyamán biztosan és pontosan azokat a hatásokat eredményezzék, amelyeket Ő kezdettől fogva akart". E megjegyzés után Newman felajánlhatta az engedményt: „Mr. Darwin elméletének nem *kell* ateisztikusnak lennie, akár igaz, akár nem; sugallhatja egyszerűen az isteni előretudás és ügyesség szélesebb eszméjét."[25]

Ezen „előretudással és ügyességgel" Newman hajszálnyit sem hódolt be. Legfeljebb sajnálni lehet, hogy Newman sohasem állt a nyilvánosság elé olyan izgalmasan szemléletes „antievolucionista" megjegyzésekkel, mint amilyeneket von Hügel báró jegyzett föl az utókor számára, azután hogy meglátogatta Edgbastonban. „Newman kivitt a Botanikus Kertbe, ahol a rododendronok és azáleák csodálatos virágzásban voltak, és amint ide-oda bujkált a bokrok körül, a csodálat extázisával eltelve felkiáltott: »De milyen érvet tud fölhozni az evolúció ez ellen, mint az Elme munkájának evidenciája ellen?«"[26]

---

[24] A részletekre lásd könyvemet: *Angels, Apes and Men* (La Salle, IL: Sherwood Sugden, 1983), p. 52.

[25] *Letters and Diaries*, vol. 24, p. 77.

[26] Von Hügel, *The Reality of God and Religion and Agnosticism* (London: J. M. Dent, 1931), pp. 53–54. A látogatás 1876 júniusának közepén történt. Hügel, jegyzetfüzete szerint (amely most a St. Andrews University könyvtárában van), június 14-én, 16-án és 18-án beszélgetett Newmannel, amikor »Urunk elégtételes szenvedését, »a természetes vallás kérdéseiben tapasztalt legyőzhetetlen tudatlanság lehetőségét, »a bizonyosságot, »a skolasztikus filozófiát, »a tévedhetetlenséget és »a pápa időleges hatalmát« vitatták meg. Lásd: R. K. Browne, „Newman and Von Hügel", *The Month*

A darwini evolúcióval kapcsolatos ilyen fenntartások után, amelyek elfogadhatatlanok Darwin és a legtöbb darwinista számára, Newman annyira nagylelkű lehetett Darwinnal szemben, hogy Walker kanonokot arra kérte, ösztönözze Mr. Beverleyt „olykor kevésbé kemény magatartásra Darwinnal szemben, akit ő tapintatosan is magyarázhatott volna." Az egészséges teológia és a tökéletes logika magasából tekintve a darwini elmélet nem tűnhetett borzasztóan veszélyesnek: „Nem félek az elmélettől annyira" tette hozzá Newman, „mint, úgy látszik, ő [Mr. Beverley] fél". Newman biztosan nem félt a millió évek távlatától, sem az „evolúció" szótól, bár ehhez csak egyszer folyamodott egy Beverley-től vett idézet formájában, amikor újból arra kérte Walker kanonokot, közvetítse Beverley felé azt a nézetét, hogy a teistának nem kell szükségszerűen azt tartani, hogy „a »a szerves létezők *véletlen* evolúciója« összeegyezhetetlen az isteni tervvel."[27]

Míg egy darwinista ebben találhatna verbális mozgásteret a maga számára, hogy nem virulens materialista – nem nyerhetne semmi vigaszt abból a megsemmisítően egyszerű megfigyelésből, amit egy lélegzetvétellel hozzátett Newman: „Az [a véletlen evolúció] véletlen *nekünk*, de nem *Istennek*." Ezzel a megkülönböztetéssel van egyensúlyban az evolúciónak a materialista ideológiától különböző igazsága. Megengedve egy „teista logikát", vagyis egy olyan logikát, amely kész meghódolni nem annyira Darwinnak, mint az észszerűségnek, Newman nem szólt önmaga ellen, amikor ugyanabban a levélben kész volt elismerni a tudományos kérdésekre vonatkozó hozzá nem értését. Nem akart szembeszegülni Beverley kritikájával, amely szerint Darwin elmélete összeegyezhetetlen a tervezéssel: „Talán az ön barátja" – írta Walker kanonoknak – „biztosabb kulcshoz jutott, hogy irányítsa őt, mint ami nekem van, aki sohasem tanulmányoztam a kérdést, és nem szeretném szembehelyezni véleményemet az övével."[28]

(July 1961), pp. 27–32, és H. Tristram „Cardinal Newman and Baron von Hügel", *Dublin Review* (Autumn 1966), pp. 295–302. Az ebben a bekezdésben adott anyag és jegyzet hozzáadás e fejezet eredeti formájához.

[27] Ibid.

[28] Ibid.

Newman következő hivatkozása Darwinra az 1870. június 5-én Pusey-hez írt levelében található. A levelet Pusey beszámolója inspirálta arról a vitáról, amely Oxfordban keletkezett. Darwinnak ugyanis díszdoktorátust ajánlottak, amelyet a June Commemoration alkalmából adtak volna át. Darwin kitért a megtiszteltetés elől azon az alapon, hogy nem tudná elviselni a ceremóniák megterhelését. Igen valószínű, hogy nem akarta magát kényelmetlenül érezni olyan ortodox hittudósok társaságában, mint Pusey.

Mindenesetre, kevesen sejthették Oxfordban 1870 tavaszán, hogy Darwin közel van egy, az egyháziak számára sokkal baljóslatúbb könyv befejezéséhez. A könyv 1871. február 24-én jelent meg a hibridnek tűnő címmel: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Maga Darwin meg volt lepve, milyen nyugalommal fogadták könyvét: „Mindenki felhördülés nélkül beszél róla" írta egy barátjának három hónappal később.[29] A kompetens olvasóknak csak két csoportja képezett ez alól kivételt. Az egyik csoport Pusey-hez hasonló meggyőződésű teológusokból állt, akik nem érdekelték Darwint. A másik csoport tagjaira gondolt, amikor nem kis kiábrándultsággal tapasztalta, hogy a *Descent* érvelése nem találkozott „szinte egyetlen naturalista helyeslésével sem, amennyire én tudom."[30]

Míg a naturalisták nem értettek egyet a családfával, amit Darwin az emberre vonatkozólag fölrajzolt, nem ellenezték a *Descent*-nek azt általánosabb állítását, hogy az ember, nemcsak testben, hanem elmében is, szigorúan természeti erők tisztán véletlen terméke.[31] Jóllehet a *Descent*-ben egyes bekezdések tiszta materializmust bizonyítottak,[32] csak száz évvel később vált világossá, hogy Darwin 1871-ben már több mint 30 éve a tiszta materialistákhoz tartozott. A bizonyíté-

---

[29] Darwin nyilatkozata a látogatónak 1871 elején. Lásd: ibid., p. 133.

[30] Darwin Dohrnhoz, 1972 február 3-án; ibid.

[31] Még Alfred Russell Wallace is csak annyiban volt eltérő véleményen, amennyiben illogikusnak találta, hogy egy még nem létező mentális aktivitás (változatlanul hozzákötve egy nagy agyhoz) elősegítse egy ilyen agy evolúcióját.

[32] Ilyen részlet Darwin helyeslő nyilatkozata, amelyet egy naturalistának adott, aki egyenlőséget tett egy kutyának gazdája iránti feszült figyelme és egy imádkozó arca közé.

kot Darwin korai, az 1837 és 1839 közötti évekből származó jegyzetfüzetei szolgáltattak, amelyeket az 1960-as években adtak ki. E jegyzetfüzetek, amelyekből sok bekezdés bekerült az *Origin*-be, durván materialista megjegyzéseket tartalmaznak, mint pl. „Miért csodálatosabb a gondolat, ami az agy váladéka, mint a nehézkedés, ami az anyag egyik tulajdonsága?" vagy „ha minden ember meghalna, a majmok lennének az emberek" és „az ördög a pávián alakjában a mi nagyapánk."[33] Az 1860-as években csupán azt lehetett állítani az *Origin*-t olvasva, hogy az nem engedett meg semmi kivételt az ember elméjének (lelkének) speciális teremtésére. Darwin maga üdvözölte Ernst Haeckel 1868-ban publikált, zavartalanul materialista *History of Creation* című művét, mint logikus kiterjesztését az *Origin*-nek, amelyben Darwin szándékos tartózkodással beszélt az emberről. Ezen háttér előtt kell mérlegelni Newman levelét Pusey-hez:

> *Én nem lettem Darwin könyvének csodálója. Úgy tekintem azt, mint annak az elméletnek a támogatását, amely szerint a szaporodás elve, amelyről mi megszokottan azt hisszük, hogy Ádámmal és az ősember további ősapáival kezdődött, egy bizonyos közös ősben millió évekkel ezelőtt indult el.*
>
> *1. Ellentétben van-e a könyv a sugalmazott szöveg világos tanításával? Ha igen, akkor kereszténységellenes elméletet hirdet. Én, bizonyos fenntartással, nem látom, hogy ezt teszi, vagyis hogy ellentmond annak.*
>
> *2. A teizmus ellen van-e a könyv (eltekintve a kinyilatkoztatástól)? – Nem látom, hogyan lehetne ellene. Vagy pedig az Ádámtól való szaporodás ténye lenne a teizmus ellen. Ha másodlagos okok egy Mindenható Cselekvőt feltételezve, egyáltalán elgondolhatók, nem látom, miért ne tarthatna ez millió évekig éppúgy, mint ezer évekig.*
>
> *Az előbbi kérdés a kritikusabb. Ellentétben áll az Írás az elmélettel? Ádám nem közvetlenül a Föld porából lett véve?*

[33] A részletekre lásd könyvemet: *Angels, Apes and Men*, p. 53

ber töredékeit maga Sir Arthur Keith készítette és ásta el épp erre a célra.[11]

Newman, aki sokat tudott a teológiatörténet szeszélyeiről, nem lett volna ettől meglepve. Nyomon követte, hogyan mutat „az ember vad élő értelme" „bizonyos szörnyű, ősi katasztrófa felé, amelybe az emberi faj belekeveredett",[12] és tudta, hogy a tudomány iránti puszta érdeklődés senkit sem változtat az erény és az intellektuális tisztesség mintaképévé. Teljesen tudatában volt a tudományos vagy kvantitatív módszer korlátoltságának („a számítások soha sem csinálnak hőst", és „senki sem hal meg a saját számításaiért", írta a *Development*-ben[13], illetve a *Grammar*ben[14]). Ezért nagyon is egyetértett volna azzal a megfigyeléssel, hogy a csalás sokkal kevésbé gyakori a tudományban, mint más területeken, azon egyszerű okból, hogy a csalást a szokásos kvantitatív módszerekkel könnyű leleplezni. A csalás a tudományban nem nyer magas pénzbeli jutalmat sem. Mivel ennek ellenkezője igaz az üzleti transzakciókban, a csalás a mennyiségekkel ott olyan gyakori, hogy szétfeszíti börtöneinket.

Az a Newman, aki dicsekvés nélkül mondhatta, hogy „nem vétkezett a fény ellen",[15] sohasem csalt abban a formában, hogy megpróbált volna a valóságosnál tudósabbnak tűnni a tudás bármely területén (nem kivéve a darwini evolúciót sem). Még az 1860-as és 1870-es években is, amikor bárki is aligha tűnhetett műveltnek anélkül, hogy ne vett volna részt a Darwinról szóló élénk vitákban, Newman egyszer

---

[11] See F. Spencer, *Piltdown: A Scientific Forgery* (London: Oxford University Press, 1990), és J. N. Wilford címlapon megjelent elsőpublikációs beszámolója, „Mastermind of Piltdown Hoax Unmasked?" *The New York Times,* June 5, 1990, p. A1 (continued on p. C1).

[12] *Apologia*, pp. 320 and 322.

[13] *Development*, p. 314.

[14] *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Garden City, N. Y.: Image Books, 1955), p. 89. Ez az állítás része egy több oldalas idézetnek Newman 1841-ben írt könyvéből: „Tamworth Reading Room,".

[15] Lásd: *Letters and Correspondence of John Henry Newman during His Life in the English Church*, ed. A. Mozley (London: Longmans, Green and Co., 1890), vol. 1, pp. 365-66. Ez a mondat Newman Szicíliában elszenvedett csaknem fatális betegségére vonatkozó első visszaemlékezéseinek része, de teljes joggal alkalmazható későbbi útkeresésére is.

sem hivatkozott publikációiban Darwinra. Csak egy Newmannél kisebb jellem állt volna ellen annak a kísértésnek, amelyet egy Newman *Apologiájához* hasonló odüsszeia megírásának alkalma kínált. Az *Origin* megjelenése után alig négy évvel írt *Apologia* még sem tartalmazott egyetlen hivatkozást sem Darwin elméletére, bár munkájának befejezésében Newman igen erős antidarwinista álláspontot foglalt el. Tette ezt azáltal, hogy nagyon nyomatékosan hangsúlyozta az eredeti bűn valóságát,[16] amit a darwinisták mindenképpen a vérvörösen vad természetre igyekeztek redukálni. Továbbá, amikor divatossá vált Darwin előfutárának lenni, kísértés lett volna egy Newman-nél kisebb jellem számára *Development*-jére hivatkozni, amelyet 1878-ban publikált új előszóval, mintha az Darwin legalább néhány alapvető nézetét anticipálta volna.

Még jobb és sajátosabb alkalmat kínált a *Grammar*ben hosszasan elemzett téma. Ott a problémák széles skáláját tekintette át az azokat megillető figyelemmel. Amikor a teológiai tézisek bizonyosságát kezdte tárgyalni, szembe nézett azzal az ellenvetéssel, hogy ezek a tézisek a 19. század későbbi részében nem igényelhetnek magasabb tekintélyt, mint a korai természettudomány tézisei. Néhány ilyen tézis felsorolásakor Newman hozzá tett, mintegy mellékesen, néhány korabeli tudományos tételt, amelyek puszta valószínűségek voltak: „Ilyen doktrínák esetében [mint az alapvető elemek, az égitestek megoszlása, stb.] nem volt semmiféle nagyobb bizonyosság, mint amilyen jelenleg van a nyelvek eredetével, az ember korával, vagy *a fajok fejlődésével,* mint filozófiai kérdésekkel kapcsolatban."[17] (kiemelés a szerzőtől). Newman nem tartotta szükségesnek, hogy csupán 10 évvel az *Origin* publikálása után darabokra szedje a Darwinra és a darwinistákra vonatkozó bizonyosságot.

Néhány évvel később, amikor megkérték, hogy magyarázza és védje meg a pápai tévedhetetlenséget, több mentséget is találhatott

---

[16] Newman úgy találta, hogy tisztán empirikus társadalomszemlélet alapján jogosítva van a következtetésre: „A doktrína tehát, amelyet teológiailag eredeti bűnnek hívnak, számomra csaknem olyan biztossá vált, mint a világ vagy az Isten létezése..." *Apologia*, pp. 320–21.

[17] *Grammar of Assent*, p. 329. Lásd még p. 166, 299 and 376.

volna, hogy kigúnyolja, mint George Bernard Shaw tette egy félszázaddal később, a darwinisták tévedhetetlen egyházát.[18] Újabb néhány évvel később, 1879-ben, amikor a bíborosi kalap átvételekor témául az erkölcsi liberalizmust választotta, Newman oldalvágást tehetett volna új, darwinista aládúcolásának, vagy annak az állításnak, hogy az etikában minden folyékony, mert nincsenek szilárd formák a természetben.

Az ilyen alkalmak háttere előtt, Newman nyilvános hallgatása Darwinról úgy tűntette föl őt, mint egy távoli bolygóról vagy egy rég letűnt korból érkező embert. Négyszemközt, 1859 és 1890 között írt leveleiben, amelyek több mint négyezer oldalt töltenek meg tizenkét kötetben,[19] Darwint csak hatszor említette, és inkább csak futólag. Az első említés egy teljes évtizeddel az *Origin* publikálása után történt egy levélben, amelyet 1868. augusztus 22-én írt J. Walker kanonoknak,[20] aki Mózes Öt Könyve új kommentárjára hívta föl figyelmét.[21] A kanonok segített megszerezni egy tiszteletpéldányt R. M. Beverley Darwin elméletéről írt és névtelenül publikált kritikája második kiadásából (amelyet hamarosan egy kiegészítő fejezet követett[22]). Ezzel kapcsolatban Newman a következőket írta: „Az Ön javaslatára rögtön megkaptam Smith Pentateuchus könyvét, és nagyon érdekelt az, amit ott olvastam, de nem olvastam át eléggé ahhoz, hogy tisztába jöjjek vele mint egésszel." E szavak tükrözik azt az elhatározását, hogy meg-

---

[18] G. B. Shaw, *Saint Joan* (Penguin Books, 1946), p. 29 (Preface).

[19] Volumes 19 to 31 of *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, publikálva 1961 és 1984 között.

[20] *Letters and Diaries*, vol. 24, p. 77.

[21] Ellentétben a *Letters and Diaries* kiadóinak általában nagyon gondos gyakorlatával, a munka szerzője nem W. Smith, hanem R. Payne Smith, Canterbury dékánja. A Pentateuchus kommentárjának első része, amely a Genesis-szel foglalkozik, széles körben hozzáférhetővé vált 1885-ben, mint a *The Handy Commentary* sorozat egyik kötete *The First Book of Moses, called Genesis* (London: Cassel and Co.) címmel.

[22] A hivatkozás Beverley *The Darwinian Theory of the Transmutation of Species* című, először 1866-ban publikált műve második kiadására vonatkozott. Walker kanonokhoz hasonlóan Beverley is Scarborough-ban lakott. Beverley, aki Newmannél két évvel idősebb volt, csatlakozott az Oxford Mozgalomhoz egy kritikával, amelyet a Church of England korrupt állapotáról írt.

őrizzen magának annyi időt, amennyit csak lehet a *Grammar of Assent* c. könyvének régóta húzódó befejezésére.

Levelének hátralevő részében reflektált Beverley könyvére, amelyet, az előszót és a kiegészítő fejezetet kivéve, fel sem vágott! Mégis kommentárja más volt, mint gyakorlatozás ködös szavakkal vagy valami még rosszabb. Ennek oka az volt, hogy Newman, aki nyilvánvalóan ismerte Darwin elméletének filozófiai alapjait, képes volt bizonyos alapproblémákra szorítkozni, amiket az az elmélet felvetett. A problémák egyike annak a védelme volt, amit Newman nem az evolúció [evolution], hanem a „fejlődés" [development] elvének nevezett, és ezt még azzal a megjegyzéssel is minősítette, hogy „amit én az építkezés [elvének] hívtam". Hogy megérezzük, milyen nagy mértékben elhatárolta magát ezáltal Newman a darwinizmustól, nem elégséges Darwinnak az evolúció nem-teleológiai jellegére vonatkozó hangsúlyozott állítására gondolnunk. Newman ezen megjegyzéséhez jó bevezetés az, ahogyan dicsérte Beverley könyvét: „A könyv Darwin elméletének gondos és szigorú vizsgálata, és megmutatja azokat a különböző pontokat, amelyeket jól kell megfogalmazni ahhoz, hogy az elmélet koherenssé váljék, és csaknem biztos, hogy ezt ő meg is tudta volna tenni." Newman teljes mértékben logikus akart lenni akkor is, amikor Darwin elméletével állt szemben.

Amikor Newman logikusan szigorú határok közé szorította a darwinizmus elméletének illetékességét, nagylelkű lehetett másodlagos kérdésekben. Ilyen volt annak a nézetnek nagy érdeme, hogy a Teremtő másodlagos okokon keresztül dolgozott hosszú időszakokon át (e nézet összeegyeztethető az evolúció elméletével, sőt Darwin is helyeselte, és ezt csak később bánta meg[23]). De a különleges érv, amelyet Newman ehhez az általános megjegyzéshez fűzött, nagyon nemdarwinista volt. „Mi nem tagadjuk és nem határoljuk be a Teremtő hatalmát" (amely megengedte munkájának másodlagos okokon keresz-

[23] „De régóta sajnáltam" – írta Darwin J. D. Hooker-nek 1863. március 29-én –, „hogy behódoltam a közvéleménynek, és a a Pentateuchus-i kifejezését használtam a teremtésnek, amely alatt valójában azt gondoltam, hogy »megjelent« valami egészen ismeretlen folyamat révén". Lásd: *The Life and Letters of Charles Darwin*, edited by F. Darwin (London: Murray, 1888), vol. 3, p. 18.

tüli kibontakozását), amikor azt tartjuk, hogy ő eredetileg olyan öntevékeny emberi elmét teremtett, amelynek majdnem teremtő képessége van." Newman megjegyzése, amellyel bizonyos „csoszogó" teológusokat célzott meg, Darwint előbb találta el, mint azokat. A megjegyzés arra a nézetre vonatkozott, hogy az elme a „teológia fellegvára". Darwin tulajdonképpen ezt a nézetet akarta lerombolni, nem frontális támadással, vagyis nem igazi filozófiai érvekkel.[24]

Newman hasonló taktikával hagyott meg több mindent Darwinnak a „tervezéssel" kapcsolatosan, jóllehet ugyanakkor megtagadta tőle azt, ami centrális volt céljaira. Newman az „isteni *terv*" csodálatából indult ki, amely lehetővé tette, hogy „bizonyos törvények, amelyek évmilliókkal ezelőtt működtek, e hosszú korok folyamán biztosan és pontosan azokat a hatásokat eredményezzék, amelyeket Ő kezdettől fogva akart". E megjegyzés után Newman felajánlhatta az engedményt: „Mr. Darwin elméletének nem *kell* ateisztikusnak lennie, akár igaz, akár nem; sugallhatja egyszerűen az isteni előretudás és ügyesség szélesebb eszméjét."[25]

Ezen „előretudással és ügyességgel" Newman hajszálnyit sem hódolt be. Legfeljebb sajnálni lehet, hogy Newman sohasem állt a nyilvánosság elé olyan izgalmasan szemléletes „antievolucionista" megjegyzésekkel, mint amilyeneket von Hügel báró jegyzett föl az utókor számára, azután hogy meglátogatta Edgbastonban. „Newman kivitt a Botanikus Kertbe, ahol a rododendronok és azáleák csodálatos virágzásban voltak, és amint ide-oda bujkált a bokrok körül, a csodálat extázisával eltelve felkiáltott: »De milyen érvet tud fölhozni az evolúció ez ellen, mint az Elme munkájának evidenciája ellen?«"[26]

---

[24] A részletekre lásd könyvemet: *Angels, Apes and Men* (La Salle, IL: Sherwood Sugden, 1983), p. 52.

[25] *Letters and Diaries*, vol. 24, p. 77.

[26] Von Hügel, *The Reality of God and Religion and Agnosticism* (London: J. M. Dent, 1931), pp. 53–54. A látogatás 1876 júniusának közepén történt. Hügel, jegyzetfüzete szerint (amely most a St. Andrews University könyvtárában van), június 14-én, 16-án és 18-án beszélgetett Newmannel, amikor »Urunk elégtételes szenvedését, »a természetes vallás kérdéseiben tapasztalt legyőzhetetlen tudatlanság lehetőségét, »a bizonyosságot, »a skolasztikus filozófiát, »a tévedhetetlenséget és »a pápa időleges hatalmát« vitatták meg. Lásd: R. K. Browne, „Newman and Von Hügel", *The Month*

A darwini evolúcióval kapcsolatos ilyen fenntartások után, amelyek elfogadhatatlanok Darwin és a legtöbb darwinista számára, Newman annyira nagylelkű lehetett Darwinnal szemben, hogy Walker kanonokot arra kérte, ösztönözze Mr. Beverleyt „olykor kevésbé kemény magatartásra Darwinnal szemben, akit ő tapintatosan is magyarázhatott volna." Az egészséges teológia és a tökéletes logika magasából tekintve a darwini elmélet nem tűnhetett borzasztóan veszélyesnek: „Nem félek az elmélettől annyira" tette hozzá Newman, „mint, úgy látszik, ő [Mr. Beverley] fél". Newman biztosan nem félt a millió évek távlatától, sem az „evolúció" szótól, bár ehhez csak egyszer folyamodott egy Beverley-től vett idézet formájában, amikor újból arra kérte Walker kanonokot, közvetítse Beverley felé azt a nézetét, hogy a teistának nem kell szükségszerűen azt tartani, hogy „a »a szerves létezők *véletlen* evolúciója« összeegyezhetetlen az isteni tervvel."[27]

Míg egy darwinista ebben találhatna verbális mozgásteret a maga számára, hogy nem virulens materialista – nem nyerhetne semmi vigaszt abból a megsemmisítően egyszerű megfigyelésből, amit egy lélegzetvétellel hozzátett Newman: „Az [a véletlen evolúció] véletlen *nekünk*, de nem *Istennek.*" Ezzel a megkülönböztetéssel van egyensúlyban az evolúciónak a materialista ideológiától különböző igazsága. Megengedve egy „teista logikát", vagyis egy olyan logikát, amely kész meghódolni nem annyira Darwinnak, mint az észszerűségnek, Newman nem szólt önmaga ellen, amikor ugyanabban a levélben kész volt elismerni a tudományos kérdésekre vonatkozó hozzá nem értését. Nem akart szembeszegülni Beverley kritikájával, amely szerint Darwin elmélete összeegyezhetetlen a tervezéssel: „Talán az ön barátja" – írta Walker kanonoknak – „biztosabb kulcshoz jutott, hogy irányítsa őt, mint ami nekem van, aki sohasem tanulmányoztam a kérdést, és nem szeretném szembehelyezni véleményemet az övével."[28]

(July 1961), pp. 27–32, és H. Tristram „Cardinal Newman and Baron von Hügel", *Dublin Review* (Autumn 1966), pp. 295–302. Az ebben a bekezdésben adott anyag és jegyzet hozzáadás e fejezet eredeti formájához.

[27] Ibid.

[28] Ibid.

Newman következő hivatkozása Darwinra az 1870. június 5-én Pusey-hez írt levelében található. A levelet Pusey beszámolója inspirálta arról a vitáról, amely Oxfordban keletkezett. Darwinnak ugyanis díszdoktorátust ajánlottak, amelyet a June Commemoration alkalmából adtak volna át. Darwin kitért a megtiszteltetés elől azon az alapon, hogy nem tudná elviselni a ceremóniák megterhelését. Igen valószínű, hogy nem akarta magát kényelmetlenül érezni olyan ortodox hittudósok társaságában, mint Pusey.

Mindenesetre, kevesen sejthették Oxfordban 1870 tavaszán, hogy Darwin közel van egy, az egyháziak számára sokkal baljóslatúbb könyv befejezéséhez. A könyv 1871. február 24-én jelent meg a hibridnek tűnő címmel: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Maga Darwin meg volt lepve, milyen nyugalommal fogadták könyvét: „Mindenki felhördülés nélkül beszél róla" írta egy barátjának három hónappal később.[29] A kompetens olvasóknak csak két csoportja képezett ez alól kivételt. Az egyik csoport Pusey-hez hasonló meggyőződésű teológusokból állt, akik nem érdekelték Darwint. A másik csoport tagjaira gondolt, amikor nem kis kiábrándultsággal tapasztalta, hogy a *Descent* érvelése nem találkozott „szinte egyetlen naturalista helyeslésével sem, amennyire én tudom."[30]

Míg a naturalisták nem értettek egyet a családfával, amit Darwin az emberre vonatkozólag fölrajzolt, nem ellenezték a *Descent*-nek azt általánosabb állítását, hogy az ember, nemcsak testben, hanem elmében is, szigorúan természeti erők tisztán véletlen terméke.[31] Jóllehet a *Descent*-ben egyes bekezdések tiszta materializmust bizonyítottak,[32] csak száz évvel később vált világossá, hogy Darwin 1871-ben már több mint 30 éve a tiszta materialistákhoz tartozott. A bizonyíté-

---

[29] Darwin nyilatkozata a látogatónak 1871 elején. Lásd: ibid., p. 133.

[30] Darwin Dohrnhoz, 1972 február 3-án; ibid.

[31] Még Alfred Russell Wallace is csak annyiban volt eltérő véleményen, amennyiben illogikusnak találta, hogy egy még nem létező mentális aktivitás (változatlanul hozzákötve egy nagy agyhoz) elősegítse egy ilyen agy evolúcióját.

[32] Ilyen részlet Darwin helyeslő nyilatkozata, amelyet egy naturalistának adott, aki egyenlőséget tett egy kutyának gazdája iránti feszült figyelme és egy imádkozó arca közé.

kot Darwin korai, az 1837 és 1839 közötti évekből származó jegyzetfüzetei szolgáltattak, amelyeket az 1960-as években adtak ki. E jegyzetfüzetek, amelyekből sok bekezdés bekerült az *Origin*-be, durván materialista megjegyzéseket tartalmaznak, mint pl. „Miért csodálatosabb a gondolat, ami az agy váladéka, mint a nehézkedés, ami az anyag egyik tulajdonsága?" vagy „ha minden ember meghalna, a majmok lennének az emberek" és „az ördög a pávián alakjában a mi nagyapánk."[33] Az 1860-as években csupán azt lehetett állítani az *Origin*-t olvasva, hogy az nem engedett meg semmi kivételt az ember elméjének (lelkének) speciális teremtésére. Darwin maga üdvözölte Ernst Haeckel 1868-ban publikált, zavartalanul materialista *History of Creation* című művét, mint logikus kiterjesztését az *Origin*-nek, amelyben Darwin szándékos tartózkodással beszélt az emberről. Ezen háttér előtt kell mérlegelni Newman levelét Pusey-hez:

> *Én nem lettem Darwin könyvének csodálója. Úgy tekintem azt, mint annak az elméletnek a támogatását, amely szerint a szaporodás elve, amelyről mi megszokottan azt hisszük, hogy Ádámmal és az ősember további ősapáival kezdődött, egy bizonyos közös ősben millió évekkel ezelőtt indult el.*
>
> *1. Ellentétben van-e a könyv a sugalmazott szöveg világos tanításával? Ha igen, akkor keresztényellenes elméletet hirdet. Én, bizonyos fenntartással, nem látom, hogy ezt teszi, vagyis hogy ellentmond annak.*
>
> *2. A teizmus ellen van-e a könyv (eltekintve a kinyilatkoztatástól)? – Nem látom, hogyan lehetne ellene. Vagy pedig az Ádámtól való szaporodás ténye lenne a teizmus ellen. Ha másodlagos okok egy Mindenható Cselekvőt feltételezve, egyáltalán elgondolhatók, nem látom, miért ne tarthatna ez millió évekig éppúgy, mint ezer évekig.*
>
> *Az előbbi kérdés a kritikusabb. Ellentétben áll az Írás az elmélettel? Ádám nem közvetlenül a Föld porából lett véve?*

---

[33] A részletekre lásd könyvemet: *Angels, Apes and Men*, p. 53

„Minden porból van" – Préd 3,20 – mégis mi sohasem voltunk por – mi az atyáktól vagyunk, miért nem lehet ugyan az a helyzet Ádámmal? Nem mondom azt, hogy így van, – de ha nem a Nap kering a Föld körül, és ha a Föld nem áll mozdulatlanul, pedig az Írás látszólag ezt mondja, nem értem, Ádámnak miért kell közvetlenül a porból származnia – Formavit Deus hominem de limo terrae – vagyis abból, ami természetében valóban por és sár volt, mielőtt Ő azt, ami ez volt, élővé tette. De én fenntartással beszélek. Darwin nem hirdeti azt, hogy szembehelyezkedik a vallással. Azt gondolom, hogy ő megérdemli a díszdoktorátust, amit mások is megkaptak.[34]

Newman levele több kommentárt kíván. Először, nem hivatkozik arra a tényre, hogy Darwin elmélete, következetesen véve, kapcsolatban van az ember elméje vagy lelke eredetének kérdésével. Másodszor, amikor az ember testének eredetére nem-szószerinti magyarázatot javasol, Newman kétszer fejezi ki tiszteletét az egyházi tekintély iránt. Harmadszor, Darwin elméletét pusztán úgy tekinti, mint annak hangsúlyozását, hogy hosszú idő szükséges a természeti erők munkájához, és nem érdekli a természetes szelekció elmélete mint olyan elmélet, amely tele van elégtelenséggel, amit 1870-ben már szellőztettek. Ez káros mulasztásnak tűnhet egy logika-mester részéről, aki égett a vágytól, hogy felfedjen minden hibát mások logikájában! Ezért az ember kísértést érezhet azt mondani, hogy – Newman levelét önmagában véve – Newman nem lett Darwin csodálója olyan okból, amelynek kevés köze van a logikához. Valóban úgy tűnik, hogy ha és amikor ez a könyv kezébe került, csupán átlapozta azt. Bár nagy könyvgyűjtő volt, Newmannak sohasem volt saját példánya az *Origin*-ből![35]

Mégis, Darwin elméletének tárgyalásakor a logika primátusa képezte Newman Darwinra vonatkozó, harmadik levélbeli hivatkozásá-

[34] *Letters and Diaries*, vol. 25, pp. 137–38.

[35] A feltevést tovább erősítette Newman könyveinek katalógusa a Birmingham-i Oratorium könyvtárában.

nak lényegét. Ekkor Newman levelének címzettje egy képzett biológus, St. George Mivart volt, aki éppen akkor lett Darwin *Origin*-ének vezető kritikusává a *The Genesis of Species* című könyvvel,[36] amelynek fontosságát Darwin nagyon is érezte. Newman, regisztrálva St. George Mivart köszönetét az *Essays Critical and Historical* című művének első két kötetéért, dicséretes önmérséklettel írta:

> *Engedje megy hogy hangsúlyozzam, mekkora megelégedésemre szolgál ha tanulmányaim negyedannyi jót eredményeznek, amennyit, amint hallom, az ön kötete. Azok, akiknek joguk van megítélni, úgy beszélnek róla mint elsőrangú könyvről, és jó azt látni, hogy Mr. Darwin elméletének logikai elégtelenségéről az első reális kifejtés egy katolikustól jön. Ezt mondva, nem szabad önnek azt feltételeznie, hogy én személy szerint nagy ellenszenvet vagy félelmet érzek Darwin elmélete iránt, de sok ember nagyon meg van zavarodva miatta – és mindenesetre minden iránta érzett tiszteletlenség nélkül jó megmutatni, hogy a katolikusok jobb érvelők lehetnek, mint a filozófusok.*[37]

Több mint száz évvel később, Newman megelégedettsége, hogy a katolikusok, tudósok vagy nem, jobban tudják használni a logikát, mint egyes nem katolikus tudósok, hátborzongató jelentőséget kaphat. Csodálkozunk, vajon nem a tomista realizmus logikája iránti, gondosan ápolt (az egyházatyákra történő bőséges hivatkozásba elrejtett) bizalmatlanság készítette-e elő a sikamlós talajt, amelyen oly sok katolikus értelmiségi elcsúszott, aki ki volt téve Teilhard de Chardin evolúciós metaforáinak, amelyek oly könnyen húznak kényszerzubbonyt a világos gondolkodásra. Mindenesetre, Newman hallgatása Darwinnak *Descent of Man* című könyvével kapcsolatban, amely már

---

[36] London: Macmillan, 1871. Mivartnak a természetes szelekcióval szembeni érvei részletes felsorolásban olvashatók: *A Conscience in Conflict: The Life of St. George Jackson Mivart*, by J. W. Gruber (New York: Columbia University Press, 1960), pp. 52–56.

[37] *Letters and Diaries*, vol. 25, p. 446.

kilenc hónappal korábban megjelent, meglepő. Newman leveléből az sem világos, vajon átolvasta-e Mivart *Genesis*-ét. Newman azonban egy csaknem két évvel később (1873. november 10.) Mivartnak írt levelében kifejezetten azt állítja, hogy „nagy érdeklődéssel olvastam, amennyiben megértettem" Mivart legújabb, *Man and Apes* című könyvét, amely Darwin *Descent*-jének kritikája volt, és így folytatta:

> *„Azt gyanítom, hogy az egész vizsgálat kulcsa abban az ön könyvének vége felé olvasható megállapításban van, hogy a jelenségek, amelyeket az Összehasonlító Anatómia szolgáltat nekünk, hálót és nem létrát formálnak, – és hogy e jelenségek Darwin hipotézisét és kiegészítéseit nem garantálják, amikor ön megközelíti és katalogizálja őket, bármilyen sokat is ígérhetnek első látásra a hipotézis érdekében."*[38]

Mivart ténylegesen azt írta, hogy „a különböző főemlősök közötti affinitási vonalak inkább hálót, mint létrát alkotnak", és hogy „a hálózat egy összegubancolódott háló, amelynek szemeit még egyetlen természettudós sem bogozta ki a természetes szelekció segítségével".[39] Sokkal több rejlett Mivart e megjegyzésében, és tudományos igazsága teljesen érintetlen több mint száz évvel megjelenése után is. A Newman által észrevett többlet ugyanis, amely egy hálózatnak és egy létrának Mivart általi szembeállításában rejtőzött, tanúsította Newmannek az ontológiai tételek iránti érzékenységét. Ő a logikát nem önmagáért szerette, hanem mint elengedhetetlen eszközt, amellyel igazság szolgáltatható a természeti és természetfölötti realitásnak.[40] Valójában a darwinizmus kritikájának egész története sokkal meggyőzőbb

---

[38] Ibid., vol. 26, p. 384.

[39] Lásd az amerikai kiadást: (New York: D. Appleton, 1874), p. 176. Mivart folytatta: „Sőt, még inkább, ezek a bonyolult affinitások olyan hálót képeznek a teleológiai hálóvadász számára, amit Lucretius-i antagonistájának nehéz lesz megkerülni, még a darwini evolúciók számtalan fordulatával és visszakanyarodásával is".

[40] Amint azt a Grammar of Assent-ről irt tanulmányomban tárgyaltam. Newman Today ch. 11.

lett volna, ha a nem-darwinista evolúciókutatók (akiknek száma és súlya messze nagyobb, mint általában gondolják[41]) megfeszített erővel dolgoztak volna a kritikus problémán vagy azon a kérdésen, hogy a véletlen jogosan tekinthető-e oknak. Newman tömörítette a dolgot, amikor Mivarthoz írt levelét így folytatta: „Nem vagyok annyira megelégedve az ön saját hipotézisével, de gondolom, hogy inkább jelzésnek tartja abban az irányban, ahol azt keresni kell – vagyis, azt gondolom, egy olyan hipotézisnek, ahol a véletlen variációk az önálló fajok szemmel látható jelenségének végső megoldását képezik. Természetesen, *a véletlen nem ok*."[42]

Ehhez a megjegyzéshez (amelynek dőltbetűs részét minden biológiai, antropológiai, tudományfilozófiai, részecskefizikai kutatóintézet és minden természettörténeti múzeum bejárata fölé föl kellene vésni43) Newman hozzá tett illusztrációképen egy hivatkozást James Cowles Prichard *Natural History of Man* című, már akkor klasszikus művéből, amelynek első, 1843. évi kiadása egyszer a kezébe került. Newman, úgy látszik, emlékezetből beszélt e műről, *„Az Ember fizikai története"* címmel hivatkozva rá. Memóriája azonban jól működött, amikor felidézte, hogy Pritchard elmélete antropológiai variációkat tulajdonított a véletlennek, és ezt a pontot Newman nem hagyhatta szó nélkül: „De ami véletlennek látszik, az kell, hogy létező, még fel nem fedezett törvények eredménye legyen." Végül azt kérdezte Mivarttól: „Noha említi a mexikói eftet (kis szalamandert), miért nem beszél pillangókká váló férgekről?" Newman tudta, hogyan kényszerítse védekezésbe a véletlen ügyvédeit, akár darwinisták, akár nem, egyszerűen hivatkozva egy nagyon tapintható biológiai folyamatra, egyre miriádok közül, amelyeknek különleges, minden véletlennel

---

[41] Amint azt egyes vezető darwinisták is fölismerték és dokumentálták a századforduló körül. A részletekre lásd könyvemet: *The Purpose of It All* (Washington D. C.: Regnery Gateway, 1990), pp. 34–35. Magyarul: *Mi az Egész értelme?* (Ecclesia, Budapest, 1993).

[42] Lásd: fent a 34. lábjegyzetet.

[43] *„Determinism and Reality"* című tanulmányomban ismertettem annak antiracionális és antiontologikus eredményeit, hogy a fizikában a véletlennek kriptokauzális szerepet tulajdonítanak, in: *Great Ideas Today 1990* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1990), pp. 276–302.

szembeszegülő fázisairól még számot kellene adnia a darwinistáknak a véletlen variációk egy kvantitatívan illusztrált láncolatát illetően.[44]

Világos, hogy a Darwin elleni, másodlagos kérdésekre vonatkozó jó érv nem takarta el Newman előtt a mellékvágányra jutás veszélyét egyes, Darwinnal kapcsolatosan nagyon alapvető pontokon. Egy ilyen pont az, amikor, akár a tudományban, akár a bibliai exegézisben valamely valószínű tézist biztosnak tekintenek. Ez olyan gondatlanság, amely látszólagos konfliktusokat szül a tudomány és a teológia között. Newman, félszemmel az ember eredetére tekintve, általánosan figyelmeztetett erre a gondtalanságra: „A magam részéről mint katolikusnak le kell szögeznem, hogy egy tudományos tény puszta valószínűsége nem kötelezhet arra, hogy feladjuk az Írás elfogadott magyarázatát. Ezt nem szabadna megengedni, [egy ilyen valószínűségnek] nincs joga ahhoz, hogy bírónak mutatkozzék. Sok dolog valószínű, ami végül is hamisnak bizonyul. A növényi és állati evolúció nem bizonyított – de lehet valószínű, anélkül hogy a bizonyítása folyamatban lenne."

Newman Pritchard antropológiával foglalkozó könyvéhez fordult annak illusztrálására, hogyan vezethet egy jó érvelés nem garantált következtetéshez: „Dr. Pritchard írásában azt bizonyítja, hogy az emberiség egy pártól származik. Ez, amint visszaemlékezem, a pontos érvelés nagyon szép példája. Egy hibája van – Ádámot négerré (?) változtatta" ami természetesen teljesen indokolatlan következmény. És levonta az erkölcsi tanulságot levelezője számára: „Ez megmutatja, mit gondolok, amikor azt mondom, nem szükséges, nem kötelességünk, hogy megoldjunk olyan eseteket, amelyeket az idő múlásával más valószínűségek megcáfolnak."[45]

Newman utolsó hivatkozása Darwinra 1887-ből vagy 1888-ból származik. Az alkalmat erre az szolgáltatta, hogy William S. Lillytől megkapta a kefelevonatát a francia forradalom ideológiája hatásával foglalkozó könyve IV. fejezetének, amely „A forradalom és a tudo-

---

[44] Amint tovább érveltem könyvemben: *The Purpose of It All*, pp. 78–79.

[45] Letter of March 21, 1882, to Henry S. Bellairs, in *Letters and Diaries*, vol. 30, pp. 69–70.

mány" címet viselte.[46] E fejezetben Lilly többek között kimutatta, hogy az az ideológia, amely feltételezte és kitenyésztette a darwinizmust, vagy az a doktrína, amely szerint minden szünet nélküli mozgásban van, összeegyezhetetlen a XIX. századi liberalizmus megszentelt dogmájával, azaz azon tézisével, hogy mindenegyes egyénnek elidegeníthetetlen jogai vannak. Ugyanakkor Lilly, aki gondosan megkülönböztette Darwint és a darwinizmust, jóváhagyólag idézte a *Descent* utolsó lapját, amelyen Darwin az embert minden további nélkül „egy szőrös négylábúból vezette le, amelynek farka és hegyes fülei voltak, és valószínűleg fán lakott." Newman örült ugyan annak, hogy Lilly a kérdésben az összeegyezhetetlenséget kifejtette, de zavarta, hogy Lilly kritika nélkül idézte a *Descent* egy teljes oldalát. „Amennyire örültem, annyira meg is rémültem, amint ön előre haladt azon véleménye kifejtésében, hogy az első embernek farka volt. Azt gondolom, ez merész állítás."[47] Ujjainak gyengesége miatt Newmannek rövidre kellett fognia levelét, ennek ellenére, úgy látszik, sok megfontolni valót adott ama újabb csodálói számára, akik az égig magasztalják őt, mint az örökös evolúció prófétáját antropológiai, teológiai és exegétikai dolgokban.

Ha Newman merésznek vagy valami még rosszabbnak is bélyegezné őket, nem intellektuális félénkségből tenné ezt. Kész volt megvigasztalni Mivartot, mikor ez utóbbit nyersen megkritizálták azok, akik összetévesztették a hűséget a mozdulatlansággal. Természetes volt, írta Newman Mivartnak 1876. május 28-án, „hogy az ember ki van téve azok irigy szűklátókörűségének, akik azt gondolják, nem engedhető meg a tág vélemény, érvelés vagy megfontolás teológiai kérdésekben."[48] Mint olyan, aki tudta, hogy az ember jelenlegi állapotában az igazság csak küzdelemmel tartható fenn, értékelte, hogy Mivart *Lessons from Nature as Manifested in Mind and Matter,* című ha-

---

[46] Hogy Newman valójában a könyv kefelevonatainak egy másolatát kapta meg, és nem magát a könyvet, világos abból a tényből is, hogy a könyv csak 1889-ben jelent meg (London: Chapman and Hall).

[47] *Letters and Diaries*, vol. 31, p. 179.

[48] *Letters and Diaries*, vol. 28, pp. 71–72 (May 28, 1876).

marosan megjelenő könyvét neki ajánlotta.[49] „Őszintén örülök," írta 1875. szeptember 29-én Mivartnak, hogy „az ellenségeink megsemmisítésére szolgáló lövegeket egy ütegbe vonja össze. Arrogáns, győzelmet hangoztató kijelentéseiket nagyon nehéz volt elviselni, és a katolikusok már elég hosszú ideig tűrték ezt."[50]

De kevesebb mint tíz évvel később Newmannek Mivarthoz nem mint értékes szövetségeshez, hanem mint olyanhoz kellett fordulnia, aki abba a táborba sodródott, amelyet Newman már 1834-ben úgy írt le, mint magának az Antikrisztusnak a kirakathivatalát.[51] Ez a tábor nagyhangon az észre, a tudományra és a haladásra esküdött. Az e táborba tévedő katolikusoknak nem volt más választásuk, mint sürgetni az Egyházat, hogy alkalmazkodjék az új fölfedezésekhez, amint azt más egyházak tették. Ilyen volt a késő XIX. századi „ökumenizmus", egy olyan ökumenizmus, amely modernizmust idézett elő, és napjainkban újjáéledt neomodernizmus alakjában. Angliában nagyon logikus volt a doktrinálisan sodródó Államegyházat az új ökumenizmus első gyümölcsének tekinteni, és ez volt az, amit Mivart megkísérelt Newman előtt igazolni. Ezt annak a kérdésnek leple alatt tette, hogy vajon Newman mond-e valami jót Anglia Egyházáról.

1884. március 25-én írt válaszában Newman természetesen könnyen meg tudta mutatni Mivartnak, hogy, megtérése előtt és után egyaránt sok jót látott abban az Egyházban. De mint anglikán megtanulta legfontosabbat, azaz azt, hogy „Urunk Egyházat alapított," és éppen ezért a katolikus Egyházhoz, mint olyan Egyházhoz kellett csatlakoznia, amely egyedül maradt meg „tanító Egyház"-nak. Következő mondata egyike legfélelmetesebben profetikus kijelentéseinek és nagyban kellene segítenie annak meglátásában, hogy semmiféle ökumenikus szinkretizmus nincs azon a kijelentésében, amelyről szó volt ennek a tanulmánynak az elején, vagyis hogy „teljes mértékben elfogadta Darwint."

---

[49] *Letters and Diaries,* vol. 27, p. 390 (Dec. 6, 1875).

[50] Ibid., vol. 27, p. 363.

[51] Newman ezt a következtetést megismételte in: „The Patristical Idea of Antichrist in Four Lectures" (1834). See *Discussions and Arguments on Various Subjects* (London: Longmans, Green and Co., 1897), pp. 59–61.

Félszemmel Anglia egyházára tekintve, Newman azt állította, hogy „egy kísérlet folyik; vajon létezhet-e keresztény Egyház világosan meghatározott Hitvallás nélkül. Ez olyan kísérlet, amely nem fejeződik be egy generáción belül."[52] Kissé több mint három generáció után, úgy tűnik, a kísérlet félelmetesen bontakozott ki Anglia egyházában, ahol a vallási evolúció elvét a legmagasabb dogmának tartják, amelyben hinni kell.

A legfontosabb szempont, amely felfedi Newman evolúcióval szembeni magatartásának igazi mélységét, az 1884-ben írt *Inspiratio in its Relation to Revelation* c. tanulmányából származik. Maga a tény, hogy a tanulmány kezdetén Renannak, az evolúciós naturalizmus fő bajnokának egy újabb publikációjára hivatkozik, garantálja alkalmazhatóságát témánkra. Newman még nem jutott túl tanulmánya megírásának egyharmadán, amikor kifejtette, hogy a katolikus értelmiségiek hallgatásra vagy rendkívüli tartózkodásra vannak kötelezve még akkor is, ha a hit nem kötelezi őket arra, hogy ellenálljanak valami nagyon új tételnek:

> *Az újdonságnak nem kell eretneknek lennie, mégis egy adott időben vagy helyen, mint a Galilei ügyben, annyira ellentétben lehet a katolikus testületben uralkodó nézettel, hogy az Isteni Ige szupremáciája iránti buzgalomnak, a tényleges egyházi elöljárók iránti tiszteletnek, a gyengék és tudatlanok iránti szeretetnek és az önmagával szembeni bizalmatlanságnak vissza kellene tartania az embert annak heves és meggondolatlan közlésétől, amit mindamellett igaznak tart, és ha valóban megkérdezik róla, nem tagadhat. Isten házanépe jogosan várja el megfontoltságunkat olyan dolgokban, amelyekben a kriticizmus és a történetírás nem várja ezt el.*[53]

---

[52] *Letters and Diaries*, vol. 30, p. 338.

[53] Lásd Newman esszéjének kritikai kiadását in: D. J. Holmes and R. Murray, *On the Inspiration of Scripture. John Henry Newman* (London: G. Chapman, 1967), p. 103.

Ugyanazt a háznépet kellett megvédeni, jóllehet egészen más módon, a naturalizmus fenyegetésétől, ahogy az új életre kelt a darwini vagy evolúciós ideológia fogalmaiban. Azért, hogy hatékonyabban harcoljon, Newman üdvözölte például Mivart antidarwinista ütegeit. Newman olyan harcos volt, aki főként amiatt érezte magát otthon a katolikus Egyházban, mert, amint a *Grammar*ben lefektette, Alapítója azért jött, hogy szellemi harcot vívjon, amely az idők végéig tart.[54] Newman katolicizmusának ez az aspektusa különleges tárgyalást kíván, mert egyrészt központi helyet foglal el szellemi arculatában, másrészt nem szívesen látott ezekben a időkben, amikor egy kötelező mosoly a „kozmetikázott katolicizmus" jellemző vonásává vált. Legyen elég itt hivatkozni Newman azon véleményére, hogy a darwini ideológia nem kevesebb, mint egy olyan járvány, amely végzetes vámot szedett a keresztények között. E súlyos szó használatára Newmant az evolúciós ideológiának az a kritikája késztette, amelyet neki Rev. David Brown, a skóciai Free Kirk egy prominens papja küldött, aki később szeretettel gondolt vissza Newmannél tett két látogatására a Birmingham-i Oratoriumban.[55]

Dr. Brownhoz 1874. nagyszombatján írt levelének első bekezdésében Newman visszaemlékezett hosszú ideig tartó ellenszenvére, amelyet a Brit Tudományos Társaság éves találkozóin tapasztalt nagyképűséggel szemben érzett. Aztán diagnosztizálta a tudomány emberei által terjesztett járványt: „Teológusok kétségtelenül beleártották magukat a tudományba, és ezt most a tudomány emberei azzal fizetik vissza, hogy beleszólnak a teológiába. Önnel együtt semmit sem látok az evolúció elméletében, ami ne lenne összeegyeztethető egy Mindenható Teremtővel és Pártfogóval; de ezek az emberek azt tételezik föl irántunk érzett bőséges megvetéssel és fölényeskedéssel, hogy a vallás és a tudomány ezen a ponton ellentmondanak egymásnak, és ezen a merész feltételezésen tovább haladva végül is azt következtetik, hogy semmi igazság nincs a vallásban. Félelmetes elgondolni,

---

[54] *Grammar*, p. 344. *Apologiájában* Newman erről „a szörnyű, soha ki nem haló párbajról" beszélt (p. 328).

[55] Lásd: W. G. Blaikie, *David Brown: A Memoir* (London: Hodder and Stoughton, 1898), pp. 244 and 246. A két látogatás 1877-ben és 1882-ben történt.

mennyi ember fog szenvedni, amíg ez a járvány tart; de az igazság eléggé hatalmas ahhoz, hogy végül is győzzön."[56]

Vajon Newman gondolta-e, hogy a járvány nemcsak egy újabb évszázadig tart, hanem hatalmasan meg is erősödik. Étienne Gilson jó megfigyelőként látta, hogy csaknem minden esetben, amikor egy katolikus megfertőződött még olyan, spiritualizmussal bevont „evolucionizmussal" is, mint Teilhard prózai költészete, a spirituális halál csírája működni kezd.[57] Mindazoknak, akik ma Newmant Darwin előfutárának tekintik, Newman megismételné azt, amire Mivartot kérte sokkal korábban, hogy ne vegye az ő dogmafejlődésről alkotott eszméjét olyan valaminek, ami akárcsak távolról is hasonlít Darwin evolúciós nézeteihez. Newman ezen visszautasításától eltekintve, a *Development* bizonyítékai az őt Darwinhoz kapcsoló erőfeszítések megannyi cáfolatai.

A *Development*-ben az evolúció szó csak egyszer fordul elő.[58] Amikor néhány alkalommal Newman a szerves életből vett metaforát használ, az egyedi szervezet összes képességeinek kibontakozására gondol.[59] Sohasem beszél egyik szervezetnek a másikba történő átalakulásáról, nem is szólva véletlen evolúcióról. Azon hét jelleg közül, amelyek által az igazi fejlődést megkülönbözteti a puszta korrupcióktól, már a legelső, „a típus megőrzése", szembeszáll a darwini perspektívákkal. Csak egyes alvajárók látnának cseppnyi darwinizmust is Newman olyan más megjegyzéseiben, mint „a logikus sorrend" és „múltjának megőrzése", amelyek evidensek az igazi fejlődésben.

Igen fontos, hogy az a Newman, aki a *Development* Bevezetésében a nagy változást és a valóban gyakori változást a fizikai és szellemi élet jellegzetességének tartotta,[60] ezeket a változásokat megannyi

---

[56] Ibid., p. 241, in *Letters and Diaries*, vol. 27, p. 43.

[57] „Semmi hasznot vagy megvilágosítást nem nyerhet Ön Teilhardra gondolva. A pusztítás, amit okozott, ezt tanúsítottam, szörnyű." *Letters of Etienne Gilson to Henry de Lubac*, tr. M. E. Hamilton (San Francisco: Ignatius Press, 1988), p. 136.

[58] *Development*, p. 61.

[59] Lásd: ibid., especially pp. 107, 177, 179, 359, 395.

[60] „Itt lenn élni annyi mint változni, és tökéletesnek lenni annyi, mint gyakran megváltozni," ibid., p 63.

eszköznek tekintette, amelyek egyetlen objektív igazságot szolgálnak. A *Development-ben* Newman a Megtestesülést tekintette az Evangélium központi igazságának,[61] és az Egyházról, mint „az Igazság pilléréről és alapjáról" beszélt,[62] mivel az Egyház felülről van felhatalmazva arra, hogy tévedhetetlenül ítéljen vallási vitákban:

> *És ha a vallási viták tévedhetetlen megítélésére vonatkozó alapvető igény annyira nagy jelentőségű és érdekű a történelem minden korszakában, még inkább üdvözölni kell azt egy olyan korban, mint a mai, amikor az emberi intellektus olyan elfoglalt, a gondolat olyan termékeny, és a vélemény olyan sokrétű. A szellemi felsőbbség abszolút szükségessége jelenleg a legerősebb érv fennmaradásának ténye érdekében. Kétségtelenül, vagy nem adatott objektív kinyilatkoztatás, vagy megkapta hozzá az eszközöket, hogy rányomja objektivitását a világra.*[63]

Ennek az egyházi tévedhetetlenségnek az egyik gyakorlási alkalma azoknak a gyógyulásoknak a megítélése, amelyek a szentté avatásra jelöltek közbenjárására mentek végbe. És, amint Newman hozzátenné, ezért van az, hogy egy Egyház, amely tudatában van tanító tévedhetetlenségének, nem lehet ökumenikus olyan mértékig, hogy ezt a tudatosságot megossza ökumenikus társaival, még kevésbé addig a pontig, ahol a darwini ideológia azt követelné tőle, hogy adja föl hitét az objektíven végbement csodákban és egy objektíven közölt Kinyilatkoztatásban. Ez tehát az, amit Newman Mivarthoz 1884 májusában, két egymást követő napon írt két levelében kijelölt mint végső demarkációs vonalat a katolikus Egyház és evolúciós ideológia között. Ha hiányzik az egyetértés a csodáknak legalább a lehetőségéről, figyelmeztette Mivartot, minden dialógus a keresztények és az evolucionisták között megfeneklene másodlagos jelentőségű vagy következmények

[61] Ibid., p. 310.
[62] Ibid., p. 107.
[63] Ibid.

nélküli dolgokban vagy körkörös érvelésben. Vagy idézzük magának Newmannek a szavait:

> *El tudok képzelni egy valóban katolikus, valóban tudományos tanulmányt, amely sok jót eredményez, de világos számomra, hogy az első lépés, amelyet a szerzőnek meg kellene tennie, mielőtt információt kér az Egyháztól további pontokon, annak kell lennie, hogy megmutassa, hisz abban, amit már fölvetett. A legtöbb író figyelmen kívül hagyja azt a kérdést, hogy a csodák lehetségesek-e, és elfogadhatók-e az érvelésben... [Egy ilyen írónak] nagyon sok jó érve lehet valószínűtlennek tartani vagy nem szó szerint venni egy olyan különös eseményt [mint a Vízözön], , – de ha annak kijelentésével kezdi, hogy túl nagy dolog elfogadni a hitet, nem látom, mi jó jöhet ki az érvelésből.*[64]

Egy nappal korábban, május 8-án írta Newman Mivartnak:

> *Mi az érv haszna, hacsak nem az, hogy az ellenfelek meg tudnak egyezni egy bizonyos általános elvben? Hogyan győzhet meg egy pap egy tudóst, amikor ez utóbbi gyakorlatilag tagadja a csodák lehetőségét, az előbbi pedig azt tartja, hogy a legelképesztőbb ténylegesen megtörtént? A tudomány emberének tudnia kellene, hogy ő valójában nem bizonyította a csodák lehetetlenségét, mégis olyan magabiztosan használja ezt a feltételezést a katolikusok ellen, mintha a legszükségesebb igazság lenne. Miért kell nekem tagadni, hogy az Úr harmadnap föltámadt, mivel Professzor A vagy B lehetetlennek tartja? Ő nem szolgáltat semmilyen ellenténvt sem.*[65]

---

[64] *Letters and Diaries*, vol. 30, p. 360 (May 9, 1884).

[65] Ibid., p. 359.

Az ember örülne, ha ezt Newman kibővítette volna két ponton, amelyek szorosan tartoznak a szóban forgó problémához. Először, alaposan meg kellett volna vizsgálnia, mit hoz a „Professzor" a diszkusszióba. Könnyen leleplezhette volna azt mint rejtett bizalmat az igazi metafizikában. Ha valaki félszemmel a fizikai törvények egyetemes érvényességére tekint, bár ugyanakkor a csodák lehetetlensége mellett érvel, nyíltan kiteszi magát olyan episztemológiai alapokra vonatkozó kérdéseknek, amelyekhez fizikai törvények fogalmát, sőt egyetemességüket is köti, jóllehet a törvények egyetemessége a tapasztalatilag nem verifikálható teljességre, vagyis az univerzumra vonatkozik. Ekkor arra kényszeríthető, hogy elismerje a hume-i vagy másfajta empiricizmus elégtelenségét. Másodszor, Newmannek a csodák legnagyobbikán kellett volna dolgoznia, amely nagyobb minden fizikai gyógyulásnál, ez pedig az emberi elme.

Mindkét ponton csak félsikert ért el, mivel túlságosan ragaszkodott, különösen a *Grammar*ban, az egyénileg konkrét tényhez.[66] Pedig az elme csodálatos hatalmát nem annyira a konkrét egyedi tény észrevétele fedi fel, hanem az a képessége, hogy az egyetemest felfogja az egyediben. Pontosan az elménék ezen hatalmán keresztül láthatók meg azok a különleges irodalmi adatok, amelyek egy bibliai csodát bizonyítanak, vagy azok az orvosi adatok, amelyek egy adott gyógyulást bizonyítanak. Ezek magukban foglalnak valamit, ami az aktuális, tisztán fizikai erőkön túl van.

Hume vagy Huxley csak azért állíthatja hihetően, hogy egyetlen csoda sem lett soha bizonyítva, mert megengedték nekik, hogy takargassák empiricizmusukat. De ha valaki empiricista, nem válhat még evolucionistává sem. Már Darwin is hiába kapott figyelmeztetést nem kisebb naturalistától mint Agassiz, hogy metafizikai szemekre van szükség a fajok meglátásához,[67] nem szólva a nemek, családok, rendek, osztályok, törzsek és országok meglátásáról. Ezek mind univerzálék. Még több metafizika szükséges meglátni a fosszilis leleteknek

[66] Lásd abban a fejezetben, amelyre a 36. lábjegyzet hivatkozik.

[67] L. Agassiz így tett egy tanulmányban, amelyben Darwin *Origin*-ét ismertette, in: *American Journal of Science and Arts* 30 (July 1860), p. 143.

és az élő formák geológiai megoszlásának, Darwin két legmeggyőzőbb pontjának bizonyító erejét. Darwin rejtetten kihasználta az elméletében levő metafizikai feltételezéseket (amennyiben azok különböznek hírhedt ideológiájától), de erre a tényre Newman sohasem hivatkozik az evolúcióval kapcsolatban. Lehetséges, hogy ez a hiány Newman részéről annak a ténynek tulajdonítható, hogy túlságosan megbízott saját perszonalisztikus mottójában, amely szerint *unusquisque in sensu suo abundet*[68] (mindenki saját észjárását fejtse ki), és különösen a *Grammar*ben meglehetősen hiányos episztemológiát és metafizikát terjesztett elő. Mégis az, hogy jól megérzett döntő szempontokat az evolúcióról, számos komoly megfontolásra kell hogy ösztönözzön bennünket...

Fordította: Szabó László

[68] *The Grammar of Assent* (Doubleday Image Books, 1955), pp. 234, 272, 278, 319.

Kedves Előfizetőnk!

A szerkesztőség az olvasók megértését kéri e szám késedelmes megjelenése miatt. A következő szám Szeplőtelen Fogantatás ünnepére jelenik meg.

- Egy éves **előfizetés**: 700.- Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 500.- Ft
- **Külföldi** előfizetés: 1000.- Ft
  (a jelentősen emelkedett postaköltség miatt)
- Régi szám: 100.- Ft + postaköltség

A *COMMUNIO* folyóirat **eddig megjelent számai**nak tartalma:

1993. 1. Az ember és az örök élet *Már nem kapható.*
1993. 2. Európa — új evangelizálás *Már nem kapható.*
1993. 3. Az ember hivatása
1993. 4. Isten neve
1994. 1. Hit a teremtésben
1994. 2. Európa lelkisége
1994. 3. Isten irgalmassága
1994. 4. Isten örök Fia
1995. 1. Isten és ember szenvedése
1995. 2. Istenről beszélünk
1995. 3. Hiszem a test feltámadását
1995. 4. Idő és öröklét Ura
1996. 1. Isten és császár
1996. 2. Egyház és fiatalság
1996. 3. Isten és emberek műve
1996. 4. Istennek adott válasz
1997. 1. Jézus csodái
1997. 2. A remény nem csal meg

1997. 3. Tedd ide kezed
1997. 4. Krisztus az idők teljessége
1998. 1. Szentlélek éve
1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
1998. 3. Veni Sancte Spiritus
1998. 4. Vedd a Szentlelket
1999. 1. Az Atya éve
1999. 2. Isten az Atya

Címünk:

Communio Alapítvány,
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.
E-mail: communio@ella.hu

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4557 Washington, D.C. 20017) - David L. Schindler (dir.)

Arab: *Al-Ligâ: Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; - 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) - Mihel Hayek (dir.)

Argentin: *Revista Catolica Internacional Communio* (Posadas 1370, 1011 Buenos Aires) - Alberto Espezel (dir.)

Brazil: *Revista international católica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, 20240-150 Rio de Janiero) - Estevao T. Bettencourt (secr.)

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio* (Los acantos 1317, Casilla 976, Centro de Casillas, Santiago de Chile) - Fernando Moreno (dir.)

Cseh: *Mezinárodni Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, Cz-11000 Praha 1) - František X. Halas (dir.)

Flamand-holland: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) - S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) - J. Ambaum (dir.)

Francia: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) - Vincent Carraud (dir.)

Horvát: *Svesci Communio* (Kščanska Sadašnjost, Marulicev trg 14, CR-10000 Zagreb) - Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL-60959 Poznan) - Lucjan Balter (dir.)

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Gladbacher Str. 19, D-50672 Köln) - Maximilian Grenier (dir.)

Olasz: *Rivista Internacionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) - Elio Guerriero (dir.)

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) - Henrique de Noronha Galváo (dir.)

Spanyol: *Revista Catolica Internacional Communio* (Ediciones Encuentro, c/Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) - Juan-Maria Laboa (dir.)

Szlovén: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Zrinjskega 13, SLO-61000 Ljubljana) - Tomaz Podobnik (dir.)

Ukrán: *Sopricastija-Koinonia-Communio* (Zakarpatska vul. 18, 294017 Uzgorod)

1999.

VII. évf. 2. szám

Tartalomjegyzék

Előszó

Georges CHANTRAINE
Isten az Atya 3

Yannis SPITERIS
A középkori Bizánc és a pápaság 18

GÁL Ferenc
A Fiú születése az Atyától 31

Louis BOUYER
Építészet és liturgia 37

JÁKI Szaniszló
Newman és az evolúció 43