szolgálat

EGYHÁZ ÉS SZENTSÉGEK

A tartalomból:

A vallásgyakorlat megújulásának iránya
Liturgikus reform a zsinat után
Az evilági szerelem szentsége
A gyónás megújítása
Az Eucharisztia Teilhard szintézisében
Lelkipásztori meggondolások

non ministrari, sed ministrare

szolgálat

4. 1969 karácsonyán

TARTALOM

R: Egyház és szentségek

TANULMÁNYOK

András Imre: A vallásgyakorlat mai krizise és megújulásának iránya 7
Galambos Irén: A liturgia reformja a zsinat után 21
Vass György: Házasság, az evilági szerelem szentsége 34
Alszeghy Zoltán: A negyedik szentség 53
Rezek Román: Az Eucharisztia Teilhard szintézisében 59
Török Jenő: A lényegi sorrend. Lelkipásztori meggondolások 70

EGYHÁZ SZAVA

VI. Pál pápa buzdítása a rózsafüzér imádkozására 79
Szabó Ferenc: A rendkívüli püspöki zsinat 81
Összefoglaló jelentés az európai püspökök 2. szimpozionjáról 85

ESZMÉK ÉS ESEMÉNYEK

Papi jubileumok 90
Koller Mária: A Szentatya Ugandában 92
Orbán Miklós: Kodolányi János halálára 94
Magyar Ferenc: Bárdos Lajos 70 éves 97
Tűz Tamás: Tükörben játszik a kéz (versek) 100

KÖNYVSZEMLE

Kovács Károly: Hellenizmus, Róma, zsidóság (Szabó F.) 101
Szabó Ferenc: Isten barátai (Weissmahr B.) 102
J. Laplace: Le prétre a la recherche de lui méme (Szabó F.) 102
Rákos Rajmund: Huszonegy év Itáliában (M. L.)

HALOTTAINK 106

Ettl János és Kodatsch János prelátuskanonokok 107
Szendy László c. apát 108
Lakos Endre egyetemi lelkész (Marosi L.) 109
Dr. Wild Endre OFMConv. (Rákos R.) 109
Nagy János 110

Szolgálat (Dienst), spirituelle Quartalschrift, Klerusblatt. — Mit Druckerlaubnis des Bischöflichen Ordinariats, Eisenstadt. — Eigentümer, Herausgeber, Verleger und für den Inhalt verantwortlich: Ladislaus Marosi, Spittal/Drau, Kapellengasse 15. — Im Selbstverlag gedruckt bei Eisenstädter Graphische GesmbH., Eisenstadt, Österreich.

EGYHÁZ ÉS SZENTSÉGEK

Manapság egyre többet hallunk a „szent válságáról". A szakrális felfogás átadja helyét a profán szemléletnek. A technika által manipulált, a természettudományok által kikémlelt világ többé már nem „titokzatos", nem szent. Az emberi tevékenység által átalakított természet nincs tele istenekkel. Korunk embere hatalmába kerítette a mindenséget. A keresztény emiatt nem aggódik, hiszen tudja, hogy az evilági dolgoknak megvan az autonómiájuk és hogy feladatunk: Istennel együttműködve befejezni a teremtést.

Maga a Zsinat kiemelte a mai szekularizáció és „deszakralizálódás" pozitív és negatív vonásait: „Az erősebb kritikai érzék egyfelől megtisztítja a vallási életet a világ mágikus felfogásától és a még mindig mutatkozó babonás csökevényektől, egyúttal pedig megköveteli a napról napra személyesebb és tevékenyebb csatlakozást a hithez. Ennek következtében sokakban válik elevenebbé az Isten iránti érzék. Másfelől azonban mind nagyobb tömegek hagynak fel a vallás gyakorlásával. Sőt az Isten és a vallás tagadása, vagy a közömbösség e téren, ma már nem oly kivételes jelenség, mint volt a múltban". (Gaudium et Spes 7)

Sajnos, a túlzott szekularizáció következtében a vallás elveszíti közéleti szerepét és a keresztény életben is érezteti negatív hatásait. A szakrális elutasításával néha együttjár magának az Istennek az elutasítása, vagy legalábbis a természetfeletti hit megfogyatkozása, következésképp az egyház üdvtörténeti szerepének félreismerése is. Ezzel függ össze a szentségi gyakorlat válsága is. Mire valók a szentségek? Miért kereszteltessük meg gyermekeinket? Miért valljam meg bűneimet a papnak, miért menjek misére? Egyáltalán: mi az értelme a szentségi rendnek; milyen alapon állítja az egyház, hogy a szentségek a kegyelemközvetítés rendes eszközei? Ilyen kérdéseket vet fel a mai elvilágiasodás és elvallástalanodás.

A Lumen Gentium k. zsinati konstitúció úgy jelölte meg az Egyházat, mint „az üdvösség egyetemes szentségét" (48. pont; vö. 1. 8. és 17. pont). Az „Isten népe" eszméje mellett ez a gondolat a II. Vatikáni Zsinat egyik legfontosabb ekkléziológiai nyeresége. A témát már vagy egy jó évtized óta kidolgozta a katolikus teológia[1]. Az üdvösségtörténet szent-

páli szemléletében a szentségek dinamikus értéket kapnak. Isten örök üdvözítő terve (vö. Efez. 1) valósul meg a világban; az emberi történelem: az üdvösség történetének színtere, és a világ: az üdvösség drámájának a kerete. Az Egyház a világban „mintegy szentsége, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének" (Lumen Gentium *1).*

Az örök Atya már az idő kezdete előtt elhatározta, hogy Fiában fiainak fogadja az embereket és hogy egyetlen néppé gyűjti össze, egyetlen „testben" egyesíti a Krisztusban hívőket (LG 2). „Jézus Krisztusban mindnyájan meg vagyunk hívva az Egyházba, és benne az Isten kegyelme által megszerezzük az életszentséget . . . Krisztus mindenkit magához vonzott, amikor fölmagasztalták a földről. Amidőn föltámadt halottaiból, elküldte tanítványaira éltető Lelkét, és általa az üdvösség egyetemes szentségévé tette önnön Testét, az Egyházat. Most az Atyának jobbján ül, és folytonosan munkálkodik a világban, hogy elvezesse az embereket a Egyházba, általa szorosabban magához kösse őket, saját testével-vérével táplálja, és részeseivé tegye a saját megdicsőült életének . . . Elérkezett immár hozzánk a végső idő (vö. 1 Kor. 10, 11), visszavonhatalanul el van határozva a világ megújítása, és valamiképp valóságosan elő van vételezve e világon, hiszen az Egyházat már a földön jellemzi az igazi, bár nem tökéletes szentség. Amíg azonban meg nem lesz az új ég és az új föld, amely az igazság otthona (vö. 2 Pét. 3, 13), addig a zarándokegyház — erre az időszakra vonatkozó szentségeiben és intézményeiben — e világnak mulandó alakját hordozza, és maga is ott él a teremtmények között, amelyek a világ végéig sóhajtoznak, vajúdnak és várják az Isten fiainak megnyilvánulását (vö. Róm. 8, 19-22)" (Lumen Gentium *48).*

Az üdvösségtörténet eme távlatában kell szemlélnünk az Egyház titkát és a szentségek üdvösségközvetítő szerepét. Az Egyház nem más mint az Isten győzelmes kegyelmének hathatós jelenléte, az Atya örök üdvözítő tervének megvalósulása a világban. K. Rahner szavai szerint: „Az Egyház a végleges kegyelem szentségi ős-szavának állandó jelenléte, vagyis annak a jele, hogy Krisztus a világban van, hogy a kimondott szó, amennyiben szentségi jel, hatékony. Az Egyház annyiban ős-szentség (Ursakrament), *amennyiben Krisztus eme jelenlétét közvetíti, és egyúttal kiindulópontja a szoros értelemben vett szentségeknek . . . . Krisztusnak a jelenléte az Egyházban annak a jele, hogy Isten irgalmas szeretete, amely Krisztusban nyilatkozott meg, a világot átkarolta. Mivel az Egyház annak a jele, hogy Isten kegyelme Krisztusban véglegesen győzedelmeskedett és a világban jelen van, azért a gyakorlatban ez a „szentség" sohasem lehet tartalomnélküli jel. Az Egyház mint történelmi és társadalmi adottság mindig és véglegesen olyan jel, amellyel mindig és elválaszthatatlanul adva van a jelzett valóság is . . . Az Egy-*

ház Krisztus kegyelmének hivatalos jelenléte az egyetlen emberiség nyilvános történetében".

A szoros értelemben vett szentségek ennek az ős-szentségnek a megnyilatkozásai: az Egyház titka a hét szentségben aktualizálódik; az egyes hívőknek — az élet különböző helyzeteiben — ezek a szentségek közvetítik Krisztus üdvhozó jelenlétét. A szentségek által találkozik a hívő — Krisztusban — Istennel; a húsvéti titok hathatós megjelenítése által lehetővé válik a részesedés Krisztus halálában és feltámadásában.

Mostani füzetünk nem akarja összefoglalni a modern szentségtant, nem érinti a szentségek teológiájának, lelkipásztori vonatkozásainak minden kérdését. Csak néhány problémát, szempontot ragadtunk ki. Alkalomadtán még visszatérünk más szempontokra (pl. húsvéti számunkban az eucharisztia és a húsvéti titok kapcsolatára, vagy a hitről szóló nyári számunkban a szentségek és a hit viszonyára).

Miután rámutattunk a mai vallási válság szociológiai tényezőire és megmutattuk a helyes „világiasság" teológiai vonatkozásait (András I.), röviden összegezzük a zsinat-utáni liturgikus megújulás fontosabb mozzanatait, főleg pedig a keresztény élet központjának, a szentmisének az új rendjét ismertetjük (Galambos I.). A bűnbánat szentségének néhány mai kérdését érintve (Alszeghy Z.) és a házassági szerelem új értékelésével (Vass Gy.) a mai lelkiség közösségi illetve „világra-nyitott" vonásait mutatjuk be. Teilhard eucharisztikus lelkiségéből is azért adunk ízelítőt (Rezek R.), hogy a deszakralizálódás korában is állítsuk a „szent anyag" üdvösségközvetítő (= szentségi) szerepét. Végül a lelkipásztor figyelmeztet a „lényegi sorrendre" (Török J.).

R.

---

[1]) Vö.: O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt, 1953; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg, 1960 (Quaestiones Disputatae 10); Ed. Schillebeeckx, *Christus, Sacrament van de Gods ontmoeting* (franciául: *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1960); ezenkívül: *Concilium* 31 (1968), az egész szám a szentségekről szól.

TANULMÁNYOK

András Imre

A VALLÁSGYAKORLAT MAI KRIZISE ÉS MEGÚJULÁSÁNAK IRÁNYA

A lelkipásztori magvetés sikerét kétségtelenül gyümölcseiről lehet a legjobban megítélni. A katolikus egyházban és a magyar hívek körében megfigyelhető vallásgyakorlat fontosabb jellemzőinek, strukturájának felvázolása, értelmezése, a vallásgyakorlatra nagy befolyással lévő okok és következményeinek ismertetése tájékoztatást szeretne nyújtani elsősorban a lelkipásztorkodásban dolgozó papok, de az egyház életét aggódva, bizakodva figyelő világiak számára is.

A „vallásgyakorlat" egy eseménysorozatnak utolsó állomása, mely az egyéni elhatározásnak és a kívülről jövő hatásoknak eredője. Mivel a végeredményben benne van az egész megelőző folyamat, mint az egészségben szervezetünk minden részének jó működése, a vallásgyakorlat megfigyeléséből messzemenő következtetéseket vonhatunk le az egyén, a közösség vallásosságának állapotáról. A vallásgyakorlat azonkívül a legtöbb esetben közvetlenül mérhető, összegezhető, területileg, illetve egyes formáiban összehasonlítható, ezért szívesen veszik a lelkipásztori munka hatékonyságának mutatójául is.

E tanulmánynak természetesen nem lehet célja, hogy kimerítően foglalkozzék a témával, mely — többek között — az egész lelkipásztorkodástant, társadalomlélektant, valamint az egyházszociológiát is érinti. Meg kell elégednünk egyetlen, a vallásgyakorlatot ma szerintünk leginkább meghatározó dimenzió bemutatásával: hogyan alakul át az egyház mai megújulási folyamatában a közelmúlt szubjektív, individualista vallásgyakorlata objektív közösségközpontú vallásgyakorlattá; milyen kibontakozást várhatunk a vallásgyakorlat mai, sokunkat nyugtalanító fejlődésében? Említettük, hogy a vallás-„gyakorlat" utolsó állomása egy külső és belső eseménysorozatnak, így amikor a vallásgyakorlat átalakulásáról beszélünk, tulajdonképpen egész vallásosságunk struktúrájának megváltozására történik utalás.

1) A szubjektiv-individualista vallásosság rövid jellemzése

A vallásosság az ember személyes kapcsolata Istennel, lelkiismereti kérdés; tulajdonképpeni helye az ember belső, személyes világában van.

Hangoztattuk ugyan mindig, hogy a közösség „is" tartozik tisztelni Istent, de ennek jelentősége értékelésünkben messze alatta volt a személyes vallásosságnak. Köznapi beszédünk tele van a személy vallásosságára mutató kifejezéssel, fordulattal: a személy éli a „lelkiéletet", „beszélget Istennel" az imádságban, tesz valamit lelke üdvéért, megadja Istennek a magáét, engeszteli Istent a bűnnel történt megbántásért, áldozatot hoz Istenért, a szentgyónásban rendezi dolgát Istennel, a szentáldozásban magához veszi Krisztust, táplálja lelkét az Úr testével, ápolja magában a természetfölötti életet. Még a lelkipásztori szolgálatról is ebben az individualista szemléletben szerettünk beszélni: a pap a testben-lélekben szenvedőnek a vallás vigaszát nyújtja, az igehirdetéssel, a szentségek kiszolgáltatásával Istenhez vezeti a lelkeket. Az igazság — ma már nyugodtan állíthatjuk: egyoldalú — hangsúlyozása olyan vallásgyakorlati struktúrák kialakulásának kedvezett, melyek a hívek nagy részét ma már nem vonzzák. Hasonló nehézségekkel találjuk szembe magunkat a közelmúlt teológiai szakirodalmával kapcsolatban is. A vallási élettel közvetlenül foglalkozó morálisunk és aszketikánk teljesen az individuális vallásosságnak szentelte figyelmét. Bizonyos, egykor magától értetődő megfogalmazások ma már elég furcsán hangzanak. Igy pl. azt a megkülönböztetést, hogy embertársainkon segíteni a legtöbb esetben „csak" a szeretet alapján vagyunk kötelesek és nem az igazságosság alapján, mai szemmel nézve úgy látjuk, hogy leértékeltük szociális kötelezettségeinket. A kegyelem teológiájában is történt leegyszerűsítés az individualizmus javára, amikor a kegyelemmel való közreműködés kötelezettségét individualista és legalista hangsúlyozással fejtettük ki. Karl Rahner lelkipásztori tanulmánygyűjtemény-kötetében[1] „kispolgárinak" nevezi az individualista vallásosságot, nagyon találóan, mert inkább önközpontú emberi magatartást jelöl, mint összefüggő gondolati szintézist.

2) A szubjektív-individualista vallásosság krízise

Az individualista vallási stílust itt elsősorban az átalakulást szenvedő oldaláról mutatjuk be: azokat a (lényegi!) vonásait, melyeket a mai reform leginkább érint. Ezzel mégsem szeretnők azt a látszatot kelteni, hogy ez a vallásossági irányzat csak hátrányosan befolyásolta a vallásos élet alakulását. Hiányosságai azonban napjaink nagy vallási krízisében annyira nyilvánvalókká lettek, hogy az individualista vallásosság kritikáját mellőzni nem lehet.

A vallásgyakorlat közösségi szempontjainak elhanyagolására akkor figyeltünk fel, amikor rádöbbentünk, hogy milyen nagy tömegek szakadtak ki a látszólag zavartalanul élő vallásos közösségből. A tömeges elkereszténytelenedés fölrázta a gondolkodó elméket. E folyamatnak egyik ismert esete Michel Godin-nek sokat idézett könyve: „La France,

pays de mission?". Amikor Suhard párizsi érsek elolvasta a könyvet, egészen megrendült az eléje táruló képtől. A szerző ugyanis bemutatta, hogy Franciaország annyira elkereszténytelenedett, a kereszténység már csak olyan kis rétegnek a vallása, hogy „az egyház első leányát" tulajdonképpen a missziós területek közé kell számítani.

Itt jegyezzük meg; noha az elmúlt korok emberei sem voltak mind vallásosak, régen az elvallástalanodás nem jelentett gyökeres szakítást egyúttal az egyházi közösséggel is. A reformáció után századokon keresztül a vallási hovatartozás földrajzi és jogi tényezőktől függött, a vallás és a külső vallásgyakorlat kérdése szinte teljesen a kultúrától és a szubjektív világtól független területen dőlt el. Kirívó példája ennek a „cuius regio, eius religio" elv alkalmazása. Személyes vallásosságuk, hűségük és hitük természetesen ekkor is megkülönböztette a híveket, de a vallási közösséggel való teljes szakításhoz nem állt rendelkezésre „társadalmi tér". Ha megfontoljuk a mai hivő helyzetét, látjuk a jelentős változást: a polgári közösséghez való tartozásnak nem feltétele a vallásos közösséghez való tartozás. A külvilágnak bizonyos fokú ellenséges beállítottsága a vallással szemben nemcsak lehetővé teszi, hogy valaki teljesen hátat fordítson a vallásos közösségnek, hanem ezt bizonyos fokig elő is mozdítja. A vallásgyakorlatot ma már legtöbbször nem várja el a társadalom az embertől, sőt a vallásgyakorlásnak némileg kihívó jellege is van a hivatalosan ateista országokban éppúgy, mint a jólét miatt elközömbösödött vidékeken. A fejlődés a hagyományos népi kereszténységből a szabadon választott kereszténység felé feltartóztathatatlan. Ez a folyamat aztán nemcsak az eddig hagyományos keresztények öntudatosodását, hanem egy részük teljes elszakadását is magával hozza.

A vallásgyakorlat helyzetének feltűnő változása volt tulajdonképpen a kiváltó oka annak, hogy az egyházjogi és morálteológiai tájékozódás mellett a társadalomtudomány módszereivel is tanulmányozni kezdték a tapasztalt jelenségeket. A társadalomtudomány módszere az egyházi élet megfigyelésében nagyon termékenynek, hasznosnak bizonyult. Igy gyorsan nyilvánvalóvá lett, hogy míg az egyházjog minden megkeresztelt az egyház alattvalójának, „hivő"-nek tekint, a megkeresztelt, de magát ateistának valló „hivő" és az egyházi szervezetekben tevékenyen dolgozó „hivő" közt a vallásos magatartás széles skálája húzódik meg. Máskép viszonyul Istenhez, valláshoz, egyházhoz a vallását egyáltalán nem gyakorló „közömbös", a nagyobb ünnepeken templomba menő, a húsvéti gyónását elvégző (paschantes) és a vasárnap rendszeresen misére járó (dominicantes). Ezek a vallásgyakorlat szerint mind külön „társadalmi kategóriák".

A vallásgyakorlat megfigyelése más eredményt is hozott: feltárt egy csomó körülményt, mely a vallásos „kötelességek" teljesítésénél fontos

szerepet játszik. A társadalomtudományból és társadalomlélektanból kölcsönzött új szempontok megkönnyítették az emberek vallásos viselkedésének megértését. Egészen más szempontok játszanak szerepet a vallásgyakorlatban, ha pl. férfiről vagy nőről van szó, ha munkás, földműves, háziasszony, értelmiségi az illető, ha kora szerint gyermek, felnőtt vagy idősebb, ha városban vagy faluhelyen lakik (és még sorolhatnók a fontos megkülönböztetéseket). A kutatások azt is bebizonyították, hogy a vallásgyakorlat elhanyagolásának nem egyedül az az oka, hogy valaki hanyag és nem hallgat a lelkiismerete szavára. Legtöbbször egyszerűen az élet „adottságai" elegendő magyarázatul szolgálnak a vallásgyakorlat helyzetére. Az ember — szabad akarata ellenére — úgy van a vallásgyakorlattal, mint a növény az időjárással. A klíma erősen befolyásolja életműködését. A vallásgyakorlatnak a „klímája" a társadalmi környezet. A közösséggel szemben természetesen lehet az ember ellenálló, „non conformis" egészen a hősiességig — amíg egy-egy cselekedetről van szó. De az ütközést, a társadalommal való szembekerülést kevesen bírják elviselni, mint életformát. Hagyományos morálisunk is beszél „magnum incommodum"-ról (nagy nehézségről) és „moraliter impossibilis" (erkölcsileg lehetetlen) esetről, melyben bizonyos törvények megtartása alól felmentve érezhetjük magunkat. Rahner felemlíti a „soziale Herzenshärte" (az erkölcsi érzék társadalmi elferdülésének) esetét[2], amikor pl. az elvált és második házasságában boldogan élő személynek nem róható fel törvényellenes életállapota, erkölcsileg sem, azért, mert a társadalom az ilyet magától értetődőnek veszi.

A vallásgyakorlat „klímájá"-ról szerzett ismerteinknek nagy jelentősége van a gyakorlati lelkipásztorkodásban. Nyilvánvalóan nem elégséges ma a híveket egyéni lelkivezetésben részesíteni, életszabályokra, ájtatossági formákra nevelni. A „hívek" nagy része ma nem jár templomba. Mélységesen elhibázott taktika lenne ilyenkor a templomba jövő hívek előtt hangoztatni a távolmaradottak hanyagságát, panaszkodni azért, hogy a közösség egy része nem teljesíti vallásos kötelességét. Ha a kötelességmulasztóknak jobban utánanéz a lelkipásztor, úgy találhatja, hogy kötelesség-„mulasztás"-ról nem lehet beszélni, mert a távolmaradók ilyen kötelességet nem ismernek. Ők szellemileg már elhagyták az egyházat. A lelkek állapotáért (status animarum) felelős lelkipásztor azonban sajnos sokszor sötétben tapogatózik a lelkipásztori problémák okait illetően, mert nem ismeri a társadalmi és lélektani feltételeket, melyben hívei élnek. S a helyzetfelméréshez hiányzik a felkészültsége is. Emiatt aztán hatástalan marad sok jószándékú munkája.

3) A zsinat útmutatása és a vallásgyakorlat új útjai

A II. vatikáni zsinat lelkipásztori zsinat volt. Útmutatása a minket foglalkoztató problémában nagy jelentőségű. Különösen meg kell említenünk az Egyházról szóló konstitúciót, mely teljesen újjáalakította egyházképünket, és a „lelkipásztori"-nak nevezett konstitúciót az egyház és a modern világ kapcsolatáról. Az egyház a zsinat új megfogalmazásában az „Isten népe", vagyis kidomborodik benne az Istennel kötött szövetség és a hívek közösségének szempontja. Az egyház új megfogalmazása nem támasztja alá az individualista „Isten — én" szemléletet, hanem az „Isten és mi" kapcsolatot hangsúlyozza. Az új megfogalmazás a mi szempontunkból azt is sugallja, hogy a vallásgyakorlat legfontosabb szempontja nem az egyéni lelkiélet ápolása, — függetlenül attól, hogy mi történik a többi emberrel —, hanem a tagság abban a közösségben, amely *az Isten népe*. Az új egyház-felfogás a zsinat óta eltelt fejlődés teológiai gondolkodásában arra a központi helyre került, ahol azelőtt a Krisztus titokzatos testéről szóló egyház-értelmezés állt. Az „Isten népe" megfogalmazás konkrétabb és dinamikusabb mint a „titokzatos test" szimbolikája, s megfelel az általános társadalmi fejlődésből adódó lelkipásztori feladatoknak. Helyesen kommentálja a zsinati dokumentumokat az egyik szövegkiadás előszava: „A zsinat az ‚Isten népe' meghatározással új feladatot tűzött ki: az egyház megújítását." [3] Ha a zsinat által elénk tűzött lelkipásztori feladatot úgy hívják: „Isten népe", — ez felhívás arra, hogy azokat a formákat, szempontokat részesítsük előnyben, melyek a közösségben folytatott vallásgyakorlatnak kedveznek: a liturgia használja a jelenlévők által érthető nyelvet, gesztusokat, szimbolumokat. Mindenki legyen aktív résztvevője az istentiszteletnek. Kapjanak tevékeny szerepet az egyház életében mindenütt azok is, akik eddig csak „hallgatói" voltak az igehirdetésnek, csak „alanyai" a lelkipásztori szolgálatnak. Az emberi közösség belső dinamikáját, értékközvetítő szerepét domborítja ki az új egyházkép. Banális kifejezéssel azt mondhatnók: a zsinat figyelembe vette, hogy az ember társas lény. Másrészt nyugodtan leszögezhetjük a tudomány oldaláról is, hogy az új egyházkép teljesen összhangban van a társadalomlélektan és társadalomtudomány mai eredményeivel. A vallásgyakorlat megújulását illetően a zsinat tehát a közösségben folytatott vallásgyakorlatok szerepének növelését kívánja tőlünk. A fejlődés ilyen irányban már régóta meg is indult, a reformok máris lényeges változásokat honosítottak meg, de a céltól még messze vagyunk.

4) Az átmenet nehézségei

Ha valaki kicsit is történelmien gondolkodik, két dolgot nem hagyhat figyelmen kívül. Az egyik, hogy új szellemi irányzatok csak hosszas előkészítés után lépnek fel, nem máról holnapra. A másik, hogy fellépésük, sőt hivatalos elismertetésük után is jó időbe telik, amíg átmennek a gyakorlatba. Az előbbiekben megpróbáltuk felvázolni, milyen összetevők alapján alakult ki a közösséget központba állító vallásosság gondolata, most szólnunk kell néhány szót az átmenet problémáiról.

Akár akarjuk, akár nem, a megszokott formák, a kialakult értékelés, a kitaposott gondolati ösvények szívósan követnek minket. Vallásos nevelésünknek egykor klasszikus jelszava: ‚ne törődj azzal, mit csinál a világ, fontos, hogy a te lelkiismereted tiszta legyen' — még mindig meghatározza vallási életünket, noha elvben talán már fenntartásaink vannak e jelszó általános érvényéről. Az új lelkiség azt hangoztatja: felelős vagy azért, mi történik embertársaddal. A mondat ismerős már régóta, de lássuk egy példán, milyen új hangsúlyt kap ez ma: valaki kijelentette, hogy számára a bűn körülbelül azt jelenti, hogy meg tudunk enni egy jó ebédet anélkül, hogy az éhhalállal vívódó biafraiakra gondolnánk. A kijelentés a mi fülünknek még szónokinak hangzik, nem értjük. Pedig aki mondta, nemcsak komolyan gondolta, hanem tényleg így is érzett. A különbség a kétfajta felfogás között kézzelfogható.

Sokan nem látják, hogyan történik majd az „Isten népé"-vé fejlődés, nem látják a lépéseket, melyek ebben az irányban történtek, legalább is nem így látják a reformokat és szinte csak bírálni tudják az egyházban végbemenő fejlődést. Borúlátó jóslataiknak se szeri, se száma. A fejlődést általánosan megkérdőjelezik, a zsinatot lényegében elutasítják. Ez is az átmeneti korszak jelensége. Érthető az óvaintés szándéka a „konzervatívok" részéről egyrészt azért, mert nem minden reformkísérlet vezetett elfogadható eredményre, másrészt mert ők sokszor alapjában véve nem annyira a fejlődést akarják megakadályozni, mint inkább a régi formákban önmaguk azonosságát védik. Ők ugyanis már nem képesek az egyszer formába öntött belső tartalmat új, nekik már nem „testhez álló" formába önteni. A „konzervativizmus" utóbbi vonását a reformok bevezetésénél figyelmen kívül hagyni méltánytalanság lenne sokszor éppen a vallásukat hűségesen gyakorló hívekkel szemben. A reformok oldalán elkövetett intolerancia, a múlt formáinak és e formák képviselőinek diffamálása amúgy se volna szolgálat a vallásgyakorlat reformja érdekében.

Az átmeneti állapot nehézségei közé tartozik, hogy vallásgyakorlatunk ma használatos formái között aránylag kevés az olyan, mely elő-

térbe állítja a közösséget. Nemcsak a mentalitásunkból hiányzik, de vallás-„gyakorlatunk" is híjával van olyan formáknak, melyek a közösséget állítják a központba. Itt is megtalálható a F. W. Ogburn amerikai szociológus által megfigyelt és *cultural lag*-nak nevezett jelenség: a fejlődés intézményes és gyakorlati része elmarad a szellemi téren történt fejlődés mögött. Az átmeneti kor katolikusával akárhányszor megesik, hogy valamit elvben elfogad, amit a gyakorlatban vagy következményeiben visszautasít. Hogy csak egy példát említsünk: az „Egyház a modern világban" c. zsinati konstitúció világosan elfogadja a „‚keresztény világiasság' gondolatát, tehát az *evilágiak autonómiáját* a maguk területén; éppígy azt a tényt is, hogy a kereszténynek keresztényi mivoltából kifolyólag kötelessége, hogy belevesse magát az (öntörvényű!) evilági élet megszervezésébe és hogy ez a munka egyúttal vallásgyakorlat is, úgy hogy nem keletkezik törés az élet és a vallás között" (Schillebeeckx).[4] Azt a következményt azonban, hogy ezzel nemcsak „az egyház hatósugarának" kiterjedése jár együtt, hanem az eddig zártnak, a külvilág ellen bebiztosítottnak látszó „keresztény világ" is feloldódik, már sokan nem akarják elfogadni. Még mindig azt hiszik, hogy akkor vannak az egyház javára, ha őrzik a „keresztény világ"-ot, noha ez az egyház számára belterjességre kárhoztatást, „gettóba vonulás"-t[5] jelent. Közben titkon abban reménykednek, hogy az egyház újra meghódítja a társadalmi teret, hogy a „keresztény világ" új tavasza, egy „új középkor" virrad ránk. Karl Rahner ugyanakkor kimutatta, hogy a keresztény világhódításnak ez a középkorra jellemző formája egybeesik a társadalom fejlődésének bizonyos szakaszával. A nemkeresztény vallásoknak is megvolt a maguk középkora, amikor a vallásos és profán közösség nagyjából azonos kört jelentett.[6] A zsinat gondolata a keresztény „világiasságról" egészen mást akar mondani, mint amit *a keresztény világ középkori* értelmezése jelent. Jellemző, hogy éppen azok állnak a leginkább tanácstalanul a fiatal generáció között futótűzként terjedő áramlatokkal szemben, akik a „keresztény világ"-ra társadalmi értelemben is várnak. S ahol az egyház nevében lépnek fel, azt a benyomást keltik a kívülállókban, hogy a kereszténység teljesen alkalmatlanná vált az élet felvetette szellemi áramlatok megnemesítésére. E benyomás merő ellentétben áll azzal, amit az egyház ma is változatlanul vall magáról, hogy ti. ma is képes betölteni a mustármag szerepét, mely megtermékenyítő erejét kibontva hordozza a népeket és a szellemi áramlatokat. Ki tehet róla, hogy némelyeknek mégis az a benyomásuk rólunk, hogy az egyház az a „só, mely ízét vesztette" (Mt 5, 13) és már csak eltaposásra méltó?

Az átmenet nehézségeit König bíboros a következő szavakkal jellemzi: „Földi és emberi alakjában az egyház alá van vetve a történelemnek és az időnek. Ezért nem szabad csodálkozni, hogy az egyházat is

megérinti a nyugtalanság és az átalakulás. Nem szabad tehát azon se csodálkoznunk, hogy az ifjúság ‚forradalma', amely a fennálló formákhoz való kényszerű alkalmazkodás ellen indult, megtalálja visszhangját az egyházban is. Ha az emberek némák volnának, kétségtelen, hogy mindnyájan hajlandók volnának elfogadni azokat az emberi formákat, amelyek részben elöregedtek és ebben az esetben nem törekednének változtatásokra. Ez azonban veszedelmes jelenséggé válhatnék, amely arra mutatna, hogy az egyház halott és semmit se jelent az emberek számára. Annak, hogy az egyház sok ember számára többé nem tiszteletreméltó múzeum, hanem ház, amelyben gondjaikkal, problémáikkal és vitáikkal együtt akarnak lakni, nem csupán gonddal kell eltöltenie bennünket, hanem reménnyel és vígasztalással is, mert ez a mozgás és nyugtalanság az egyház életrevalóságának jele. A teljes nyugalom halált jelent, a mozgás és feszültség az élet jegye. Ezért az egyház nem halad hibás uton, hanem előre halad." [7]

5) Hol várhatjuk a kibontakozást?

Teilhard de Chardin az élő világ evolúciójának méreteiben is kimutatja, hogy az átmeneti korokban a formák „fellazulnak". Az átmeneti lények még anatómiai értelemben is képlékenyek. Teilhard egyenesen úgy véli, hogy az őslénykutatók éppen emiatt nem találnak átmeneti lényektől megkövesedett maradványokat.

A mi korunk átmeneti jellege az ember biológiai szférájába nem nyomult be annyira, hogy csontjaink „képlékennyé" váltak volna (noha a serdülő kor korai beállta már biológiai jelenség), de alapvető társadalmi, kulturális stb. formák fellazulását éppen elégszer látjuk. „Elbizonytalanodás" állt elő a vallásgyakorlatot illetően is. A hagyományos vallásgyakorlat (miselátogatás, szentségekhez járulás, ájtatossági gyakorlatok, stb.) számszerűleg mérhető csökkenő tendenciát mutat. Csökken általában a papi és szerzetesi hivatások száma. A legjelentősebb mégis az egyháztól teljesen elszakadók igen nagy száma. Ez sokakat aggodalommal tölt el, az egyház bírálóit viszont aktivitásra serkenti, úgy érzik, elérkezett az idő, hogy túladjanak kényelmetlen ellenfelükön. Tényleg a vallás és egyház megszünésének előhirnökei, a vallásos élet végleges zsákutcába jutásának jelei a felsorolt jelenségek; ahogy arról a „jóindulatú" ateisták meg akarják győzni a vallásos embereket; — vagy inkább a Teilhard-i értelemben vett átmenet jelének kell tartani, mely az új kibontakozást is előkészíti?

Egy magyarországi riporter egy falu vallási életéről írva a „megszűnés" irányába vonja le következtetéseit.

„A templom zsúfoltsága már nem bizonyítja a vallásos elemek nagyobb többségét. A hitélet egyre gyöngül, nincs már meg a régi intenzitása, hatóerőssége. Mind kevesebben vannak, akik valláserkölcsi normák szerint élnek és betartják a hitelve-

ket. Viszont egyre nő azok száma, akik elidegenednek az egyháztól, eltávolodnak a vallásos világnézettől. Elmennek még a templomba, de már csak látogatók és nem hívők. Erősen változik, csökkenő tendenciát mutat a „szentségekkel élők" száma (gyónók, áldozók, stb.). S az aktív hitvallók utánpótlásának biztosítása már most esetleges és bizonytalan. Vannak ugyanis, akik teljesen megszakították kapcsolataikat az egyházzal, ezek a vallásos hit számára elveszettek. És vannak, ki tudja hányan, akiket bizonyos kapcsok még kötnek, de már ők sem biztos „bázisok". Fizetnek ugyan papbért, s ezért igénylik az egyház szolgáltatásait, de nem élnek hitgyakorlatban, nem tartanak böjtöt, az imádkozást gyakran elfelejtik, a szentségeket nem veszik magukhoz és gyermekeik vallásos nevelését sem erőltetik. Az ifjúság jelentős hányada el sem jut így az egyházzal való kapcsolatfelvételig. Ez a társadalmi fejlődés természetes jele: terjed a vallási közöny". (Heves Megyei Népújság, 1969 aug. 17)

Noha az idézett beszámoló nem tudományos kutatás eredménye, nincs okunk kétségbevonni a riporter által leírt tényeket. Csak éppen a következtetésnek szánt utolsó mondatot nem fedik a tények. Túlságosan könnyen oldotta meg feladatát az iró, amikor a végkövetkeztetésébe nem illő vallásgyakorlati tényeket más összefüggésbe helyezte.

„A nép nagy része csak azért megy ünnepnap a templomba, mert nincs lehetősége máshová menni" — idez a nagyfokú templomlátogatásról, egy véleményt, melyet minden további vizsgálat nélkül magáévá tesz. Csupán a plébános rokonszenves egyéniségével hozza összefüggésbe a vallásos közösség alábbi imponáló megnyilvánulásait: „Prédikációjában serkentett a társadalmi munkára, a strandfürdőhöz. És özönlött a nép. Kiprédikálta az ünnepi könyvhét író-olvasó találkozóját . . . És az udvaron is alig fértek egymástól az emberek. Propagálta prédikációjában a véradást, s annyian kínálták vérüket, mint még soha és ment, vért adott maga is."

Az író nyilván úgy véli, hogy a közösség javára végzett társadalmi munka, egy összejövetelen való részvétel, a véradás, nem lehet egyúttal vallásgyakorlat is. A „vallásos ceremóniák" közé ezek nyilván nem tartoznak, de éppen a zsinat hangsúlyozta nagy nyomatékkal, hogy vallásgyakorlatunk nem merülhet ki a hagyományos formákban: a szentségi életben, liturgiában és privát ájtatosságokban. A „keresztény világiasság" dokumentuma, az „Egyház a modern világban" zsinati konstitúció teljesen ennek a felhívásnak van szentelve.

Az a gondolat, hogy a mindennapi életet kell (a maga gazdasági, szociális és kulturális problémáival együtt!) a vallásosságnak áthatnia, egyidős az egyházzal. Ezért foglalkoztak „Istennek szentelt" személyek ezren és ezren betegek ápolásával, foglyok kiváltásával, szegénygondozással, tanítással vagy éppen hídépítéssel; csupa olyan tevékenységgel, melyet némely állam néhány évtizede büszkén és kizárólag „állami feladatnak" könyvel el.

Nyílván se a közéletnek, se a vallásosságnak nem volna előnyére, ha például a hídépítés és a vallásgyakorlat összekapcsolása ma is társadalmi szükségesség volna s az *emberen* való segítés lehetősége ma is ilyen alapvető gazdasági-technológiai kérdéseknél horgonyzódna le. A

történelmi igazságnak tartozunk azzal, hogy elismerjük: valamikor így volt. De azóta az élet fejlődött. Az „Istennek szentelt" élet és a vallásosság is más tartalmat kapott. Az egyház nem „taktikai okok"-ból helyezi át a vallás gyakorlását „más" területre. Azért keres új kapcsolatot a mindennapi élettel, mert él, mert hivatását nem formák, rítusok fenntartásában látja, hanem kovásza akar lenni a mindenkori emberi életnek a megváltás örömhírének közvetítésével. Ez a lényeg, ebből kiindulva tájékozódik a vallásgyakorlat alkalmas formáit illetően is.

Noha a humanista ateizmus pesszimista következtetései a vallás és egyház jövőjét illetően nem fogadhatók el, mégis kíváncsisággal vegyes aggodalommal vizsgáljuk a mai vallásos közösség, a mai egyház fejlődését. Főleg az érdekel minket, milyen irányból várhatjuk a jövő vallásos életének kibontakozását, milyen téren várhatjuk az „új vallásosság" megjelenését? Az alábbiakban megpróbálunk jellemezni néhány területet, a felsorolás teljességének igénye nélkül.

Az egyéni vallásosság terén talán a legfontosabb fejlődést *vallási szemléletünk, magatartásunk megtisztulásában* várhatjuk.

„Az élesebb kritikai szellem megtisztítja a vallást a világ mágikus szemléletétől, a még bujkáló babonáktól és feltámasztja a hithez való személyesebb és tevékenyebb csatlakozás igényét; sokakban élesedik az érzés Isten iránt" — írja a Gaudium et Spes 7. pontja. A szenvedélyes valóság-keresés, mely korunkat jellemzi, valóban imponáló. A vallásosságnak nincs mit félnie a valóságtól.

A vallásos magatartás megtisztulása nálunk magyaroknál fel fogja vetni a mellékes szándék, az érdeknélküliség kérdését. A magyar egyház egykori hatalmi pozíciója is oka lehetett — noha biztosan nem egyedüli oka — annak, hogy nálunk magyaroknál az érdekek szolgálata a vallásgyakorlattal oly gyakran összefonódik. Megéri, hogy példák kapcsán részletesebben foglalkozzunk ezzel.

Az alábbi levélrészlet egy „individualista" vallásosságban nevelkedett, egyébként nem buzgóan vallásos ember tipikus példáját mutatja, aki vallásgyakorlatát — legalábbis átmenetileg — anyagi boldogulása ügyének szolgálatába állította.

„Mi alkalmazkodó emberek vagyunk és bízunk abban, hogy az életben meg fogunk állni a lábunkon.

Sajnálom, de úgy van, hogy jelenleg katolikusokkal nem vesszük fel a kapcsolatot s katolikus templomba sem járunk. Egy jómódú protestáns pap segített hozzá a kivándorlási engedélyhez és fogadott be kijövetelünk után vendégekként otthonába. Mivel jövedelmünk még nincsen, házigazdánknak dolgozunk valamit az ellátásért. Jelenleg abba a protestáns templomba járunk, ahol jótevőnk a lelkipásztor. Úgy hisszük, ezzel mindenképpen tartozunk most neki. Ha majd önálló emberek leszünk, és persze más városban, akkor saját belátásunk szerint tehetünk. A jelenlegi helyzetünk megalkuvást és fegyelmet követel.

Az itteni szertartásból alig értünk valamit, bár nem komplikált. A család nagyon vallásos, a reggelinél bibliaolvasás van és még valami, de, mivel a nyelvet még nem

bírjuk, mindebből egy szót sem értünk, csak bambán hallgatunk. Sokszor elgondolom, milyen nevetséges figurák lehetünk. Mi nem látjuk magunkat, de én így képzelem. Kezd megszokottá válni a némaság számomra, mintha természetes volna nem érteni, amit mások beszélnek."

A protestáns lelkész tehát különösebb ellenszolgáltatás nélkül hozzásegítette a mi magyarjainkat a kivándorlási engedélyhez, átmenetileg lakásába fogadta, csekély házimunka fejében ellátást ad, állandóan családi asztalához hívja a nyelvet sem értő idegeneket.

Azok a motívumok, melyeket a levélíró korábbi vallási gyakorlatának manipulálására előhoz, mind pozitívan hangzanak: alkalmazkodni akar, az életben igyekszik megállni a lábán, hálás jótevőjének, hajlandó megalkudni a realitásokkal, fegyelmet vállal magára. Nem állítja házigazdájáról, a lelkipásztorról, hogy megkívánná a befogadottaktól a protestáns templomba járást. Ő azonban úgy hiszi, hogy így kell tennie. Miért? Valószínűleg meg sem fordul a fejében, hogy egy lelkipásztort az Isten-kapcsolat ilyen manipulálása önmagában is bánthat, függetlenül attól, hogy jelen esetben becsapási szándék is fennáll éppen a jótevővel szemben; hogy a gyakorlati felebaráti szeretetben ennyire kitűnő pásztorral szemben méltatlanság feltételezni a befogadottak kiszolgáltatott helyzetét kihasználó, zsaroló prozelitizmusnak árnyékát is (ha feltétel lett volna a pásztornál, hogy csak protestánsokon segít, vallási hovatartozásukról gyorsan meggyőződhetett volna); és hogy az ilyen eljárás nem alkalmas „hála" a mellékes szándék nélküli emberi szolgálatokért. Milyen alapon tekinthető mégis logikusnak, „hálás"-nak az a viselkedés? Ezt talán akkor lehetne mondani, ha az illető a vallásgyakorlatot olyan gesztusnak tekinti, mellyel „szívességet" lehet tenni, előmozdítani a házigazda ügyét a tőle kapott segítség viszonzása képpen.

Hasonló „hálás" viselkedésről számol be egy 20 éves magyar egyetemista az 1956-os menekülteknél: „Míg új menekültek voltunk, jártunk misére, mert kötelességünknek éreztük a sok jóságot meghálálni, melyet a lelkipásztorok részéről tapasztaltunk. Most már a magunk lábán élünk, nem érezzük ezt a kötelességet."

Egy külföldi magyar lelkipásztorral történt a következő eset: egy magyar jelentkezett nála, hogy gyónni szeretne. Beszélgetés közben azonban kiderült, hogy az illető nem katolikus, tulajdonképpen nem is gondolt gyónásra, hanem csupán hálás akart lenni a papnak, aki olyan sokat segített rajta.

Vallásos magatartásunkat eddig sokszor a társadalmi elvárások, vagy az egyházi tekintély iránti engedelmesség határozta meg. A zsinat elve ezen a téren is érvényes: „Az ember méltósága megköveteli, hogy tudatos és szabad elhatározással cselekedjék, azaz mély személyes meggyőződéstől indíttatva, nem pedig vak belső ösztön, vagy puszta

külső kényszer hatására" (*Gaudium et Spes*, 17. pont).

Amint látjuk, a zsinat maga is igyekszik előmozdítani és a vallásosság szempontjából fontosnak ítéli a napjainkban megfigyelhető fejlődést a tradicionális kereszténységből a maga-választotta kereszténység felé.

Másik jellemzője lesz az új egyházi kibontakozásnak buzgó vallási közösségek kialakulása a tagok *tevékeny részvételével*. Karl Rahner úgy gondolja, hogy a kis csoportok szociológiai szempontból sok közösséget mutatnak majd a szektákkal.[8]

Egy fiatal káplán erről így ír:

„Külvárosi plébániai munkában dolgozom. A nagy tömegben kis keresztény közösségeket igyekszünk összehozni és ott élni az evangéliumi testvériséget. Meglátásom szerint a tömeg-kereszténység egészen felületes dolog és megszűnőben van már. A fiataloknak nem kell egy felületes, félig babonás, szenteket szinte imádó vallás. A legtöbben ezért hagyják ott. Igazi keresztények kevesen vannak. Nos, ezeket kell megtalálnunk és összehoznunk."

A vallásgyakorlat lényeges részét képezi a jövőben a „részvétel" a vallásos közösség életében: megjelenni a közös istentiszteleten, belekapcsolódni a közös akciókba, viselni a közös terheket (anyagiakat is). A részvétel, a „communio" erősítésében látja egyébként a zsinat is a vallásos élet megújulásának útját. Különösen a liturgia megújításáról és a világiak apostolságáról szóló dekrétum foglalkozik ezzel. A „részvétel" szempontját emeli ki a modern teológia a vallásgyakorlat ellentétének, a bűnnek tárgyalásában is. Nemcsak a közös üdvösség teszi szolidárissá az embereket, hanem a bűnök is, ezért egészen személyes vétkünkkel is ártunk a közösségnek, melynek tagjai vagyunk. A bűn ilyformán kártékony részvétel a közösség életében.

Az elmondottakat nem szabad valamifajta kollektív vallásosság kialakulásának prognózisaként értelmezni, ahol majd minden vallásgyakorlat közösségi formát kap. A keresztény életnek mindig lesznek lényeges „házi feladatai". Fontos változás mégis az utóbbi évtizedek individualista lelkiségével szemben, hogy a vallásgyakorlatban az „Isten és én" viszonyról az *„Isten és mi"* viszonyra tevődik át a hangsúly.

6) Isten népe a történelemben

A „keresztény világiasság"-ban élőnek a vallásos közösségben, az egyházban fontos *közéleti szerepe* lesz: képviseli a vallásos közösség „érdekeit", érvényre juttatja szempontjait a közéletben. Ezt eddig elsősorban államjogi formulákkal vagy az egyházi és politikai vezetők közvetlen tárgyalásában szabályozták, a „nép", illetve a „hívek" tevékeny bevonása nélkül. Függetlenül attól, ténylegesen mennyire segíti illetve akadályozza az állam az egyház működését, a feladatok egyre nagyobb szétválasztódása folytán (az egyháznak az államtól való elválasztása is

ezt fejezi ki elsősorban) az államjogi formuláknak egyre kevesebb, a hívek közvetlen bekapcsolódásának egyre jelentősebb szerepe lesz a vallásos közösség „közéleti" szerepének kialakításában. A vallásos közösség közéleti súlyát elsősorban nem közjogi státusa, hanem közvetlen társadalmi hatékonysága, „termékenysége" adja majd meg. A „keresztény világiasság"-ban élők egyháza annyira a világban élő híveké lesz, az ő közösségükké, az ő ügyükké válik, hogy az egyház nemcsak „alkalmazkodik" a hívek állapotához, nemcsak „figyelembe veszi" igényeiket, hanem — ami a közéleti láthatóságát illeti — jórészt csak híveiben fog élni.

Az is valószínű, hogy a „keresztény világiasság" szerint élő személy nem úgy fogja majd képviselni a vallásosság ügyét, mint mostani katolikus aktivistáink, nem lesz „vezéregyéniség" a katolikus mozgalmakban, hanem elsősorban hivatásbeli munkájában törekszik majd katolikusként, vallásosságából merített értékek hordozójaként mutatkozni, tehát nem annyira politikai technikával, hanem inkább a személyiség súlyával képviseli a a közéletben az egyház ügyét.

A „keresztény világiasság" felé való fejlődés befolyással lesz az egyháznak külsőleg, statisztikával mérhető képére. Talán már rövidesen le kell szoknunk arról, hogy százalékban adjuk meg a hívek vallásgyakorlati arányát, s ezzel tápláljuk az illúziót, hogy tulajdonképpen még sok „hívő" van, csak éppen egy részük nem „gyakorolja" már vallását. A „keresztény világiasság"-ban gyakorolt vallásosság nehezebben mérhető, mint az eddig nyilvántartott kategóriák. Logikus volna tehát, ha egyrészt a vallásgyakorlat eddig számontartott kategóriái mellé sürgősen besorolnánk a „keresztény világiasság" inspirálta hétköznapi tetteket (s az új vallás-gyakorlati statisztikákat már ennek figyelembevételével értelmeznők), másrészt, ha ezentúl nem neveznők „hivő"-nek azokat, akiknél nincsenek hitből fakadó tettek. (Nevezhetnénk őket inkább távol-állóknak, akikhez a „hívők"-nek misszionáriusi küldetésük van.)

A jövő vallásgyakorlata és lelkipásztori munkája az eddiginél hatékonyabban fog *igazodni a társadalmi adottságokhoz.* Egy mezőgazdasági vidék plébánosa, figyelembe véve különösen a magyar vonatkozásban történt mulasztásokat, a múlt kritikáján keresztül így fogalmazta meg a jövő lelkipásztorkodásnak ezt a perspektíváját:

„Minket papokat úgy bocsájtottak ki a lelkipásztori munkára, úgy is készítettek elő, hogy a még érintetlen, patriárkális formában élő földműves népet vezessük az üdvösség útján. Mondogatták, lesz majd a faluban, községben egy pár tanultabb ember, kevés iparos és kereskedő, de ezek eltörpülnek a túlnyomóan egyszerű nép mellett. Most ennek végel Szinte mindent újra kell tanulnunk, hogy tudjunk valamit tenni a sokrétű társadalommal. És nem vagyunk rá felkészülve!

Eddig a gyárimunkást nem is vettük figyelembe, nem volt hozzá szavunk, ők voltak a „cucilisták", ami annyit jelentett: elveszett istentagadó. Alig volt közhivatalno-

kunk, de ezeket sem értékeltük, olyan jött-ment embernek tartottuk. A föld számított, kinek mekkora birtoka volt, akkora volt a tekintélye.

Most gyárimunkás a híveink tömege. Mi pedig állunk előttük és nem tudunk a nyelvükön beszélni, nem ismerjük problémáikat, lelkületüket, értéküket. Nem tudjuk megnyitni szívüket, lelküket, nem ismerjük igényeiket, gondjaikat, bajukat. Van búzaszentelésünk, aratóünnepélyünk, ünnepeink is szinte a földműves népünk életéhez igazodnak. Advent, nagyböjt és a legtöbb ünnep arra az időre esik, amikor a földműves legjobban ráér. A nyári egy-két ünnep is az aratás-cséplés után és kukoricatörés előtt van. Az őszi betakarítás után kezdődnek az ünnepek. A gyárak és üzemek meg inkább nyáron szünetelnek s így télen az ünnepnapok inkább akadályoznak. Most már a szombatok s talán közeljövőben a péntekek is szabadok lesznek. Mi ezt figyelembe se vesszük.

Aztán itt van a rengeteg nyugdíjas. Ez a fajta ember eddig ismeretlen volt, most a társadalom egy részét képezi. Nincs hozzájuk szavunk.

A diákság a társadalom ígérete, számban szintén hihetetlenül felduzzadt. Ezekkel sem tudunk mit kezdeni. Valamikor kitalálták számukra a kongregációkat, cserkészetet, önképzőköröket. Ezeket a mi viszonyaink között nem folytathatjuk, de semmi mást nem tudtunk adni helyette.

Sürgősen fel kellene mérni az új tevékenységi területünket, a munkástömegeket. Azt hiszem, nem arra van szükség, hogy mi papok gyárba menjünk dolgozni, hanem arra, hogy a gyári munkást is úgy ismerjük és szeressük, mint ahogyan ismertük és szerettük a mi egyszerű földműves híveinket."

A társadalmi adottságokhoz való alkalmazkodást — a fenti beszámolóból kiindulva — egy hasonlattal így határozhatnánk meg: mai híveinket akkor szeretjük úgy, mint egykor a földműves népet, ha igyekszünk Istent, vallásosságot ugyanúgy közelhozni az ő életükhöz, körülményeikhez, mentalitásukhoz, mint tettük a földművelő emberekkel.

„Mindenkinek mindene lenni, hogy mindenkit üdvözítsünk" (1 Kor. 9,22). Ez ma is azt jelenti: alkalmazkodnunk kell mindenkihez, hogy így közvetítsük az Evangéliumot. Azt jelenti: mindig a másiknak legyen „igaza", ő szabja meg a formákat, az ő törekvései érvényesüljenek mindaddig, míg nem kifejezetten az Evangéliumról van szó. Ne tévesszük szem elől, hogy itt az alkalmazkodás „hozzáidomulás"-t jelent, nemcsak figyelmességet, udvariassági gesztust vagy szolgálatot; a vallásos közösségnek, az egyháznak kell „hozzáidomulnia" a világban élő ember ízléséhez, életérzéséhez, kívánságához, hogy aztán a közvetlen közelből nyújthassuk neki az Evangéliumot. A zsinat ezt hirdette meg az „aggiornamento" jelszóval, ezt célozták a később foganatosított reform-intézkedések, kísérletezések, erre törekszenek a reform-mozgalmak az egyházi élet különféle területén.

Ha most befejezésül közvetlenül feltesszük a kérdést: vajon a vallásgyakorlat mai krízise a vallásosság csökkenéséhez vagy megújulásához vezet-e, az elmondottak alapján úgy hisszük, bizton helyezhetjük kilátásba a megújulást. Mindazonáltal az átalakulás közben nagyon

kellene ügyelnünk arra, hogy a régi formák lebontásakor keletkező romok ne temessenek maguk alá egyetlen igaz Isten-kapcsolatot se.

---

[1]) *Karl Rahner:* Sendung und Gnade, Innsbruck 1961. 27. o.
[2]) *Rahner:* id. mű 41. o.
[3]) *Konrad W. Kraemer:* Vatikanum II., Osnabrück 1966[3] 7. o.
[4]) *Schillebeeckx:* A zsinat mérlege, Róma 1968. 27. o.
[5]) *Rahner:* id. mű 38. o.
[6]) *Rahner:* id. mű 31. o.
[7]) Szentbeszéd 1969. okt. 5-én a Wiener Stadthalle-ban.
[8]) *Rahner:* id. mű. 34. o.

Galambos Irén

A LITURGIA REFORMJA A ZSINAT UTÁN

A zsinat Liturgikus Konstituciójának emlékezetes kihirdetési napján — 1963 december 4-én — használta először Balthasar Fischer, a trieri Liturgikus Intézet egyik vezetője, plasztikus hasonlatát a zsinat liturgikus reformjának megvilágítására: „A katolikus egyház liturgiája 400 éven át gipszkötést hordozott, a mai napon vették azt le róla". Valóban a hitújítás ilyen töréshez hasonlítható az egyház életében s utána a liturgia minden mozzanatának és gesztusának aprólékos szabályozása révén sinbe került, megmerevedett és ez a helyzet csak most a II. Vatikáni Zsinat után változott meg. Ezért nem csodálkozhatunk azon, hogy ilyen hosszú idő és megszokottság után nehéz most újra a magunk lábán járni. Csak a szakemberek látták már a zsinat folyamán, vagy később, amikor a Liturgikus Konstituciót magyarázták, hogy az valóban „forradalmi csírákat rejt magában" (A. J. Jungmann) vagy hogy „fordulópontot jelent, melynek méreteit csak a jövő generációk fogják felfogni" (J. Gelineau). A zsinati atyák túlnyomó többsége azért kívánta első helyen a liturgia reformjának megtárgyalását, mert abban — annak pasztorális jellege folytán — magukat általában „szakembereknek" érezték. Igy a liturgikus kérdések megtárgyalása, bizonyos fokig „kísérleti alannyá" is vált, mely megmutatta a zsinat irányát és várható eredményét. Ugyanakkor, mivel a zsinat kezdeti műve volt, nem tekinthető teljesen érettnek, lezártnak, hanem a zsinat többi határozatainak tükrében és az egésznek a szellemében kell szemlélnünk. A zsinat János pápa szavai szerint „noviciusokká", vagyis kezdőkké tette a zsinati atyákat, akiknek a zsinat „átnevelő iskoláján" kellett keresztül menniök, hogy más emberekként térjenek onnan vissza. Ezen az átalakuláson természetesen nemcsak a zsinati atyáknak kell átmenniök, hanem mindenkinek: papoknak és híveknek is egyaránt. Ez az „átnevelési

szándék" a magyarázata a fokozatos átmenetnek: a zsinat befejezése óta az elmult években egymás után jelentek meg a különböző rendeletek vagy az új liturgikus kiadványok. Akik még ma is azt hangoztatják, hogy a fokozatos átmenet helyett egyszerre kellett volna minden rendeletet és új szöveget kiadni, nem veszik tekintetbe a reformnak éppen ezt a célját. A zsinat liturgikus reformjának ugyanis nem csupán bizonyos szabályok vagy szövegek módosítása a célja, hanem az, hogy alapvetően megváltozzék beállítottságunk a liturgiával kapcsolatban is. A liturgia ugyanis nem csupán a ritust szabályozó rendeletek vagy szokások foglalata, hanem —mint ezt a Liturgikus Konstitució ismételten leszögezi —: „Lelki életünk forrása és csúcspontja, apostoli tevékenységünk legfőbb célja, hogy mindazok, akik a hit és keresztség által Isten gyermekei lettek, összejöjjenek és az egyházzal közösségben Istent dícsérjék, az áldozatban részt vegyenek, és az Úr vacsoráját egyék" (Lk 10).

A zsinat befejezése óta megjelent fontosabb liturgikus rendeletek és kiadványok.

1963. december 4-i keltezésű a zsinat liturgikus konstitúciója: a Constitutio de sacra liturgia, melynek a következő években számos magyarázata, kommentárja jelent meg. (1) A Konstitució hét fejezete felöleli a liturgia megújításának egész területét. Az első fejezet (1—46) a megújulás általános alapelveit tárgyalja, a második (47—58) az Eucharisztia szent titkát, vagyis a szentmisét, a harmadik (59—82) a szentségeket és a szentelményeket, a negyedik (83—101) a zsolozsmáról szól, az ötödik (102—111) az egyházi év reformjának elveit tartalmazza, a hatodik (112—121) az egyházi zenével foglalkozik, míg végül a hetedik fejezet (122—130) a liturgikus eszközökről és ruhákról s az egyházművészetről szól.

1964. szeptember 24-én kelt a liturgikus reform első végrehajtási utasítása: Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam. Bevezetője leszögezi a reform alapelveit, melyek a következők: A hívek aktiv részvételének elősegítése, a fokozatos átmenet, kellő magyarázattal, a pasztorációs munka elősegítése, melynek középpontja a liturgia „paschamisztériuma", husvétititka, általa részesül a világ az isteni életben. Foglalkozik a papság liturgikus kiképzésével, a teológiai oktatás egyik főtantárgyává teszi a liturgiát, szorgalmazza és szabályozza a hívek liturgikus nevelését. Az egyes konkrét intézkedések közül kiemelhetjük a következőket: megszünteti az ismétléseket, elhagyatja ill. leegyszerűsíti a misének egyes későbbi járulékait (lépcsőima, utolsó evangélium, Leo-Ima) más részeit viszont (secreta, doxologia, embolizmus) kiemeli, egyre nagyobb területet enged a nép-nyelv használatának.

1965. március 7-én kelt az együttmisézést és a kétszin alatti áldozást szabályozó rendelet ill. szövegkiadvány: Ritus servandus in concelebratione Missae et Ritus Communionis sub utraque

specie. A koncelebráció újból való bevezetése nemcsak praktikus jelentőségű nagyobb papi közösségek vagy összejövetelek esetén, hanem a papság és a püspök egységének meg a papság testvéri közösségének igen hatásos kifejeződése. A kétszín alatti áldozás bizonyos esetekben való engedélyezése a hívek teljesebb és hatékonyabb részesedését segíti elő.

1967. március 5-én jelent meg a szakemberek által már régen elkészített utasítás az egyházi zenéről: Instructio de musica in sacra liturgia, mely. X. Pius pápa Motu proprioja (1903) óta a legjelentősebb egyházzenei intézkedés. A zsinat liturgikus reformjától éppen az egyházi zenészek egy része féltette a kétségtelenül nagy értéket jelentő hagyományos egyházi zenét, elsősorban a gregoriánt és a klasszikus polifóniát. Pedig a reform a múlt minden igazi értékét meg akarja menteni, ha azoknak liturgikus használatát bizonyos feltételekhez is köti, ugyanakkor azonban új lendületet is ad az egyházi zenének új feladatokkal, mert az éneket a liturgia szerves részévé teszi. Az egyházi zene újjászületésének jegyében fogant ez az Instrukció, melynek rendelkezéseiből ismét csak néhányat szeretnénk kiemelni: a liturgikus cselekmény nemesebb alakot ölt, ha énekelve végzik (5.); ugyanakkor engedélyezi, hogy indokolt okból az ünnepélyes misében is csak fennhangon mondjanak egyes részeket (8.), fontos 32. pontja, mely engedélyezi, hogy a körmeneti énekek (introitus, offertorium, communio) népénekekkel helyettesíthetők, s buzdítása, hogy mindenütt, még a kisebb templomokban is szervezzenek énekkarokat, u. n. Scholákat (19—21). Itt említjük meg, hogy 1964 december 14-én megjelent a Kyriale Simplex, 1967 szeptember 3-án pedig a Graduale Simplex melyek egyszerű gregorián dallamaikat a kisebb egyházak számára ajánlják, de mintául szolgálnak a népnyelvű megzenésítések számára is.

1967 május 4-i keltezésű a „Tres abhinc annos" kezdetű második végrehajtási utasítás a liturgia általános reformjára vonatkozóan: Instructio altera ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam és a hozzákapcsolódó szövegkiadás: Variationes in Ordinem Missae inducendae. Ez további lépést jelentett főleg a szentmise egyszerűsítése terén: a perikópák szabad választása, a megemlékezések és a parancsolt könyörgések megszűntetése, a pap gesztusainak további egyszerűsítése, az áldozás utáni csend beiktatása — a jelentősebb pontjai.

A liturgikus „átnevelés" szempontjából az egyik legjelentősebb dokumentum az 1967 május 25-én megjelent rendelkezés: Instructio de cultu mysterii eucharistici, nem annyira gyakorlati intézkedései miatt (pl. a kétszín alatti áldozásra, az Oltáriszentség őrzésére vagy kitételére vonatkozóan), hanem elsősorban az Eucharisztiára vonatkozó tanítás és a helyes liturgikus és eucharisztikus lelkület kialakítására vonatkozó elvek részletes kifejtése miatt.

Ugyancsak 1967 nyarán jelent meg az Ökumenikus Direktorium,

amely nemcsak engedélyezi, hanem szabályozza is a kereszténység közös istentiszteleteit, amelyekre különben maga a pápa adott példát, amikor a zsinat befejezése alkalmával a nem-katolikus zsinati megfigyelőkkel, vagy a Rómába látogató anglikán primással vagy a konstantinápolyi pátriárkával tartott ilyen ökumenikus istentiszteletet.

1968 június 18-án jelent meg az új pontifikálé: Pontificalis Romani, a püspök-, pap- és diákonus-szentelés új rendjével, amelyeknek népnyelvű fordítása és azok bevezetése természetesen az egyes Püspöki karoktól függ.

1968 augusztus 15. óta használjuk az eddigi római kánon mellett a három új eucharisztikus imádságot és a nyolc új prefációt, amelyek nemcsak nagyobb változatosságot biztosítanak a szentmise központi részében, hanem új szempontokra, eddig nem eléggé öntudatosított alapvető igazságokra is felhivják a figyelmet.

Liturgikus rendeletek és új szövegek szempontjából az 1969-es esztendő egyenesen „viharosnak" mondható. Szinte egymást érték a már régóta várt új, terjedelmes kiadványok úgy, hogy az egyes országok liturgikus- és fordítói bizottságai alig tudnak megküzdeni az előttük álló feladatokkal. Mindenekelőtt éppen a fordítás szempontjából fontos és kevésbé ismert dokumentumra szeretnénk felhívni a figyelmet. 1969 január 25-én jelent meg a püspöki konferenciák és a nemzeti liturgikus bizottságok elnökeihez intézett francia nyelvű Instrukció: A liturgikus szövegek népnyelvre történő fordítása ügyében. Mindjárt első pontja leszögezi, hogy a meglévő fordításokat többoldalú kipróbálás után újból felül kell majd vizsgálni. Ha egy nyelvet különböző országokban beszélnek, a fordítás munkájában mindegyik terület képviselői kapjanak helyet (2.). Tekintetbe kell venni az illető nép ill. nyelv szellemét, a szövegek rendeltetését (26., 36.), de a korunk által támasztott követelményeket is (24.), általában, hogy a saját nyelvén azt fejezze ki, amit az egyház az eredeti szöveg által közölni akart (6.), de szükség van új szövegek alkotására is (43.), végül hogy az ideiglenes fordításokat ki kell próbálni (39.).

1969 március 19-i keltezésű az esketés új szertartása, amely a feleknek sokkal aktivabb részvételt biztosít, tartható önmagában és természetesen nászmisével, saját prefációval és áldással. A bevezető külön kiemeli a sajátos népi szokások alkalmazásának lehetőségét.

A legnagyobb „vihart" kétségtelenül az 1969 március 21-án megjelent új naptár: Calendarium Romanum váltotta ki. Már nyilvánosságra hozatalának körülményei is: az egyes országok Püspöki Karait és Liturgikus Bizottságait egészen váratlanul és készületlenül érte a közzététel és a nyomában kiváltódott elégedetlenség. Ha közli is az új naptár az egyes változtatások okait, azok nem meggyőzőek és nem felelnek meg mindenben a Liturgikus Konstitució rendelkezéseinek. Fő törekvése kétségtelenül az Úr ünnepeinek s így a vasárnapnak a kiemelése volt. Az egyes országok szakemberei-

re vár a saját kalendárium kialakítása.

1969 április 6-án kelt a szentmise állandó részeinek új rendje, az Ordo Missae, a már évek óta bejelentett „missa normativa" vagy „typica". Történelmi jelentőségű megjelenése — mint ahogy VI. Pál pápa az új misekönyvet elrendelő apostoli konstituciójában kifejti, — mert a négy évszázaddal ezelőtt, V. Pius pápa által kiadott első Római Misekönyv helyébe lép, természetesen az Ordo Lectionummal és a jelen sorok irásáig még meg sem jelent Változó Részeket (oratiók, prefációk, antifónák) tartalmazó résszel együtt. Akármennyire is örvendetes, hogy végre eljutottunk a liturgikus reformnak ehhez a jelentős lépéséhez, a szakemberek nem titkolják a kétségtelenül kompromisszumos, nem egészen következetes és világos felépitésű megoldás feletti csalódásukat. A Liturgikus Tanács titkára, A. Bugnini az új eucharisztikus imádságok bevezetése kapcsán azt a megjegyzést tette, hogy a szakemberek által elkészített tervezetnek a keresztút 14 stációján kellett keresztül mennie. Nyilván ez a helyzet az új Ordoval kapcsolatban is. Különösen a hosszú bevezető ritust, az áldozati adományok előkészitésének egyes részeit és az áldozási előkészület nehézkességét kifogásolják és megállapítják, hogy bizonnyal nem ez az utolsó szó a miserend megújításával kapcsolatban.

1969 május 15-én jelent meg az új Istentiszteleti Kongregáció első kiadványaként a gyermekek keresztségének szabályzata és szövegkönyve: Ordo baptismi parvulorum, a zsinat szándéka szerint az adott helyzethez alkalmazva. A szövegek elsősorban nem a megkeresztelendőhöz, hanem a szülőkhöz és a keresztszülőkhöz szólnak. Első helyen az egyszerre többeknek kiszolgáltatott forma áll, azután az egyes keresztségé, de van külön forma a tömeges keresztelésre is. Hozza a keresztségi mise külön szövegeit is.

1969 augusztus folyamán jelent meg, a már május 25-én keltezett új olvasmányrend vaskos jegyzéke, az Ordo lectionum missae. Mivel az olvasmányokat a szentmise jelenlegi rendje során ismertetjük, most ezzel külön nem foglalkozunk.

Természetesen még sok más ideiglenes szöveg (igy pl. húsvét vigiliájának új rendje, a bérmálás, vagy templomszentelés megújított szertartásai) is megjelent, valamint több kisebb vagy helyi jellegű engedményt (mint pl. engedélyt arra, hogy laikusok is áldoztathassanak, vagy a kézbe történő áldozásra) is kiadott az illetékes római kongregáció ill. az egyes országok püspöki kara.

E számos változás ellenére vagy talán éppen az elhúzódó liturgikus reform miatt nem lehet észre nem venni bizonyos fáradtság vagy unalom jeleit sem, másrészt meg az elégedetlenség és a sokkal gyökeresebb reform igényének a jelentkezését sem. Egyesek egyenesen a liturgia kriziséről beszélnek, ez azonban természetes velejárója az egész vallási élet terén jelentkező nagy átalakulásnak. A liturgiát a jövő embere számára is szánjuk, azért szükséges, hogy a liturgiatörténet mellett olyan modern tudományok, mint

a pszichológia és a szociológia is, szóhoz jussanak a liturgia kialakítása terén.

Mivel a szépszámú liturgikus rendelet közül kétségtelenül az 1969 advent első vasárnapjával életbelépő új miserend érint bennünket legközvetlenebbül, ennek újításait s azok teológiai és lelkipásztori jelentőségét ismertetjük a következőkben.

A szentmise új rendje

Az új rend egyik szembeötlő sajátossága, hogy számos választási lehetőséget nyújt. Jellemző, hogy a rubrikák egyik leggyakrabban használt kifejezése a „pro opportunitate" (ha úgy tetszik, ha alkalmasnak látszik). A liturgia a jövőben tehát sokkal változatosabb s ennek következtében „élőbb" lesz, mint a reform előtti időben. A szentmise felosztása is megváltozott. Régen első részét: előmisének ill. a hittanulók miséjének nevezték, főrészét pedig a hívek miséjének. Az új miserend a szentmise első főrészét az Ige liturgiájának, a másodikat pedig eucharisztikus liturgiának nevezi. Ezt a két főrészt a szentmise bevezető és befejező részei foglalják megfelelő keretbe.

A szentmise bevezető ritusa

A szentmisét a bevezető-ének nyitja meg: „Midőn a nép összegyült, a pap segédkezőkkel az oltárhoz megy. Közben az introitust éneklik" — mondja az új rubrika. Nem szükséges, hogy ez az ének feltétlenül azonos legyen az introitus szövegével. Az egyházi zenéről szóló rendelkezés megengedi, hogy az illetékes püspöki kar megfelelő egyházi népéneket is kijelölhet a mise körmeneti énekeinek helyettesítésére. A magyar püspöki kar élt is ezzel a jogával és minden évre kiadja a Templomi énekrendet. A rubrikák a nem-énekes misék számára a jövőben egy-egy elmélkedésre szánt gondolatot, vagy az ünnepre vonatkozó „mottó"-t jeleznek (ez a Változó Részeket tartalmazó kötetben fog megjelenni). Ezt felolvashatja a lektor vagy esetleg a köszöntés után maga a pap. Az introitusnak különben az a célja, hogy „megnyissa az istentiszteletet és megteremtse az összegyültek lelki egységét a liturgikus időnek megfelelően".

A pap bevonulása után megcsókolja az oltárt és helyére megy. A bevezető ének befejezése után keresztet vet, majd köszönti az egybegyülteket. Ez a köszöntés valójában eddig is megvolt: a szentmise első „Dominus vobiscum"-a. Az „Úr legyen veletek" köszöntés a jövőben is alkalmazható, de ajánlatosabb a Szent Pál leveleiből vett köszöntéseket használni, melyekről tudjuk, hogy éppen az őskeresztény liturgikus használatból kerültek a levelekbe. A felelet rájuk „És a te lelkeddel". A köszöntés után a pap, a diákonus vagy más erre alkalmas segédkező röviden, pár szóval bevezetheti a napi misébe a hiveket.

A köszöntés és a rövid bevezetés után a szentmisének egy új része következik: a közösen és hangosan végzett bűnbánati aktus. A pap

felszólítja a híveket, majd rövid csendet és lelkiismeretvizsgálatot tartunk. A bűnbánati aktus többi részét többféle módon végezhetjük. Az első forma a megröviditett Confiteor. A második forma szerint a bevezetés és lelkiismeretvizsgálat után rövid párbeszéd következik. Az ugyancsak párbeszédes harmadik forma pedig magában foglalja a Kyriét is, amennyiben az egyes felszólításokra „Uram irgalmazz", ill. „Krisztus kegyelmezz" a felelet. A pap a bűnbánati aktus végén a szokásos feloldozási imát mondja.

A Kyriet is egyszerűbben végezzük. A pap felszólítását csak egyszer ismétli meg a nép.

Az Úr- és az apostoli kor szentjeinek ünnepein, ezenkívül — advent és nagyböjt kivételével — minden vasárnap énekeljük vagy mondjuk a Gloriát. „Ezzel az ősi és tiszteletreméltó himnusszal dicsőíti a Szentlélekben összegyült közösség az Atyaistent és a Bárányt." A karácsonyi és husvéti idő hétköznapjain és általában a szentek miséiben elmarad.

A szentmise bevezető ritusa a napi könyörgéssel zárul. A pap egyszerűen csak „Könyörögjünk"-kel szólítja fel a közösséget. Az „Úr legyen veletek" csak az evangélium, a prefáció és az áldás előtt maradt meg. A felszólítás után rövid csendet kell tartani, hogy tudatosítsuk magunkban: az Isten színe előtt állunk. Az új könyörgések korunk emberének igényeit jobban tekintetbe fogják venni.

Az ige liturgiája

Az egyház, a zsinat kívánsága szerint, Isten igéjének bőséges asztalához hív bennünket, mielőtt áldozati asztalához járulnánk. Ez az ige-istentisztelet, két olvasmányból és az evangéliumból, a közöttük lévő énekekből, a homiliából, a hitvallásból és az egyetemes könyörgésekből áll.

Az olvasmányok új rendjével azt akarjuk elérni, hogy a misének ez a része gazdagabb és változatosabb legyen. A vasár- és ünnepnapi misékben az evangéliumot két olvasmány előzi meg: az első általában az Ószövetségből, a második az újszövetségi levelekből való. Hétköznapokon csak egy lecke van, de külön olvasmányt tartalmaz a lectionale minden napra. Csak a nagy ünnepek olvasmányai ismétlődnek minden liturgikus évben, míg a hétköznapok számára kétéves, a vasárnapok számára pedig három évre szóló olvasmány-rend az előírás. Az olvasmányok rendjében kettős elvet alkalmaztak: a tematikus és a folyamatos olvasmány rendjét. A nagy ünnepeken és az egyházi év jelentősebb időszakaiban (advent, nagyböjt, husvéti idő) úgy választották ki az olvasmányokat, hogy azok összefüggjenek egymással, kiegészitsék, magyarázzák egymást. Ez a szempont érvényesült különösképpen az ószövetségi szövegek kiválasztásánál. Az évközi hétköznapokon viszont az un. „lectio continua" vagyis a folyamatos olvasás elvét követi az új rend. A húsvéti időben pl. Jézus búcsúbeszédét halljuk, az évközi hétköznapokon pedig az egyik évben Márk evangéliumát szinte teljes egészében, a másik, ill. harmadik évben pedig Máté és Lukács evangéliumának saját — Márktól eltérő — részeit. Folyamatos olvasmányként kapjuk a karácsonyi időben János első levelét, a húsvéti idő első olvasmányaiban pedig az Apostolok Cselekedetét. Az évközi hétköznapokon Szent Pál és Szent Jakob levelei is folyamatos olvasmányként kerülnek sorra.

Az első olvasmányt, ha csak lehet, ne maga a pap, hanem az

erre jól felkészült lektor olvassa fel az ambóról. Egyesek talán kifogásolják a sokszor bizony nehezen érthető ószövetségi részeknek a bőséges alkalmazását. Az új rend azonban kifejezésre akarja juttatni a két szövetség egységét és azt, hogy az Újszövetség megértéséhez szükséges legalább a fontosabb ószövetségi könyvek ismerete. Kétségtelen, hogy égetően szükség volna az Ószövetség új magyar fordítására is. A régi, tőlünk nemcsak időben, hanem nyelvében és fogalmaiban is távol álló szövegeknek könnyebb megértésére szolgálhat az új rendnek egy másik intézkedése: megengedi, hogy az olvasmányok előtt, egy erre ugyancsak jól felkészült „magyarázó" (kommentátor) néhány mondatból álló bevezetőt mondjon vagy olvasson fel. (A klosterneuburgi Népliturgikus Apostolság folyóiratként adja ki ezeket a „Bevezetéseket")

Az olvasmányok között zsoltár éneklését irja elő az új rend. Ez a zsoltár az ige-liturgiájának szerves része, előadásának módja különféle lehet. Énekelheti az egész nép, vagy csupán egy előénekes (psalmista). Eredetileg a Graduálé is szólóének volt, melyet a jóhangú előénekes az ambó lépcsőjén állva énekelt (innen: lépcsőének). Fontos, hogy a szövegeket jól lehessen érteni, nagyobb templomokban ezért a mikrofonba is énekelhető a zsoltár. Kívánatos, hogy szóló-éneklés esetén is legalább egy rövid vers vagy köszöntés ismétlésével a nép is bekapcsolódjék a zsoltárénekbe. A zsoltárok rendszerint kiegészítik, érzelmileg aláfestik az olvasmányokat, elmélkedő gondolatokat adnak. Különben is az Ószövetségnek ezek az emberi lélek mélyéről fakadó fönséges költeményei az imádkozó emberek millióinak nyújtottak már vigasztalást és erősitést. Régi magyar egyházi énekeink között számos zsoltárfordítással is találkozunk, esetleg protestáns testvéreinktől is átvehetünk egyeseket. Tudomásunk szerint a magyar szakemberek is dolgoznak a zsoltárok korszerű fordításán és magyaros megzenésitésén.Amig ehhez nem jutunk hozzá, felhasználhatjuk Sík Sándor zsoltárfordítását.

Ha az egyes püspöki karok másképen nem intézkednek, ünnep- és vasárnaponként még egy olvasmány lesz. A keleti egyház szokása szerint ezt egyszerűen „apostolnak" vagy „apostoli olvasmánynak" mondjuk, de a magyarban megmaradhatunk a „szentlecke" elnevezés mellett. Lehetőleg egy másik lektor olvassa fel, a magyarázó pedig ehhez is fűzhet néhány bevezető szót.

A második olvasmány és az evangélium között egy rövid szentirási verset énekel az előénekes és ezt a nép kétszeres vagy háromszoros Alleluja-éneke keretezi. Mivel ez az ének, ill. az Alleluja már az evangéliumhoz tartozik, úgy illik, hogy éneklése alatt már álljunk.

Az ige liturgiájának csúcspontja az evangélium ünnepélyes felolvasása vagy éneklése. Ezt fejezik ki a kísérő körülmények is: a könyv mellett égő gyertyát tarthatnak a segédkezők, az evangéliumos könyvet megtömjénezheti a pap vagy diakonus, a végén pedig megcsókolja, a hívek felállva hallgatják... Az evangélium hirdetésénél az érthetőség és az élményszerűség a főszem-

pont. Stílusos a nagy ünnepek jólismert evangéliumait énekelni.

Már a zsinat Liturgikus Konstitúciója leszögezte: „A homilia a szentmise liturgiájának szerves része!" Az új rend kifejezetten előírja, hogy minden vasár- és ünnepnapon tartsanak szentbeszédet az olyan szentmisén, amelyen a nép résztvesz. Ajánlja még advent és nagyböjt hétköznapjaira is és általában minden olyan alkalomra, amelyen a nép nagyobb létszámmal jelenik meg a templomban. Az intézkedés azt is megkívánja, hogy ne akármilyen tetszőleges témáról szóljon a prédikáció, hanem, bár tematikusan felépítve, de a bibliai szöveget magyarázza és alkalmazza a hallgatókra. Természetesen ki lehet fejteni az ünnepelt titkot is, vagy magyarázni a világ és az élet problémáit természetfeletti megvilágtításban. Az olvasmányok szövegeinek gazdagsága biztosítani fogja a prédikáció változatosságát. Bizonnyal hamarosan megjelennek majd beszédvázlatok vagy teljesen kidolgozott beszédek is az új olvasmányokhoz, de kívánatos volna, ha a papok egymás között és a hiveknek egy aktivabb csoportjával közösen készitenék elő a prédikációnak anyagát.

Az olvasmányokra és a homiliára a hívek hitvallással válaszolnak. Hitünk főbb igazságainak emlékezetükbe idézésével egyben az eucharisztikus áldozatra is előkészülnek.

Az ige liturgiájának befejező része csak pár éve vált újra általános gyakorlattá, de máris nagy népszerűségnek örvend. Az egyetemes könyörgések összeállításába sokfelé bevonják a híveket vagy azok kisebb aktiv csoportjait: a résztvevők maguk mondhatják el kéréseiket. Valamire azonban vigyázzunk: hogy valóban „katolikusok" vagyis az egyház egyetemes érdekeit szem előtt tartók maradjunk. Egyéni gondjainkat-bajainkat is a közösség figyelmébe ill. imádságába ajánlhatjuk, mégsem szabad az egyetemes egyház és az egész emberiség nagy gondjairól megfeledkeznünk. Az a négyes kérés-csoport, amit az első Timoteus levél (2, 1-2) alapján ajánl a Liturgikus Konstitució (53), változatos formában, de valamiképpen mindig szerepeljen az egyetemes könyörgések között: „Az egyetemes könyörgéseket a hivek részvételével kell végezni először az anyaszentegyházért, azután azokért, akik minket hatalommal vezetnek, majd mindazokért, akiket sokféle baj szorongat, végül minden emberért és az egész világ üdvösségéért."

Az eucharisztikus liturgia

Az ige liturgiája mellett az eucharisztikus áldozat a szentmise második főrésze. A régi hagyományos felosztás ebben is három egyenlőképen fontosnak tetsző részt különböztetett meg: a felajánlást, az átváltoztatást és az áldozást. A zsinat liturgikus reformja során egyre világosabban látjuk ennek a felosztásnak a helytelenségét. Bár sokszor éppen a liturgikus mozgalom egyes apostolai magyarázták pastorális szempontból tetszetősnek tünő módon, nagy lelkesedéssel: mintha a felajánlás (földi adományainkat tesszük az oltárra) az áldozásnak (adományainkat visszakapjuk Krisztus teste és vé-

reként) volna egyenrangú párja. Pedig valójában a mi áldozatunk nem a kenyér és a bor — hiszen akkor egyes természeti vallások igazán „értékesebb" áldozatot mutattak be, — hanem maga az Isten Fia, Krisztus teste és vére. Ezért az eucharisztikus liturgiának első részét ujabban nem nevezzük felajánlásnak, hanem az áldozati adományok előkészítésének.

Az áldozati adományok előkészítése

Az egyetemes könyörgések befejezése után ének következik. Miseénekeink felajánlási versei majdnem mind a kenyér és bor, meg önmagunk felajánlásáról szólnak, a misszalé felajánlása antifonáiban azonban a legritkábban találkozunk „felajánlási gondolattal". Ma a felajánlási antifona teljesen el is maradt. Az új miserend viszont ajánlja, hogy legalább bizonyos alkalmakkor a hívek vagy megbizottjaik a kenyeret és a bort, esetleg más ajándékot is maguk vigyék az oltárhoz. Nagyobb részt teljesen újak a megrövidített „felajánlás" papi imái, melyeket a pap fennhangon is mondhat. A német nyelvterület hivatalos kiadványa azonban azt ajánlja, hogy a pap tegyen különbséget a szentmise többi részeinek hangosan mondott imái és a csupán „érthető" hangon mondott felajánlási imák között. A hivatalos miserend inkább csendet ajánl. A pap a lehetőleg nagyobb kehely-tányért a hivek áldoztatására szánt ostyával felemeli és új, szentirási ihletésű és az ószövetségi áldásokra emlékeztető imádságokat mond. A kehely felemelése közben csekély behelyettesítéssel ugyanazt az áldásformát használja. Kézmosásra az eddig használt hosszabb és kissé öntetszelgőbb 25. zsoltár helyett a Miserere (50. zs.) egyszerű, alázatos fohászát ismétli a pap.

Egyesek következetlenségnek tekintik, hogy míg a mise kezdetéről az új miserend minden papi magánimádságot töröl, itt meghagyott belőlük néhányat és kifogásolják a kézmosásnak ma már csakis szimbolikus cselekményét is. Az első püspöki szinoduson bemutatott „missa normativa" nem tartalmazott ilyen halkan mondott papi imákat. A szentmisének ez a része a különféle kivánságok összeegyeztetése folytán kapta meg jelenlegi formáját. Ezek a csendesimádságok a helyes lelkület kialakítását célozzák. Megváltoztak, ill. teljesen elmaradtak azok az imádságok, amelyek itt, az áldozati adományok előkészítésénél „szeplőtelen adományról", „üdvösség kelyhéről" beszéltek és elővételezték Krisztus testének és vérének felajánlását. A szakemberek nagy része azért javasolta a „orate fratres" eltörlését is. Mások viszont a felajánlást záró könyörgés bevezetésének tekintik. Az egybeolvasztott „orate fratres"-t és a „suscipiat"-ot csak a pap mondja.

A f e l a j á n l ó k ö n y ö r g é s rendes körülmények között az áldozati adományok előkészítésének egyetlen hangosan mondott, vagy énekelt imádsága. A liturgikusok már régebben megállapították, hogy ez nem „csendes imádság" volt, hanem „oratio super secreta", vagyis a kiválasztott adományok feletti ima.

A nagy eucharisztikus imádság előtt többszörös felszólitással figyelmeztet bennünket a pap az emelkedett lelkületre és hálaadásra. A bevezető dialógus után kezdődik az egyes ünnepek és időszakok szerint különböző p r e -

fáció, amely valójában a nagy eucharisztikus hálaadó imádság bevezető része. Bennük a pap az egész nép nevében dicsőíti az Atyaistent és hálát ad neki az ünnepelt hittitoknak, vagy szentidőnek különbözősége szerint a teremtés és megváltás jótéteményeiért.

A prefáció istendicséretébe a sanctus éneklésével kapcsolódik be az egész közönség. Ennek zenei feldolgozása egyszerű, felkiáltás jellegű legyen. (Ezt még a csendes misékben is énekelni kellene).

Az eucharisztikus imádság (a kánon)

Az eucharisztikus liturgia középpontjában az utolsó vacsora felidézése áll. Az Úr rendelkezése értelmében: „ezt cselekedjétek az én emlékezetemre", a pap megjeleníti az Újszövetség áldozatát, megismétli Krisztus szavait és gesztusait. De amint Jézus is, mielőtt megtörte volna a kenyeret és megáldotta a kelyhet, „hálát adott" és áldást mondott", az utolsó vacsora szavait mi is ilyen nagy hálaadó imádságba foglaljuk. Innen a neve: eucharisztia — hálaadás. Mindamellett lényegében véve ez is cselekmény; amely meg is valósítja azt, amit jelez.

Az eucharisztikus imádság, amelyet csak a pap mond az első századokra visszamenő szokás szerint, fokozatosan rögzítődött mai formájában. Rómában aránylag elég gyorsan egyetlen formulában állapodtak meg, amelyet kánonnak (szabálynak) neveztek el. Keleten viszont különböző hivatalos szövegeket őriztek meg az „anafora" (felajánlás) általános neve alatt.

A szentmisének ez a központi nagy hálaadó imádsága a mai előírások szerint négyféle változat szerint végezhető. Az első, a régi római kánon másfélezer év óta alig változott, a három új kánon az ősi anaforák nyomán készült. A római kánonnak, minden tiszteletreméltósága mellett — olyan mint egy ősi patinás épület, — különösen mióta a nép nyelvén hangosan végezzük: egyre inkább kitűntek gyengéi is. Hosszadalmasnak, tőlünk távolállónak érezzük, különösen a Rómában tisztelt szentek hosszú felsorolását (most elhagyható). A három uj kánonnak közös vonása, hogy mindegyik rövidebb az eddiginél. Nem azért, hogy gyorsabban végezzünk a misével, hanem, hogy nyugodtan, érthetően, igehirdető és hálaadó jellegének megfelelően végezzük. Erre céloz az új kánonok megjelölése is: a túlságosan jogászi ízű kánon helyett egyszerűen „prex eucharistica"-nak, vagyis hálaadó imádságnak nevezzük.

Bármennyire is különböző az új kánonok kifejezési módja és egymáshoz való viszonya (a rövid 2. kánon nem más, mint a 2. századbeli szent Ipoly féle anafora modernizálása, a terjedelmes 4. pedig egészen keleti jellegű), mindegyikben könnyen felismerhetjük az eucharisztikus ima lényeges elemeit. Ezek: 1. hálaadás a teremtés és megváltás jótéteményeiért. A prefációval kezdődik és a doxologiában fejeződik be. 2. Az utolsó vacsora elbeszélése és az átváltoztatás (narratio és consecratio): a pap Krisztus szavaival és cselekedeteivel az utolsó vacsorát jelenvalóvá teszi. A konszekráció után a pap felszólítja a híveket, hogy ők is hirdessék hitünk szent titkát. 3. Megemlékezés és felajánlás (anamnesis, offertorium). Az átváltozás után az egyház megemlékezik Krisztus szenvedéséről, dicsőséges feltámadásáról és mennybemeneteléről. Az anamnézishez kapcsolódik

minden szentmisében a valódi felajánlás, amikor magát Krisztust a kenyér és bor leple alatt Mennyei Atyjának felajánljuk. Ez természetesen felöleli és átalakítja a misztikus Krisztustest lelki áldozatát is. 4. Lélekhivás (epiclesis). Segítségül hívjuk a Szentlelket, hogy isteni ereje által szentelje meg, helyesebben változtassa Krisztus testévé és vérévé az emberektől felajánlott ajándékokat és tartsa egységben azokat, akik az Újszövetség lakomájában részesednek. 5. A közbenjárást kérő imádságok (mementók). Az eucharisztiát az egész — a földi és az égi — egyházzal való közösségben ünnepeljük. Ezért imádkozunk az egyház minden tagjáért, vezetőiért, a jelenlévőkért, az elhunytakért, végül magunkért is. 6. Záróima a Szentháromság dicsőítésére (doxologia). Mint az első keresztények minden imádságuk végén, mi is a Szentháromságot dicsőítő záradékkal fejezzük be az eucharisztikus imádságot. Az átváltoztatott adományok felemelése közben a közös Atyához fordulunk Jézus Krisztus által a Szentlélekkel egyetemben.

A közösség azáltal vesz részt az eucharisztikus imádságban, hogy egyrészt figyelmesen hallgatja a nevében mondott imádságokat, (azért a pap értelmesen, jól tagolva mondja a kánont) másrészt feleleteivel kapcsolódik be a prefáció dialógusába, énekli a sanctust és ünnepélyes hitvallással válaszol az átváltozás utáni felszólításra és végül megpecsételi a közös részvételt befejező doxológiára egy szivvel-lélekkel mondott Amen-nel. Az átváltoztatás szavai most egyöntetűen mondandók. „Ez az én testem"-hez hozzáfűzi: „mely értetek adatik". Ez szent Pál korintusi leveléből való, amely az utolsó vacsora leírásának legősibb rögzített szövege. Teológiai szempontból is ez az utalás Krisztus másnapi szenvedésére és kereszthalálára jobban kifejezi a szentmisének áldozati jellegét. Azon ne csodálkozzunk, ha egyes ünnepélyes alkalmakkor a pap a kánon egy részét az átváltoztatás szavaival együtt énekelni fogja. A keleti egyházban ez régóta igy szokásos. Az egyes kánonok használatára azt ajánlja az új rend: nagy ünnepeken az eddigi római kánont használjuk, (amelynek egyes ünnepeken külön betétei — communicantes — vannak) a másodikat hétköznapokon, vagy indokolt rövid mise esetén, (gyermek-vagy nászmiséken); a harmadik kánon az évközi vasárnapokra és a halottakra vonatkozó szép külön betétje miatt az értük végzett szentmisékre látszik különösen alkalmasnak. A negyedik, számos bibliai vonatkozása miatt, a Szentírásban járatosabb közösségek számára ajánlható.

Az áldozás

A doxologia után térdhajtás és „Könyörögjünk" felszólitás nélkül a Miatyánk bevezetését kezdi mondani, vagy énekelni a pap.

Kivánatos volna, hogy a nagyobb nemzetek példájára a magyar keresztények is megegyeznének a Miatyánk egységes fordításában és az éneklés számára magyar dallam is készülne a jelenlegi gregorián dallam mellett. Efelé az ökumenikus cél felé az új rend jelentős lépést tett a Miatyánk doxologiájának a szentmisébe való bevonásával. A Miatyánk utolsó kéréséhez fűződő „embolizmus" (bűntől és bajtól való szabadulásért és a békéért könyörgő imádság) megrövidült kissé, viszont biblikus nyelvhasználattal az

első keresztények Krisztus eljövetelét váró lelkületére figyelmeztet és igy szépen vezet át bennünket a doxologiához.

A Miatyánk záradéka

A szentmisét megnyitó szentpáli bevezető köszöntések mellett bizonyára ennek a doxologiának újra való bevezetése fogja sok katolikusban a megjegyzést felkelteni: hát egészen protestánsok leszünk már a misében is! Pedig a protestánsok mellett a keleti egyház mindig használta. Nyugaton a nagy humanista Erasmus nyomán kezdték a hitújitók használni. A katolikus és protestáns szentirástudomány egységesen vallja, hogy az Úrtól tanult imádság liturgikus használata folytán került bele a Szentírás egyes kéziratiba ez a közösség válaszaként felfogható záradék.

Az Úr asztalához csak megbékélt lélekkel lehet járulni. Ez a b é k e r i t u s (pax) a mostani megújulás során nagyobb hangsúlyt kapott. A pap kitárt karral mondja az imádságot és a békekívánságot: az Úr békéje legyen veletek mindenkor! A pap, vagy a diakonus most külön fel is szólíthatja a közösséget a békeköszöntésre: engesztelődjetek ki szívből egymással! A pap békecsókot vált a segédkezőkkel, a nép pedig valamilyen jellel (pl. kézfogással, vagy meghajlással, a magyar püspöki kar döntése szerint közös felkiáltással: legyen békesség közöttünk mindenkor!) fejezi ki az egymás ellen elkövetett sérelmek megbocsátását.

A béke ritusának kiemelése mellett még egy ősi mélyértelmű mozzanata a szentmisének került vissza eredeti helyére: ez a kenyértörés ritusa. Az Apostolok Cselekedete szerint (2, 42) erről nevezték el az egész szentmisét kenyértörésnek. A pap a tányérkán lehetőleg ne csak a „maga" nagyostyáját törje meg, hanem legalább néhányat a hívek számára is — különösen kisebb közösségek esetén. A „commixtio"-nak vagyis a Szent Test és Vér egyesítésének mélyértelmű jelentősége is van különösen a keleti liturgiában, ahol a „nagy bemenet" pl. az Úr temetését jelképezi, ez viszont a feltámadásnak, a Test és a Vér újraegyesítésének a kifejezője. A kenyértörés egész szertartása alatt a hivek az „Isten Bárányát" éneklik, mely eredetileg is „confractorium" vagyis a kenyértörést kísérő ének volt. Nemcsak háromszor, hanem többször is megismételhetik mindaddig, amíg a kenyértörés tart.

A pap összetett kézzel, meghajlás nélkül csendben elmondja az egyiket a misekönyvben lévő két e l ő k é s z ü l e t i i m á d s á g közül, majd térdethajt, kezébe veszi a megtört Szentostyát (a megtört Ostya felmutatása még hatékonyabban fejezi ki az áldozatot).

A pap és a hívek áldozása

A Szentostya felmutatásánál az eddig szokásos felszólításhoz: I m e a z I s t e n B á r á n y a . . . — hozzáfűzi ezentúl: B o l d o g o k , a k i k e t m e g h í v l a k o m á j á r a J é z u s , a z i s t e n i B á r á n y . Igy valóban kitűnik meghívó jellege.

Az áldozás formájáról nem szól külön az új rend. Sok helyen elterjedt az állva való áldozás szokása. Nem tekinthetjük ezt a tisztelet csökkenésének, inkább az egyre általánosabbá váló helyes felfogás kifejezésének, hogyha különböző fokban is, de a szentmisét a hivek a pappal együtt, közösen mutatják be, mint a királyi papság (1 Pét. 2, 9) részesei. Az állás az áldozatbemutatás testtartása. A hivek kézbe történő áldoztatása is egyre inkább terjed. A kitárt kérő kéz — szó nélkül is — mély hitről tanuskodhat.

A szentmise záró ritusa

Az áldozás utáni imádság (postcommunio) után az új ritus most külön helyet biztosít a hirdetések számára. Igy ez nem zavarja a szentmise menetét. Utána a pap széttárt kézzel köszönti és megáldja a népet. Bizonyos alkalmakkor, pl. keresztelési vagy násznise, vagy nagyböjti hétköznapi miséknél külön könyörgések vezethetik be az ünnepélyesebb áldást. Ezután következik az elbocsájtás. A pap végül megcsókolja az oltárt és az illő tiszteletadás után távozik. Nemcsak a tabernakulumban lévő Oltáriszentség felé hajt térdet, hanem meghajol a nép felé is.

Ha évek óta tart is már a liturgia reformja, ez az utóbbi minden eddiginél fontosabb rendelkezés, mely az egész szentmise menetét egységesen rendezi, mégis hirtelen jött, alig tudtunk rá felkészülni. Az elkövetkező időben mindenesetre az a feladatunk, hogy örömmel és szerető érdeklődéssel foglalkozzunk a megújított szentmise mindegyik részletével és akkor sok szépséget és új értelmet fedezünk fel minden újítás mögött.

Vass György

HÁZASSÁG: AZ EVILÁGI SZERELEM SZENTSÉGE

Korunk teológiájának jellegzetes feladata a keresztény igazságok újraértékelésében áll. Éppen úgy, mint a középkor elején, most is kialakulófélben van egy teológiai szintézis, amelynek keretei között nemcsak a hit számára lényeges alapigazságok (pl. a kinyilatkoztatás mibenléte; a szentírás és az egyházi dogmák keletkezése és kifejlődése; az egyházak szerepe a mai világban stb.), hanem a keresztény tanítás részletigazságai is új színben tűnnek fel. Ezekben az új keretekben kell a ma teológiájának kidolgoznia a kereszténység tanítását a házasságról is.

Röviden összefoglalva: a mai teológia sokkal komolyabban számításba veszi a történelmi ember természetes világát, ennek tapasztalt értékeit és nehézségeit, hogy ezekből kiindulva mutassa be a modern ember számára az emberi lét transzcendens és krisztusi értelmét. Ezt az új irányt, bizonyos fenntartással, a szekularizáció, a világiasodás folyamatának nevezhetjük.

A házasság teológiájában is ugyanez az irány érvényesül. Megpróbáljuk újraértelmezni a házasság emberi értékét, a keresztény házasság alapesz-

méit és ennek szentségi jellegét korunk egyéni és társadalmi tapasztalatai alapján. Ez a kísérlet azonban közel sem jelent szakítást a húsz évszázados keresztény hagyománnyal. A bibliai alapadottságok, az első keresztény századok reflexiói, valamint a középkor szintézisében kialakult házasság-felfogás éppen olyan része a hagyománynak, mint az egyház által jóváhagyott és gyakorlatban megvalósított hit- és erkölcstani nézet a házasságról. Ezeknek ismerete a ma teológusa számára éppen úgy kötelező, mint régen, még akkor is, ha új távlatokat akar feltárni az erre vonatkozó katolikus hittanban. De az ismereten túl joga van ennek a teologiának a régi felfogások birálatára is az újonan megvilágított keresztény alapigazságok, valamint korunk emberének tapasztalata szempontjából. A kinyilatkoztatásban megnyilvánuló Isten szavát, és az ezt követő keresztény tradiciót ma mintegy más hangnemben hallgatjuk, éppen azért, mert jelenkori tapasztalataink a férfi és a nő találkozásáról egy rohamosan változó tudományos, társadalmi és egyéni életrendben történelmileg módosultak. Csak egy ilyen értelemben vett teológiai kísérlet, amely a hit hagyományainak alapos ismeretéből és ezeknek bírálatából ered, vezethet a kereszténység házasság-felfogásának korszerűbb leírására.

Ebben a cikkben megpróbálunk rámutatni azokra a szempontokra, amelyekből a házasság felfogását újra lehet értékelni. A cikk keretei természetesen nem engedik meg a hagyományos keresztény tanítás ismertetését, és ennek részletes bírálatát. Legfeljebb csak a szentírás és a tradició egyes szempontjaira fogunk rámutatni, hogy megalapozzuk kísérletünket. Módszerünk tehát nem annyira a pozitív dogmatika, mint a szisztématikus teológia vonalán áll. Ebben a módszertani keretben próbáljuk kimutatni, hogy a férfi és a nő evilági találkozása a házasságban a hit szempontjából milyen távlatokat vesz fel, és hogyan lesz a házasság (mint ilyen földi valóság) az emberi életet megváltó és megszentelő krisztusi szentség. A házasság ugyanis a hit által kimutatott távlatokban t r a n s z c e n d á l és így vezeti az egyént életének örök célja felé. De ugyanakkor a házasság földi valóságában i n k a r n á l ó d i k, testesül meg az a kegyelem, amely a férfi és a nő találkozását krisztusi szentséggé teszi. Cikkünknek ez az alapgondolata.

A jelenkor tapasztalata

Talán túl sokszor hallottuk manapság azt a szigorú kritikát, amellyel a mai keresztény elveti kortásainak tapasztalatát a férfi és a nő evilági találkozásáról. Világi és vallási vezetőink szinte rémülten mutatnak rá korunk szexuális életének züllöttségére, a mai házasságok rendellenességére és állhatatlanságára, és a házasságról lemondó önkéntes nőtlenség, a celibátus krízisére. Az amerikai Kinsey-report, az állami statisztikák a felbontott házasságokról, valamint a papi vagy szerzetesi celibátust feladó személyek érvei, valóban a házasélet modern tapasztalatait tükrözik. Helytelen lenne azonban ezt a tapasztalatot teljes egészében elvetni, és nem keresni benne azt a pozitív értéket, amelyet éppen ez a sokat dorgált modern felfogás húz alá.

Elfogadható E. Schillebeeckx-nek, a belga teológus véleménye, amely szerint éppen ez a modern tapasztalat segíti a teológust a házasság igazi lényegének leírásában. Schillebeeckx[1] ugyanis helyesen látja, hogy a bírált sőt elvetett tünetek inkább társadalmunk forradalmi átalakulásának következményei, mint a múlt századok keresztény hitének és erkölcsének lényeges tagadása. Éppen azért, mert a házasság emberi, evilági valóság, róla alkotott felfogásunk legnagyobb részben történelmi és társadalmi szituációnk függvénye. Ha a teológus csak a múlt társadalmának a házasságról alkotott ideáljából ítélné meg a mai állapotot, akkor csatlakozhatna korunk kassandráihoz. Éppen ez a jelenlegi krízis mutat arra, hogy kortársaink a férfi és a nő viszonyában annak az evilági szerelemnek lehetőségét keresik, amely talán jobban meghatározza a találkozás lényegét, még a házasságban is. Mert a múlt társadalmi rendjében ez a földi, evilági szerelem nem mindig volt a házasságra vezető találkozás alapja. Néha még most is él a felfogás, hogy ezt a szerelmet csak a házasság előtt vagy ezen kívül lehet megtalálni. A házasság önmagában véve nem a férfi és a nő szeretet-viszonyát, hanem a múlt zárt társadalmi rendjét és a családi pozíció megerősítését szolgálja. A családfő által diktált, vagy a gazdasági és társadalmi körülmények által kényszerített házasság nem lehet többé ideál a jóléti államokban felnövő fiataljaink számára.

Még a gyermekáldás is, amely a múlt bizonytalan állapotában a férfi és a nő találkozásának elsőrendű célja volt, háttérbe szorult. Korunk félelme a föld túlnépesedésétől, megváltozott felfogása a nemiség fizikai és pszichológiai szerepéről, a nő biológiai és társadalmi egyenjogúságáról stb., mindig jobban kihangsúlyozza a férfi és a nő találkozásában azt a szabadon vállalt és szabad odaadással beteljesülő földi szerelmet, ami a házasságra vezet[2]. Kétségkívül, az ilyen módon felfogott és tapasztalt találkozásban a kétneműség ténye, és a kiegyensúlyozott szexuális élet lehetősége, éppen olyan szerepet játszik, mint a mult idők törzsi vagy családi életének érdekei. A teológus feladata az, hogy ezt a házasságot alkotó földi szerelmet a hit szempontjából, nem pedig a múlt társadalmi életének normái szerint értelmezze.

A teológus tehát nem szükségképpen moralista. Amikor a házasságról ír, nem ad konkrét erkölcsi útmutatást, hanem az emberi valóságot értelmezi a keresztény hit szempontjából. Munkája azonban irányadó a moralista számára is. Ha a moralista nem veszi figyelembe a teológus értelmezését, akkor kritikája a házasság mai tapasztalatával kapcsolatban nem kimondottan a keresztény erkölcsiséget, hanem talán csak az elmúlt korok társadalmi rendszerének fenntartását szolgálja. A keresztény erkölcsi rend pedig soha nem válhat az elmúlt vagy mulandófélben lévő társadalmak ideológiájává. A hitnek minden korban és minden társadalmi körülmények között fel kell fedez-

[1]) **E. Schillebeeck:** Marriage. Secular Reality and Saving Mystery. Vol. 1 (London Sheed & Ward) cf. p. 7.

[2]) Lásd: II. Vatikáni Zsinat: Az egyház a modern világban, n. 49-51; VI. Pál: Humanae vitae, n. 11 & 12.

nie és ki kell mutatnia a teremtett világi rend isteni horizontját és krisztusi értelmét. Erre a kényes feladatra vállalkozik a teológus, amikor a modern világban rá akar mutatni a házasság evilági valóságának keresztény értelmére.

A házasság, mint evilági valóság

A modern teológiában talán a protestáns Karl Barth elemezte legvilágosabban az emberi lét társadalmi jellegét. Az ember lényegileg nem önálló, hanem a másik emberi személlyel alkotott közösségre rendelt lény. Ennek a K. Barth által hangsúlyozott M i t - m e n s c h l i c h k e i t - nek legkézzelfoghatóbb kifejezése az emberiség kétneműsége: a közösségre rendelt emberi élet a férfi és a nő találkozásában fejeződik ki a maga teljességében. Még az egyedülálló férfi vagy nő is csak akkor lesz teljes értékű ember, csak akkor valósithatja meg közösségi lényét, ha ebben már valamilyen formában jelen van a másik nemmel való kapcsolata. Egyéni létünk csak a másik személlyel, a TE-vel való viszonyában lesz igazán személyes ÉN. Ennek az egyéni ÉN-t kialakító találkozásnak teremtett alapformája a férfi és a nő között kialakuló kapcsolat. A kétneműség alapvető ténye az emberi életnek [3].

A szentírás első fejezetei sem mondanak többet az emberi élet strukturájáról, amikor Mózes első könyve összekapcsolja az emberi kétneműség tényét a teremtésbe vetett izraelita hittel. Ez a két különböző szerzőtől származó bibliai történet, először is a kétneműség tényét akarja megfosztani a zsidó népet körülvevő vallások mitikus szövedékétől éppen azzal, hogy a férfi és a nő szimbiózisát a teremtés hátterébe helyezi. A középkeleti ősvallások ugyanis a két nem kapcsolatában abszolút, azaz isteni valóságot láttak, és a nemi érintkezés valamint a fogamzás misztériumában hitték felfedezni a termékenység kultuszában vallott istenek jelenlétét. Ezzel az abszolutizáló felfogással szemben a szentírás hangsúlyozza, hogy a férfi és a nő találkozása természetes emberi valóság. Már itt jelentkezik a Biblia mítosztalanító tendenciája: a pogány vallások abszolutizáló felfogását a teremtés hite relativizálja.

Másodszor viszont, mivel ez a kapcsolat a t e r e m t é s rendjének lényeges része, a férfi és a nő egymáshoztartozásának világi valósága már magában rejti a Teremtőtől elrendelt emberi feladat méltóságát és felelősségét. Az Isten megteremti az embert saját képmására és hasonlatosságára. Az emberen azonban Mózes I. könyvének szövege, minden valószínűség szerint nem az egyént — a férfit vagy a nőt — hanem a férfit ÉS a nőt érti. Exegétikailag nem helytelen az az értelmezés, amely az ‚Isten Képmásának' az ‚Imago Dei'-nek gondolatát a kétneműség tényével köti össze. Az ember, mint férfi és nő, mint kétnemű közösség tölti be emberi méltóságának evilági feladatát: „És mondá Isten: teremtsünk embert a mi képmásunkra és hasonlatosságunkra, hogy uralkodjék a . . . földön." [4] A kétneműség ténye tehát nem vallásos, hanem evilági adottság, amely csak az emberi közösségnek a Teremtőhöz rendelt viszonyában emelkedik fel, transzcendál, az isteni Abszolútum felé.

A teremtés ‚történetének' második krónikása (aki az első fejezet szerzőjénél korábbi hagyományt képvisel) a nő teremtésének allegóriájával próbálja korrigálni a szomszéd népek pogány mítoszait. Ennek a szerzőnek, a yahvistának történetét e t i o l ó g i á n a k , azaz az iró jelenjét és ennek társadalmi struktúráját megmagya-

[3]) Lásd; különösen Kirchliche Dogmatik, III/4 p. 166-202.
[4]) Mózes I, 1, 22 és II. Vatikáni Zsinat: Az egyház a mai világban, n. 50.

rázó mondának számíthatjuk. Ki akarja fejteni a szerző, hogy miért van bizonyos szempontból a nő alávetve a férfinek, és ugyanakkor mégis miért ennek egyenjogú élettársa. A nőt az allegória szerint a férfi testéből teremti az Isten, és a bűnbeesés következtében alárendeli a férfi uralmának.[5] És mégis a nő lesz a férfi egyetlen méltó társa: csak a férfi és a nő közössége tudja megteremteni azt az egységet, amit a szerző az ‚egy test' szimbolumával fejez ki. A héber gondolkozásmódban a két test egysége nem annyira a nemi egyesülés, mint a találkozásban egy ‚személyiséggé' váló férfi és nő viszonyának egységét jelképzi. Így lesz az ‚egy személyiség' szimboluma ennek a találkozásnak a teremtő Istentől elrendelt feladata. Ezzel az elgondolással a teremtés hite a férfi és a nő evilági találkozásának egy újabb dimenzióját fejezi ki: a férfi és a nő nemcsak emberi méltóságuk és feladatuk megélésében emelkednek (= transzcendálnak) az Isten felé, hanem maga az ‚egy test' közössége lesz kapcsolatuk a teremtő Istennel.[6]

A zsidó, és az ezt követő keresztény hagyomány, ugyanezt a komplex bibliai felfogást tükrözi vissza a két nem viszonyáról:

a) A kétneműség ténye teremtett világi érték, amelynek abszolutizálását éppen úgy el kell vetni, mint a bálványimádás különböző formáit. Sem Izraelben, sem pedig a keresztény egyházakban nem lesz a nemi érintkezés és a házasság h i e r o s g a m o s-sá, azaz az istenség jelenlétét kifejező misztériummá. Sőt a házasságkötés, a később szórványosan bevezetett liturgikus keretektől eltekintve, mindig polgári aktus, a házasság önmaga pedig világi életforma marad. Hasonlóképpen a keresztény hagyomány is elveti a nemi életet vagy a házasságot istenítő (abszolútizáló) felfogásokat, és elítéli a házasság-ellenes magatartást ennek később jelenkező gnosztikus vagy manicheus formáiban. A házasságkötés vagy a házasélet csak mint egyházi szentség kerül majd az egyház szakrális szférájába.

b) Ebből érthető, hogy mind a zsidó, mind pedig a keresztény hagyományban a házasság ethosza a különböző korok társadalmi felfogásától is függ. Csak példaképp említsük a hagyományok változását a többnejűség erkölcsiségével kapcsolatban. Ez az állapot nemcsak az ószövetség társadalmában volt elfogadható, hanem valószínűleg még továbbélt az első keresztények idejében is.[7] Vagy gondoljunk az ószövetség permisszív magatartására a házasságon kívüli nemi élet, az ágyasság megengedhetőségéről. Hasonlóképp alakult Izraelben, legalábbis Krisztus Urunkig, az erkölcsi felfogás a házasság felbonthatatlanságával kapcsolatban[8]. Még a későbbi keresztény hagyomány is megoszlik ebben a kérdésben, Krisztus határozott válás-ellenes magatartása ellenére is[9]. A fejlődő hagyo-

[5]) Mózes I, 3, 16.

[6]) Mózes I, 2, 24: „Annakokáért elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté" (A Károli-biblia fordítása).

[7]) Titus 1, 6.

[8]) A válás kérdésében az ószövetség hagyománya Mózes V. könyvének rendelkezésén alapul (24, 1-4). Ezt tételezi fel Izaiás (50, 1) és ez ellen szól Malachiás (2, 14-16).

[9]) A keleti teológiai hagyomány az 5. századtól kezdve ebben a kérdésben meglehetősen kétértelmű álláspontot vesz fel. Sem a lyoni, sem pedig a trienti zsinat nem tekinti ezt az állásfoglalást a hittől eltérő, heretikus magatartásnak.

mány tehát a különböző társadalmak és a különböző korok befolyása alatt áll: a házasság ethosza az emberi józan ész és a társadalmi konvenciók függvénye.

c) De ugyanakkor, éppen a bibliai tanítás alapján, a két nem házasságba torkolló találkozása mindig nyílt a hit transcendenciájára. A házasság is, mint minden evilági érték, magasabb rendű emberi vagy isteni értékek megvalósitására van rendelve. Természetesen ezeknek a felsőbbrendű értékeknek megfogalmazásában, aminek a nemek egyesülése alá van rendelve, a különböző korok társadalmi értékskálája is részt vesz. Így Izraelben a törzs folytonossága fontosabb szerepet tölt be, mint az egyéni kétnemi közösség boldogsága. A gyermekáldás fontossága már csak azért is képviselt a házasság számára egy magasabbrendű értéket, mert kiemelte a történelmi személyek családi hátterét generációkra visszamenőleg, és ugyanakkor biztosította Izrael történelmi fennmaradását[10]. Főleg azonban a keresztény hit hagyománya emeli ki a házasságnak ezt a transzcendáló jellegzetességét. A kereszténység szemléletében lesz igazán a házasság önmagát túllépő (= transzcendáló) világi valóság. Ez az új hozzáállás szinte forradalmi változást jelentett a kereszténység házasság-felfogásában. Ezen nem azt értjük, hogy Krisztus Urunk és az apostolok tanítása lényegesen megváltoztatta a zsidó hagyomány házasságának lényegét. A zsidó házasság-felfogás nem különbözik lényegesen a keresztény házasságtól. Ez utóbbiban azonban mélyebben kikristályosodott ennek a világi valóságnak transzcendenciája. A keresztény hit szemlélete a férfi és a nő találkozásáról a házasságban sokkal mélyrehatóbban relativizálta a házasság világi értékét, amennyiben ennek erkölcsi értelmét a házasságon f e l ü l i értékekben jelölte meg.

A keresztény házasság transzcendens értelme

A keresztény hit tehát a házasságban ennek a földi valóságnak transzcendenciáját próbálja elsősorban hangsúlyozni. Az a három alaptulajdonság, amit a következőkben be fogunk mutatni, nem a házasság természetes evilági lényegét határozza meg újra, hanem ennek keresztény ideálját. Az a három felsőbbrendű érték, melynek a keresztények házassága alá van rendelve, alapozza meg a házasság új ethoszát.

a) Az első jellegzetesen keresztény érték, amelyben a házasság transzcendálja önmagát, a keresztény házasság t i s z t a s á g á n a k ideálja. Ez az eszmény a nemi élet gyakorlatát kizárólagosan a házasság kereteibe szorítja, a házasságból kizárja a harmadik fél jelenlétét (egynejűség), és végül is a felbonthatatlanság erkölcsiségét hangsúlyozza.

---

[10]) Ezt látjuk még az evangéliumokban is; ezért fontos Krisztus születésének családfáját hangsúlyozni. Krisztus Dávid nemzetségéből származik: Mt 1, 1-7 és Lk 3, 27-38.

Az újszövetségi szentírásban a házasság tisztaságának ideálja főképp Krisztus Urunk kifejezett tanításában, a felbonthatatlanság eszményére vonatkozó kijelentésében lép előtérbe. Jézus ugyanis ezt a felbonthatatlanságot érti Mózes I. könyvének szimbolumán, az ‚egy test' — ‚egy személyiség' hasonlatán. Szerinte a zsidó törvény által megengedett válási törvények csak egy engedményen alapulnak: „Mózes keményszívűségtek miatt engedte meg, hogy elbocsájtsátok feleségteket, de a kezdetben ez nem így volt„ [11]. Krisztus erkölcsi felfogásában nincs elegendő ok a válásra: még a házasságtörés ténye sem engedi meg a házasság felbontását úgy, hogy az elvált felek új házasságra léphessenek[12]. A házasság felbonthatatlan, mert „amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza". Ez az utóbbi megjegyzés azonban már feltárja a házasság transzcendenciájának egy újabb lehetőségét, amire hamarosan visszatérünk.

Szent Pál is ismételten hangsúlyozza a felbonthatatlanság erkölcsi eszményét[13]. De ugyanakkor megemlékezik a házasság tisztaságának másik két jellegzetességéről is. „A házasságot mindenki tartsa tiszteletben, a házasélet pedig legyen szeplőtelen" — ajánlja az Apostol, minden valószínűség szerint a hegyi beszéd mondására utalva: „Mindaz, aki bűnös kívánsággal asszonyra néz, szívében már paráználkodott vele" [14]. Még nem világos, hogy az egynejűség eszménye kialakult, de ennek nyomai már kétségtelenül jelen vannak.

Hasonlóképpen utal szent Pál a házasságon kívüli nemi érintkezésre is[15]. A zsidó felfogástól eltérőleg, szent Pál azért tartja ezt az érintkezést bűnösnek, mert ez a viszony meggátolja a keresztényt személyi nyíltságában Krisztus felé[16]: „Minden szabad nekem, de nem minden használ. Minden szabad, csak ne váljak semminek rabjává". Az ember rendeltetése a másik nemmel szemben nemcsak kizárólagosan a nemiség síkján történik. Ha tehát valaki kiszolgáltatja testét (azaz személyét) egy prostituáltnak, akkor ezzel ‚egy test'[17] lesz és többé nem egy szellem az Úrban.[18] Aki pedig úgy gondolja, hogy csak a nemiség kapcsán találkozik a másik nemmel, egész személyében ennek a kapcsolatnak rabjává válhat, és nem tud többé Krisztussal közösségbe lépni. A ‚paráznaság' a keresztény Krisztussal való egysége ellen vét. Ez a gondolat is, mint az előbbi, a házasságnak egy újabb transzcendenciáját tárja elénk, amit a következőkben fogunk kifejteni.

[11]) Mt 19, 8, Mk 10, 6: Az itt használt ‚sklérokardia' kifejezés valószínűleg a bűnbeesés tényére utal.

[12]) Mt 5, 32 és 19, 9: „Kivéve a házasságtörés esetét". Ez a kvalifikáció sok fejtörést okozott a későbbi exegétáknak. Minden jel arra mutat, hogy még a kivétel ellenére sem engedte meg Krisztus az elváltak új házasságát.

[13]) Pl. 1 Kor. 7, 10-11 és Rom 7, 1-4.

[14]) Mt 5, 27-32 és Zsid. 13, 4.

[15]) 1 Kor 6, 12-20.

[16]) Ugyanott.

[17]) Utalás Mózes I, 2, 24-re.

[18]) Ugyanott: „Aki viszont az Úrral egyesül egy lélek vele".

Mármost a nyugati keresztény tradíció szaknyelven próbálja kifejteni ugyanezt a gondolatot: a házasság világi valóságának értéke a házasságon felüli (= transzcendens) értékben nyeri el értelmét. Ezt próbálja hangsúlyozni szent Ágoston teológiája, amikor a házasságot a keresztény szempontból alátámasztó értékekről beszél. A ‚bona matrimonii', vagyis a gyermekáldás (proles), a házastársak hűsége (fides) és a házastársak közösségének szentségi ideálja (sacramentum) ilyen, a házasságot felülmúló (= transzcendáló) értékekre mutatnak. Ágoston felfogásában ezek az értékek ‚jusztifikálják' a nemi élet megengedhetőségét a házasság keretében, ezek zárják ki közösségükből a harmadik személyt, és ezek különböztetik meg a keresztény házasságot a c s a k világi házasságtól éppen abban, hogy házasságuk teljesen felbonthatatlan[19]. Hozzá kell tennünk azt is, hogy Ágoston teológiájában ezek az értékek mind a házastársi közösség földi értékén felülre mutatnak, és csak másodlagosan biztosítják a már meglévő földi valóság keresztény jellegét[20].

A házasságnak ezekkel a transzcendens értékeivel Ágoston nem akarta meghatározni a házasság lényegét, hanem ennek ideális erkölcsiségét hangsúlyozta. Valamelyest megváltozott a helyzet a középkorban, amikor a házasság transzcendens értékét az arisztoteleszi teologizmus, célszerűség elvével próbálták átgondolni. Ez a fensőbbrangú érték a házasság lényeges céljában van. A középkor teológusai számára a házasság, a férfi és a nő találkozása, természetes világi valóság volt. Ez a cél nemcsak igazolja a házassági életet, hanem magát a házasságot határozza meg olyformán, hogy a lényeges cél kizárása érvénytelenné teszi ezt. A cél meghatározásában azonban a középkor teológusai nem a házasság egész világi valóságát, hanem ennek csak egy szempontját emelték ki, mégpedig a férfi és a nő nemi egyesülését. Ennek pedig — szerintük — egyetlen főcélja a gyermekáldás. Ebből a célból vezetik le filozófiai alapon a felbonthatatlanság és az egynejűség lényeges tulajdonságait.[21] Amíg tehát Ágostonnál a házasság transzcendens értékei ennek keresztény erkölcsi tisztaságát szabták meg, addig a skolasztikában kigondolt célok, a házasság ontológiai lényegét határozták meg. Ez a skolasztikus alapbeállítottság napjainkig is megmaradt, és csak a huszadik század első felében próbálták teológusaink egy más filozófiai alap segítségével, — a perszonalizmussal —, átformálni az egyház skolasztikus álláspontját. Ennek eredménye a II. Vatikáni zsinat tanítása, amelyben a házastársak közös szerelmének közösség-alkotó viszonya már nemcsak másodlagosan szerepel a gyermekáldás célja után.[22]

Összefoglalva tehát, a házasság tisztaságának ideálja (ennek három jellegzetes vonásában) nem a férfi és nő találkozásából fakadó házasság

[19]) Az ágostoni ‚sacramentum' kifejezés a felbonthatatlanságra és nem a középkorban megfogalmazott szentségek technikus értelmére vonatkozik.

[20]) Proles jelöli a választottak számának betöltését, fides József és Mária házasságának keresztény ideálját; sacramentum: a felbonthatatlansàg ideáljában arra a visszavonhatatlan egységre utal, ami Krisztus és az egyház között fennáll, cf. Eph. 5, 21-33.

[21]) A gyermekáldás főcélja mellett még a házastársak egymást segítő közösségét is említik mint másodlagos célt és a ‚mutuum adjutorium'-hoz még a ‚remedium concupiscentiae' is hozzájárult: a házasság megóvja a feleket a testiség kísértéseitől.

[22]) Lásd: 2. lábjegyzet.

lényegét, hanem ennek jellegzetesen keresztény moralitását jellemzi. Mint erkölcsi eszmény Krisztus Urunk és a keresztény hagyomány ethoszából ered. Az ideál azonban nem határozza meg a házasság evilági tényét, hanem feladatot ad azok számára, akik hisznek ebben az eszményben. Gyakorlati megvalósításuk lehetséges, de nem szükségképpen következik, hogy a mindenkori keresztény társadalomnak rá kell kényszerítenie a házasfeleket a házasság tisztaságának megvalósítására. Az egyháznak magatartása változott és még változhat azokkal szemben, akik csak egy bizonyos fokig, vagy pedig egyáltalán nem tudják ezeket az ideálokat élni. Az egyház a bűnös emberiség megváltó közössége, és nem az erkölcsileg tiszták egyesülete[23].

b) Már utaltunk arra a második pontra, ahol a kereszténység ethosza a házasság evilági valóságának transzcendenciájára mutat. Krisztus Urunk mondása szerint az Isten önmaga köti össze a házasfeleket egy felbonthatatlan egységbe: Amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza. Az érv ez ellen a krisztusi mondás ellen kézenfekvő: a házasfelek és a társadalom elfogadja az új házasságot, de mi biztosít arról, hogy ezt az egységet Isten is összekötötte? Mit értsünk tehát ezen az isteni közbelépésen?

Szerintem szent Pál is ezt az általános kifejezést próbálja konkrétabb formában megtalálni a Korintusiakhoz írt levél 7. fejezetében. A házastársak, a férj és a feleség, csak Istenben találják meg életük végső rendeltetését. Még a házasság kötelékében is egyénileg Istent kell keresni Jézus Krisztusban. Ezért ajánlja a házasoknak, hogy időnként tartózkodjanak közös megegyezéssel a nemi érintkezéstől, hogy az imádságnak szentelhessék magukat[24]. Ezt a tanácsot nagy óvatossággal terjeszti elő az Apostol azoknak a korintusi híveknek, akik valószínűleg hajlamosak voltak a közismerten züllött Korintus városában egy ilyen, a házasságon belüli, önmegtartoztatást gyakorolni. De aztán bölcsen hozzá is teszi: „egy idő múlva térjetek vissza egymáshoz, hogy a Sátán meg ne kísértsen benneteket." Amit szent Pál ki akar fejezni nem más, mint annak az ideálnak gyakorlati megvalósítása még a házasélet keretei között is, ami a buzgó Apostol szeme előtt lebegett: a férfi és a nő eszményi találkozása a házastársaknak Krisztussal való találkozásában éri el transzcendens értelmét. Csak az Úrban lehetséges igazán egymással találkozniok, mert „aki az Úrral egyesül, egy lélek lesz vele".[25]

A Korintusi levélnek ez a része sok félreértésre és túlkapásra adott alkalmat az első századok buzgó házasság-felfogásában. A korai egyházatyák úgy értették szent Pál szövegét, hogy az apostol csak megengedi a házasoknak, hogy visszatérjenek a házasság fizikai gyakorlatára.[26] Szerintem a kontextus éppen az ellenkezőjét mondja:

[23]) Így az utóbbi időben egyes helyeken megengedik az u. n. ‚vadházasságban' élők szentségekhez járulását.

[24]) 1 Kor 7, 1-9.

[25]) Cf. 1 Kor 6, 17-7, 39; Kol 3, 18-19.

[26]) 1 Kor 7, 6: Ezt engedményként mondon, nem parancsként".

megengedhető az, hogy a házastársak néha egymástól tartózkodjanak. Mégis ennek a korai beállítottságnak nyomai még ma is megtalálhatók a buzgó katolikusoknál: azt gondolják, hogy a házasélet a kereszténység ethoszában csak egy ‚engedmény' az emberi gyöngeség számára, mintegy másodrangú lehetőség; azt gondolják, hogy a nemi érintkezés még a házasságon belül is valamiként a bűnnel határos — olyannyira, hogy egyes vidékeken a házasfelek nem mernek a szentáldozáshoz járulni a nemi érintkezés után. Pedig a páli hagyomány nem akar többet állítani, mint azt, hogy az időleges megtartóztatás az egyénnek Krisztussal való egységét szolgálja, és ezzel mutat rá a házasság magassabbrendű, transzcendens értékére.

c) Ezzel az utóbbi ideállal függ össze a kereszténységben hangsúlyozott nőtlenség vagy szűzesség eszménye is. Sem a nőtlenség, sem a szűzesség ideálja nem a keresztény hagyomány házasság-ellenes magatartását, hanem a házasságot felemelő (= transzcendens) értéket hangsúlyozza.

Ennek a lehetősége is Krisztus mondásán alapszik, amit az evangélista közvetlen a házasság felbonthatatlanságáról szóló tanításhoz fűz. Ahogy a felbonthatatlanság eszménye felfoghatatlannak tűnt a tanítványok és a korabeli zsidók számára, méginkább érthetetlen, hogy valaki önként le tudjon mondani a férfi és nő emberi közösségéről, és egész személyiségét az Isten országának szentelje[27]. „Az önként vállalt nőtlenség nem zárhatja ki teljesen a férfi és nő közötti találkozást. Annak ellenére, hogy a közelgő Istenország hirdetésére elhívottak lemondanak ennek a találkozásnak szexuális kifejezéséről, a nőtlenek nem adják fel a két nem közötti találkozás emberi értékét, hanem ezt a szűzesség ideálja értelmében szublimálják. A keresztény értelemben felfogott nőtlenség éppen a férfi és a nő találkozásából ered. Krisztus nem az agglegénység és vénleányság ideálját állítja hivei elé, hanem a házasság kiteljesedését a már elővételezhető Istenországban."

Visszatérve szent Pál Korintusi levelére ugyanezt a képet alkothatjuk a szűzesség eszményéről. Elsősorban a már házasságban élőknek engedi meg, vagy tanácsolja szent Pál, hogy tartóztassák meg magukat. Csak később beszél az Apostol[28] azokról, akik még nem élnek a házasság keretei között. Ezeknek tanácsolja, és nem parancsolja: „ha még nem kötötted magad asszonyhoz, ne keress magadnak feleséget: a nőtlennek ugyanis arra van gondja, ami az Úré, hogy testben és lélekben szent legyen"[29]. De mi ennek a tanácsnak végső, az előbb említetteken kívüli motívuma? Pál világosan kijelenti az okot: Krisztus jövetelével a világ történelmének ideje lerövidült — „Az idő rövid" —, és ha valaki Isten országának akarja szentelni magát, itt az alkalom. „Ezért, akinek felesége van, úgy éljen vele mintha nem volna; . . . aki érintkezik ezzel a (mulandó) világgal, mintha nem érintkezne vele,

[27]) Mt 19, 10-12. Figyelemreméltó ebben a krisztusi mondásban, hogy (Máté szerint) az Úr mintha éppen a tanítványok csodálkozását akarta volna ‚felülliciálni', amikor a felbonthatatlanság törvényén túlhaladva a szűzesség eszményét állította eléjük.

[28]) Sok mai exegéta véleménye szerint Pál maga is özvegy vagy elvált ember volt.

[29]) 1 Kor 7, 29-35.

mert (az Úr hamarosan bekövetkező második jövetelében) elmúlik a jelen világ"[30].

Kétségkivül szent Pálnál ezeket a sorokat a közelgő Istenország hite sugallta. Amikor a Korintusi levelet írta, a keresztények magatartását az Úr első és második eljövetelének időközére szánta. Ebben az ‚interim' világban minden földi érték radikálisan relatív lesz, még a férfi és a nő találkozása is a házasságban. Ezt a találkozást nemcsak nem szabad isteníteni, ahogy a pogányok tették, de még történelmileg véglegesíteni sem lehet. A házasság, mint földi valóság, nemcsak az isteni Abszolútum hitében transzcendál, hanem magában a történelemben is. A jelenlegi házasság mostani formájában elmúlik abban az Úrban, aki hamarosan itt lesz. A celibátus eszménye és ennek gyakorlata emlékeztető tanúbizonyság, különösen a házastársak számára, arról az Istenországról, amit keresztény hitünk vár.

Mert az eszkatologikus Istenország, amely szent Pál teológiájának alapköve[31], a Krisztusban feltámadottak új világa lesz. Mármost ebben az új világban, Krisztus mondása szerint, az emberek „nem nősülnek és féryhez sem mennek, hanem úgy élnek mint az angyalok a mennyben"[32]. Ennek a krisztusi kitételnek értelme nem szükségképpen a nemiséget zárja ki az eljövendő Istenországból. A feltámadott ember mindig ember marad, akire a kétneműség állapota éppen úgy érvényes, mint a mostani világban. Krisztus az eljövendő Istenországból nem a kétneműség tényét akarja kizárni, hanem a férfi és nő találkozásának j e l e n l e g i formáját. Ebben az országban a férfi és a nő viszonya más lesz: a férj nem lesz feleségének egyetlen birtokosa, hanem személyisége mindazoknak szeretetében fog beteljesülni, akiket ebben a világban ismert és magáénak tartott. Ezzel felel Krisztus a szadduceusok kérdésére, és ezzel vetíti előre a házasság evilági valóságának átalakulását a jövendő Istenországban. Mindenki, aki „méltó lesz arra, hogy eljusson a jövendő világba (NEM az un. mennyországba!) és a halálból a feltámadásra"[33], mintegy felszabadul a házasság mai formáitól; a férfi és nő evilági találkozása ebben az új formában nyeri el a kétneműség történelmi transzcendenciáját[34]. Az önkéntes nőtlenségben élő már m o s t elővételezi a jövendőt és ebben a házasságnak eszkatologikus értelmét. Még ma is

[30]) Ugyanott. Figyelembe kell vennünk szent Pál tanításának kimondottan eszkatologikus jellegét.

[31]) Lásd különösen 1 Kor 15, 1-34, Rom 8, 11, 1 Tesz. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23 Jakab 5, 7 2. Péter 1, 16.

[32]) Mk 12, 25. — Mt 22, 30.

[33]) Lk 20, 35.

[34]) Ki kell hangsúlyoznunk, hogy ezen a helyen egy kevéssé más értelemben használjuk a ‚transzcendencia' kifejezését. Ezért beszélünk t ö r t é n e l m i transzcendenciáról, amely a történelmi jövőben lévő és a jelenben elővételezett beteljesedésre vonatkozik inkább, mint a jelenben már meglevő felsőbbrendű értékre. „Krisztus nem a menyországra utal abban az értelemben, hogy ebben a jövendőbeli állapotban az emberi testiség szerepe megszűnik. Mondása nem a testtől elvált lélek további életéről, hanem a feltámadott test új világáról szól.

érvényes, hogy a házasélet keresztény ethosza csak a celibátus fényében nyeri el teljes tisztaságát.

Mivel a házasságnak a szűzességben való transzcendenciája volt a keresztény ideál csúcspontja, nem csoda, hogy az első keresztény századok túlhangsulyozták ezt az ideált. A keresztény hagyományban kétségkívül jelentkező dualizmust az egyház csak lassan tudta felülmúlni. A gnoszticizmus és a manicheizmus hatása nyilvánvaló az első keresztény íróknál. De még a középkorban is, és különösen ennek társadalmi rendszerében, érezhető ez a hatás. A szűzességben élő szerzetes értékesebb keresztény volt, mint a házas pap, és ez utóbbi értékesebb volt, mint a közönséges házasember. Ebben a hierarchikus társadalmi felfogásban kapcsolta össze az egyház véglegesen a celibátus eszményét az egyházi hivatal viselésével: csak az lehetett pap vagy szerzetes, aki a celibátus állapotát vállalta. Az egyházi törvények összekötötték a szentírás karizmáját a társadalmi hivatallal. A modern tiltakozás a celibátus ilyen beállítása ellen nem magát az ideált, hanem ennek középkori intézményesítését támadja.

+

Ebben a három keresztény ideálban foglalhatjuk össze a férfi és nő találkozásának a hit szemszögéből felfogott horizontját. Mind a három — beleértve természetesen az elsőt is, amit a házasság tisztaságának fogalmával foglaltunk össze — a kereszténység erkölcsi eszményeit írja le, és így határozza meg a házasság földi valóságának transzcendenciáját. Ezt az erkölcsi távlatot ismételten transzcendenciának neveztük, mert ezek az ideálok olyan értékeket mutatnak fel a házasságból vagy a házasság felett, amelyben a férfi és nő találkozása elnyerheti ennek magasztosabb értelmét. Transzcendensnek nevezhetők ezek az ideálok márcsak azért is, mert minden ‚házasságra' érvényesek, amelyben a férfi és nő találkozásából kétnemű közösség alakul ki.

Ennek a gondolatfűzésnek alapja tudatosan a modern ismeretelmélet dinamizmusát vette mintának. Minden részlet-ismeret csak az elérhetetlen távolban feltűnő Abszolútum horizontjában szerzi meg teljes, metafizikai értelmét. A keresztény gondolkozás számára a hit kölcsönözte ezt az isteni távlatot, ebből próbálta kielemezni a házasság földi valóságának eszményeit és így adott ennek mélyebb értelmet. Ezeknek az erkölcsi ideáloknak horizontjában állítja elénk a keresztény hit a férfi és nő evilági találkozását a házasságban.

Ha eddig ezt a gondolat-mintát követtük, akkor rögtön azt is hozzá kell fűznünk, hogy az említett ‚horizont' a maga konkrét formájában végérvényesen soha meg nem fogalmazható. Ha az Isten horizontjában látjuk az evilági jelenségeket, még csak azt tudjuk, hogy az „Isten van valamiként, minden gondolatnak alján": jelenléte valóság, de emberileg kifejezhetetlen. Amikor ezt a horizontot konkrét formában próbáljuk kifejezni, ami emberi ismeretünk számára szükségszerű, akkor távlataink emberileg leszűkülnek. Ugyanez történt szerintem a házasság földi valóságának megismerésében is. A házasság tisztaságában, az Úrban találkozó férfi és nő viszonyában és a szűzesség ideáljában kulmináló távlatban, már emberileg leszűkítettük ennek

a földi valóságnak transzcendenciáját. De ezt meg kellett tenni, mert minden ideál csak akkor valós, ha ezt valamiként megpróbáljuk kifejezni és megközelíteni. Viszont, ha ez a három ideál csak emberi ismereteink leszűkített formájaként jelentkezik, akkor az is világos, hogy ugyanezt a változó korok és társadalmak gondolkozásmódjának megfelelően újra ki lehet fejezni. Ezért lehetséges, hogy még a kereszténységen belül is, a modern kor elhomályosíthatja ezeket az eszményeket[35]. Újra és talán más formában kell kifejeznie a teológusnak és a moralistának a házasság keresztény horizontját. Az a kötelességünk, hogy ezek között az új — sokszor a régen megfogalmazott ideálok ellen lázadó — korszakban is újra ki tudjuk mutatni a házasság keresztény eszményeit.

Házasság: a megváltó szeretet szentsége.

Az előbb leírt gondolkozásmód, akármennyire is szükséges, egy bizonyos erkölcsi idealizmusra, sőt társadalmi ideológiára is vezethet. Teljesen igaz, hogy a házasság földi valósága a keresztény hit ethoszának távlatában nyeri el transzcendenciáját. De az ideál nem szűntetheti meg azt a földi értéket, amit a házasság jelent a kétneműség állapotában élő ember számára. Idealizmus lenne elfelejteni a házasság evilági értékét, és helyette csak az eszmények magasabbrendű értékeit hangsúlyozni. Ez a magatartás társadalmi ideológiává válhat, ahogy ez meg is történt a középkori hierarchikus társadalom-felfogás egyes elgondolásaiban. Erre az idealizmusra, és még kevésbé erre az ideológiára a kereszténység hite nem ad alapot, éppen azért, mert a házasságot — mint földi valóságot — krisztusi, megváltó s z e n t s é g n e k tekintette.
Szerintem éppen ezen a ponton segíti a teológust a házasság emberi valóságának meghatározásában korunk erkölcsileg kétértelmű felfogása. Ezt a felfogást a cikk címében is említett kifejezéssel tudjuk összefoglalni: a férfi és a nő találkozása az evilági, földi szerelemben fejeződik ki. Természetesen nem könnyű ezt a fogalmat és ennek valóságát leírni. Megvan a veszély, hogy a ‚földi szerelem' kifejezésén könnyen szexuális vonzalmat vagy múló emberi emóciot értünk. De tagadhatatlan, hogy a szó valami, nehezen megfogalmazható, emberi valóságra mutat. Már eleve ezt a valóságot próbáltuk kifejezni, amikor a házassággal egyvonalban mindig a férfi és a nő találkozásáról is beszéltünk. Az ilyen találkozáson elsősorban

[35]) Társadalmunk megengedhetőnek tekinti a házasság előtti vagy ezen kívüli nemi kapcsolatot; — a csoportházasság kísérlete sokszor a házasságtörés és a promiszkuitás gyakorlatára vezet; — az újabb állami törvények megkönnyítik a válást és feleslegesnek tartják a házasság egyházi ratifikálását; — a nőtlenség eszménye pedig az átlagember szemében sokszor nevetséges rendellenességet jelent. Amikor ezeket a tüneteket elítéljük, tudnunk kell, hogy milyen szempontból vetjük el a mai társadalom erkölcstelenségét. Nem a múlt társadalmi rendjének, hanem a keresztény házasság mindig újjonan kifejezendő eszményeinek szemszögéből kell az új társadalmi felfogást megbírálnunk.

olyan személyeknek egyéni (tehát nem általános kategoriákkal leírható) érintkezését értettük, akiket biológiai, pszichikai és társadalmi struktúráltságuk alkalmassá tesz egy alapvető emberi közösség kialakítására. Ez a kapcsolat alakulhat át az egyéni körülményeknek megfelelően azzá az evilági, földi szerelemmé, amely a házasság alapja lesz[36].

Ennek a földi szerelemnek is megvan a maga dinamikája. Azonban ez a dinamika nem transzcendens, hanem immanens, történelmi jellegű. Amíg a házasság dinamikáját szemléltük, eddig mindig olyan értékekre mutattunk rá, amelyek a férfi és nő találkozását és ezeknek egységét a házasságban felülmúlják: nem a házasságot önmagát teszik teljessé, hanem a házasságban élők egyéni viszonyát teszik lehetővé az Isten felé, és csak másodlagosan erősítik a házasság közösségét. Ezzel szemben a földi szerelem valósága lényegesen a férfi és nő találkozásából kialakuló közösséget teszi lehetővé és ezt az immanens történelmi célt szolgálja. A lassacskán létrejövő érdek- és sorsközösség, a közösen viselt élet öröme és bánata, az egybeforró emberi önátadás fájdalma és boldogsága, a közös ismeretek eltérő és egy ponton egymásrataláló biztonsága, az önkiürésítés veszélyeztetettsége és gazdagsága — kialakíthatja a férfi és a nő találkozásában megfogamzó szerelemben a házasság szoros kötelékét. Akár optimista, akár pesszimista képet alkotunk erről a találkozásról, ennek dinamikája a közösen vállalt felelősség felé vezet. És lényegében ebben áll a földi szerelem valósága. Ez a dinamika nem mutat a kialakuló házassági közösséget felülmúló (= transzcendens) értékekre, hanem magára a házasság immanens történelmi valóságára.

Talán nem meglepő, ha most azt állítjuk, hogy éppen ebben a földi szerelemben valósul meg a keresztény hitvallás egyik szentsége. Hogy ezt a tételt megalapozzuk, nem indulhatunk ki a középkorban szakszerüen megfogalmazott szentségfelfogásból, hanem ugyanennek egy mélyebb és a modern mentalitás számára érthetőbb kifejezését kell keresnünk.

Elsősorban tisztáznunk kell, hogy a katolikus hittanban a szentségeknek immanens üdvtörténeti jellegük van, és az evilági közösségben töltik be funkcióikat. Még a hagyományos teológiai felfogás szerint is a szentségek csak erre az életre, erre a történelemre és ennek a történelemnek látható társadalmi struktúráira mutatnak. Ezért kötjük a szentségeket evilági szimbolumokhoz és természetes emberi akciókhoz amelyek hitünk szerint megváltják és megszentelik az ember evilági életét. Ilyen értelemben a szentségek immanens történelmi jellegűek. Feladatuk is elsősorban a földi életre és ennek közösségi beteljesülésére vonatkozik. A keresztség, a bérmálás és az egyházi rend szentsége a keresztény helyét és feladatát jelöli meg az evilági egyház közösségében. A bűnbánat és a betegek szentsége teljesebb emberi életet kér itt a földön az élők közösségében

[36]) Tudatosan a ‚szerelem' szót használtuk az általánosabb értelemben vett ‚szeretet' helyett, hogy ezzel is kifejezzük a férfi és nő találkozásának jellegét.

azok számára, akik ebben részesülnek. Az eucharisztia pedig a maga liturgikus akciójával megerősiti vagy megteremti azt a közösséget, amelynek központjában jelenlevő és érettünk magát feláldozó Krisztus fogja össze a hívek kis csoportját a keresztény szeretet egységébe. Az csak egy másodlagos szempont ezeknél a szentségeknél, hogy mindegyik külön-külön, a maga jellegének megfelelően, objektív kegyelmet biztosít a szentségekhez járuló keresztény számára, és így segíti őt örök céljának elérésére. A szentségeknek ez a hatása, ami az örök élet transzcendenciájára utal, csak másodlagos szerepet tölt be. Ezzel nem azt állítjuk, hogy ez a hatás nem lényeges, csak azt szeretnénk kiemelni, hogy nem ez a szentségek legmélyebb értelme. A hagyományos megfogalmazásban hangsúlyozott objektív kegyelem — az ‚ex opere operato' — csak annyiban objektív, amennyiben ennek elérése nemcsak az egyén beállítottságán, aktusainak intenzitásán, hanem azon a személy felett álló, keresztény közösségen múlik, amellyel a szentségekhez járuló keresztény új viszonyba lép. Ez a mindenkori történelmi közösséghez füző viszony teszi az így elnyert kegyelmet jellegzetesen s z e n t s é g i kegyelemmé.

Az ilyen módon leírt szentség-fogalomnak tulajdonságait itt rögtön ki kell emelnünk: a szentségek történelmi és közösségi valóságok.

a) Először is az egyén szempontjából, aki a szentségekhez járul. A szentségi akció mindig egy kezdetet vagy új kezdetet jelent, aminek exisztenciálisan ki kell teljesülnie. Amikor a gyermeket elfogadja a keresztény közösség a keresztség szertartásában, az újonnan keresztelt egy új életteret kap, ahol be kell töltenie keresztségi fogadalmát. Egész életének mintegy bele kell nőnie ebbe az új exisztenciába; a keresztség ‚kalandja' a születéstől a halálig tart. A megkeresztelt új életének is van egy fejlődő történelme.

b) De másodsorban a közösség számára is történelmi valóságot jelent ez az egyénnek kiszolgáltatott szentség. Az egyén találkozik a közösséggel és a keresztény közösségben Krisztussal. A közösség számára nem közömbös a szentségek által újjászületett keresztény élet. A közösség ugyanis nem elvont, absztrakt egység, hanem konkrétan tagjaiban él. Igy nemcsak a közösség valósítja meg az egyénben a szentségek hatását, hanem az egyén is megvalósítja szentségi akciójában magát a közösséget. Azt értem ezen, hogy pl. a megkereszteltek közössége csak akkor lesz a maga konkrétan felfogható formájában krisztusi közösség, ha tagjai egyénileg is a keresztség életét élik. Az egyház nem absztrakció: láthatóvá csak tagjainak keresztény életében lesz.

c) Végülis hangsúlyoznunk kell, hogy a szentségek üDVtörténeti valóságok. Nem a profán történelmet valósitják meg, hanem Krisztus evilági történelmét. Krisztus a történelembe lépett, és ennek a történelemnek adott új értelmet. A szentségek folytán a közösségben Krisztussal találkozó ember történelme is új értelmet nyer, de ugyanakkor ennek a

történelemnek ő maga is új értelmet ad. Az üdvtörténelem a hivők közösségében élő és ezt a közösséget megteremtő emberben megy tovább ezen a földön a Krisztus által megígért Istenország felé.

Az egyház hagyományosan elfogadott hét szentsége között talán a legkiemelkedőbben a házasságban valósul meg a fent leírt szentségfelfogás. Amikor a házasulandók kimondják egymásnak beleegyezésük IGEN-jét, azaz kiszolgáltatják egymásnak a házasság szentségét, megkezdődik az a ‚kaland', amit Mózes I olyan találó szimbolummal fejezett ki: „és lesznek egy testté". A házasságkötés nem beteljesülés, hanem új kezdet.

Ez az új kezdet azonban nem független attól a társadalmi közösségtől, amelynek tágabb keretein belül a férfi és nő családot alkot. Házassági egységük ugyan függ ettől a tágabb értelemben vett társadalomtól, de ugyanakkor a házasság által alapított családi közösség építi fel, valósítja meg a tágabb értelemben vett közösséget. A család fogalma, ahogy azt a múltban és jelenben ismertük, változó és fejlődő[37]. Feladata elsősorban nemcsak a gyermekáldás által fenntartani a törzsi, nemzeti vagy egyházi közösséget, hanem inkább benső közvetlen életteret biztosítani azok számára, akik a tágabb társadalomban élnek. A család elsősorban otthont jelent: nemcsak ennek materiális értelmében, hanem az egyén közvetlen szeretet-igényének betöltésében. A modern szociológia elvei szerint is csak úgy lehet az absztrakt értelemben vett ‚társadalom' igazi közösség, ha ennek tagjai először kisebb közösségekbe integrálódva megteremtik az emberi pszichének megfelelő otthont, amely a tágabb értelemben vett társadalom kiépítéséhez is hozzájárulhat. Így a család a szélesebb értelemben vett társadalomban nemcsak részt vesz, hanem ennek sikerét is előmozdítja.

A házasság még nem teljesült be a házastársak IGEN-jével. A hagyományos felfogásban a házastársak ‚konszenzus'-a alkotja a házasságot. De ugyanez a hagyományos felfogás az így már megvalósult házasságot csak akkor tekinti konkrétan beteljesültnek, amikor a házastársak fizikailag is egyesülnek[38]. Ez az elmélet helyesen ragadja meg a maga legális nyelvezetével a férfi és a nő találkozásának a házasságba bontakozó dinamizmusát, még akkor is, ha ez — bizonyos pontokon — revízióra szorul. Ha a házasság valóban a földi szerelem szentsége, akkor a templomban vagy más közösségi aktusban kimondott IGEN, csak legális szempontból jelöli a házasság érvényességének kezdetét. A beleegyezés, a konszenzus már lehet, hogy jóval az esküvő előtt megvolt, és a nyilvános ceremónia

---

[37]) A család különböző alapformáit az összehasonlító vallástudomány, az etnológia és a mai szociológia kutatja, de a fejlődés ténye a szentírás alapján is nyilvánvaló.

[38]) A hagyományos felfogásban a ‚consensus' alkotja a házasságot, de a ‚consummatio' fizikai aktusa teszi ezt exisztenciálisan teljessé.

csak ratifikálta a közösség életében a férfi és nő földi szerelmét[39]. A jegyesek a közösség előtt házastársakká váltak: kis családi közösségüket elfogadta a szélesebb értelemben vett társadalom, amelynek jóléte éppen úgy függ ennek az új családi életnek sikerétől, mint a család fennmaradása az őt környező társadalom jólététől. Az újonnan kialakult család a társadalomtól függ, de ugyanakkor ezt a társadalmatt is megvalósítja. De menjünk még egy lépéssel tovább: az így megkezdett ‚történelem' talán kifejeződik, de nem teljesül be egyetlen fizikai aktusban a házastársak között. Az új közösség családi élete a házastársak fizikai ÉS pszichologiai egységének sikerétől függ. Ezt az egységet kell kialakítania a férfi és a nő között megfogamzott földi szerelemnek. A kettőnek olyan egységgé kell nőnie, amely valóban elválaszthatatlan lesz a család történelmének folyamán. Nézzünk szembe azzal, hogy ez a ‚kaland', amibe a házasok és az egész társadalom is involválva van, nem szükségszerűen vezet teljes sikerre. Lehet, hogy az esküvőn kimondot IGEN nem volt soha a házasságot alkotó földi szerelemnek igazi kifejezése, és így — a jogi kötöttség ellenére —, nem alakult ki soha konkrét házasság az új ‚családban'. Lehet azonban az is, hogy a házasélet képtelen megvalósítani azt az IGENt, amely megkezdte a család történelmét. A sikertelen házasság pedig betöltetlen házasság, ami bizonyos körülmények között a házastársak, a gyermekek és a szélesebb értelemben vett közösség javát sem tudja többé szolgálni. Ennek a társadalomnak kell döntenie arról, hogy ilyen esetekben az érvényes, a már megkezdett házasságot be nem töltöttnek nyilvánítsa[40]. Amíg az ember él és fejlődik, mindig képes arra, hogy egy ilyen alapvető és személyes odaadást (fundamentális opciót), konkréten megváltoztasson. Az egyén életében ez kétségtelenül törést jelent. De a megtört emberi opció még nem zárja ki az új választás lehetőségét, amit bizonyos esetekben a társadalom maga is ratifikálhat. Ez alól a konklúzió alól pedig nem lehet kivenni a látható Egyházat, amely részt vett a család kialakításában, és ennek életétől ő maga is függött[41].

---

[39]) Ezért érthető, hogy egyes moralisták a jegyesek esetleges nemi érintkezését a nyilvános házasság előtt más kategóriába sorolják, mint egy alkalmi találkozást, ahol még nem fogamzott meg a házasságot alkotó földi szerelem.

[40]) A középkorban kialakult szokás szerint a fizikailag még nem konszummált házasságot az egyház felbonthatta. Vajon nem túl szűk-e ez a megfogalmazás, és nem lehetne-e j o g i l a g is ennek értelmét, — talán a modern pszihologia segitségével — kitágítani?

[41]) A nyugati egyház kitartott a középkori elv mellett, hogy a beleegyezés, a konszenzus alkotja a házasságot, és igy a házasulandók szolgáltatják ki egymásnak a szerelem szentségét. Csak a trienti zsinat után jött be az a szokás, hogy a konszenzus IGEN-jét a templomban a pap előtt kellett kimondani. Ebben a szokásban fejeződik ki — szerintem —, hogy bizonyos értelemben maga az egyház is résztvesz a házasságkötés szertartásában és az egész házaséletben. Nem szükségszerű azonban, hogy az egyház minden körülmények között ragaszkodjék jelenlétének ehhez a formájához.

A keresztény házasság éppen azért szentség, mert benne valósul meg az egyház közössége, és ez a közösség valósítja meg a család közösségének lehetőségét. Már az ószövetségi szentírás prófétai irásainak allegóriáiban is a férfi és a nő közössége jellemezte Yahvénak és népének üdvtörténeti viszonyát. A házasság volt annak szimboluma, hogy Isten az ember világi történelmébe lépett és népével örök és felbonthatatlan szövetséget kötött annak ellenére, hogy az ember és közössége képtelen volt kitartani Yahve történelmi jelenléte mellett[42]. Az ószövetségben tehát a házasság Istennek az emberekkel alkotott szövetségét jellemzi és ezzel alakítja ki az Isten népének — Izraelnek — emberi közösségét.

Az újszövetség teológiájában, ahogy ez szent Pálnál kialakul, a szimbolum (= házasság) és a szimbolizált valóság (= Yahve és az emberi közösség) viszonya megfordul. Számára nem a férfi és nő közössége szimbolizálja Istennek az emberiség közösségével kialakult frigyét, az Egyházat, hanem az egyház valósága jellemzi a férfi és nő találkozását a házasságban. Mert az egyház mint Krisztus misztikus teste, a hivők keresztény közössége, már nemcsak ígéret, hanem teljes valóság.

Ez a házasság üdvtörténeti értelmezésének ‚pál-fordulata' szent Pálnak az Efezusiakhoz írt levelében találja meg legpregnánsabb kifejezését[43].

De már az Efezusi levél előtt is alakulófélben van a misztikus test fogalma szent Pál teológiájában. Már a Korintusiakhoz írt levél állítja, hogy a keresztények Krisztus testének tagjai, amellyel egy ‚lelki' közösséget alkothatnak[44]. Sőt a keresztények résztvehetnek ebben a krisztusi testben az az eucharisztia és a keresztség szentségei által; igy egymással is közösséget alkothatnak, egymásnak is mintegy tagjaivá válhatnak[45]. Ugyanez, a misztikus testről kidolgozott allegória dinamikus szimbolummá válik szent Pál későbbi leveleiben. Amíg eddig az egy ‚krisztusi test' képével jellemezte a keresztények közösségét, most úgy ír erről a testről, mint amelyet — bár megvan — minden kereszténynek ki kell alakítania. Krisztus máris a feje ennek a test által kifejezett közösségnek[46], de ugyanakkor minden keresztény életnek be kell töltenie Krisztus megváltó tettének valóságát[47]. Az egyház, a hívek közössége már megvan Krisztusban, aki ennek a testnek

---

[42]) Yahve szerelme Izrael iránt a házasság szimbolumával fejeződik ki. Izrael Yahve jegyese (Jer 2, 2 stb) vagy hűtlenségbe esett házastársa (Jer 2, 25 — Ozeás 2, 4-15 Ezekiel 16, 16 stb., Izaiás 1, 21). Yahve megkönyörül hűtlen jegyesén (Ez 16, 9 stb) és mint megváltója visszaveszi magához (Iz 62, 4-5 Ozeás 2, 19-20). Az Énekek éneke is erről a szerelemről beszél és ennek a szerelemnek beteljesülését állítják elénk az evangéliumok eszkatologikus képei is (Mk 2, 18; Jn 3, 29; Mt 22, 1 stb, 25, 1) valamint a Jelenések könyvének menyasszonya (19, 7; 21, 2 stb, 22, 17).

[43]) Efezusi levél 5, 21-33.

[44]) 1 Kor 6, 15.

[45]) 1 Kor 10,17; 12, 12-17; Rom 12, 4-57.

[46]) Kol 1, 18.

[47]) Kol 1, 24.

a feje[48], és mégis a kereszténynek, aki már Krisztus testének tagja, mintegy bele kell nőnie ebbe a közösségbe, meg kell valósítania a szeretetben ezt a közösséget[49].

Ez a dinamikusan felfogott misztikus test, az egyház lebeg szent Pál szeme előtt, amikor ennek szimbolumát a házasságra alkalmazza. Már a Korintusi levélben jelezte, hogy a keresztény házasság kötelékében leélt élet a megváltó és megszentelő szeretet gyakorlata lehet[50]. Az Efezusi levélben éppen ezt a megváltó és megszentelő szeretetet tanítja magáról a házasságról. A férfi és a nő a házasság keretein belül ugyanazt a megváltó és megszentelő szeretetet valósítja meg, mint amit Krisztus is gyakorolt az Egyházzal szemben az egész világ üdvösségére. Ahogy Krisztus az emberiséget (azaz a szélesebb értelemben vett társadalmat) az által váltja meg, hogy megszenteli és egyesül egyházával — úgy a férj szerelme felesége iránt az által vesz részt az egyház látható közösségében, hogy a szeretet által ezt a kisebb családi közösséget megvalósítja[51]. Éppen úgy, ahogy az egyház által leszünk a megváltott világ részeseivé, úgy a házasságban kiérő szerelem által lesz az ember az egyház kegyelmi közösségének tagjává. A férfi és nő találkozásában megfogamzott szeretet valósítja meg a kettő házasságát, és a házasság valósítja meg a maga kis keretei között magát az egyházat. „Ezért hagyja el az ember atyját, és csatlakozik feleségéhez, úgy hogy a kettő testben egy lesz"[52]. Ez a titokzatos egység a házasságban megvalósuló egyházra éppen úgy vonatkozik, mint az egyházban megvalósuló házasságra. Ahol pedig ebben a világban megvalósul Krisztus jelenléte, ott jelen van a világot megváltó és megszentelő kegyelem is. A házasság, mint evilági szerelem lesz a kegyelem forrása, mert ebben valósul meg a maga konkrét formájában az egyház is.

Cikkünk megkísérelte a keresztény hagyomány gondolatmenetét a házasságról egy új szempontból rendszerezni. Abból indultunk ki, hogy a férfi és a nő találkozása a házasságban evilági, földi valóság. Olvasóinkban talán felmerült a kétely, hogy ez az alaptétel Luther 1532-ben kifejtett álláspontját veszi fel, amely szerint a házasság „ein weltlich Ding, eine weltliche Sache"[53]. Ebben a kitételben alapjában véve igaza volt Luthernek. A lényeges különbség felfogásunk és Luther tétele között abban áll, hogy szerintünk a kizárólagosan világi valóságoknak is megvan a maguk szakrális jelentősége.

Minden evilági valóság, akármennyire is az emberi gyengeség és bűn

[48]) Ef. 1, 22-23.
[49]) Ef. 4, 15-16.
[50]) 1 Kor 7, 13-14.
[51]) Ef. 5, 25-29.
[52]) Ef. 5, 31.
[53]) Luther: Werke, Erlangen t. 43, 116.

szituációjában van, alkalmas arra, hogy a hit Istenhez emelkedő dinamizmusát követve megtalálja a maga keresztény ideálját. Cikkünk első részében ezt a transzcendáló dinamizmust követve beszéltünk a keresztény házasság ethoszáról, amely a házasságot is mint az egyén üdvösségének eszközét írta le. De felfogásunk még sokkal mélyebben különbözött Luther tételétől abban, hogy a házasság földi ‚misztériumát' az egyházban megvalósuló Krisztus titokzatos testével azonosította. Luthernél a krisztusi megváltó kegyelem nem inkarnálódhat földi valóságokba: az ember és az ember világa nem formálódhat a krisztusi kegyelem hordozójává. Mármost éppen azért, mert a házasság szentségében az egyház valósul meg a maga leszűkített formájában, a férfi és a nő közössége már itt a földön átalakulhat a Krisztus jelenlétét jelző kegyelmi közösséggé. A házasság emberi módon, és az emberi világ gyöngeségében már elővételezi azt az Országot, amelyet az emberi történelem beteljesedésében az Isten Fia véglegesen át fog adni mennyei Atyjának: „Mikor pedig minden (földi valóság) alája lesz rendelve, maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki. Akkor Isten lesz minden mindenben"[54].

Alszeghy Zoltán

A NEGYEDIK SZENTSÉG

Az utolsó húsz esztendőben egyre gyakrabban hallunk arról, hogy új formákat keres az egyház a bűnbe esett keresztények megsegítésére. Nagyon sok lelkipásztor ingerült aggodalommal hallja ezeket a híreket. Megjelenik a szeme előtt a sok jó, amit a gyóntatás hosszú és áldozatos óráiban az isteni kegyelem általa művelt. Megemlékezik arról, hány hivő ébredt a hitből való élet értékének a tudatára éppen azáltal, hogy a gyónás felhívta a figyelmét arra a sötét valóságra, ami a bűn az ember életében. Hát ezt is meg kell most zavarni? Itt is új formákkal kell kísérletezni?

A megújulás vágya nem is ott sarjad, ahol számos és jól előkészített gyónás vezeti vissza a bűnösöket a Megváltó kegyelméhez, hanem ahol a hívek, elpogányosodott környezetben, hitüket alig ismerve, nem értik már meg, mi az a jótétemény, amit a gyóntatószék felkínál nekik. Az ilyen környezetben még nevet is alig találunk a szentségre, amiben találkozhatnának az üdvözítő Krisztussal. Gyónásnak mondjuk? Akkor azt gondolják, hogy elég elmondani, miben tér el az életük a keresztény ideáltól, és a bűnbevallás valami általános amnesztiának a palástjával fedi be életük halálos sebeit. Bűnbánatnak nevezzük? Akkor meg azt gondolják, hogy búslakodniok kell csupán a múltjuk miatt. Fel kell ismernünk, hogy sokan vannak korunkban,

[54]) 1 Kor 15, 28

akik szokásosan gyónnak meghatározott időkben, de sem azzal nem vetettek számot, hogy a jó gyónáshoz szükséges a megtérés, sem annak nem ébredtek tudatára, hogy a feloldozás nagy kegyelme abban áll, hogy a megtérés vágyát, amit a gyóntatószékbe hoztak, a Szentlélek jelenléte igazi, mély, maradandó és átélt megtéréssé teszi. Még kevésbé tudatos az a tény, hogy az újjászületés, amit a szentség művel a bűnösben, nem csak az ő személyük magánügye, hanem az egyház életében való új részesedés, amit az egyház nem tétlenül vesz tudomásul, hanem isteni küldetése erejéből, az isteni kegyelemmel közreműködve művel bennük.

A negyedik szentség kiszolgáltatásának a nagy problémája az, hogyan lehetne elérni, hogy maga a szertartás kifejezze, tanítsa, mi a lényege a szentségi történésnek, mely lefolyik benne, miben áll a kegyelmi ajándék, amiben a szentség által részesülünk. Tudjuk, hogy maga a második vatikáni zsinat kívánta ennek a problémának a megoldását [Lásd „Sacrosanctum Concilium", n. 72.]. De nemcsak a zsinat, hanem maga az élet is sürgeti a magoldást. Az egész világon mindenütt megfigyelik a gyónások számának a csökkenését, és pedig nemcsak ott, ahol a hitélet hanyatlóban van, hanem ott is, ahol élénk a hitélet: az ilyen tünet pedig mindig annak a jele, hogy valami nem megfelelő a jelenlegi lelkipásztori eljárásokban, és azért nem vonzza a híveket. Van más tünete is a lappangó krizisnek. Szerte a világon mindenfelé találkozunk kezdeményezésekkel, amik megkisérlik orvosolni a bajokat, és nem egyszer Belzebúbbal űzik ki az ördögöt, mert még nagyobb válságot idéznek elő meg nem fontolt újításaikkal. Itt van hát az ideje, hogy mindannyian keressük az igazi, teológiai szempontból jól megalapozott ellenszerét a megfigyelt hiányoknak.

Ennek a felismerésnek az alapján, szerte az egyházban kezdték keresni a kezdeményezéseket, melyek jó eredményre vezettek a lelkipásztori gyakorlatban.

Az egyik legsikeresebb kezdeményezés abban állott, hogy újra nagyobb szerepet adtak a bűnbánat szentsége kiszolgáltatásában az igehírdetésnek: ami nem más, mint az Isten szavának tolmácsolása az emberi szóval. A kísérlet dogmatikus meggondolásokon alapult. A szentség és az igehírdetés merev elválasztása tévedés volt: a szentség nemcsak okozza a kegyelmet, hanem szertartásaival meg is világitja a szentség felvevőjét: megmutatja, hogy milyen kegyelmet és milyen úton nyerhet el; a szentbeszéd viszont nemcsak gondolatokkal világítja meg és indítja az értelmet és az akaratot, hanem kegyelmet is közöl. A kettőnek együtt kellene járnia. Ahogy a szentmisében nem helyes, ha hiányzik az isteni ige hirdetése, úgy a többi szentségben is jobb volna, ha mindig elhangzana legalább pár szó, amivel érthetőbbé és vonzóbbá válna a kegyelem, amit Krisztus a hivőre áraszt.

Ezt a dogmatikus meggondolást megerősíti az újabb egyháztörténeti ku-

tatás.*) Az ősegyház sohasem „gyóntatott" csak kérdések és penitencia-előírás rövid jogi formuláival, hanem a bűnbánók rendjébe utalta a bűne megbocsájtását kereső hivőt, és ott közös buzdításokkal, egyéni beszélgetésekkel fejlesztette benne a „megtérést", míg végre az Oltáriszentség egységéhez bocsájtva közölte vele az egyház kegyelmi életének ajándékát. Nem vált túlságosan szárazzá, elvonttá az utolsó évszázadok bűnbánati gyakorlata?

A lelkipásztori kisérletek igazolták az elméletet. Mikor gyónás előtt rövid közös szentírás-olvasással, szentbeszéddel, közös imákba foglalt elmélkedéssel és énekekben kifejezett imádságos elmélyedéssel készült elő a hivők közössége a szentség vételére, egészen más éghajlat alatt valósult meg a szentségi élmény, más volt a hivők felkészültsége, más volt a gyóntató rövid szavainak a visszhangja. Igy jöttek létre a „bűnbánati ájtatosságok". A kifejezés nem szerencsés, de megérteti, hogy miről van szó: közösségi, a liturgia előrásaitól szabad, de mégis valami rugalmas rendet követő eljárásról, amelynek a célja a töredelmes megtérés, és a bűnbánat szentségének örömteli vétele.

Ma már valóságos anyagtárak jelentek meg az ilyen „csaknem-liturgikus" szertartások előkészítésére: rendesen sokszorosítva, egy-egy lelkipásztori zóna használatára, alkalmazkodva az illető környezethez, egyes püspökök vagy püspöki konferenciák jóváhagyásával.

Ameddig kisebb csoportokban tartották az ilyen, gyónásra előkészítő ájtatosságokat, nem merült fel nagyobb probléma; a nehézség akkor jelentkezett, mikor szélesebb körökben kezdték alkalmazni a kis körben bevált módszert. Mint könnyen gondolhatjuk, elsősorban az idő kérdése emelt akadályt a rendszer terjedése ellen.

A bűnbánat szentségének az előkészítésére hosszabb időre van szükség, mint ahogy azt rendesen gyakorolni szoktuk. Ha ugyanis számot vetünk azzal: a megtérés azt jelenti, hogy megváltoztatjuk a gondolkozásmódunkat (hiszen ez az evangéliumi „metanoia" jelentése, amit mi bűnbánatnak szoktunk fordítani), akkor nem nehéz belátni, hogy csak elméletben lehet megváltoztatni életelveinket pár pillanat alatt. A gyakorlatban ehhez magunkbaszállásra, meggondolásra, imádságra, tehát hosszabb időre van szükség. Ha valóban bűnt követtünk el, akkor tudatosan és szabad akarattal úgy döntöttünk, hogy a tetteinket irányító legfelsőbb érték ne az Isten akarata legyen, hanem a magunk evilági, egyéni érdeke. Ha csakugyan megtérünk az Úr Istenhez, úgy döntünk, hogy teljes bizalommal és odaadással fordulunk az üdvözítő Istenhez, és semmi földi jóért le nem akarunk térni az általa kijelölt életútról. Bizonyos, hogy ekkora változás mindig az Isten kegyelmének a csodája, aki

*) Erről bővebben lásd: **Z. Alszeghy**, L'aggiornamento del sacramento della penitenza, La Civiltà Cattolica 119, 1968 (II), 139-148 és C. Vogel, Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne, Paris 1966. (Szerk.)

„megváltoztatja az emberi szívet." De az Isten úgy működik az emberi szívben, hogy alkalmazkodik az emberi élet törvényeihez: azt mondhatnánk, hogy elrejtőzik a lélektan szokásos folyamataiban, és csak abban mutatkozik meg, hogy belátjuk a hozzánk intézett evangéliumi felhívás helyes voltát, vonzódunk a számunkra kilátásba helyezett üdvösség javai felé, míg mindez érzéketlenül hagyna bennünket a jóra indító Szentlélek ereje nélkül. Ha tehát sokkal kisebb jelentőségű döntéseket sem teszünk érett megfontolás nélkül, a „megtéréshez" is kell idő. De a modern életnek megvannak a maga követelményei. Azt még meg lehet tenni, hogy szombat este, vagy vasárnap reggel vállalkozik valaki egy félórás előkészületre a bűnbánat szentségének a töredelmes vételére, de az már nem mindig lehetséges, hogy azután meg hosszú ideig kivárja, míg sor kerül arra, hogy meggyónhassék.

Erre a nehézségre is akad megoldás. Tudjuk, előfordul, hogy súlyos veszélyben, betegség esetén, feloldozhatja a pap a bűnöst, akkor is, ha csak általánosságban vallja magát bűnösnek, és nincs alkalma vagy testi ereje ahhoz, hogy számuk és nemük szerint felsorolja a bűneit. A némák is feloldozást nyernek, bár nem tudnak másként gyónni, mint hogy jelekkel mutatják, hogy szükségük van az Isten irgalmára és kívánják is a megbocsájtást. Nem lehetne az ilyen esetekben rejtőző elveket alkalmazni szélesebb körökre is? Nem lehetne azt mondani, hogy egy-egy bűnbánati szertartás után a hívek éppen olyan szívesen meggyónnának, mint a betegek vagy a némák, és éppen úgy meg vannak gátolva abban, hogy meggyónjanak, mint a betegek vagy a némák? Miért legyenek hát megfosztva a feloldozás kegyelmétől?

Ez a megfontolás nem egészen új. Missziós területeken előfordul, hogy a misszionárius csak igen ritkán látogathat meg egy-egy elszigetelt kereszténységet, és az ott töltött egy-két nap alatt tenger sok munkát kell végeznie; van rá eset, hogy ilyen esetekben a Szentszék megengedte, hogy általános bűnvallomás után az egész közösség együtt részesüljön feloldozásban, és így méltóbb módon járulhasson a szentáldozáshoz. Nem egy hirtelen nőtt iparteleppüspöke állította, hogy a nagy paphiányban, és a hívek nagy elfoglaltságában, az ő kereszténveinek sincsen kedvezőbb helyzete, mint a missziós területek közösségeinek.

Az indítvány ismét dogmatikus meggondolások tárgya lesz. A trienti zsinat azt tanítja, hogy a feloldozás bírói ítélet, és a bíró nem ítélhet, ha nem ismeri az ügyet, amiről ítéletet kell mondania. Lemondhat hát az egyház arról, hogy papjai meghallgassák a bűnös önmagát vádló gyónását? Nem mondhat le róla, felelik a dogmatikusok: azért kapta a kötés és oldás hatalmát, hogy intő és buzdító szavával, a helyes utat tekintélyével kijelölő kijelentésével, a rossz tett jóvátételének a módját kiszabva, vezesse a bűnöst az igaz életre. De a kérés nem tartalmaz ilyen követelést. Nem az egyház mond le a gyónás követeléséről, hanem a körülmények gátolják meg a hivőket abban, hogy kellő és illő készület után egyenként meggyónjanak. Nem kell a szentségeket meg-

vonni azoktól, akik a modern élet hajszájában nagyon is rászorulnak a szentségekre. Sőt, teszik hozzá a dogmatikusok, éppen a bűnbánat szentségének a hittudományi vizsgálata ajánlaná: ahol a püspök úgy véli, hogy szükség van a közösségi bűnbánati szertartásra a kellő töredelem felkeltéséhez, ott ez a közösségi ájtatosság szentségi feloldozáshoz vezethessen. Hiszen a „szentség" nemcsak a feloldozásnak ad természetfeletti hatékonyságot, hanem áthatja, élteti, serkenti a bűnbánó magatartását is. Nemcsak feloldozásban áll a szentség, része a szentségnek a bűn bevallása, a bűnbánat, az elégtétel is. Ha tehát a bűnbánati szertartás szentségi jelleget nyerne (még akkor is, ha a körülmények miatt nem volna lehetséges, hogy minden hívő meggyónja minden egyes alkalommal minden vétkét), akkor a szentségi kegyelem felemelné és indítaná a lelkiismeretvizsgálatot, a bánat felindítását, a jófeltételt, az Isten megbocsátásának töredelmes kérését, úgy hogy a feloldozás nagyobb mértékben tudná a hívek életébe árasztani a megszentelő kegyelmet, és az Isten és a felebarát iránt való szeretetnek a malasztját.

Természetes, hogy mindezt erősen leegyszerűsítve vázoljuk itt fel; a valóságban hosszas és elmélyedő tanulmányokra volt szükség ahhoz, hogy kitűnjék, mi volt a trienti zsinat döntéseinek az igazi értelme, mit követel az egyház lelkipásztori magatartásától az első századoknak, sőt esetleg magának az Újszövetségnek a szava stb. Úgy gondoljuk, hogy ezek a tanulmányok nem módosították lényegesen az itt előadott nézeteket.

Arra számíthatunk tehát, hogy hamarosan nálunk is lehetséges lesz, hogy, legalább néhány esetben, ilyen merőben közösségi szertartással nyerhetjük el a szentségi feldoldozást? Nem, ilyen egyszerűen mégsem lehet megújítani a bűnbánat szentségének a kiszolgáltatását. Az akadályok azonban ezúttal nem dogmatikus természetű meggondolások elé tornyosultak, hanem lelkipásztori aggodalmakból eredtek.

Ugyanis, amint híre ment a lelkipásztori irodalomban, hogy esetleg remélni lehet a gyónás reformját, különös indítványok kezdtek szállingózni a püspökök asztalára.

Bűnbánati közösségi ájtatosságot kell tartani? Helyes. De mennyi ideig kell, hogy tartson? Fél óráig? De ha nagyon sürgős a dolog, nem lehetne negyed órával megrövidíteni? Sőt (indult az alkudozás, mint ahogy Abrahám tette az Úrral), ha tíz perc mulva el kell menniök a híveknek, nem kaphatnának feloldozást? Ha nincs elég énekes, nem lehetne lemondani a közös énekekről? Ha nem tudjuk kinyomtatni az imákat, nem lehetne megtartani a szertartást közös imák nélkül? A szentbeszédhez elég volna, Izaiás próféta néhány mondatának a rövid magyarázata? Ha valaki a templomajtóban maradt beszélgetni, annak a bűnei is meg vannak bocsájtva?

Egy szóval: a kezdeményezés, amit buzgó papok és buzgó hívek a kegyelmi életük elmélyítésére terveltek, a gyakorlatban, nem buzgó vagy túlságosan

engedékeny emberek között, a hanyagság leplezésére, sőt igazolására ad alkalmat.

Ezek az aggodalmak a protestánsokkal való megbeszélések során még élénkebb hangon jelentkeztek. Nem egy luteránus és kálvinista gyülekezet önként egyre szívesebben ajánlja a lelkipásztorral való magános megbeszélést híveinek. Igaz, ők nem kérhetnek lelkipásztoraiktól szentségi feloldozást. Viszont tapasztalatból tudják, milyen nagy segítség a keresztény életében, ha más emberrel megbeszélheti problémáit, ha tapasztalt és segítésre kész ember tanácsát, buzdítását, vigasztalását hallhatja. Protestáns barátaink, akik az evangélium olvasása alapján és a keresztény élet tapasztalatainak súlya alatt nagyra becsülik azt a szolgálatot, amelyet a katolikus egyház intézményesen biztosit a hívőknek, csóválják a fejüket, mikor azt hallják: mi belenyugszunk abba, hogy a bűnösök igen gyakran elhagyják a gyónást.

Ezek az ellenvetések bizony sulyosan esnek latba, és szinte arra ösztönöznének, hogy mondjunk le minden újítási szándékról, és folytassuk a hagyományos eljárásmódot, „miképpen kezdetben vala" . . . De ez is túlzó következtetés volna. Az őszinte gondolkozás ritkán tér vissza egészen a kiindulópontra, hanem olyan megoldást keres, ami összeegyezteti a különböző szempontokból meglátott igazságokat. Itt sem kell elvetnünk azt, ami helyesnek látszott a megújítás vágyában, csak el kell kerülnünk a hibát, ami az indítványokat károsakká tette.

Egyesek hibája alighanem abban állott, hogy a megújítást egy főpásztori rendelettől várták. Mintha bizony az egyház hitéletének a megújításában törvények törnék az utat az élet számára. A történelem a forditott eljárásnak adott igazat. Ha már a trienti zsinatról irtunk, ennek a zsinatnak a példájára hivatkozhatunk itt is. Trientben nem találtak ki új lelkipásztori megoldásokat, hanem ajánlottak, megengedtek, előirtak olyan eljárásmódokat, amelyeket kisebb körben buzgó közösségek már megvalósitottak, kipróbáltak. A bűnbánat-tartás megújításának is ezt az utat kell majd járnia.

A reform első lépésének annak kell lennie, hogy elmélyitsük a jelenlegi törvényhozásban rendelkezésünkre álló lehetőségeket. Ez az elmélyités két irányban is kivánatos.

Az egyik irány: a szokásos gyónások elmélyitése. Arra kell törekednünk, hogy időnként (egy-egy családi ünnep alkalmával, az életút fontos állomásain, egy-egy különösen fájdalmas hiba elkövetése után, stb.) a híveknek legyen alkalmuk és bátorságuk arra, hogy ne csak azt mondják és hallják a gyóntatószékben, ami a szentség lényegéhez elválaszthatatlanul tartozik, hanem módjukban álljon az is, hogy igazi emberi kapcsolatot találjanak a lelkipásztorukkal: vele együtt beszélhessék meg és együtt keressék az Ur akaratát. Természetes, hogy az ilyen huzamosabb, elmélyülő gyónás nem lehetséges gyakran, de néha-néha meg lehet valósítani, ha hívek és lelkipásztorok tuda-

tositják, mennyi haszonnal jár ez az újítás (ami sokhelyütt már megélt valóság).

A másik irány abban áll, hogy igyekezünk a jelenleg létező liturgikus formákban (pl. a szokásos szentségimádások elmélyítésével) megvalósítani a bűnbánat együttes keresését. Igaz, nem lehetséges, hogy minden résztvevő azonnal meggyónjon. De túlzás volna azt gondolni, hogy minden hivőnek sürgős szüksége van a bűnbánat szentségéhez járulni: a legtöbben, merjük remélni, a kegyelem állapotában vannak, és a kegyelemben növekedve fognak hazatérni. Mások az istenszeretet fényében megigazulnak majd, gyónás nélkül is; tudjuk, hogy ha nincs módjukban meggyónni, a tökéletes bánattal is szentáldozáshoz járulhatnak időnként, és ebben az egyház törvényhozása könnyen visszatérhet az egyházjog szigorúbb előírásától [Lásd C. I. C. can. 856.] a trienti zsinat enyhébb szabályához [Lásd DS. 1647, 1661.], megengedve hogy a hívek mindig szentáldozáshoz járuljanak, mikor tökéletes bánattal megigazultak, és nincs alkalmuk arra, hogy meggyónjanak.

Mikor majd meggyökerezett szokássá válik az egyház több részében az igazi, átélt bűnbánatra vezető közösségi penitencia-tartás, és mikor majd szokásossá válik az is, hogy időnként önként kívánják a hívek és a lelkipásztorok a részletesebb, a keresztény élet pozitív útjait is kereső gyónásokat, akkor majd sokkal csekélyebb lesz a visszaélés veszélye, és bátrabban lehet majd kérni, hogy az egyház szentségi jelleget adjon az új, de jól kipróbált bűnbánati formáknak.

AZ EUCHARISZTIA TEILHARD SZINTÉZISÉBEN

Akik nem ismerik Teilhard írásait, vagy akik képtelenek alapvető látásmódjának megértésére, legföljebb csak költőnek, esetleg egyéni és képzelgő misztikusnak tartják. Magától érthető, hogy az ilyen bírálók ugyanezt vélik az Eucharisztiára vonatkozó elmélkedéseiről is.

Az itt következő rövid összefoglalóm pusztán csak i s m e r t e t é s formájában szeretné megmutatni, hogy éppen az imént említett felfogás lebeg a képzelgés ködében, mivel:

1) Teilhard alapvető látásmódja hat ki az Eucharisztiáról írt elmélkedéseire,

2) ezek az elmélkedései nem szándékoznak teológiai szisztéma keretébe fogni az Eucharisztiát, hanem mély hitének misztikába érő kivetülései — egy sajátos alapvető látás fogalmaival kifejezve.

Mit jelent Teilhard alapvető látásmódja?

Teilhard megértésének titka az ő hüperfizikája. Ez a hüperfizika — vagy ultrafizika — a tudomány, a filozófia és a teológia között kiépülő sajátos terület. A hüperfizika nem szoros értelemben vett tudomány, mert nem elégszik meg az egyes szaktudományok részleteredményeivel; nemcsak meg-

figyel, nemcsak analizál, hanem szintetizálva keres értelmet és irányt is. Ez a hüperfizika nem filozófia. Nincsenek elvont principiumai, nincsenek filozófiai absztrakció síkjára emelt igazságai. Ez a hüperfizika nem szoros értelemben vett teológia. Teilhard módszere nem teológiai, hiszen őt a reális alapokra (vagyis nem magára a hitre) épülő hüper-fizikája segíti nagyobb látás és mélyebb lelki élet felé.

Dehát mi ez a hüper-fizika?

Képzeljük el (s Teilhard ezt kísérelte meg), hogy a természettudományok egy-két területén (a paleontológiában és a geofizikában) világhírű szakember az összes természettudományok részlet-eredményeit általános törvényekbe szintetizálja, vagyis az egyes szaktudományok fölé (hyper, ultra) emeli. Merész — és minden korban újra megkisérelhető vállalkozás! . . . A szaktudósok közül többen „tudománytalan vállalkozás"-nak fogják minősíteni. A magukat valódi filozófusoknak gondoló szellemek jogtalan és alaptalan filozófálásnak vélik. A szakmabeli teológusok pedig (legalábbis egyesek) könnyedén odavetik: „Ugyan kérem, ez csak misztika, vagy szép költészet!" . . .

Teilhard sosem akart sem filozófus lenni, sem teológus. Számtalanszor megmondotta és le is írta, hogy csak tudományos tényeket szintetizáló hyperfizikát óhajt alkotni. S szerényen elénk tárja nagy törvényeit: pl. a bonyolódás/tudat törvényét, az egyesülés törvényét, a visszafordíthatatlanság törvényét, stb. (Mindezek bemutatására külön hosszú tanulmányok kellenének, de erre itt most nem vállalkozhatunk. Alkalmazásuk lehetősége viszont ki fog tűnni az alábbiakból. U t a k a z O m e g a f e l é c. tanulmányom négy kötete hosszan elemzi ezt a kérdést).[1])

Mivel a hüper-fizika a tudományok eredményeit emeli e g y e t e m e s síkra, ezért elkerülhetetlenül nyúlik filozófiába és teológiába is, hiszen a hüper-fizikai törvények a valóság egész területére érvényesek, — de mindig analóg értelemben.

Két szó a hüper-fizikai törvények alkalmazásáról

Teilhard szemléletmódjában minden valóságos létezőnek kettős „arcéle" van, vagyis kettős aspektussal beszélhetünk róla:

1) Az anyagi „arcél" (vagy fázis) a külsőt mutatja, a „foghatót", az anyagit, a szervezésre-váró, képességeit felajánló valamit;

[1]) P. Rezek magyarra fordította Teilhard de Chardin minden írását. E tizenhét kötetnyi sokszorosított munkából egyelőre csak A z e m b e r i j e l e n s é g és a B e n n e é l ü n k (= Az Isteni Erőtér) jelent meg könyvként is. Most készül A M i n d e n s é g h i m n u s z a c. kötet kiadása, amely kitűnően egészíti ki a Budapesten most megjelent Teilhard-antológiát (Dienes Valéria munkája). — P. Rezek eddig tizenöt (sokszorosított) kötetben kommentálta és fejlesztette tovább Teilhard világképét. — Külön kérte Szerkesztőségünktől, hogy az itt közölt tanulmányában elhagyhassa a bibliográfiai jegyzeteket, mert ezzel kétszeresre növelné tanulmánya terjedelmét. (A Szerkesztőség megjegyzése)

2) az igazi „lényeget" a szervező erő adja meg. Teilhard ezt a szervező-alakitó, újat-alkotó erőt nevezi „léleknek". A „lélek" — mindig analóg értelemben — jelent bármiféle rendező-szervező-egyesitő erőt. Ez az erő kezdetben mehanikus-determinista törvények fátyla alatt, később a pszichés élet ösztöneiben, majd a reflexiv emberi szellemben, a közösségeket szövő „közös lelkiségben" mutatkozik.

A fejlődés görbéjén egy-két helyen ugrásszerüen tünik elő a szervező erő hatása: egy kritikus ponton megjelenik az élet s egészen új-valamit hoz az egyetemes „világ-szövetanyagba". Egy második kritikus ponton megjelenik a reflexiv emberi szellem, vagyis a legfőbb valami, „a jelenségek jelensége", az egész addigi fejlődést felülmúló (ilyen értelemben transzcendens) egészen-új, az önmagára visszatekinteni és saját sorsát is alakítani képes emberi szellem.

Teilhard szemében világos, hogy nemcsak e két kritikus ponton, hanem mindenütt és mindenkor valami abszolut Erő dolgozik — mindig a létezők megfelelő létfokán át hatva (analóg módon). Miért állíthatja ezt Teilhard? Azért, mert maga az anyag — ez a csodálatos képességekkel rendelkező potencialitás, amely serkenti az embert, együtt is dolgozik vele, és amely még az ember boldogságában is résztvesz, — ez az anyag csak befogadó, szervezést-váró adottság; s az aktiv erő mindig az anyagot rendező-szervező-egyesitő lélek. A rendező-szervező-egyesitő, újat-alkotó lélek a fejlődés görbéjén egyre inkább anyagtól függetlenül hat, vagyis a magasrendű szellemi létezők esetében egyre jobban kiviláglik az Erőnek, a Léleknek transzcendentalitása, anyagtól-függetlensége.

Az anyag mindenütt „megtalálható" a világban. De a létezők valódi létét az anyagiságukat szervező lélek adja. Mindent e kettős arcél szerint ismerünk és szeretünk. Ez nem dualizmus, hiszen éppen Teilhard szerint nem merőben-anyagi áll előttünk, hanem mindig és mindenkor egyre-jobban „lelkesített", azaz egyre szellemibbé váló valóság. — De ez a látásmód nem is materializmus, hiszen az annyira megbecsült anyag csak azért „isteni", mert a szervező Lélek ilyen fokra emelheti. De ekkor sem maga a Világ az Isten, hanem csak kapott valamit az egyesitő Erő végtelenségéből, felelt a hívására . . . A világ egyre szellemibbéváló óriási egység, amelyben minden hathat mindenre . . . A világ — a maga természetes vonalán — egyre jobban központosul, mert természetfölötti síkról a természetesbe nyúlva vonzza őt a szerető és szeretetreméltó Nagy Kebel . . .

A mélyben mindig az abszolut szervező (tovább-is-teremtő, újat alkotó) isteni Erő dolgozik, de a valóság törvényein át érvényesítheti aktivitását. Az élet megjelenése előtt az anyagi elemek az egyesüléskor úgy olvadnak egymásba, úgy egyesülnek, hogy egyedi tulajdonságaik nem érvényesülnek közvetlenül: az oxigén s a hidrogén új anyaggá olvad össze, vízzé, amelyben a két egyesült elem közvetlenül nem mutatja a tulajdonságait. Az élet fokától kezdve viszont úgy egyesülnek a sejtek, hogy élő új egésznek felépítésében

vesznek részt: minden sejt megmarad sajátmaga, de az egyesülés révén felfokozódnak, kimagaslanak képességei, — vagy ahogy Teilhard mondja: az egyesülők éppen „differenciálódva", sajátmagukat megvalósítva egészítik ki és tökéletesítik egymást: a valódi egyesülés differenciál . . . Ez a törvény érvényes a férfinek s a nőnek valódi egyesülésekor, a barátságban, a szociális csoportok igazi egyesülésében, s az Isten és az ember között létrejövő valódi kapcsolatban (a vallásban) is. Isten nem semmisíti meg a Vele szeretetben egyesülő embert (s emberiséget), hanem magasra emeli, felfokozza, megszenteli képességeit a Jézussal ránkszálló kegyelem által. A vallás nem „ópium", hanem az embert igazán kiteljesítő élet . . . Az örök Isteni Erő „visszafordithatatlanságot" (örök boldogságot) is biztosít a Vele egyesülőknek, míg a Tőle szándékos gonoszsággal elszakadók „a Lét ellenpólusára" kerülnek . . .

Végnélkül folytathatnánk az alapvető látás alkalmazásának bemutatását. De most már maradjunk az Eucharisztiánál. A hüperfizikus látás alapján mit mond erről Teilhard?

Az Eucharisztia helye a Krisztogenezisben

Képtelenség volna megértenünk az Eucharisztia jelentőségét, ha mindenekelőtt nem állítanánk bele Teilhard „Krisztológiájába". De mert ezt a Krisztológiát most itt nem ismertethetjük, ezért csak tömondatokba foglaljuk lényegét:

— az egyesülésének szükségességét felismerő és ezt megvalósítani kezdő emberiség számára Krisztus mutatkozhat annak, aki beteljesítheti ezt az igényt. Teilhard szüntelenül „kedvenc témájának" nevezi azt a látást, amely szerint „a Tudomány által feltárt összpontosuló Világegyetemben (és c s a k i s Világegyetemben) Krisztus végre megtalálja teremtő-egyesítő tevékenységének teljességét, mert végre megjelenik a kozmogenezisnek természetes és legfőbb központja, összpontosulási végpontja, ahol Ő foglalja el helyét." A keresztény gondolatvilág s a keresztény ima fokozatosan fedezhet fel valami új és magasabbrendü imádási formát a holnap akármelyik hivője számára: szeretni Istent nemcsak teljes szivéből, teljes lelkével és minden erejével, hanem az egész Világmindenséggel . . .

— Szent Pál és Szent János tanítása kitünően kapja meg „modern értelmét" Teilhard látásmódjában. Az alapvető látás értelmében Krisztus az Ige, „Aki által minden lett" („per Quem omnia facta sunt"). „Aki mindent fenntart" („in Quo omnia constant"); s „Aki betölt mindeneket" (Qui replet omnia"). Az egyesülését megvalósító (illetve megvalósítani kezdő) világ vágyát ez a Krisztus elégítheti ki . . .

— „Itt lent a földön embernek ember az útitársa; de a végső fejlődési fokára jutó emberiség egyedül lesz", vagyis — az egyesülés törvényének megfelelően — egy utolsó és végső egyesülésre vágyik (akárcsak minden

ember, aki már eljutott élete értelmének fölfedezésére). De hogyan egyesülhet a láthatatlan s örök Szellemmel, a „központok Központjával", a mindent átölelő „Szférával"? Az Isten-Ember révén, Krisztus által: az egyetlen, köztünk megszületett, köztünk, értünk szenvedett s értünk meghalt Krisztussal, a Misztikus Test fejével, akinek élő tagjai lehetünk, miközben az anyagot (ezt a „húst" az alakuló Nagy Testben) egyre „följebb emeljük", egyre szellemibbé gyúrjuk . . .

— a „Krisztogenezis" egyrészt jelenti azt, hogy — kegyelme révén — Krisztus „születik meg" bennünk; másrészt jelenti azt, hogy a második Isteni Személy — a fejlődés nagy törvényét magára vállalva — „köztünk lakott" és megdicsőült Testébe akar minket szervezni. E szervező munka során maga a Misztikus Test „születik meg és növekszik", hiszen minden tettünk és minden fáradozásunk „kiegészíti azt, ami még hiányzik ahhoz, hogy Krisztus (Misztikus Teste) elérje teljességét" . . .

— az egész kozmoszt teremtő, fönntartó, egyesítő („kozmikusan jelenlévő") és történetünkben megtestesült Krisztus mivel elégítheti ki legjobban a mi abszolut-vágyunkat, „Isten-szomjunkat" és kiáltó éhségünket? Azzal, hogy „ételünkké és italunkká lett" . . .

Teilhard eucharisztikus realizmusa

A „fizikai" jelző Teilhard szintézisében azt jelenti, hogy valóságos, vagyis költészetnél sokkal több, nem képzelt, hanem igazi, reális . . . Isten és ember között az egyesülést — mindig az egyesülés nagy törvénye szerint — akkor látjuk „valódinak", ha az egyesülők legmagasabb fokon valósítják meg saját természetüket. Az ember egész „énjével" eszi és issza azt a Testet és azt a Vért, amely egyedül táplálhatja „Isten-éhségében" és „Isten-szomjában" . . . Krisztus pedig teljes isteni valóságával „költözik mibelénk" . . . Krisztus testének vétele a Misztikus Testet növeli mibennünk. Ekként fonódik egybe az Eucharisztia valósága és a Misztikus Test valósága. 1916-tól kezdve 1955-ig mindig ugyanezt a realizmust találjuk Teilhard elmélkedéseiben. Hadd idézzünk egy példát:

„A félénk felfogású szellemek, vagy akiket egyéni előítéletek kötnek gúzsba, folyton úgy akarják magyarázni a létezők között fennálló kapcsolatokat, mint erkölcsi, logikai, vagy jogi viszonyokat. Ezek az emberek Krisztus Testét sokkal inkább hasonlítják társadalmi egyesülethez, semmint természetes szervezethez. Az ilyen szellemű emberek veszélyesen legyöngítik a Szentirás gondolatvilágát, érthetetlenné vagy banálissá teszik azok számára, akiknek szelleme szenvedélyesen szereti a fizikai kapcsolatokat és a szoros értelemben kozmikus viszonyokat. Jogtalanul lefokozzák Krisztust és Testének oly mélységesen realista misztériumát. — Nem, Krisztus Teste nem olyan, amilyennek egyesek hanyagul bemutatni akarnák: külsődleges vagy jogi társaságnak vélik, emberek olyan társulásának, akiket csak ugyanaz a jóság tart egybe s akikre ugyanolyan jutalom vár. Krisztus Testét bátor realizmussal kell felfognunk: ugy, ahogy Szent Pál, Szent János és az Egyházatyák látták és szerették: Krisztus Teste „természetes" és új világot alkot, élő és mozgó organizmust, amely-

ben mindnyájan egyesülünk, éspedig fizikailag, „biológiailag", valóságosan. — A Világ egyetlen eseménye: a hivők fizikailag szerveződnek annak a Krisztusnak Testébe, aki Istené. Ez a lényegbevágó mű viszont természetes fejlődés szigorú pontosságával és összhangja szerint épül. — E kibontakozás kezdetén olyan transzcendens működésnek kellett lennie, amely — titokzatos, de fizikailag szabályozott körülmények szerint — Isten Személyét oltotta az emberi Kozmoszba; ennek a működésnek célja az volt, hogy „immanentizálja", Világegyetemünkbe állítsa azt az Elvet, aki körül a kiválasztottaknak meg kell valósítaniok meghivottságukat. S az Ige testté lett. Ez volt a Megtestesülés. Isten gyökeres kapcsolatba lépett fajunkkal; s mert ezáltal az isteni hatolt természetünkbe, ezért új Élet is született, amely minden reményt túlszárnyalva növelte meg képességeinket és a „potentia obedientialis"-t kitágította. Ez a Kegyelem . . . A Kegyelem az az egyetlen életnedv, amely ugyanabból a törzsből áramlik az ágakba. Az a vér a Kegyelem, amely egyetlen Szív dobogására kering az erekben. Olyan idegáram, amely egyetlen Fej tetszése szerint járja át a tagokat. S Krisztus ez a sugárzó Fő, hatalmas Szív s termékeny Szőlőtő . . . Általa nemcsak családtagokká válunk, még nem is csak testvérekké. De azonosulunk ugyanazzal a fönséges Valósággal: Jézussal . . . De Ő még ennél is többet tett: a szentségi egyesülés révén személyes és teljes kötelékkel, lelket a lélekhez, testet a testhez kapcsoló viszonnyal teljesíti be önmagában a hivek egyesülését, mert még lényük anyagába is beoltja a föltámadás csíráját s királyi hatalommal igy köti őket Misztikus Testébe. Krisztus is, akárcsak minden élet, megelőzi vágyainkat és erőfeszítésünket: először Megtestesülésével, aztán Eucharisztiájával önnönmagának szervez meg minket s ezt hatalommal teszi meg. De — akárcsak minden más élet is, — megkívánja jóakaratunkat és cselekvő közreműködésünket . . . Ezt a lényegbevágó közreműködést akkor adjuk meg Neki, ha aktiv módon törekszünk hozzá hasonlóvá lenni, asszimilálódni, vagyis ha nagy szeretettel vetjük saját autonómiánkat az övé alá. Szeliden és alázatosan Hozzá asszimilálódni azzal a szenvedésben történő egyesüléssel is, amely folytatja és kiegészíti a Keresztút Szenvedését; de főleg a nagy Szeretettel, ezzel a csodálatos erénnyel, amely mindenegyes emberben Jézust látja és szereti s ezáltal lehetővé teszi, hogy egyetlen aktus „közvetlenségében" segitsük elő mindenkinek egyesülését az Egy Krisztusban . . . S ha tevékenységünket a Kegyelem lelkesíti, akkor olyan hathatós és „teremtő", mint az Élet, minden Organizmusnak Anyja: valódi Testet szervez meg, Krisztus Testét, aki mindegyikünkben be akar teljesedni . . . Igen, Krisztus misztikus Testét minden fogalmi enyhítés nélkül fizikai Valóságként kell felfognunk. Csakis igy kapják meg valódi értelmüket a Vallás nagy misztériumai és nagy erői, Jézus közvetitő szerepe, a Szentáldozás fontossága, a szeretet rendkívüli értéke. S a Megváltó Személye is csak ezzel a feltétellel őrzi meg teljes vonzóerejét szellemünkre, égető szükségességét sorsunk alakitására".

Teilhard irásaiban lépten-nyomon ezzel a realizmussal — szinte túlságos realizmussal — találkozunk: „Az Egyház egész berendezése, dogmáival és szentségeivel együtt azt tanítja nekünk, hogy tisztelnünk kell az Anyagot s hogy nagy az értéke. Krisztus igazi testet akart magára venni s igy is kellett tennie. Megszenteli az emberi testet, mert egészen sajátos módon érintkezik vele a szentáldozásban. Az emberi test számára fizikailag készít Feltámadást. Tehát a keresztény szemléletmódban megmarad az Anyagnak az a kozmikus szerepe, hogy ő az Egyesülésnek alsó, de lényeges alapja. S mivel az Anyag Krisztus Testévé asszimilálódott, ezért valami belőle arra van hivatva, hogy átkerüljön a mennyei Jeruzsálem alapkövei és falai közé".

Krisztus az Anyagban

Ez a címe annak a három elmélkedésnek, amelyet a fiatal Teilhard az első világháboru lövészárkaiban irt. Döbbenetes erejű látomását — talán éppen költői és misztikus képei miatt — nem merte közölni az akkori jezsuita folyóirat (Études). S bizony csak az értheti meg merész realizmusát, aki ismeri hüper-fizikáját:

Krisztus először Megtestesülésével, aztán Eucharisztiájával önmagának szervez meg minket. S mert az emberi lelkek olyan szétszakíthatatlan egységet alkotnak, amelyet — „lentről" — az anyag s az élet köt össze cementszilárdan, kozmosztól elválaszthatatlanul, ezért a megtestesült és eucharisztikus Krisztus — a lelkekkel együtt — magára vette s új életre kelti a Kozmosz minden porcikáját. A Misztikus Test Fejének, Krisztusnak, ilyen értelemben van „kozmikus teste, ami nem más, mint az egész Mindenség" . . . S Teilhard hozzáteszi: „Ime ez az utolsó szó, amelyet meg kell értenünk. Qui potest capere capiat". Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy „Isten vibrál az Éterben, Isten dolgozik az Életben, Isten ragyog át az Emberiségen, Istent találom lényem szívemélyén, Ő folytatja bennem Fia megtestesülésének Művét, amely századok végső pontjáig ér el" . . . Ezért értékes a Világ s ezért kell közreműködnünk természetes tökéletesedésének előbbrevitelében.

Noshát a Krisztus az Anyagban c. három „történet" első látomásában (A Kép) éppen azt érezteti Teilhard, hogy „a hatalmas és sokrétű Mindenség miként ölti magára Krisztus alakját". Nézzük csak Teilhard-al együtt a templom falán függő egyszerű Krisztusképet s kérdezzük meg mi is: ugy-e ha most itt személyesen megjelennék a Föltámadt Krisztus, hát a dolgok tömkelege föltétlenül kinyilvánítaná azt az erőfeszültséget, amely az itt és most közvetlenül rájuk ható Isteni Erőből sugárzik . . . A Krisztus-kép helyébe lépő valóságos Krisztus ereje hatna át a dolgokon, a Krisztust s a környező világot elválasztó felület vibráló valamivé változnék, hiszen az Egyetlen Alapvető Erőhöz viszonyítva az anyagi dolgok „eszközök" az Egyesitő Erő kezében . . . De ezek a dolgok nem vesztik el saját egyediségüket (éppen ez volna panteizmus!). Ellenkezőleg: láncszemekként, finom fonalakként szerveződnek s szövődnek természetes rajzzá: maga az Anyag, az Anyag szinevirága önkéntelenül fonódik össze, mint csodálatos lenvászon s az egész együtt alkotja „Krisztus ruháját", ragyogó köntöst, akárcsak a Szineváltozás történetében. Ha valaki nagyon nézni akarja ezt a ragyogó egyszerűséget, akkor föltétlenül fennakad szeme egy-egy részleten s akkor kimeríthetetlenül bonyolultnak látszik az egész együttes. Ha pedig Krisztus szemébe mélyedünk, összegyűjtve ragyog benne minden emberi tekintet, amiben valaha is fölmelegedett és tükröződött emberi szív: szelid és gyöngéd szem lesz, mint anyánk tekintete, vagy szenvedélyesen lenyűgöző női szemmé változik, de tökéletes tisztaságot parancsolóan néz ránk; esetleg szilárd férfi szeme lesz, amely erőt és bátorságot sugároz. De azt a végső kifeje-

zést, amely minden fölött uralkodik s mindent összefog, nem tudjuk kibetűzni: lehet, hogy leírhatatlan halál-tusát rejt magában, — avagy diadalmas örömet . . .

A Szentségtartó, a trilógia második elbeszélése, magát a krisztusi kisugárzást érzékelteti: az Ostya fehér árja mindent átragyog, benne úszik minden létező, de mindegyik meg is őrzi saját alakját. A tejfehér fény (amely a teremtő, fönntartó és egyesítő krisztusi Erőt jelzi) lehatol a tárgyak legmélyére, életünknél is mélyebben rejlő gyökerükre . . . Az egész Világ olyan lesz tőle, mint egyetlen nagy Ostya . . . A Fehér Fény aktiv erővel jár át minden dolgot s összegyűjti a Mindenségben áradó szeretet szinejavát, magába öleli mindet. Csak azok a zsarátnok-szerű tüzek izzanak vörösen és magukra maradva, amelyek nem akarják együtt énekelni a Mindenséggel: „Üdvözlégy Krisztus valóságos Teste" . . . Ismét a „nagy spirálisra" kell gondolnunk: mivel Krisztus magához öleli a Misztikus Teste tagjait (az embereket) s mert az emberek az anyag „átlelkesítésén" dolgoznak, ezért — közvetve — az anyagvilág is az Egyetlen Fő s Egyetlen Szív hatása alatt áll: „hús" — vagy legalábbis „köpeny" a Misztikus Testhez. Önkéntelen jut eszünkbe a 103. zsoltár szava: „Domine Deus meus, magnificatus es vehementer, amictus mundo sicut vestimento". (Hogy a „Christus amictus mundo sicut vestimento" miként található meg pl. Szent Ambrus irásaiban, azt P. Szabó Ferenc SJ könyve is megmutatja: Le Christ Créateur chez Saint Ambroise, 1968, 168 l.)

A Szelence, a harmadik történet, azt a közel-távol élményt írja le, amelyben mindaz részesedik, aki teljesen szeretne azonosulni szeretete tárgyával. Teilhard a fronton a szíve fölött egy kis szelencében hordta az eucharisztikus Krisztust, Vele szeretne „szinte eggyé válni". Az anyagilag és lelkileg is lehetetlen kisérlet: „Határtalanul haladtam előre Öbenne, mint ahogy kő hull lefelé feneketlen kútba; képtelen voltam megragadni vagy Vele eggyé válni: a kicsinyke Ostya központja tovafutott és magával sodort . . Most még csak a Világon keresztül érinthetem meg, az anyagon át. Lélekszakadva kell vetnem magamat a lázas emberi munkába. Minél nagyobb részt vállalok belőle, annál többet érek a teljes Valóság átgyúrásában s annál inkább el is érem Krisztust és hozzásimulok". Ugyanazt a Krisztust érem el így — az Anyag „színein át", — mint aki által minden lett, aki mindent létben tart és előrejuttat a végső egység (Pléróma) megvalósulásáig. Ez a Krisztus „kozmikus" és történeti is, és egész önmagát ajánlja fel az Oltáriszentség ételében és italában. Ezért írhatja Teilhard: „Most már egyetlen Elem ölén élek, amely Központja és Részese mindennek. Személyes Szeretet Ő, és kozmikus hatalom".

Mise a világ felett

Az emberi szellem átalakítja, szellemivé szervezi az anyagot.

Az anyag az Ige által teremtetett; az Ige hat át mindent fönntartó és szervező erejével; a Földön megtestesült Ige szenteli át az embert, majd a világ végén mindeneket Misztikus Testébe egyesít (Préróma).

A történeti Krisztus a kenyér és bor fölött kimondotta a nagy átalakító szót: „Ez az én Testem, ez az én Vérem".

Ha valaki komolyan átelmélkedi az előző pár tömondatot, döbbenetes látványban részesül:

— egyrészt öröktől fogva tart az Ige tevékenysége: valamikép már az idők kezdetétől fogva átalakítja, szervezi, „átváltoztatja" (szellemével hatja át) az anyagot. Valamiféle „kozmikus mise" (a kozmoszt átalakító isteni tevékenység) folyik ősidőktől kezdve;

— a megtestesült Ige az emberi történelemben mondotta ki a nagy átváltoztató szót: „Ez az én Testem, ez az én Vérem". S e szavakat a kenyér s a bor fölött ejtette ki, olyan anyagi valóságok fölött, amelyek — az Egyház ősi meggyőződése szerint — az emberi munka eredményét s az emberi küzködést szimbolizálják;

— vagyis a „mindent átalakító isteni tevékenység" a történelem egy pontján, a Kereszt-áldozat s az Utolsó Vacsorát egyesítő órákban, szinte „egy pontra sűritve" nyilvánult meg: a megtestesült Ige önnönmagát adta nekünk átalakító, mindent megújító és megszentelő táplálékul. A kozmikus átalakító munka az Eucharisztiában testet öltve folytatja megszentelő tevékenységét: ami azelőtt kozmikus valóság volt, most már a jézusi áldozat valóságát is jelenti. S a kozmoszt átalakító embert most már az eucharisztikus Krisztus szenteli meg, hogy így egyre jobban alakuljon ki a Misztikus Test...

— most már az Oltáriszentségből „kisugárzó" Krisztus alakítja a világot, a Kenyeret és Bort táplálékul vevő emberen át...

Világos, hogy Teilhard az eucharisztikus Jelenlétet, a szoros értelemben vett átlényegülés gyümölcsét, nem keverte össze az Ige egyetemes jelenlétével. Nemcsak izzó szivvel hitt az eucharisztikus misztériumban; de amilyen szilárd volt hite, épp oly határozottan is tudott beszélni róla. S éppen ezért erős és realista hittel fedezte fel az Eucharisztia titkának következményeit, vagy — ahogyan ő mondotta — „meghosszabbodását" és kiáradását:

„Amikor Krisztus szentségi módon leszáll minden egyes hivőjének lelkébe, ezt nemcsak azért teszi, hogy beszélgessen velük . . . Amikor Krisztus a pap közvetítésével ezt mondja: „Ez az én Testem", akkor e szavak túláradnak azon a kenyérdarabkán, amely fölött elhangzottak: hozzájárulnak az egész misztikus Test alakulásához. A szentségi működés az átváltoztatott Ostyán át s azon túl kiterjed magára a Kozmoszra is . . . Lassan és ellenállhatatlanul a nagy Konszekrációnak, az Istenhez emelő Átváltoztatásnak hatása alá kerül az egész világ", „Amikor Krisztus folytatja megtestesülésének munkáját és leszáll a kenyérbe, hogy annak helyébe lépjen, akkor működése nem korlátozódik arra az anyagi részecskére, amelyet Jelenléte rövidke időre megszüntet. Az átlényegülést az egész Mindenség valóságos — bár enyhébbfokú — megszentelődésének fénye övezi, akárcsak valami istenivé alakító aureola.

Az Ige a kozmikus elembe oltódik s abból hat ki, hogy mindent uralma alá vonjon és Testéhez idomitson". „A keresztény tanitásban és imában tág helyet kell biztositanunk az eucharisztikus Jelenlét valóságos kiterjedésének. Amiként „testünknek" nevezzük lelki sugárzásunk helyi központját, akként azt kell mondanunk, hogy Krisztus Teste kezdetben és elsődlegesen a kenyér és a bor szineire korlátozódik. De az Ostya izzó tűzfészekhez hasonlít, ahonnan lángja fölcsap és szerteárad" . . .

Ha tehát egy olyan pap, aki így hisz, nem rendelkezik oltárral, kenyérrel és borral (mint ahogy Teilhard sokszor találta magát ilyen helyzetben, akár a háború förgetegében, akár ázsiai kutatóútjai során), az a pap „az egész Mindenség fölött" fogja imádkozni „kozmikus miséjét". Ilyen szemmel kell látnunk s megértenünk a P a p és a M i s e a V i l á g f e l e t t lángoló sorait:

„Uram, az egész Föld oltárán ajánlom föl Neked a világ munkáját és veritékét . . . Fogadd el ezt a teljes Ostyát, melyet a vonzásodra ébredező Teremtés ajánl föl ezen az új hajnalon . . . Föld-anyám reményei és nyomoruságai fekszenek vállamon . . . Mindarra, ami az emberi Testben születni vagy elhalni készül a fölvirradó nap alatt, lehivom a Tüzet". — „Ajkamon át ejtsd ki fölötte a kettős és átváltoztató szót, melynek híján összeomlik s ködbefoszlik minden okosságunk és minden tapasztalatunk, de amely összeköti és végleg megszilárditja minden tervünket és minden tettünket a Mindenségben. Minden előre, ami ma fog kicsirázni, növekedni, virágba borulni és termést hozni, ismét mondd ki szavadat: „Ez az én Testem". S minden halálra, ami szétrágni, elhervasztani és szétszakitani készül, mondd ki parancsoló szódat (a hit igazi titkát): „Ez az én Vérem".

Mi történik a szentáldozatban? „Az Ige folytatja végnélküli működését a ma születő új Emberiségben". Durván a dolgok természetébe nyúl e z az átalakitó Erő? Hirtelen átformálja a kenyér s a bor „szineit" is? Nem! „Amint az Ige alászáll a Világ szívébe, az Anyag felszökő árjai meg sem rezdülnek, amikor új élettel telitődnek. A mélységes átalakítás látszólag semmit sem renget meg. A velőkig ható Szó hatására mégis titokzatosan és valóságosan öltött Testet a Mindenség, ez az óriási Ostya. Istenem, most már Megtestesülésed ad formát minden anyagnak; s ha nem hihetném, hogy valóságos Jelenléted lelkesíti, gyúrja hajlékonnyá és járja át melegével a belém ható vagy engem megsuhintó legparányibb energiát is, mondd csak: nem pusztulnék-e el a lényem velejéig maró hidegtől? . . . "

Amikor ebben a „kozmikus misében" Teilhard odáig merészkedik, hogy Jézus Testének nevezi a világot, akkor mindig arra kell gondolnunk, hogy — éppen az egyesülés törvénye szerint — még a legnagyszerűbb egyesülésben is megmaradnak az egyesülők sajátos tulajdonságai, sőt személyük felfokozódik, „differenciálódik". Ezért irja Teilhard: „Ahogy most a világra nézek és itt élek az ölén, nem a monista szétfolyó vágyát érzem, aki mohón akar felszivódni a dolgok egységébe. A pogány ember meghatódottságát sem élem át, aki kézzelfogható istenség lába elé borul. Nem érzem a kvietista passziv önátadását sem, amikor misztikus energiák árja dobálja ide-oda". (Hogy ezekből a túlzásokból mit és hogyan őriz meg és — átalakitva! — kereszténnyé emel, ezt érdemes volna hosszan elemeznünk . . .)

S mindez nem filozófálás! „Uram, alászálltál az egyetemes Szinekbe. Add, hogy ezt ne csak úgy fogadjam, mint valami kedvenc és dédelgetett filozófiai okoskodás gyümölcsét, hanem csakugyan a valóságos Jelenlétté legyen számomra".

Külön hosszú tanulmányt érdemelne annak bemutatása, ahogy az ilyen Mise kihat az ember hétköznapi életére, minden mozdulatára és minden szenvedésére. Most csak néhány példában szándékszom bemutatni azokat a misztikába érő távlatokat, amelyekbe Teilhard-t az Eucharisztia segiti:

Imádkozzunk!

„Dicsőséges Krisztus, Te vagy az Anyag ölén titokzatosan szétáradó Erő és vakitó Központ, amelyben találkozik a Sokféle Valóság számtalan rostja ... Te vagy az első és utolsó, az élő, a meghalt és föltámadott. Te gyüjtesz egységedbe minden szépséget, minden ízt, minden erőt, minden formaváltozatot. Téged keresett kiáltó szavam, mely oly messzire ér, mint a Mindenség. Csakugyan Te vagy Uram és Istenem!"

„Ezen az egyetemesen lángralobbantó központon hass rám, Uram, minden olyan belső és külső hatás össztüzével, amely — ha Hozzád kevésbé közel zuhanna rám, — semleges, bizonytalan vagy ellenséges maradna. De ha az energia hevíti, amely „mindent képes hatalma alá vonni", akkor Szíved fizikai mélyén máris átváltozik győzedelmes karod angyali eszközévé. Vonzásodra csodálatosan összefonódik a teremtmények megkapó szépsége és elégtelensége, marasztaló bája és komiszsága, kétségbeejtő gyöngesége és elrémitő ereje. Velük tágitsd ki szívemet, majd csöndes szenvtelenséggel csititsad is. Mutasd meg, mi az igazi tisztaság: nem a dolgoktól elszakitó vérszegénység, hanem a minden szépségen átható lendület. Nyilatkoztasd ki, mi a valódi szeretet: nem a meddő rettegés a bűntől, hanem az a merész szándék, hogy minden ember vállvetve feszitgeti az élet kapuit. S végül főleg azt ajándékozd lelkemnek, hogy folyton erősebben lássa mindenütt-jelenlétedet, boldog szenvedéllyel akarjon kutatni, valami kevéskével mindig hozzájáruljon a világ épitéséhez és ugyanakkor el tudja fogadni hatásait. S mindezt azért, hogy mindinkább Beléd hatolhasson".

„Istenem, minden örömem és sikerem, egész életem értelme és szomjú vágya ehhez az alapvető látomáshoz fűződik: Te lakozol a Mindenségben. Hirdessék csak mások — magasabbrendű szándékaik szerint — ragyogó Lelked nagyszerű vonásait. Engem olyan hivatástudat vezérel, amely lenyűgözi lényem legkisebb idegszálát is: nem vagyok másra képes, nem is akarok másról beszélni, mint csak megtestesült Lényed számtalan és messzireható erejéről, amely elárasztja az Anyagot. Mindig csak Tested misztériumát tudom hirdetni, a tiédet, minden valóságon átsugárzó Lélek! — Átadom magam Testednek, ahová csak kihat: vagyis annak a Világnak, amely hatalmad által és az én hitemben csodásan égő kohóvá lett, amelyben minden aláme-

rül, hogy újjászülessék. Rád bizom magam minden erőforrásommal, amit teremtő vonzásod fakasztott fel bennem, szerényke tudásommal, vallási és fölszentelt papi kötelékeimmel együtt. S főleg Beléd vetem azt is, ami legjobban szívemhez nőtt; Rád bizom emberi meggyőződésem alapjait. Átadom magam Testednek, hogy benne éljek és benne haljak meg".

Török Jenő

A LÉNYEGI SORREND

Lelkipásztori meggondolások

Talán nem kell sem bővebben igazolni, sem részletezni a ténymegállapítást: a mai ember, mivel a pluralista társadalomban többé kevésbé mindenütt diaszpora-helyzetbe került, a régitől gyökeresen eltérő magatartást kíván a lelkipásztortól. Eszmefutattásunkban, egyes egyedül P. Chenu szellemes megállapítása nyomán, egy alapvető kérdésre szeretnénk rámutatni: Milyen legyen a lényegi sorrend lelkipásztori gyakorlatunkban?

P. Chenu egy konferencián elhangzott tétele ez:

Előbb hitoktatni, csak utána szentséget kiszolgáltatni;
előbb „evangelizálni", csak utána hitoktatni;
előbb tanuságot tenni, csak utána evangelizálni.

1.

Előbb hitoktatás, csak utána szentségkiszolgáltatás.

Ez a tétel első pillantásra magától értődőnek látszik. A régi, tradicionális keresztény társadalomban is így tettünk az első áldozás, a bérmálás és a felnőttek keresztelése előtt. A gyermekek keresztelése előtt sem volt probléma, hiszen tudtuk, hogy a keresztény család hittanra fogja tanittatni gyermekét; s valóban a századeleji liberális, csak külsőségesen keresztény apák gyermekei, akár szerzetes iskolákban, akár buzgó hittanárok behatása alatt gyakorló hivőkké váltak, — sőt számos papi hivatás is akadt közöttük.

Most azonban világszerte más a helyzet. Ismeretes az a tény, hogy 1962-ben egy francia plébános megtagadta a keresztség kiszolgáltatását, mert az illető szülő két idősebb gyermekét nem járatta a plébániai hitoktatásra. Az ügy nagy port vert fel, a sajtóba is került, azonban végül is a francia püspöki kar hivatalos lelkipásztori utasításaiban megadta a lehetőséget, hogy indokolt esetben akár meg is tagadható a keresztség kiszolgáltatása. Érdekes, hogy az idei bécsi Egyházmegyei Zsinaton nem kívántak eddig elmenni.

Anélkül, hogy ennek a kérdésnek dogmatikai hátterét feszegetnők, két mozzanatot mégis le kell szögeznünk: 1) régebben túlhangsúlyoztuk az „ex opere operato" elvét; 2) a Mystici Corporis enciklika óta általánossá vált organikus szemlélet szellemében, a természetfölötti élet csirájának elülteté-

sét látjuk a keresztségben (újjáélesztését a gyónásban, táplálását az Oltáriszentség vételében). Csak mellékesen megjegyezve: a mai egzisztenciális gondolkodásnak nagyon megfelelő gondolat ez. Igy önként vetődik fel a kérdés: minek elültetni egy életcsirát, amely biztos elfojtásra van ítélve? Ha pedig ez élet táplálásáról van szó, a mennyiségi elv mellett nem hanyagolható el a minőségi elv. Mindebből világos, hogy a szentségek kiszolgáltatása terén ma egyre jobban előtérbe kerül a minőségre való törekvés. Ennek azonban előfeltétele az alapos felvilágosító munka.

Az idősebb papi generációból ki ne tapasztalta volna, mennyire megváltozott a misekönyvek használata, majd a magyarázattal kisért misék nyomán a hivek részvétele a szentmisén.

A liturgikus mozgalomnak köszönhető, hogy a szentmise jobb megértése terén tehát nagyot haladtunk, s e téren — ha az ujabb változások némileg zavarják is hiveinket, mégis — remélhetőleg a reformmal mélyebb megértés várható. Két szentségnél azonban felelősségünk új feladatok elé állít bennünket az előzetes oktatás terén.

Az első épp a keresztség szentsége, a gyermek-keresztség esetén. Az egészséges fejlődés a keresztség megtagadása helyett a szervesebb megoldás felé vezet: a fiatal szülők hitoktatása irányában.

Nemrég láttam Párizsban egy bájos plakátot az egyik templomban: kedves kisbaba mosolyog reánk, és a kép fölött hatalmas vörös felirattal: „9 hónap születésem előkészitésére" — alatta: „1 hónap keresztségem előkészitésére" s a képen fekete irással a felszólítás: „Irassatok be a plébánián egy hónappal megkeresztelésem előtt — és vegyetek részt a szülők összejövetelein!"

A másik szentség, amelynek kiszolgáltatása kapcsán régebben nem alkalmaztuk P. Chenu tételét, de már két évtizede örvendetes fejlődés indult meg, előbb Franciaországban, Belgiumban, majd újabban a német nyelvterületen is, a házasság szentsége.

Századunk vallási fejlődésének egyik legszebb jele a keresztény hitvesi lelkiség „felfedezése": öntudatos keresztények a házasságban felfedezték azt a lehetőséget, hogy közös törekvéssel, és épp a házasság szentségi kegyelmétől segítve törekedjenek az életszentségre. E tekintetben Caffarel abbé[1] irányzata volt úttörő. A németeknél viszont a test és a szexualitás keresztény értelmezésében történt ugartörés (Doms, Auer, Reuss stb.)[2]. Ehhez járult az egész vonalon a laikusok lassú előtérbenyomulása — és épp a házassági előkészítés, a családmozgalmak területén érvényesült érthetően a fokozottabb részvételük.

A „jegyesoktatás" régi módja, — ezt egyedül a plébános végezte — letűnőben van. Házaspárok, orvosok, pszichológusok, jogászok adnak elő, a pap a teológiai témára szorítkozik. Általában 5-6 héttel a házasságkötés előtt kell jelentkezni, és hetenkint egy estén vannak az előadások városonkint, illetve az espereskerületek egy-egy pontján.

Bécsben kb. hat éve indult meg egy három estét betöltő sorozat (apa, anya, orvos, — jelentkezéskor és a sorozat lezárása után beszélgetés a plébánossal). Kezdetben egyes plébánosok is ellenezték a kötelezővé tételt. A jól működő család-

mozgalom kitűnő előadói hamar megkedveltették. A belső ellenállást végső fokon König biborosérsek indokolása törte meg, amikor kötelezővé tette a részvételt: „Ha az autóvezetői igazolvány elnyeréséhez elfogadják a többhetes tanfolyamot, nehéz vizsgával — akkor életük legfontosabb fordulópontján áldozzanak szívesen közösen három estét e tanfolyamra!"

Az előkészítő kurzusok terén a legmagasabb nivót a belgák képviselik (anyagát most adták ki vaskos kötetben)[3], igen ügyes a pallotinus atyák által kiadott frankfurti levélsorozat.[4] Magasabb színvonalat jelent, amikor a mai ifjúság igényeinek megfelelően nem előadásokban, hanem dialógus formájában, tapasztalt — és erre előkészített — házaspároknak néhány jegyespárral folytatott, 5-6 estét kitöltő beszélgetése során, fesztelen, családias keretben történik az előkészítés. A francia Házasságra Előkészítő Központ ily tárgyú beszélgetési vezérfonala magyarul most van sajtó alatt.[5] E megoldás nagy pozitivuma, hogy a jegyespárok tapasztalják a keresztény közösség családi támogatását. Sokan így találnak vissza Krisztushoz. Hiszen ha el is távolódtak első áldozásuk óta a vallástól, mégis ragaszkodnak az egyházi esküvőhöz.

Tollamra kívánkozik egy élményem. 1961 nyarán egy hónapot töltöttem a híres Michonneau abbé belleville-i plébániáján, Párizs külterületén. Nyolc káplánja között hét lakónegyedre osztotta fel plébániáját, s mindegyik körzetben az illető káplán végezte a lelkipásztori munkát a kereszteléstől a betegellátásig, s világi munkatársakkal ő foglalkozott a házasulandóival is. Egyik este lelkesen, meghatottan tér vissza az egyikük, mondván: Nincs szebb dolog, mint amikor a jegyesek szerelmükön keresztül jutnak el — vagy találnak vissza Istenhez.

Természetesen nem csak közvetlenül egy-egy szentségre előkészítő hitoktatás fontosságát akarja P. Chenu tétele hangsúlyozni. Hitünk korszerű bemutatása felnőtt híveink számára elsőrendű feladat. E téren nem lehet elég prédikációt, templomi oktatást, konferencia-sorozatot tartani és elég könyvet kiadni.

Csak általában utalok az igehirdetés és katechetika vonatkozásában a „Zsinat Után" c. gyűjteményben[6] és a König biboros: „A Zsinat Mérlege" könyvészetében[7] megadott külföldi irodalomra. Az idevonatkozó újabb magyar művek között azonban feltétlenül ki kell emelnünk Gál Ferenc[8] és Nyiry Tamás[9] kiváló, de sajnos már nemigen kapható művei mellett, Vajda József püspök legújabban megjelent „Keresztény Tanitás"-át[10], valamint P. Szabó Ferenc SJ most megjelent füzetét.[11]

2.

„Mielőtt hitoktatnánk, előbb evangelizáljunk", — vagyis hirdessük Jézus Krisztust, az Evangéliumot: az Örömhírt.

A kötelező hitoktatás korában lehetett, és iskolában lehet is következetes sorrendben hittani rendszert közvetíteni, sőt részletekre is kitérni. Tudjuk, hogy növendékeink előtt év végére kialakul a teljes kép, és ismétlésekkor rá is mutathatunk

összefoglalásképp a mélyebb összefüggésekre. Ha a lényeget gyakran ismételjük, remélhetjük, hogy ez meg is rögződik hallgatóinkban. Mindez azonban csak az iskola padjaiban lehetséges.

Amikor minden kötelező erő nélkül meghívott, alkalmilag összegyült hallgatókkal állunk szemben, akik talán el sem jönnek másodszor, ha nem ragadtuk meg őket, ha nem keltettünk érdeklődést, egész más a helyzet. Itt mindjárt a lényegre kell térni, érdekesen és vonzóan. Itt valóban a „jó hírt" kell hirdetni, Jézus Krisztust, akiben üdvünk van s aki életünk vezére. Előbb az evangéliumi hit fényétől megvilágosítva, Jézus szeretetétől tüzesen Őt megszerettetni — mielőtt a hittételeket fejtegetnők, mielőtt törvényeit hangoztatnók.[12]

Ezért kell tehát először, másodszor, harmadszor . . . századszor Jézus Krisztusról szólnunk, az Ő személyét megszerettetnünk, hogy létrejöjjön a kapcsolat Közte és hallgatóink között. Szép példát mutat hitünk korszerű bemutatására J.-Cl. Barreau[13], aki szinte Jézus Krisztust beszéltetve közvetíti tanításának lényegét, az Örömhírt. A mai ember különösen igényli a lényeg, az alapgondolat kidomborítását. Minden egyéb részletkérdés azután jön.

Még oly gyakorlati vonatkozású oktatás folyamán is, aminő pl. a házassági előkészítés, szintén így járjunk el. Az erre illetékes francia központ az előadói irányelvek között kiemeli: „Isten a jegyesek életében sajátos, átalakító módon működik. Krisztus a jegyeseknek szerelmük élményén keresztül akarja kinyilatkoztatni szeretetét . . . Az **Egyház a jegyesekkel az örömhírt akarja közölni: szerelmük szép és Krisztus ezt is megváltotta . . .**" — a házasságra vonatkozó tanítás lényegét ennek az „egyetlen, átfogó és osztatlan valóságnak" érzékeltetésében látja.

A hitüktől időközben eltávolodott házasulók kezébe pedig a Fétes et Saisons szuggesztiv füzetei[14] mellett az „ACCEUIL"[15] című képes sorozatot adják, amely az életből vett képekből és igazságokból kiindulva vezeti az olvasót Jézus Krisztushoz és a keresztény közösséghez, az egyházhoz, amely szeretettel fogadja be a visszatérőket (erre utal a cím is: „befogadás", ti. az egyházba).

Itt jutunk el ahhoz az igazsághoz, hogy az Evangéliumot hatásosan nem egy személy, hanem csak a közösség hirdetheti: az Egyház, éspedig az „egyház kicsinyben", az ecclesiola, a család, az egyházközség. Suhard bíboros mondotta, hogy a világot keresztény szelleművé sem egyedül a pap, sem egyedül a világi hivek nem fogják tenni, hanem csakis a papok és a köréjük csoportosuló hivek közösségei. Vajon hirdetheti-e hatásosan pl. a szentmiseáldozat titkát és reális valóságát egyedül a pap? Hiába beszélünk a szentmiséről annak, akinek nem lett élményévé Isten népének közössége, a szentmise áldozati oltárának „gyülekezete", amely együtt imádkozik, énekel és mutatja be áldozatát papjával.

Az is igaz, de ezt épp csak érintjük: nem csak az örömhir hirdetői, hanem hallgatói, befogadói sem lehetnek magányosak. Általában nincs egyéni „térítés", a szűkebb környezetre való hatás, annak átalakítása nélkül. Így pl. az utcalányok apostolai is arra törekszenek, hogy az, akit

sikerül kimenteniök, igazi keresztény környezetben kezdhessen új életet. Anélkül, hogy itt tagadni akarnók a személyes megtérések lehetőségét és jelentőségét, hangsúlyozzuk az általában érvényes elvet, hogy a „Jó Hirt" természetszerüen egy nagyobb közösség sugározza az emberekre. Szellemesen jegyzi meg a kiváló teológus és katechéta: P. L i é g é, hogy Krisztus Urunk „nem horoggal, hanem hálóval küldötte a világba apostolait, akiket emberek halászaivá tett."

Természetesen az Örömhírt nemcsak hallgatni, hanem o l v a s n i is kell. Nemcsak egyedül, hanem családban, vagy barátainkkal. Igy lesz világossá az alkalmazás, igy tudatosulnak az Evangélium követelményei egyéni életünkben, itt és most, amikor szinte lelkiismeretvizsgálat-szerüen szembesitjük magunkat, magatartásunkat az Evangélium követelményeivel. Hogy ez is csak közösségileg lehetséges hatásosan, arra elég meggyőzően mutatott rá M. Q u o i s t az „Igy élni jó" c. müvében.[16]

Az örömhir közvetítésére, a tanúságtételre és a világban való pozitiv épitő munkára indító könyvek között emeljük itt ki P. A. L i é g é[17] már idézett könyvét, amely ugyan a zsinat előestéjén jelent meg, de magában hordja annak minden eszméjét: szinte váltóállitás az individualista kereszténység holtvágányáról a közösségi szellemü s a világban a kovász szerepét vállaló keresztény élet vágányára. M. Quoist mellett még L. E v e l y[18] művei is ezt a szellemet képviselik.

Tehát csakis az Evangélium szellemét elsajátítani és élni igyekvő, hitet sugárzó, Jézus szeretetének melegét továbbadó kis közösségek, „Ecclesiolák": családok, egyházközségek hatására remélhetjük a hit terjedését a pluralista társadalomban. Közösség kell, amely vasárnap énekel, imádkozik, az Úr Testével táplálkozik — és ez hétköznap is meglátszik rajta. Ezzel eljutottunk a következő tételhez.

3.

Előbb tanúságot tegyünk, mielőtt az Evangéliumot hirdetnők.

A fentiekből világos, hogy nem is igen hirdethetjük hatékonyan az örömhírt, ha életünkkel nem tanusitjuk. „Krisztust sugározzuk!" hirdette cimében P. P l u s SJ szép könyvecskéje, amelyet már a harmincas években olvashattunk a Korda kiadásában. Már XII. Pius pápa is hangoztatta, hogy ma nem hitvédőkre van szükség, hanem tanuságtevőkre . . .

Ma ez a szó különös hangsúlyt kap. A mai ember, de különösen a mai ifjúság nagyon érzékeny a tekintetben. Nagyon igaz H. K ü n g megállapítása: az emberek ma még az igazságnál is jobban kivánják meg az ő s z i n t e s é g e t.

Egy világégés kellett ahhoz, hogy erre rájöjjünk. Emlékszünk P. H u n y a SJ megrázó beszédeire a „gazdag" és „hatalmi" egyházról . . . A zsinat óta ma már senki előtt sem kétes, hogy a szegény és szolgáló egyház a nagy követelmény. És az sem elég, ha csak önkritikák során emlegetjük, hogy a szociális felelősséget, a felebaráti

szeretet konkrét gyakorlását nem prédikáltuk és nem gyakoroltuk eléggé. Tettekkel kell megmutatnunk, hogy minden erőnkkel dolgozunk az emberibb, jobb világért. És nem kell attól félnünk, hogy „horizontalizmussal" vétkezünk, elhanyagolva a vertikális irányt, Isten dicsőítését. Hiszen az Evangéliumból tudjuk, hogy Jézus a felebaráti szeretet tetteiben kívánja, hogy megmutatkozzék istenszeretetünk.

Közhely, hogy ma különösen a fiatalság körében merőben parancsszóval, kötelezéssel, tekintélyi érvekkel elérni semmit sem lehet, ha nincs mögötte a valóság aranyfedezete: szakkérdésekben az illetékesség és hozzáértés, erkölcsi kérdésekben az élet súlya. Hogy minden farizeizmus, kettősség, sőt még az ilyenek látszatának kiküszöbölése is létkérdés egyházunk életében, arra meggyőző erővel mutat rá G. Baum új könyve: Az egyház hitelessége.[19]

Három mozzanat kívánkozik még ide a tanuságtétel kapcsán:

a) **Savanyú arccal sose lehetünk az Örömhír tanúságtevői.**

Ismerjük Nietzsche szemrehányását: A keresztények tul savanyúaknak tetszenek ahhoz, hogy megváltottaknak tünhetnének fel. A derű és bizalom olyan zavaros időkben, aminő a mai, különösen kívánatos mozzanata tanúságtevésünknek. Vonatkoztassuk ezt konkréten a zsinat utáni egyház forrongó helyzetére. „Hinnünk kell, eleven és bizakodó hittel a Szentlélekben. Ő az egyház életének főmozgatója — tegnap, ma és holnap egyaránt." [20]

Járjuk derüsen a józan középutat, távol a csökönyös mozdulatlanságtól, hiszen aki a haladást tagadja, az életet tagadja — de távol az önkényes és vakmerő újdonsághajhászástól is, minden régi érték vitatásától, „nehogy a mosdóvizzel a gyereket is kiöntsük", amitől a mi nagyonis haladó szellemű Prohászka Ottokárunk óvott már.

b) **Karddal és ostorral sem lehetünk Jézus igazi tanúságtevői.**

Tudjuk, hogy ő csak egyszer ragadott ostort életében, azok ellen, akik Isten házát, önző anyagi érdekből kihasználva, megszentségtelenítették. Ha mi a szelid, alázatos és szeretetet sugárzó Jézus tanúságtevői akarunk lenni, hithirdetés vagy akár magánbeszélgetések során is, az egyház mai kritikus helyzetével kapcsolatban szeretettel, de határozottan, „alkalmasan és alkalmatlanul" hirdessük a hűséget Krisztushoz, Egyházához; okos katolikus érzékkel mindig rámutatva a helyes útra (P. Congar, P. Voillaume és P. Loew példamutatóan teszik ezt legújabb könyvükben: „Alkalmasan, alkalmatlanul")[21] De sohase merüljünk ki az ostorozásban.

Tehát nem lehetünk igazi tanui derüs, bizakodó hitünknek azzal, ha prédikációinkban akár a vakmerő újítók merészségét, aposztata papok hűtlenségét, dogmáink kétségbevonását (a távollevők részéről!) ostorozzuk híveink előtt, avagy pedig azon a lassúságon kesergünk, amellyel a zsinat eszméi a gyakorlatba mennek át az egyházon belül. Ez egyben téves pedagógia is, aminő az egyszeri falusi plébánosé, aki a félig üres templomban hűséges hivei előtt a távollevőket ostorozta. F. W. Foerster óta jól tudjuk, hogy a dicsérés

pedagógiája, a pozitivum kiemelése, akár csak mint követelményé is, mindig hatásosabb a korholásnál, a negativumok elitélésénél.

c) **Keresztény tanúságtételünknek — ma inkább mint valaha — emberi tanúságtételnek is kell lennie.**

Tudtuk régen is: ha életszentségre törekvésünkben az angyalokat akarnók utánozni, állattá válnánk; — és az is közhely volt, hogy a kegyelem feltételezi a természetes alapokat. Mégsem vitás, hogy nagyon sokszor aszketikus törekvéseink közepette nem tudtunk eléggé emberek is lenni. Ma ezen a téren is szintén fokozott az igény. Erre figyelnek, erre igényesek az emberek. Legyen erre elég példa XXIII. János pápa, akinek nemesen egyszerű, s ugyanakkor mélyen keresztény humánuma, embersége egycsapásra meghódította az egész világot: hívőket, hitetleneket egyaránt. És gondoljuk Foucauld Károly lelki családjára, a mindenkit meghódító Jézus Kistestvérei szerény és mosolygó egyszerűségére.

Hogy ennek a keresztény és emberi tanuságtételnek a családi és hivatási élet a legfőbb területe, azt P. Lebret és P. Suavet — világi munkaközösségek segítségével összeállított — „tesztkérdései" illusztrálják meggyőzően.[22]

4.

Nem volna teljes ez a lelkipásztori eszmefuttatás, ha nem egészítenők ki P. Chenu tételeit — a szerző részéről nyilván odaértett, de ki nem mondott — utolsó tétellel, amely azonban a valóság sorrendjében mint követelmény az első:

Mielőtt tanúságot tennénk — aztán Evangéliumot hirdetnénk, hitoktatnánk, szentséget szolgáltatnánk ki — előbb imádkoznunk kell, Istennel töltekeznünk. Vagyis az apostol — akár pap, akár világi hivő — egyéni lelkiéletéből, meleg és átélt Krisztus-kapcsolatából fakadhat csak az apostolság, akár tanúságtétel, akár hithirdetés vagy bárminő apostoli tevékenység. Ezzel újra hangsúlyozzuk P. Halász Pius 1947-es lelkigyakorlatán oly felejthetetlenül hangzó biológiai elv nyomatékos követelését a természetfölötti élet síkján is: élet itt is csak életből fakadhat.[23] Csak, ha magunk is eleven kapcsolatban vagyunk Krisztussal, ha ezt ápoljuk imádságunkban, szentmisénkben, ha a szentséglátogatások meghitt perceiben élesztgetjük szeretetünket (ez utóbbihoz minden ellenkező tévhit ellenére tántoríthatatlanul ragaszkodjunk) akkor adhatjuk csak tovább az isteni életet.

Ezért van a lelkipásztor szempontjából is jelentősége az oly könyveknek, amelyek imaéletét gazdagítják, rekollekciókhoz és lelkigyakorlathoz nyújtanak anyagot. Ezért utalunk itt, hogy csak az utóbbi évek új termését említsük G. Courtois[24], Hunya[25], Quoist[26], Rahner[27], Rosche[28] és Voillaume[29] lelki könyveire.

Igy világos tehát a lényegi sorrend az apostoli életben: lelkiélet, tanúságtétel, az Örömhír közlése, hitünk hirdetése, szentségkiszolgáltatás. Ez utóbbi tetőzi be szervesen termő gyümölcsként apostoli, lelkipásztori munkánkat.

1) **Caffarel, Henry:** Mystére et mystique du mariage; Propos sur l'amour et grace; Mystére de l'amour; Le Christ et le foyer (e művek nagyobbára az általa szerkesztett L'Anneau d'Or folyóirat különszámai, Ed. Feu Nouveau, Paris.) — Népszerűbb és szélesebb köröknek hozzáférhető az ugyane szellemet képviselő **P. A. d' Heilly SJ:** Amour et sacrement c. műve (Mappus), amely házastársi lelkigyakorlatokat tartalmaz. Vö. még **Ancelle:** Mystére du couple (Ouvriéres), németül: „. . . . bis sich der Einklang ergibt." (Styria).

2) **Auer A.:** Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. (Patmos) 1966. Ebben részletes irodalom. **Reuss J. M.:** Geschlechtlichkeit und Liebe. Sexualpädagogische Richtlinien und Hinweise. Mainz (M. Grünewald). 1962.

3) **École du Mariage:** L'amour heureux. (Casterman) 1967.

4) **Krenzer F. Hrsg.:** Frankfurter Ehebriefe (Lahn) 1966.

5) Jegyesekkel beszélgetünk (Opus Mystici Corporis), sajtó alatt.

6) Zsinat után. Gyűjtemény. (Opus Mystici Corporis) 1968.

7) **F. König** bíboros: A Zsinat Mérlege (Opus Mystici Corporis) 1968; részletes könyvészet (46-93. l.) a zsinati utáni teológiai irodalomból is.

8) **Gál F.:** Az üdvtörténet misztériumai (Szent István T.) 1967.

9) **Nyiry T.:** A keresztény ember küldetése a világban (Szent István Társulat) 1968.

10) **Vajda J.** püspök: Keresztény tanítás (Szent István T.) 1969.

11) **Szabó F. SJ:** Isten Barátai. Hitünk korszerű bemutatása (Szerző kiad.) Róma, 1969.

12) **Michonneau G. — Varillon F.:** A nagy lehetőség. Gyakorlati gondolatok a prédikációról. (Opus Mystici Corporis); sajtó alatt. Egy kötetben jelenik meg 1970 elején Courtois G. (ld. 24. jegyz.) művével.

13) **Barreau J.-Cl.:** Annonce de Jésus-Christ (Seuil) 1964, németül: Gott ist die Liebe (Styria); magyar kiadása előkészületben.

14) A **Fétes et Saisons** folyóirat kiadója Cerf (Paris, VII, 31 bd. Latour-Maubourg.) Jelentősebb füzetei csoportosítva kötött album formájában is megjelentek: Jésus-Christ; Foi vivante Hommes d'aujourd'hui; Visages de L'Eglise; Chretiens parmi les Hommes; Amour, Mariage et Famille.

15) **Acceuil:** Fétes et Saisons kiadása. Eddig 15 szám jelent meg három sorozatban.

16) **Quoist M.:** Így élni jó (Ahogy Lehet) 1968. Az idézett fejezet a 253. lapon.

17) **Liége A. OP:** Hit és tanúság (Opus Mystici Corporis); sajtó alatt, megjelenik 1970 elején. (Az eredeti mű: Jeune homme, léve-toi!)

18) **Évely L.:** Legjelentősebb műve: C'est toi, cet homme (Ed. Universitaires); németül: Du selbst bist dieser Mensch (Styria); Jelentős még: Credo (Les Rameaux), németül: u. a. (Styria); vö. még Zsinati Könyvészet 85. l. (E szerző összes művei olaszul a Cittadella kiadásában jelentek meg; Assisi)

19) **Baum, G.:** The Credibility of The Church Today (Herder and Herder); németül: Glaubwürdigkeit zum Selbstverständnis der Kirche.

20) **Suenens, L. J.:** La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui; idézve a Zsinat Után c. gyűjteményben: 188 l.

21) **Congar Y. — Voillaume R. — Loew J.:** A temps et a contratemps (Cerf) 1969. Vö. még az ugyane kiadónál megjelent gyűjteményes művet: **M.-D. Chenu** etc.: L'Église vers l'avenir 1969.

22) **Lebret J. — Suavet Th.:** Rajeunir l'examen de conscience (Ouvriéres); németül: Testfragen an uns Christen (Styria); (E zsinat előtt írt mű átdolgozása most van folyamatban)

23) Vö. szerzőnek a „Papi Lelkiség" 1943/44 évi 1-4. számában közölt és külön levonatban is megjelent tanulmányát: Természet és természetfölötti a pap életében.

24) **Courtois, G.: Ketten a Mesterrel. Papi rekollekciós elmélkedések. (Opus Mystici Corporis) 1969. (A kiadás zöme Michonneau-Varillon fent idézett művével, kerül forgalomban 1970 elején)**

25) **Hunya D. SJ:** Az Isteni Főpap nyomában I-II (Papi Lelkiség Füzetek 8-9) 1967-68.

26) **Quoist M.:** Itt vagyok, Uram! Mai ember imái (Ahogy Lehet) 1969.

27) **Rahner K.:** Szólok a hallgatag Istenhez (Imádság és Élet c. kötetben) Carinthia, Klagenfurt.

28) **Rosche J.:** Éljünk Isten tenyerén! (Imádság és Élet c. kötetben) Carinthia, Klagenfurt.

29) **Voillaume R.:** Emberek között. Foucauld Károly testvér lelkisége (Az újvidéki „Szűz Mária Neve" R. K. Plébániahivatal kiadása) 1969. Rendelési cím: Novi Sad, Katolicka Porta 3. Külföldi kizárólagos főbizományos: Opus Mystici Corporis kiadó. — Vö. még a „Zsinat után" c. gyűjtemény Irodalmi Tájékoztatójának „Lelkiség" c. fejezetét 213-217. l.; továbbá az „Igehirdetés" és „Papság" c. fejezeteket is 218-222. l.

Egy esperes-plébános írja

Karl Rahner olvasásánál az Alpesek zergéje jutott eszembe. Csak az tud szédülés nélkül olyan mélységek mellett elvonulni, mint a szerző az isteni lét titkai között. De mindig megtalálja a kivezető utat. — Ha ő ismeri a jó Isten titkait, a társszerző, Johannes Rosche meg ismeri az emberi lélek titkait.

Nagyon meglep, milyen szépen irják ezt a mi magyar nyelvünket. Amit idehaza törekednek idegen kifejezéssel megjelölni, még ott is megtalálják a jó, odaillő magyar kifejezést.

+

Egy Dr. Theol. írja:

A kereszt titka sok lelki ajándékot biztosit számunkra. Szeretnénk a világban elmerült testvéreinket megerősíteni: egyedül Jézus iránti szeretet és hűség az igazi érték, nem a siker, népszerűség, sürgés-forgás.

Legyen szabad visszatérnem a Szolgálat első számára, amelyben már látszik a lap sajátos szellemisége: középen áll az új gondolatokkal való megbirkózásra nem vállalkozó és az új gondolatokba beleszédült lapok között. Szellemisége még tovább tisztul a második számban. Ebben csak két sajtóhibára legyen szabad rámutatni. A biblikus tárgyú tanulmányban a „te Péter vagy . . ." részről szólva az eredeti szöveg „párbeszédről" szól és nem példabeszédről. A hébernyelvű szentirás-szövegekkel kapcsolatban a szerző megjegyzi, hogy régebbi kulturális és irásbeli emlék „nem volt hozzáférhető". Az Önök fordítása azt mondja „más nyelvű szövegek nem voltak".

Az a tendencia, hogy saját ősi kincseinket belsőleg fellazítsuk, a zsinat idején volt különösen erős és központilag irányított. Innen csak azt csodáltuk, hogy ebben a szédülési korszakban alig akadt teológus, aki meg merte volna mondani, hogy „a fejlődő világhoz" vagy „korunk követelményeihez" való alkalmazkodás előtt meg kellene vizsgálni, vajon a fejlődés egészséges-e, valamint, hogy a követelmények jogosak-e.

VI. PÁL PÁPA BUZDÍTÁSA A RÓZSAFÜZÉR IMÁDKOZÁSÁRA

Rózsafüzér Királynője ünnepére (okt. 7-re) jelent meg **VI. Pál apostoli buzdítása,** amelyben kéri a püspököket, a papokat és a hiveket, hogy október hó folyamán fokozottabban imádkozzák a rózsafüzért a békéért és az emberek kiengesztelődéséért. — Az exhortáció bevezetője megjelöli ezt a szándékot, majd emlékeztet arra, hogy most van a IV. centenáriuma annak a Bullának (Consueverunt Romani Pontifices), amelyben V. Szent Piusz meghatározta a rózsafüzér-imádság formáját. — **Miért kérjük Mária közbenjárását a békéért?** Kétségtelen, állapítja meg az exhortáció, a béke az emberek ügye. Minden ember közös java, ezért mindenkinek, különösen pedig az államok és a közösségek felelős vezetőinek állandóan törekedniök kell megőrzésére. De kire nem hárul felelősség a családban, a vállalatban vagy a társulatban? Annyi jóakarat ellenére mindenfele az érdekek ütközésének, az önzés, az ellentét és a torzsalkodás különböző jeleinek lehetünk tanui. Ki ne látná, mennyire sürgős feladat hárul valamennyiünkre, hogy elősegitsük a szeretet diadalát és a népek békéjét? De a béke Isten ügye is. Ő oltotta szivünkbe a béke utáni vágyat; ő serkent bennünket és ő ad erőt ingadozó, gyenge akaratunknak: csakis ő adhat békeszerető lelket és ő a támasza béketörekvésünknek. Ezért Isten segítségét kell kérnünk az ima által, hogy a földön megvalósuljon a béke. Krisztusban kaptunk minden kegyelmet, ezért a béke adományát is Krisztus közbenjárására nyerhetjük el; Őhozzá pedig Mária, szent Anyja közbenjárása által fordulunk, Mária által, aki „kegyelmet talált Istennél". Az alázatos názáreti Szűz lett anyja a „Béke Fejedelmé"-nek. Jézus a béke jele alatt született és a Hegyi Beszédben azt hirdette: „Boldogok a békességesek, mert őket Isten fiainak nevezik" (Mt. 5, 9). Az Evangélium azt mutatja, hogy Mária figyel az emberek gondjaira; a kánai mennyegzőn közbenjár Fiánál, amikor elfogy a bor. Ha a falusiak mindennapi gondjában is segít, mennyivel inkább közbenjár a béke oly fontos javának biztosításában, ha őszinte szívvel kérjük. Maga a Zsinat is emlékeztetett bennünket arra (**Lumen Gentium** 62), hogy Mária „anyai szeretetével gondoskodik Fiának testvéreiről, akik még zarándokok . . ." Ha minden ember erejéhez és lehetőségeihez mérten köteles munkálkodni az igazságosságért és a békéért, ahogy ezt a **Populorum Progressio** hangoztatja (75. p.), minden kereszténynek imádkoznia kell a békéért, kérnie kell Máriát, hogy járjon közben az Úrnál, hiszen egyedül Ő adhatja a békét. Amikor a rózsafüzér titkairól elmélkedünk, Mária példájára

békeszerető lelkületűek leszünk, hiszen Jézusnak és megváltó életének titkaiba mélyedünk el.

Az Egyház gyermekei mind együtt imádkoznak. — A gyermekek és a fiatalok: a világot megrendítő változásokban az ő jövőjük forog kockán. Szülők és nevelők törekedjenek arra, hogy gyermekeik imádságos lelkületűek legyenek. A betegek és a öregek: talán néha elkeseriti őket látszólagos hasznavehetetlenségük; fedezzék fel az ima hatalmát és igy ők is a béke forrása felé vonzzák az embereket. A felnőttek: akik egész naphosszat fáradoznak; munkájuk gyümölcsözőbb lesz, ha imádkoznak, ha Mária segitségével jobban megismerik és szeretik Jézust. Az Istennek szentelt lelkek: az ő életüknek Mária példájára Jézuséhoz kell hasonulnia: igy majd a szeretet és a béke hirnökei lesznek. A püspökök és a papok: hiszen különleges küldetésük az — a papi szolgálatról és életről szóló zsinati dekrétum (5) szerint — hogy az Egyház nevében imádkozzanak a rájuk bízott egész népért, sőt az egész világért. Igy tehát valamennyien Mária köré gyülve, mint az apostolok a cenákulumban, imádkozzunk a békéért, amely a Lélek gyümölcse (Gal. 5, 22). — Imádkozzunk mindazokért, akik a béke munkásai ebben a világban, a legkisebb falutól a legnagyobb nemzetközi szervezetekig. Imádkozzunk azért, hogy mindenfelé egyre többen érezzék hivatásuknak a békéért való munkálkodást, az emberek és népek közötti egyetértés elősegitését. Imádkozzunk azért, hogy az emberi szivekből, a mi magunkéból elsősorban, eltünjön a széthúzás, a fajgyűlölet, mindenfajta gyülölködés és gonoszság érzése, hiszen ezek szülik napról napra a háborúkat és a viszályokat. Bármilyen erős is a rossz, erősebb a kegyelem. Ahhoz imádkozzunk, aki meghalt büneinkért, hogy összegyűjtse Isten szétszéledt gyermekeit (Jn. 11, 52). Imádkozzunk azért, hogy az Egyház valamennyi gyermeke között a kölcsönös tisztelet és bizalom, a párbeszéd és a jóakarat szelleme uralkodjék. Imádkozzunk azért, hogy mindannyian elfogadják a többieket különbözőknek, hogy magukévá tegyék a komplementaritás elvét Krisztus igazságában és szeretetében, az Apostol buzdítása szerint: „Amennyiben rajtatok múlik, lehetőleg éljetek minden emberrel békességben . . . Ezentúl már ne ítéljük el egymást . . . Isten országa . . . igazság, béke és öröm a Szentlélekben . . . Ezért törekedjünk arra, ami a békességet és egymás épülését szolgálja" (Róm. 12, 18 és 14, 13, 17, 19) — Exhortációja befejező részében a Szentatya újra csak azt hangsúlyozza, milyen gyümölcsöző lehet a rózsafüzér imádsága és négyszáz év után is mennyire időszerü az V. Pius által bevezetett imamód. Ezzel az imádsággal, Isten szent Anyjának közbenjárása által, hozzájárulunk, hogy a Zsinat kivánsága teljesüljön: „Minden Krisztushivő állandóan könyörögjön az Isten Anyjához, hogy ő — aki már kezdetben imájával támogatta az Egyházat — most is, a mennyben az összes szentek és angyalok fölé magasztalva mindaddig legyen szószólónk Fiánál a mindenszentek közösségében, amíg a népek valamennyi családja, — akár keresztény névvel ékeskednek, akár még nem is-

merik Üdvözítőjüket — békében és egyetértésben boldogan gyűljenek össze az Isten egyetlen egy népévé, a szent és oszthatatlan Háromság dicsőségére" (**Lumen Gentium** 69).

Szabó Ferenc

A RENDKÍVÜLI PÜSPÖKI SZINODUS

VI. Pál 1968 december 23-án jelentette be, hogy 1969 október 11-re rendkívüli püspöki szinodust akar egybehívni. E szinodus általános témáját már megadta maga a pápai összehívó levél: a Szentszék és a püspökkari konferenciák közötti kapcsolatok. A Szentszék megkérdezte az egyes püspöki karok véleményét a tárgyalandó témával kapcsolatban. Egy előkészítő bizottság tanulmányozta a konkrét javaslatokat; a beérkezett jelentésekből egy előzetes szkémát készített. Ezt májusban megküldték a püspökkari konferenciák elnökeinek és mindazoknak, akiknek joguk van résztvenni e rendkívüli szinoduson, éspedig: a keleti egyházak pátriárkáinak és nagyobb érsekeinek, valamint az önálló metropolitáknak; a római kúria kongregációit vezető bíborosoknak; a rendi elöljárók Uniója által kijelölt három szerzetesnek. A szkématervezetet a püspökkari konferenciák plenáris üléseiken megtárgyalták és megjegyzéseikkel visszaküldték Rómába. Csak ezután rögzítették azt a végleges alapszöveget, amely a szinodusi viták anyagát képezte.

E szkéma első része doktrinális szempontból tekinti a Szentszék és a püspökkari konferenciák kapcsolatát. A püspöki kollégialitás zsinati elvéből indul ki; a hívek és a püspökök egymásközti kommúniójáról (görögül: k o i n o n i a) tárgyal, majd pedig a L u m e n G e n t i u m k. zsinati konstitúció alapján körülírja a püspökök kollégiális tevékenységét ill. rögzíti a kollégium fejével, a Pápával való közös felelősségük alapelveit. A második rész a Szentszék és a püspökkari konferenciák gyakorlati együttműködéséről szól. Végül a harmadik rész a püspökkari konferenciák egymásközti kapcsolatairól tárgyal.

A rendkívüli szinodus munkáinak vezetésére a Szentatya három delegált elnököt nevezett ki: Confalonieri, Gracias és Rossi bíborost. A szkéma mindegyik részét egy-egy referens ismertette az atyákkal (Seper és Marty bíboros, McGrath panamai érsek). Mindhárom résznek volt egy külön titkára: a doktrinális részé a jezsuita A. Anton (a Gergely-egyetem tanára), a második részé Onclin prelátus (a kódex-revízióval foglalkozó bizottság másodtitkára), a harmadiké Etchegaray párizsi segédpüspök. A Szentatya 17 szinodusi tagot nevezett ki (közöttük 9 bíboros: Tisserant, Cicognani, Dell'Acqua, Felici, Bengsch, Wojtyla, Tarancon, Cooke, Daniélou). A magyar püspöki kart Ijjas József kalocsai érsek, püspökkari elnök képviselte. A 146 szinodusi tag közül

páran mindig hiányoztak az ülésekről (pl. betegség miatt: Dell'Acqua, vagy mivel nem tudtak Rómába jönni: Márton Áron).

Október 11-én, a rendkívüli szinodust megnyitó ünnepélyes koncelebrált szentmisén VI. Pál a szeretetről és az egységről beszélt. Utalt a II. Vatikáni Zsinatra, amely kidomborította az Egyház közösségi jellegét, és idézte a Lumen Gentium 22. pontját, amely többek között leszögezi: „Amint az Úr Jézus rendelkezése szerint Szent Péter és a többi apostol egy apostoli testületet (kollégiumot) alkot, hasonlóképpen kapcsolódnak egymáshoz a római püspök, Szent Péter utóda meg a püspökök, az apostolok utódai". A Pápa hangsúlyozta, hogy szélesebb teret akar engedni, hathatósabban érvényt akar szerezni a kollégialitás gyakorlásának. Ezért hozta létre a püspöki szinodust is; ezért enged több autonómiát a püspökkari konferenciáknak, és a római kúriába is egyre több megyéspüspököt von be. Ezenkívül a jövőben még más kánoni keretben is biztosítani akarja a püspöki kollégialitás gyakorlását.

A Szentatya nyugodt, lényegre mutató beszéde feloldotta azt a feszültséget, amely a szinodust megelőző hetekben érezhető volt az Egyházban. (A feszült légkört csak fokozta Rómában a kontesztáló — vagy ahogy ők magukat nevezték: „szolidáris" — papok gyülése.) A doktrinális rész vitáinál még érezhető volt az ideges légkör hatása. De aztán mindenki megnyugodott, amikor látta, hogy a Szentatya jelenlétében (ő szinte minden plenáris ülésen résztvett) teljes szabadsággal mondhatta el véleményét. A nyelvi csoportokban pedig egészen közvetlen kapcsolat alakult ki a résztvevők között; a csoportos munka (a szinodusi téma második és harmadik részének megvitatásakor) igen termékenynek bizonyult. — Nem követhetjük most sorra — napról napra — a kéthetes szinodusi munkát. Csupán az eredményeket foglaljuk össze egészen röviden.

A szkéma első, doktrinális részével (ill. Seper bíboros referátumával) kapcsolatban igen megoszlottak a vélemények. E rész titkára, P. Anton a viták és felszólalások után (az ötödik munkaülésen) összefoglalta a véleményeket. A szinodusi atyák általában egyetértettek abban, hogy nagyobb teret kell adni a kollégialitás gyakorlásának; hogy a primátust és a püspöki kollégialitást nem egymással ellentétes, hanem egymást kiegészítő (komplementáris) valóságnak kell felfogni, és hogy a kettő kapcsolatát a kommúnió (koinonia) szellemében kell elmélyíteni; hogy a közös felelősség szellemében az egyetemes Egyház és a helyi egyházak érdekeire egyaránt kell figyelni; hogy tovább kell tanulmányozni a kollégialitás természetét és gyakorlati alkalmazásának módozatait. De éppen e gyakorlati alkalmazás (pl. a szinodus mibenléte és szerepe) megvitatásánál jelentkeztek azok az eltérő nézetek, amelyek fényt derítettek arra is, hogy doktrinális (teológiai) szempontból is megoszlik az atyák véleménye. Egy csoport inkább a primátus jogainak akar érvényt szerezni (azzal érvelve, hogy manapság különösképpen szükség van az egy-

ségre és ennek a principiuma a Pápa), mások viszont — túlhaladva a hierarchia jogi szemléletén és az Isten népe kommúnióját hangoztatva — a kollégialitás és a közös felelősség szélesebb, rendszeresebb gyakorlását kívánják a Pápától. Ezek (köztük a keleti egyházak képviselői) gyakran hivatkoztak a keleti Egyház gyakorlatára. A csoportos megbeszélések során Suenens bíboros többek között felvetette azt is, hogy magába a pápaválasztásba is jobban befolyhatna a szinodus. (Csoportja egyetértett abban, hogy ezt a kérdést tanulmányozni kellene.)

Október 22-én az atyák véleményt nyilvánítottak az első részről, pontosabban erre a kérdésre adtak választ: elfogadják-e kiindulópontnak Seper bíboros beszámolóját a kollégialitás további tanulmányozásához. A 141 szavazó véleménye: 72 placet, 1 non placet, 63 placet iuxta modum (2 tartózkodott a szavazástól, 5 szavazat érvénytelen). A 63 iuxta modum-szavazat igen változatos. 16 atya azt kívánja, hogy Seper bíboros beszámolóját egyszerűen adják át további tanulmányozás végett a nemzetközi Teológiai Bizottságnak. 19 atya viszont azt köti ki, hogy pontosabban határozzák meg a kollégialitással kapcsolatban tanulmányozandó kérdéseket. Továbbá 23 atya azt kéri, hogy a Teológiai Bizottság kellő időben bizonyos szerveknek, ill. személyeknek számoljon be munkájáról; 6 atya különböző kívánságoknak ad hangot; három azt kéri, hogy egy csoport püspök kísérje figyelemmel a Bizottság munkáját; kilenc atya azt óhajtja, hogy a Teológiai Bizottság helyett inkább már meglévő szervek tanulmányozzák a kérdést, vagy erre külön szervet kell létrehozni; mások azt kívánják, hogy Seper bíboros beszámolóját is módosítani kell.

A második részt Marty párizsi bíboros-érsek vezette be, a harmadikat pedig McGrath panamai érsek. A csoportos megbeszélések és plenáris ülések (beszámolók, szavazatok ill. hozzászólások) egymást váltogatták. Onclin prelátus és Etchegaray segédpüspök elkészítette a második ill. a harmadik résszel kapcsolatos megbeszélések és hozzászólások szintézisét. Az atyák 13+5 kérdésre adták le szavazatukat. Ime a szavazás eredménye:

A Szentszék és a püspökkari konferenciák kapcsolata (243 szavazó):

1) A szubszidiaritás elvének figyelembevételével pontosabban írják körül a püspökök hatáskörét: 98 placet, 7 non placet, 37 placet iuxta modum, 1 tartózkodott a sz.-tól. (A következőkben ebben a sorrendben csak a számokat adjuk meg!) 2) Fokozni kell a pápa és a püspökkari konferenciák együttműködését; főleg: ha a Pápa fontos dokumentumot bocsát ki, előzőleg kérje ki a püspökkari konferenciák és a keleti szinodusok véleményét, viszont emezek is a Pápával egyetértésben hozzanak nyilvánosságra fontos nyilatkozatokat: 110; 4; 26; 3. 3) Tanulmányozni kell azt is, miképpen lehet szorosabbá fűzni a kapcsolatot a római kongregációk és a püspökkari konferenciák között: 126; 2; 11; 4. 4) A kölcsönös tájékoztatást jobban meg kell szervezni: 132; 1; 8; 2. 5) Ha a helyi egyházakra és egyes vidékekre

vonatkozó döntéseket hoznak Rómában, előbb hallgassák meg az illetékes püspökök véleményét: 127; 0; 8; 2. 6) A Szentszék küldje meg a püspökkari konferenciáknak legalább a tartalmi kivontát a kibocsátandó határozatoknak, mielőtt azokat sajtóval közölné: 126; 1; 11; 5. 7) Különböző nyelveken megjelenő központi sajtószervet kell létesíteni az Acta Apostolicae Sedis helyett: 124; 4; 11; 4. 8) A püspöki szinodus struktúráját át kell alakítani, hogy jobban kifejezze a püspöki kollégialitást (ez egyik legfontosabb kérés!): 130; 5; 7; 1. 9) A szinodus titkárságát ki kell bővíteni és állandósítani kell: 119; 4; 18; 2. 10) Ez a titkárság legyen az összekötő kapocs a Szentszék és a püspökkari konferenciák ill. keleti szinodusok között: 126; 4; 9; 4. 11) A szinodus általában kétévenkint üljön össze: 125; 5; 9; 4. 12) A püspökkari konferenciák javasolhassák a szinduson tárgyalandó témákat: 128; 0; 11; 4. 13) Különböző tudományokban járatos szakemberek álljanak a szinodus rendelkezésére: 97; 25; 18; 3. (Jegyezzük itt meg, hogy a feltűnően sok non placet jórészét is a placet-hez lehet számítani — ez különben minden pontra vonatkozik —, hiszen a non placet-tel szavazó atyák nem a szakemberek megkérdezése ellen vannak, hanem azt kívánják, hogy ezek a teológusok résztvehessenek a szinodusi üléseken is!)

A püspökkari konferenciák egymásközti kapcsolata (139 szavazatból egy semmis volt): 1) Az Egyház missziós tevékenységét fokozni kell a Zsinat szellemében; minden püspökkari konferencia támogassa anyagilag és lelkileg a missziókat; gondoskodjanak missziós hivatásokról ill. misszionáriusok küldéséről: 127 placet, 16 placet iuxta modum. 2) A szomszédos püspökkari konferenciák fűzzék szorosabbra kapcsolataikat; lassankint tömörüljenek valamiféle federációba: 122; 16. 3) Tanulmányozni kell, miként lehet elmélyíteni a papok, szerzetesek, világiak együttműködését; a szerzetesek kapcsolódjanak be az átfogó lelkipásztorkodásba, viszont a püspökök vegyék figyelembe a szerzetesek sajátos hivatását: 126; 11; 1 non placet. 4 a) A népek fejlődését, a békét és a társadalmi igazságosságot mindenegyes püspök(kari konferencia) segítse elő, ilyen irányban kell alakítani a papság és a hívek mentalitását: 134; 4. 4 b) A Populorum progressio által javasolt Világalapot létre kell hozni a szegényebb népek megsegítésére; a püspökkari konferenciák a Iustitia et Pax nevű pápai bizottsággal együtt keressék a gyakorlati megoldásokat: 132; 2. 5) A szinoduson írásban beadott vélemények, a kért módosítások és magyarázatok szintézisét egy dokumentumba összefoglalva küldjék meg a püspökkari konferenciáknak; ezek hozzáfűzött véleményükkel együtt visszaküldik azt a szinodus titkárságának: 124; 12; 2 non placet.

Mindezekből világos, hogy a szinodusi atyák túlnyomó többsége egyetértett a felsorolt kérdésekben (ezek, mondottuk, a szinodusi viták eredményeit összegezték). Maga a Szentatya a szinodus végén mondott beszédében (okt. 27-én) bejelentette, hogy kétévenkint rendszeresen össze akarja hívni a szi-

nodust, ezenkívül kiszélesíti és állandósítja a szinodusi titkárságot, amelyben valamilyen módon a világon szétszórt püspökök is képviselve lesznek, és lehetőség nyílik arra is, hogy a szinoduson tárgyalandó témákat javasolhassák e képviselőiken keresztül. Ezzel a Pápa ismét egy fontos lépést tett a kollégialitás gyakorlásának kiszélesítésében. Záróbeszédében azt is hangsúlyozta, hogy a szinodusi atyák többi kívánságát is figyelembe akarja venni. Anélkül hogy a primátus Krisztus által akart karizmájáról lemondana (ezt nem is tehetné), a közös felelősséget meg akarja osztani a világ püspökeivel, kész elismerni a helyi egyházak sajátosságait, figyelembe venni a szubszidiaritás elvét és helyet engedni a jogos pluralizmusnak. Mindezt természetesen a hit és az egyházfegyelem egységének megőrzésével.

Mivel a Pápa záróbeszédében külön szólt a papokhoz és a szerzetesekhez, a tervezett két zárónyilatkozat közül a papoknak szánt üzenetet nem hozta nyilvánosságra a szinodus. A másik, a szinodus munkáiról szóló rövid zárónyilatkozat az Osservatore Romano október 29-i számában jelent meg. Ebben a többi között ezeket olvassuk: „Követve a II. Vatikánum tanítását, ez a szinodusi ülés mindig az Egyház egyetemes küldetését tartotta szem előtt: terjeszteni és megerősíteni a hitet, segíteni a lelki élet növekedését és szolgálni az emberi társadalmat. E küldetés megvalósításához egyre inkább össze kell fogni minden hívő erőfeszítését, mindenkinek saját hivatása szerint ki kell vennie részét az Egyház küldetéséből. Mivel Krisztus az Egyház gondozását és kormányzását az Apostolokra és követőire bízta, akik Péterrel együtt és az ő fősége alatt gyakorolják ezt a megbízatást, meg kell őrízni és növelni kell azokat az energiákat, amelyeknek forrása és principiuma egyrészt a Pápa primátusában, másrészt a püspökök kollégialitásában keresendő. Viharoktól tépázott korunkban semmi sem olyan fontos az Egyházban és a világban, mint az egységről és a békéről való tanúságtétel. Az Egyház egysége, amelyet annyira óhajt a keresztény nép, igen nagy mértékben a Szentszék és a püspökkari konferenciák közti, valamint a püspökök egymásközti együttműködésétől függ. A szinodus éppen ezt akarta hathatósabbá tenni . . ."

ÖSSZEFOGLALÓ JELENTÉS AZ EURÓPAI PÜSPÖKÖK MÁSODIK SZIMPOZIONJÁRÓL

Julius 10.-én ért véget az európai püspökök második szimpoziónja. A svájci Chur szemináriumban 19 ország képviseletében 115 főpásztor négy napon át tárgyalt a papság mai problémáiról. A beszámolók és megbeszélések központi témája a következő volt: „A pap a megújúló Egyházban". Magyarországról két főpásztor, Ijjas József kalocsai érsek és Brezanóczy Pál egri érsek vett részt a szimpozionon. Hétfőn este az ünnepélyes megnyitó alkalmával

előbb a churi püspök köszöntötte az egybegyülteket, majd pedig Etchegaray párizsi segédpüspök, a szimpozion titkára vázolta fel a megbeszélések célját és menetét. Az újságírók megjegyezték, hogy a résztvevők bemutatása alkalmával Suenens és Alfrink biboros különösen élénk tapsot kapott. A szimpozion légkörét az tette kissé feszültté, hogy a churi Volkshausban a püspökökkel egyidőben mintegy nyolcvan kontesztáló pap, — tíz európai országból — szintén megbeszélést tartott; azt kívánták, hogy a püspökök tanácskozásán egy delegáció révén képviseltethessék magukat. A püspökök ismételten visszautasították e papok kívánságát. Elhatározásukat a következőképpen indokolták: Ők maguk csak információ-szerzés végett jöttek össze, fel akarják mérni a papok helyzetét a különböző országokban, világosabban látni a problémákat. De nem áll jogukban döntéseket hozni hazájuk püspökkari konferenciája nevében. Másrészt a kontesztáló papok sem képviselik a papságot, hiszen véleményüket, követeléseiket nem irja aiá a papok túlnyomó többsége. (Csakugyan, a hangoskodó és kontesztáló csoport kihasználta a szenzációt-kereső sajtó publicitását, hogy nyomást gyakoroljon a püspökökre.) Ezek a kontesztáló papok még több kisérletet tettek, hogy zavart keltsenek, mivel a hivatalos üléseken nem vehettek részt és nem is adhattak közös sajtónyilatkozatot a püspökökkel, amint ezt kívánták. Viszont több főpásztor külön találkozott egyesekkel, hogy elbeszélgessen velük problémáikról. — Az előadások közül főleg hármat emelünk ki: Döpfner, Tarancon és Suenens biborosét. Még az első napon, hétfőn este Döpfner biboros, müncheni érsek és a német püspökkari konferencia elnöke arról beszélt, melyek a változatlan és a változó elemek a papságban a mi forradalmi változáson áteső korunkban. A papság mai helyzetének leirásában felhívta a figyelmet olyan elemekre, amelyeket elhanyagoltak azok, akik csak ugy általánosságban beszéltek a papi küldetésről. A mai elvilágiasodó társadalomban a pap többé már nem kiváltságos ember, nem kiemelkedő funkciót betöltő személy, hanem egy a többi ember között, szolidáris minden emberrel. Igaz, hogy a szentelés visszavonhatatlan és megkülönbözteti a papot az egyszerü hivőtől vagyis különbség van a miniszteriális papság és a megkereszteltek általános papsága között, ahogy ezt a Zsinat is hangoztatta —, de az egyházi rend mégsem kölcsönöz a papnak valamiféle kiváltságos metafizikai állapotot és nem is pótolja a papi szolgálatra való alkalmatlanságot. Döpfner biboros az Újszövetségre, a Zsinat tanitására és Karl Rahner teológiájára hivatkozva próbálta megvilágítani a papi szolgálat mibenlétét: az evangelizálás, a kiengesztelődés és Krisztus Testének épitése képezik a hármas-egy szolgálatot. Az Isten Igéjének hirdetése, a szentségek kiszolgáltatása, és Isten népének kormányzása egy célt szolgál: Krisztushoz vezetni az embereket, vagyis közvetíteni nekik a krisztusi életet. — Elég nagy feltűnést keltett még Tarancon biboros, toledói érsek előadása: „A pap az egyházi megújulásban". Többek között kiemelte, hogy egyes papi csoportok megengedhetetlen tónusban vetik fel a problémái-

kat és még a püspökökkel való közösséget is veszélyeztetik. Ezek a papok elenyésző kisebbséget alkotnak, ezért nem kell általánosítani, mint ahogy ezt sokszor az újságírók teszik. De ugyanakkor azt is hozzáfűzte a spanyol primás, hogy ezek a kontesztáló csoportok „gondviselésszerűek" lehetnek, hiszen segítenek a problémák tudatosításában. A megoldásokról szólva Tarancon biboros hangsúlyozta, hogy el kell kerülni az egyházban az autoritarizmust, az új visszautasítását, az uniformizálást. Meg kell reformálni a papképzést, ügyelni kell a papi lelkiségre, olyan klimát kell teremteni a papok számára, amelyben harmonikusan kibontakozik affektiv életük: s ezt segiti elő a közös élet és csoportos munka, a papi szolidaritás és a közös felelősség érzékének kifejlesztése. — Végül röviden összefoglaljuk Suenens biboros csütörtök esti beszámolóját, amelynek ezt a cimet adta: „A pap Isten népe szolgálatában". Előadásának elején lényegében ugyanúgy irta le a papi szolgálatot, mint ahogy ezt az első este Döpfner biboros tette: az evangélizálás, a liturgikus közösség vezetése, a kiengesztelődés művének szolgálata és a hivek lelkipásztori gondozása képezik a papi szolgálat lényegét. Ehhez a papnak tekintélyre van szüksége. A tekintély az egyházban nem csupán a rend fenntartását szolgáló intézmény, — hangoztatta a belga primás —; célja az, hogy a hiveket állandóan szembesitse az Evangéliummal, hiszen ebben kell megtalálniok a közös hitet és a közös szeretetet, amely az üdvösségre vezeti őket. Suenens biboros a továbbiakban kiemelte, hogy nem lehet előre meghatározni a holnap papjának alakját. Maga Krisztus sem határozta meg előre részleteiben a papi mivoltot és a szolgálatot, amikor az egyházat alapitotta és elrendelte az újszövetségi papságot. A papot minden korban igen összetett viszonyok határozzák meg: Krisztushoz, a püspökök kollégiumához, paptársaihoz, hiveihez és világhoz fűződő kapcsolatai. A mai változásokat nyugodtan tudomásul kell venni, realistának kell lenni és bizalommal tekinteni a jövőbe. „Abban a modern társadalomban — hangsulyozta Suenens biboros — ahol eltünnek az egyes csoportokat elszigetelő válaszfalak és egyre inkább érvényre jut a demokrácia, egészen természetes az, hogy a pap többé már nem azonosítja magát egy meghatározott társadalmi osztállyal, és nem akar többé egy meghatározott szociológiai státushoz tartozni". Malines-Brüsszel érseke ezután az egységről és a pluralizmusról beszélt, majd pedig rátért a papi nőtlenség igen égető kérdésére. (Itt megjegyezzük, a Churba összejött kontesztáló papok több javaslatot szavaztak meg: ezek között szerepelt az az indítvány is, hogy el kell törölni a kötelező papi cölibátust.) Suenens biboros azt sürgette, hogy a cölibátust alaposan tanulmányozni kell, figyelembe véve az Egyház és a világ mai helyzetét; nem kell egyedül a papi hivatások csökkenésére hivatkozni, amikor a fakultativ cölibátusról esik szó. A belga biboros — személyes jogcímen és nem a belga püspöki kar nevében — a következőket javasolta az európai püspökök második szimpozionján:

1) El kell mélyíteni a szabadon választott cölibátus evangéliumi értékét és pozitiv módon erre kell nevelni a fiatal papokat,

2) revideálni kell a cölibátusra ill. az ezzel kapcsolatos felmentésekre vonatkozó kánoni előírásokat,

3) a teológusoknak tanulmányozniok kell, mi tartozik a miniszteriális papság lényegéhez és mi járulékos elem benne, és végül

4) meg kell vizsgálni a nős emberek szentelésének kérdését, tekintettel a nagy paphiányra.

Suenens biboros előadása során felolvasta még azt a levelet, amelyet a neves svájci teológus, Hans Küng irt a szimpozion főpásztorainak. Küng szerint a papság mai válsága igen sulyos. A problémák megoldását nem lehet halogatni, és nem lehet letünt korok módszereivel boldogulni. Igen sok pap elhagyja hivatását. Meg kell óvni az egyházat az állandó veszteségektől, a pszichológiai hasadásoktól, az önkényes és rosszul orientált mozgolódásoktól. Majd pedig Küng a reformáció korára utal: ha akkor a püspökök bátrabbak lettek volna és jobban teljesítették volna lelkipásztori feladatukat, talán az Egyház elkerülhette volna a hitszakadást, aminek következményeit még ma is érezzük. „Ma öt évvel a Zsinat után — fűzi hozzá szószerint Küng — nem nyilatkozatokra, hanem lelkipásztori döntésre várunk a cölibátus, a papi státus és a papok politikai elkötelezettségének kérdéseiben". (Itt jegyezzük meg, hogy Küng nyilvánvalóan magáévá tette a kontesztáló papok három legfontosabb követelését.) Suenens biboros beszámolója végén még annak a kívánságának adott kifejezést, hogy a papság problémáit tüzzék napirendre a püspöki szinodus rendkívüli ülésén vagy a VI. Pál által létrehozott nemzetközi teológiai bizottság összejövetelén. — A churi szimpozion végén, csütörtökön este — Etchegaray püspök, a szinodus titkára, felolvasta a püspökök zárónyilatkozatát. Ez a dokumentum többek között kijelenti, hogy a négy napig tartó megbeszélések csak szorosabbra fűzték a kapcsolatokat az európai püspökök között. A nyilatkozat ezután felsorolja a papság mai problémáit: az uj modern ideológiákkal szemben a papnak el kell mélyítenie hitét; új egyensúlyra van szüksége. A világ felé való nyitottság azt követeli tőle, hogy revideálja lelkipásztori módszereit és ott igyekezzék elérni az embereket, ahol azok élnek és dolgoznak. Egyes papok — folytatja a zárónyilatkozat — kétségbevonják azt, hogy a cölibátus a papság lényegéhez tartozik és vitatják annak kötelező voltát. Mások, igen sokan, azt követelik, hogy javítsanak életkörülményeiken és lelkipásztori munkájukban jobban támogassák őket. A mai pap kezdeményezni akar; nem csupán azt kívánja feletteseitől, hogy megértsék és hogy párbeszédet folytassanak vele, hanem igazában ki akarja venni részét a felelősségből, jóllehet elismeri, hogy a tekintély végső gyakorlása a püspökökre tartozik. Változásokra van tehát szükség — hangoztatja a püspökök zárónyilatkozata, — de ugyanakkor meg kell őrizni azt, ami a papság változatlan lényegéhez tartozik. A papi küldetés célja végső soron az em-

berek szolgálata, Isten népének szolgálata. A dokumentum végül így következtet: hogy a közös európai lelkipásztorkodást előmozditsák, alkalmasint előre kell menni és tanulmányozni kell a közös munka új lehetőségeit. A kérdést megbeszélik az egyes európai országok püspökökkari konferenciáinak elnökei az őszi püspöki szinodus alkalmával. Az európai püspökök második szimpozionja — Etchegaray titkár szavaival — nem akart sem „minizsinat, sem pedig elő-szinodus" lenni. A 19 európai ország főpásztorai testvéri dialógust akartak folytatni a papság mai problémáiról, kölcsönösen tájékoztatni egymást. Minthogy igen összetett problémákról van szó, négy nap alatt nem hozhattak látványos döntéseket; különben sem képviselték országaik püspökkari konferenciáit. Előkészitették a terepet további megbeszélések számára és az őszi szinodus munkáihoz is több szempontot nyujtottak. A szimpozion legfontosabb konklúziója: elő kell mozdítani a kutatást a papság természetével és missziójával kapcsolatban a teológiában és az embertudományok minden ágában.

ESZMÉK ÉS ESEMÉNYEK

PAPI JUBILEUMOK

75 ÉVES PAPI JUBILEUM

Leskó József június 27-én ünnepelte az egri székesegyházban 75 éves papi jubileumát. A 99 éves ny. főegyházmegyei könyvtáros jelenlétében Brezanóczy Pál érsek 40 pappal koncelebrált ünnepi misét. Magas korára való tekintettel az ünnepelt a mise végén csak áldást adott. Egyébként ma is szellemileg friss és kiváló emlékező tehetségével sokat segít a tudományos kutatóknak.

VASMISE

Dr. Lepold Antal apostoli protonotárius, a Pázmáneum rektora, szűk baráti körben ünnepelte június 29-én pappászentelésének 65. évfordulóját. A Pázmány Intézet házikápolnájában, háttérben a Magyarok Nagyasszonyának és az Árpádház szentjeinek falfestményével mutatta be a magas korba jutott jubiláns azt a szent áldozatot, amelyet először 1904 június 29-én Majorosy János kalocsai segédpüspökkel és az egyidejüleg szentelt neomystákkal együtt celebrált Kalocsán az érseki palota kápolnájában.

A jelenlevők figyelembe vételével három nyelven szólt az ének. Az imádság, a szentírási szakaszok, a homilia is felváltva hangzottak el latin, magyar és német nyelven. Tükrözik az új idők új stílusát.

A homilia az Apostolfejedelmek ünnepének evangéliumi szakaszából kiindulva emlékeztette az ünnepeltet életének állomásaira: „Tu es Petrus" — hangzott az Úr Jézus szava XIII. Leótól kezdve hét pápa uralkodása során VI. Pálig mindazok felé, akik Simon, Jónás fia kiválasztása óta, mint az ő utódai, az Egyház sziklaalapját képezik.

Ezt a sziklára épített Egyházat szolgálta hűségesen Lepold Antal ott és azok között, ahová és akik közé az Úristen őt állította: mint központista kispap, mint kalocsai aulikus, mint primási irodaigazgató, aki Csernoch János bíborost a XV. Benedek pápát megválasztó konklávéra Rómába kisérte, mint az esztergomi királyi palota feltárója és végül mint a bécsi Pázmáneum rektora.

Vasmiséjének végén maga a közel 90 éves jubiláns vette át a szót: „Hosszú életem folyamán soha nem bántam meg, hogy pap lettem . . ." mondotta. Ezt a boldog öntudatot kívánta volt növendékeinek és paptársainak is. Megköszönte az Úristennek vele szemben tanusított jóságát.

A templomi részt követően szerény fogadás keretében köszöntötték a jubilánst a bécsi magyar egyházközség elnöke, a bécsi magyar klérus, a rektor volt növendékeinek, majd szülőföldjéről, a bácskai Szentfülöp községből messze tájakra szétszóródott legszűkebb értelemben vett honfitársainak egy-egy képviselője.

Mi pedig valamennyien, akik kiegyensúlyozott egyéniségét, szilárd hitét, emberi jóságát és bölcsességét megismertük, őszinte szívvel fejezzük ki magunk kívánságát: Ad multos annos!

A Pázmáneum igazgatója január 22.-én töltötte be 90. életévét.

Dr. Gianone Egon

GYÉMÁNTMISÉK

Klivényi Lajos c. prépost június 29-én mutatta be gyémántmiséjét Kevermesen. A koncelebrációs mise szónoka Dr. Udvardy József püspök, csanádi apostoli kormányzó volt. Beszédében méltatta a gyémántmise nagy kegyelmeit a pap életében, majd kiemelte a jubiláns Battonyán szerzett érdemeit, ahol egy templomújítás fűződik nevéhez.

A jubiláns az egyházmegye egyik legmarkánsabb papja. Egyetlen aktiv gyémántmisés az országban. Kitűnő egészségnek örvend, tele újabb és újabb ötletekkel temploma, plébániája szépítésére, hivei lelkigondozására. Jelenleg a kisfalusi kevermesi plébánián dolgozik az öregkor kedves békéjével és bölcsességével lelkesen és lendületesen. Töretlen jókedve külön kegyelem. A misét sátoros lakoma, agapé követte az udvaron, ahol közel 50 paptestvér körül sürgölődött a vendéglátó jubiláns.

Lesz János ny. esperesplébános Balatonfüreden mutatta be gyémántmiséjét, ahol hosszú évek óta él nyugalomban. Kézvezetője Sallai László c. prépost, akali plébános, szónoka pedig Börzsey János balatonfüredi esperesplébános volt. A gyémántmisét megünnepelték a csurgói Szentlélek plébánia templomban is, ahol a jubiláns 30 évig volt lelkipásztor.

Pfeiffer Miklós dr. pápai prelátus, a Svájci Magyar Katolikus Misszió igazgatója, a magyar papok szeretett Miklós bácsija Szent István ünnepén mutatta be gyémántmiséjét a svájci Fribourgban. 1909 aug. 12-én szentelték pappá. Teológiai tanulmányait Fribourgban végezte. Itt szerzett hittudományi és filozofiai doktorátust. De bekebelezett doktora a budapesti Pázmány Péter Tudomány Egyetem hittudományi karának is.

1913-ban a nyitrai egyházmegyéből a kassaiba lép át. Először püspöki levéltárosként működik. 1914-ben teologiai tanár lesz. 1916-ban már mesterkanonok. Buzgón kiveszi részét a pasztorációból. A katolikus Akció egyházmegyei igazgatója. 1940-ben pápai prelátus és 1943-ban nagyprépost.

A második világháború utáni zavaros időben az általa igen szeretett Svájcban köt ki, ahol először Fribourg közelében intézeti lelkészként működik. Később a Szentszék a Svájci Magyar Katolikus Misszió igazgatójává nevezi ki.

A gyémántmiséjét jubiláló Miklós bácsit sok szeretettel köszöntve azt kérjük a jó Istentől, hogy a mostani szellemi és testi frisseségben tetterejét és bölcsességét még sokáig kamatoztassa Egyháza és hazája javára!

Zeleny Menyhért kassai egyházmegyés áldozópap, a papnevelő-intézet volt spirituálisa, június 23-án,

Szilárd Károly egri megyéspap június 21-én mutatta be gyémantmiséjét a székesfehérvári Papi Otthon kápolnájában.

ARANYMISÉK

Buday László Olivér június 15-én mondotta aranymiséjét Máriapócson,

Karácsonyi Aladár ferences teológiai tanár június 29-én a budai ferences templomban. Kézvezetője és szónoka Szabó Imre püspök esztergomi apostoli kormányzó volt.

Nagy Péter tb. esperes ny. mocsai plébános a győri nádorvárosi plébániatemplomban mutatta be aranymiséjét. Kacziba József püspök, apostoli kormányzó meleghangú levélben köszöntötte.

Horváth Konstantin Gyula dr. volt hittudományi főiskolai igazgató, egyetemi m. tanár, október 5-én mondotta aranymiséjét Veszprémben. VI. Pál pápa apostoli áldását küldte.

Pintér Pál ny. esperesplébános a jászberényi főtemplomban június 29-én,

Timár Máté a budapesti Jézus Szíve templomban június 22-én mutatta be aranymiséjét.

KINEVEZÉS

A nagyszombati (Trnava) egyházmegye kormányzójává Gábris Gyula prépostot, vágújhelyi plébánost, nevezte ki a Szentszéktől nyert különleges felhatalmazása alapján Poboszny Róbert püspök, rozsnyói apostoli kormányzó. A nemrégen elhúnyt Lazik Ambrus püspök végrendeletében fejezte ki óhaját, hogy halála után Gábris Gyulát bízzák meg az egyházmegye vezetésével.

A SZENTATYA UGANDÁBAN

(Egy magyar nővér élményei)

Magam is gondoltam arra, hogy küldjek kis beszámolót a Szentatya látogatásáról. De nem éreztem magam erre hivatottnak. Most, hogy tetszik ezt kérni, elmesélem, hogy magyar testvéreimmel megosszam azt a sok szépet, amit láttunk és hallottunk.

Mikor Uganda népe megtudta, hogy jön a Szentatya Afrikába, óriási lelkesedés támadt. Katolikusok, protestánsok, mohamedánok, pogányok összefogtak és azon versenyeztek, ki tesz többet érte. Dr. Obote államelnök épült azon, hogy a nép mennyire szereti és tiszteli a Pápát. Nem akadt senki, aki valami szolgálatot visszautasított volna, sokan önként, ingyen vállaltak mun-

kát és éjjel-nappal dolgoztak. Maga a Szentatya is úgy nyilatkozott, hogy az eddig meglátogatott földrészek között a legtöbb vigasztalást Ugandában találta.

Új, 11 km-es hosszú utat építettek Kampalától a vértanúk templomáig. A 47 km-es útszakasz, amelyen a Szentatya végighaladt, nemzetiszínű és pápai zászlókkal volt díszítve. Legalább 20 diadalkapú volt az úton felállítva. Éjjel minden színes körtékkel kivilágítva. A City bejáratánál hatalmas virágbetűkkel ez állt: „Kampála City welcoms the Pope". Aranypénzt verettek és postabélyeget nyomattak a Pápa képével. Az East African Airways gépe hozta és vitte a Szentatyát. Egy kisebb gép adta a díszkíséretet. Leszálláskor ágyúdörgés, katonazene és népitáncok fogadták. Érdekes ruhaanyagot készítettek: alapja nemzetiszínű, a Pápa, a Szentpéter bazilika, a Ruba katedrális, Dr. Obote, a parlament képei díszítették. Férfiak, asszonyok, gyermekek ebbe öltözködtek. A hívek az egész országban triduumokkal, imaórákkal készültek a nagy napokra. Lelkicsokrokat gyüjtöttek a Szentatyának. 22 fiatalember 300 km-ről zarándokolt gyalog a 22 vértanú tiszteletére. Sok házasság rendeződött, sok megtérés történt. Nagy lelki megújulás az egész országban!

Júl. 31-én, pontosan 3 órakor érkezett a repülő. Leszállás előtt körözött a Viktoria-parti Entebbe felett. (A nővér 36 éve dolgozik ott). Az emberek már déli 1 órától vártak az út két oldalán. Közel egymilliós tömeg szorongott ott. A forró napsugár alatt szinte megsültünk, de senki sem kímélte magát. 4 óra körül kezdtek jönni az autók a repülőtérről. Mikor a Szentatya autója feltűnt, mindenki saját nyelvén kezdett éljenezni. Azt hiszem, az egyedüli voltam, aki magyarul kiáltottam. A Szentatya nyitott autóban, áldást osztva jött. Mi nővérek fehér és kék rendi ruhánkban álltunk. Milánóban is van házunk, ahol Montini érsek volt. Azt az örömteljes meglepetést nehéz leirni, amikor a Szentatya ránkpillantott. Megismerte nővéreit és csak úgy szórta felénk az áldást. Egy afrikai dobot ketten vertünk egy afrikai nővérrel. A Pápa a püspökök szimpozionjára jött, ahol a befejező beszédet tartotta.

Másnap már 3 órakor keltünk. 9 órakor kezdődött a magasztos szertartás a Kololo stádiumban: 12 új püspököt szenteltfel a Szentatya. Minden püspöknek egy pektorálét ajándékozott. Egyiket közelről láttam, ezüstnek nézett ki, de nem drágakővel volt díszitve, hanem a megfeszített Jézus volt rajta látható. A szertartáson kb 50 püspök vett részt. A végén lassan, érthetően két mondatot ugandai nyelven mondott a Szentatya: „Katonda ábéére námmwe", (Isten legyen veletek és „Mwebale okumpuliriza" (köszönöm, hogy rám hallgattok). Erre tomboló taps tört ki. D. u. a Pápa meglátogatta Dr. Obotét és családját, meg egy kórházat. Egy szegény bennszülött család kunyhójába is betért.

A harmadik nap a vértanúk ünneplése volt. Ezen talán még több ember vett részt. A egész szertartás a régi templom hátterében lévő kis szigeten folyt le. A hely nagyon alkalmas volt, mert a kis tó körül a part emelkedik és deszkával kiépítve amphiteátrumszerűen hatott. A régi templomot

lebontották és ennek a helyén épült az új. Ennek alapkövét és oltárát szentelte fel a Szentatya. Negyed kilenckor volt egy szertartás a protestáns vértanúk helyén. A Pápa és a protestáns püspök együtt imádkozták a Hiszekegyet. A Szentatya innen indult kíséretével az alapkőletételhez. A 22 vértanú emlékére 22 fiatalembert keresztelt, 22-öt megbérmált és 22-en járultak az első szentáldozáshoz. A kereszteltek közül többen a Pál nevet vették fel. A Pápa misézőkelyhét, egy nagy festményt a 22 vértanúról és 20 ezer dollárt ajándékozott az új templomnak. A végén a Szentatya megköszönte az elnök vendégszeretetét. Dr. Obote megállapította: a Szentatya az egész nép szívét megnyerte. Tisztelete és hálája jeléül bejelentette, hogy az újonnan épített utat VI. Pál pápáról nevezi el.

D. u. 4 órára volt tervezve, hogy a Szentatya a székesegyházban papokhoz és szerzetesnővérekhez intézi búcsúbeszédét. 5 óra lett mire megérkezett. Oka: egy titkos megbeszélésen Nigéria és Biafra között igyekezett a béke útjait egyengetni. Kész lennék egy hónapig is ittmaradni — mondotta a Pápa, — ha ezáltal ez sikerülne. Fáradt volt már és röviden beszélt. Kért, legyünk hűségesek missziós hivatásunkhoz és mindig gyöngéd szeretettel a Szűzanya iránt. 7 órakor indult vissza Rómába.

Koller Mária nővér

KODOLÁNYI JÁNOS HALÁLÁRA

1969. augusztus 10-én egy szívattak következtében meghalt Kodolányi János. Aug. 18-án temették el a Farkasréti temetőben. Az egyházi temetés egy órával a hivatalos előtt volt: a szertartást Kodolányi jó barátja, Belon Gellért végezte. — A nagy magyar író élete végén (1968-ban, Boldog Margit napján) visszatért a katolikus hitre. Saját kérésére, VI. Pál, II. Vatikáni Zsinat, Teilhard de Chardin, Humane vitae és cölibátus enciklikák késztették arra (saját bevallása szerint), hogy visszatérjen.

A magyar középkor szerelmese

A magyar művelődés Benedek Marcel, Tercsánszki Józsi Jenő, Hajdú Henrik és Sinka István után most Kodolányi Jánost is gyászolja. Egymásután vesztette el egy kezdeményezésekben és harcokban hősi korszaknak nemcsak tanuit, hanem klasszikus alkotóit is. Talán furcsának találhatja valaki, hogy az önmagát mindég tudatosan szocialistának valló Kodolányi János haláláról megemlékezünk, hiszen a harmincas években a katolikus közvélemény amolyan elbitangolt fekete báránynak tartotta az Ormánságban az egész országot vádoló írót, aki katolikus hitével is meghasonlott. Nos, a református hitre tért Kodolányi nem kisebb értékkel ajándékozta meg az irodalmat, mint a magyar középkor summájával. Ha Sigrid Undset két regényét a „Kristin Lawransdatter"-t és az „Olaf Audunson"-t a norvég középkor monumentális tükrének tekinthetjük és a világirodalom klasszikusai közé soroljuk, úgy ezt Kodolányi négy regényével: a Pogány tüzek-kel, A Vas fiai-val, a Boldog Mar-

git-tal és a Julianusz barát-tal is megtehetjük. Ha pedig ez a négy könyv nem lesz fordításokban az egész emberiség közös kincse, ez annak a páratlan, de sikerült kisérletnek a számlájára írandó, amellyel Kodolányi a katolikus középkorról írt négy regényének a nyelvezetét megalkotta és evvel a nyelvvel egy messzi kornak a hihető légkörét megteremtette. Nem nyelvtudós válogatta össze ennek a nyelvnek a szavait, hanem a magyar nyelv nagy művésze.

A szakemberek nem egyszer hangoztatták, hogy az atmoszféarateremtésnek ez a módszere vitatható. Azt azonban senki sem meri vitatni, hogy Kodolányi János művész volt és művészete szenvedő emberségéből virágzott ki. A pokollá vált családi életben növekvő gyerek naponta hányszor kénytelen hallani apja gúnyos megjegyzéseit; — egyik lábára nyomorék és ezt csak serdülő korában ismerik fel, addig a gyerektársadalomnak is amolyan kis kitaszítottja. De mennyire szépen ír önéletrajzában azokról a műtétet követő hetekről, amelyekben embertelen testi szenvedését a betegápoló apáca figyelme, tapintata igyekezett enyhíteni. Megemlékezik arról a ferences kórházlelkészről is, akinek ki tudta tárni a lelkét. Meg is áldozik. De nagyon fájdalmas kicsengésű az a mondata, amellyel a nagy élményt lezárja: „Ez volt az első és egyben utolsó szív szerint való áldozásom."

Mert a családjával egyre jobban meghasonló fiú hiába keresett faluja értelmisége körében barátot és példaképet magának. Ahogyan családjától távolodott, evvel az értelmiséggel is egyre ellenségesebb viszonyba került. A sivatagból egy messzibb helység nagyműveltségű és a faluproblémát jól ismerő, humanizmusában is kimagasló református lelkészéhez menekült, ettől kapott könyveket, ennek mondta el, hogy mi mindentől iszonyodik és ennek az egyszerre tudós és imádságos tiszteletesnek a tanúságtétele mentette meg a már mindennel leszámolni akaró fiú istenhitét és kereszténységbe vetett bizalmát.

A nagy diákra egyre szomorúbb napok jöttek, övéitől egyre jobban eltávolodott és a végleges szakítás után a fiatal iró a szeles budai utcának egy törött ablakú, fűtetlen szobájában felesége kiéhezett arcát és csecsemő kisfia kékre dermedt kezeit szemlélve, írta meg első alkotását. Joggal jegyzi meg a „Visszapillantó tükör"-ben, hogy ennek a nyomornak a leírása még ponyvának is sok volna. A szerkesztőségeknél kilincselő író megismerhette a 20-as évek irónemzedékének minden szenvedését. A nyomor visszakényszerítette szülőfalujába, hónapokon át apja házával szemben lakott egy ismerős által irgalomból adott kamrában, aztán felesége családjánál, ahol minden szónak mérges fullánkja volt. Sokszor viaskodott az öngyilkosság gondolatával, de hivatástudata erősebb volt mint a végleges leszámolásra taszító nyomor. Már középiskolás korában felfedezte az evangéliumot és a szentírás később is sűrű olvasmánya volt. Különben Móricz Zsigmonddal folytatott beszélgetésre visszaemlékezve nem jegyezhette volna meg: „Mindketten kálvinisták lévén járatosak voltunk a Irásokban némileg." Ez a beszél-

getés Kodolányi egyik félreérthetetlen hitvallása volt. Móricz Zsigmond, felesége, Janka öngyilkossága után lelkileg teljesen összetörve kereste, mint tudna átlátni abba a világba, ahová felesége önként és véglegesen eltávozott. A földöntúli élet kérdése fölvetette az Isten létének a problémáját is. — „Mondd János, hiszel te Istenben? — Hiszek. — Ez meglep — bámult elcsodálkozva — hiszen szocialista vagy. Különös — rázta megint a fejét. — Én nem tudok benne hinni. Hipotézis, fantazmagória, önáltatás vagy éppenséggel csalás. Képtelen volnék pap lenni, még annyira sem hiszek Isten létezésében, hogy pap lehetnék. Próbáltam, nem sikerült, becstelenség volna."

Kodolányi visszaemlékezésében így folytatja: „Ekkor én nagyjából ezt monndtam neki — Zsiga bátyám talán nem is fontos, hogy az ember megvallja, hogy hisz-e, vagy nem hisz. Sok embert ismertem, aki hirdette, hogy van Isten, hitte is, hogy hiszi, és mégsem hitte. És ismertem, ismerek olyanokat is, akik kereken, következetesen tagadják Isten létét s mégis úgy élnek, úgy viselkednek, mintha Isten valóban léteznék. De van Jézusnak egy figyelemre méltó mondása: ‚Nem mindenki, aki mondja Uram, Uram, megy be a Mennyek Országába. Gondolj ennek az ellenkezőjére is, hiszen benne van: nem mindenki aki tagadja, marad kivül a Mennyek Országán."

Kérdezhetjük: vajon Kodolányi istenhite beérte-e evvel a nagyon is leegyszerűsített formulával? Nem kétséges, hogy a Mennyek Országának az örömhíre mindvégig a szó szoros értelmében reveláció maradt számára, de vajon ellenségesen vagy legalább idegenkedve nézett-e az evangéliumból kinőtt spirituális hagyományra, a jellegzetesen középkori, tehát katolikus lelkiségre?

A „Pogány Tüzek" szláv papjának az alakja, őszinte evangéliumi egyszerűsége, szinte együgyűsége mintegy szűretje annak a nagyszerű élménynek, amelyben a „Boldog Margit" írása — helyesebben a középkori lelkiség tanulmányozása közben része volt. Tudjuk, hogy Kodolányi éveket szentelt a középkor tanulmanyozására. A kódex-irodalom légkörében élt hosszú időn át nemcsak azért, hogy frazeologiáját elsajátítsa. A katolikus középkor lelkét akarta megragadni. Páratlan szépségű jelenetei mutatják, hogy sikerült behatolnia a középkori aszkézis és misztika világába. 2200 oldalon mutatja be egy nagyon messzi kor vajúdását, szenvedését, a kereszténység és pogányság első találkozását: a kereszténységet éppen felvett magyarság roppant szenvedéseit, azt a kort, amelyben az evangélium kovásza lassan átjárta az egész nép lelkét. Ezen a 2200 oldalon a kereszténység mindég építő erőként jelenik meg. Sehol még nyoma sincs a vádaskodásnak, a lebecsülésnek, de még az irónikus fintornak sem.

És mit mondjunk az „Égő csipkebokor"-ról, az író hosszú hallgatásának a gyümölcséről? Mint irói alkotást odaállíthatjuk Thomas Mann nagy József-regénye mellé. Mint tanúságtételt nem. Vagy talán éppen ellenkezőleg. Amikor a háború után a Zilahy Lajos által fasisztának rágalmazott Kodolányi

ajtaját-ablakát bezárta és önkéntes számüzetésbe vonult, érdeklődésének a központjába a messzi múlt, az ókori Kelet egy kis népének szolgasági sorsa, felszabadulása és honkeresése került. De mig Thomas Mann József-e a szellemes irói elegancia terméke, addig Kodolányi Mózesét a téma iránti tisztelet, sőt áhítat jellemzi. Semmiképpen sem érthető félre: a tanítványát szelíden és bölcsen oktató öreg rabbi, ahogyan népe őstörténetét elmondja és ahogyan e történet egyetlen erővonalát, a legnagyobb vállalkozásokra is alkalmassá tévő istenélményt és hivatástudatot megmutatja, ez a bölcsen oktató öreg ember az író maga. Igaz, abban a pár sorban, amellyel az író Mózesét útjára bocsájtotta, csak a magasabbrendű szocialista életforma mellett tesz tanúságot, de végrendeletnek szánt művében, a „Sülyedő világ"-ban tételként hirdeti, hogy az új életformának a kereszténység és szocializmus találkozásából kell megszületnie. Kodolányi szocializmusa annak az ormánsági elesettségnek és reménytelenségnek a talajából nőtt ki, amelynek riasztó epizódjait még Móricz Zsigmond sem tudta hihetőnek elfogadni, később már hallgatni sem. Kodolányi szocializmusa a legigazibb humanizmus volt.

Evvel nem kell hosszabban foglalkoznunk; akik majd életét és művét mérlegre teszik, nem fognak takarékoskodni, ha tárgyilagosak, az elismerő szóval. Mi csak azt akartuk rövid megemlékezésünkben kidomborítani, hogy Kodolányi életművében végig jelen volt a keresztény istenhit. Az „Égő csipkebokor" utolsó sorai Mózes vajúdó anyjának, az egyiptomi hercegnőnek a leveléből pár sort idéznek: „Terád gondolok, szerelmem, kínban és örömben égve . . . távol vagy tőlem e súlyos, e keserves órán, mégis mellettem állsz, boldogan fogom a kezed . . ." És az utolsó mondat: „Ennyi maradt utána, ez volt egész vagyona. Kincsekhez sohasem nyúlt: Izraelé voltak."

Nem erőltetett a kommentár, ha a levéltöredékben Kodolányi istenélményének a kifejezését látjuk. Hogy kincsekhez sohasem nyúlt? Nem, mert népének csak adni tudott.

Orbán Miklós

BÁRDOS LAJOS 70 ÉVES

Egy igaz emberről,[1] népünknek hű fiáról, a kiváló zeneszerzőről és európai hírű zenepedagógusról szeretnék megemlékezni, felhasználva az alkalmat, hogy Rómából, a keresztény kultúra bölcsőhelyéről köszönthetem a hetven éves Bárdos Lajost.

Jóbaráti körben a lényéből mindig oly kedvesen sugárzó derűvel szokott létszámjelentést adni családja állományáról. Hetvenndik születésnapján 11 gyermeket, 4 vőt, 3 menyet, 27 unokát, meg — ahogy magát nevezi — 1 öreget, összesen tehát 45 főt tudott megszámolni a csa-

[1]) Elhangzott a Vatikáni Rádióban, 1969. október 19-én.

ládi körben. (Életének, de művészi hivatásának is napsugara, Irénke, a keresztény családanyák példaképe, már nem érhette meg ezt a szép napot.) Valójában még ennél is nagyobb létszámú a Bárdos család, ha arra gondolunk, hogy zenetanárok, karnagyok, zeneszerzők generációi kerültek ki Bárdos tanár úr keze alól az alatt a negyvenegy év alatt, amig a Zenemüvészeti Főiskolán működött. De alig van a mi hazánknak olyan eldugott faluja, ahol egy iskolai gyermekkórus, felnőttekből összeállt dalárda, vagy templomi énekkar ajkán — ünnepre kelve — fel ne csendülne egy Bárdos-kórus, a szépség szeretetére, jókedvre vagy éppen Istenhez emelkedő áhítatra hangolva az emberek lelkét.

Ünnepli őt most a magyar tudományosság. A Zeneműkiadó Bárdos Lajos 30 zenei és zenetudományi tanulmányának gyűjteményes kötetét adta ki a jubileumra. E szép gesztus értékét csak növelte volna, ha a sokáig íróasztalban fekvő elméleti munkák kiadásával egyidőben Bárdos igen gazdag zeneszerző terméséből is megjelenhetett volna egy jubileumi kötet. Hiszen Kodály mellett ő az új magyar vokális irodalom remekeinek egész sorával ajándékozta meg az éneklő Magyarországot. Méltó emlékezés lett volna ez arra a ma már eléggé fel sem becsülhető szolgálatra is, amikor az eredendően magyar és népi gyökerű énekkari művek kiadására nem akadt kiadó Magyarországon. Abban az időben Bárdos Lajos irányításával, Ádám Jenő, Kerényi György és Kertész Gyula közreműködésével a Magyar Kórus magánkiadásában és jelentős személyi áldozathozatallal jelentek meg azok az iskolai és énekkari művek, amelyek utat törtek az azóta világhírnevet szerzett iskolai és intézményes magyar zenepedagógiának.

Kiveszi részét az ünneplésből a magyarországi világi kórusmozgalom is, melynek lelkes apostola, fáradhatatlan szervezője volt az Éneklő Ifjúság, a Dalosszövetség, Bartók-szövetség munkájának elindításával és a gyakorlati kórusvezetés még sokáig ható példamutatásával a Cecilia, Palestrina, Budapesti Kórusok és a Mátyás-templom kórusának karnagyaként.

Ünnepli őt a magyar katolicizmus, a magyar katolikus egyházi énekkultúra is. Tudjuk, hogy Bárdos ma már az egész magyarságé, de amit az egész nemzetnek adott, annak hajszálgyökerei egyházunk kétezeréves lelki kultúrájának és művészetének talajába ágaznak. Nem csak egyházzenei alkotásai, a Szent Vagy Uram énekgyűjtemény egybeszerkesztése körüli érdemei, az Országos Magyar Cecilia Egyesület felvirágoztatásában végzett munkássága, az egyházi karnagyképzés, a kántorképző tanfolyamok felbecsülhetetlen értékű munkája táplálkozott ebből a talajból, de egész zenepedagógusi működése is a főiskolán. Mert nem az evangélium lelkületére és a krisztusi ember jellemvonására ismerünk-e abban a végeredményben kézenfekvő elvben, amit ő maga így fogalmazott meg a „három T" törvényében; a Tanító szeresse a Tanítványát és

szeresse Tantárgyát. Ez az egyedüli titka annak, hogy aki valaha is tanítványa volt, azt egy életre elkíséri egyéniségének szuggesztív hatása. Egyik volt tanártársa, Bartha Dénes írja erről ünnepi megemlékezésében, a *Muzsika* szeptemberi számában; „Legjobb, tudnivágyó diákjaink sokszor illegálisan, más órakötelezettséget vagy éppenséggel szórakozást félretéve, lelkes buzgalommal készültek és igyekeztek a Bárdos-órákra."

Ezzel a tantárgyat és tanítványt egybeölelő szenvedélyes szeretetével indult el pályája kezdetén a városmajori templom kántorkarnagya, hogy tanára legyen az éneklő magyarságnak és tanára az egyházi muzsikának is. Ő tanította meg nálunk újra szépen énekelni a gregoriánt és a gregorián fegyelmezettségével népdalainkat, uniszonó templomi énekeinket. Ő tanított meg régóta kallódó egyházi énekeinkből remekműveket formálni. Mások elhaladtak mellettük, az ő kezében ezek a gyakran igen kicsiny témák új erőre kaptak s mélyről feltörő szépségükkel, szenvedélyes, fekete lobogásukkal a régi, nyugati nagy mesterek karénekeinek szintjére emelték a mi öreg kantuáléink sok darabját, mint a ‚Nyújtsd ki mennyből' . . . vagy a ‚Világmegváltó Jézus' kezdetű énekünket.

Sokszor voltam tanúja, amikor kicsiny egyházi énekkarokból rögtönzött egyesített-kórust vidéki templomi énekkarok találkozóján. Máskor a Bazilikában, vagy Máriaremetén a fővárosi énekkarok ceciliás ünnepségén. Az azelőtt soha együtt nem énekelt emberek — városiak, falusiak, fiatalok és idősebbek — találnak ilyenkor egymásra a kórus fegyelmezettségében, érzelemben, valami időtlen szépség varázslatában. Legutóbb a bajai nagytemplomban láttam Bárdost így a kalocsai egyházmegye énekesei között. Néztem az arcát, melyen a felhangzó énekek ujjongása, öröme, vagy zokogása, az átélések oly széles skálája tükröződött. Egyszerre oly fiatalnak tűnt! Nem igaz, hogy 70 éves.

A valóban nagy mesterekre jellemző, hogy amikor már megépítették életművüket, van még erejük és a nagy ügyek előmenetelére vigyázó felelősségük ahhoz, hogy félretéve egyéni ambíciókat, dicsőségvágyat, belekezdjenek olyan mű megalapozásába is, melyről eleve tudják, hogy azt már be nem fejezhetik. S akkor szerényen, de igen nagy boldogsággal és szeretettel a szívükben, egy kicsikét félreállnak; nézik a tanítványok munkáját és gyönyörködnek benne. Soha nem írigykedve még arra a tanítványra sem, akinek a keze munkáján idejekorán meglátszik, hogy méltó lesz mesteréhez. Ritkán mutatkozó jele ez az emberi, főként pedig az alkotói nagyságnak. Kivételes emberi érzés a tanítványok tudásában gyönyörködő öröm. De a legnagyobb és legnemesebb emberi érzések világába tartozik. Van benne valami a Teremtő és a teremtményeiben mindig tovább alkotó Isten örömeből. Megállni néha és visszatekinteni, látni, hogy amit alkottunk, az jó. És jó az is, amit tanítványaink az igazi teremtés és továbbteremtés szakadatlan láncolatában alkotnak.

Bárdos Lajost ezzel a kivételes adománnyal is megáldotta Isten. Néhány évvel ezelőtt visszavonult a főiskolai nevelőmunkától, a kórusvezetéstől is. Most már csak ritkán látni a karmesteri dobogón, de ha tanítványai hívják, örömmel megy, utazik, fárad akár az ország legtávolabbi zugába is. Az orvosok szerint nem igen használ ez a megfáradt szívnek. Ő azonban másként érzi. Bizonyos vagyok benne, mert így ismerem; amig csak dobog ez a szív — ha fáradtan és rendetlenül is — akkor boldog, ha együtt dobban azokéval, akik ajkukon a legszebb muzsikát, a vox humánát szólaltatják meg. Magyar Ferenc

Tűz Tamás nyomdában lévő verseskötetéből:
TÜKÖRBEN JÁTSZIK A KÉZ
(1970)

SZENT CECILIA

Cecilia, szép, gyermeteg leányka,
a csúnya őszi ködben jön felém
s kezdetleges kis hangszerén kibuggyan
a legszebb dal, a leghűbb költemény.
Igy látom őt és hallom is bizonnyal,
amíg hajamra hull az őszi dér
és ismeretlen árnyak imbolyognak
s fehér ködfátyoluk a földig ér.

TÁRSAIM

Társaim ők, kik egyre visszatérnek
hulló hajukkal, mint a csillagok
és oly időtlen, verdeső reménnyel,
hogy azt hiszem már, ők is én vagyok.
Ha szólnak, egy-egy tétova szavukban
titokzatosság bújkál s nem tudom,
mit láttak ők, míg hozzám visszatértek
az álomittas, vad csapásokon.

HARSÁNYI

Ki életét a szépség éjszakáján
a csillagokra tékozolta el,
nem sok mulandót gyűjthetett magának
s ha szólítják, derűsen útrakel.
Ujját nem drága ékkövek díszitik,
csak szók és rímek zord bilincsei,
de két szemét nyugodtan és merészen
a csillagsátras égre vetheti.

KÖNYVSZEMLE

Kovács Károly, Hellenizmus, Róma, Zsidóság, Az Újszövetség korának világa, Útitárs, Köln-Bécs, 1969, 502 lap.

Igen jelentős újszövetségi kortörténet jelent meg Németországban a protestáns Kovács Károly tollából. A magyar teológus a kereszténység keletkezésének történeti hátterét mutatja be, egyrészt, hogy az újszövetségi hit előfeltételeit megvilágítsa, másrészt, hogy magát a kereszténységet is jobban megismertesse. A Szerző a lehető legtárgyilagosabban vázolja fel azt a történelmi, kulturális és vallási környezetet, amelyben Jézus evangéliuma felhangzott: megmutatja a megtestesülés vallásának „alaptalaját", de ugyanakkor — ha nagyon röviden is — utal a Jézus által hozott evangélium újságára is.

A kor- és szellemtörténet felvázolásánál a Szerző főleg azokat a tényeket és szempontokat emeli ki, amelyek a kereszténység keletkezése szempontjából fontosak és amelyek az újszövetségi szent könyvek alaposabb megértését elősegítik. Amikor Nagy Sándortól kezdve ismerteti a hellenizmus korát, majd pedig a római császárság első két századát, egészen röviden felvillantja azokat a történelmi vagy vallási vonatkozásokat, amelyek a Szentírás egy-egy fontosabb versét „szituálják". Mielőtt a zsidóság tárgyalásába belekezdene (ez a könyv felét teszi ki), pár lapon összeveti a szinkretista vallásokat és az Újszövetséget.

Kovács nagyon helyesen mutat rá arra, hogy Jézus nem mitikus lény, hanem konkrét történeti személy; nem a mítosz időtlenségében szétfolyó alak, mint a misztérium-kultuszok istenségei, hanem a történetiség minden ismertetőjelét magán viseli. „Jézus nem a természet életének, nem az örök változásnak és a változás egyformaságának, nem az elhalásnak és az életújulásnak, nem a vegetációnak a szimboluma, hanem olyan történeti ember, aki az ókor pontosan körülhatárolható idejében élt, éspedig mint a palesztinai zsidó nép egyik tagja. Az ajkán megszólaló evangélium is a konkrét történeti szituációban szólal meg és arra van vonatkozással. Az Újszövetség Jézusra vonatkozó üzenete pedig azt mondja, hogy Isten egyszeri, történeti cselekedettel nyilatkoztatta ki magát Jézus Krisztus által, éspedig az ő halálában és feltámadásában. Egyik sem mitikus esemény, hanem történet, pontosabban Isten eszkatologikus cselekedete. Ez különösen is vonatkozik Jézus feltámadására, amely az újszövetségi üzenet központja. A feltámadás nem az első tanítványok lelki életében végbement változás, amely a Golgotán keresztrefeszített Mestert élőnek hirdeti, hanem eszkatologikus és mégis történeti isteni cselekedet, melynek közvetlen bizonysága az üres sír" (241-242. lap).

Ma, amikor egyes katolikus teológusok is a szélsőséges „mítosztalanítás" kísértésének engednek, örömmel olvassuk egy protestáns teológus tollából ezt a tárgyilagos következtetést. Kovács — helyesen — megengedi azt, hogy az Újszövetség és az ókori keresztény irodalom átvett bizonyos elemeket, kifejezési formákat a szinkretizmusból és gnózisból; de mindjárt rámutat arra, hogy az azonos kifejezések, szavak mögött sokszor gyökeresen más élettartalom húzódik meg. Az újszövetségi hitet nem lehet „levezetni" a szinkretista vallásokból: eredete transzcendens.

Hasonló következtetésre jut a szerző a zsidóság tanulmányozása után. Az általános áttekintés után egy-egy fejezetet szentel a palesztinai zsidóságnak, a Jézus korabeli zsidóságnak, a zsidó diaszpórának, majd külön tárgyalja a zsidó vallás jellegzetességeit és egy utolsó szintetikus fejezetben megmutatja a folytonosságot és a szakadást a zsidóság és az újszövetségi választott nép között. Tény az, hogy a kereszténység a zsidó „alaptalajban" gyökerezik. Mégis a Jézus által hozott evangé-

liumi üzenet nemcsak „beteljesíti" a zsidó „várakozást", hanem messze túlszárnyalja azt. „Jézus igénye — ez egyúttal személyének a történeti kutatás eszközei számára hozzáférhetetlen, de a hit számára sem racionálisan feloldható „titka" — és az isteni „igazolás", melyet feltámadása jelent, repesztette szét a zsidóság kereteit. Ezért lett a tanítványok kicsiny seregéből és Jézus „híveiből" gyülekezet, ez pedig több, mint az idők árjában elsüllyedő irányzat vagy szekta. Ezért találta meg a feleletet a vallásos keresés kérdéseire az egész antik világ a keresztyénségben" (455. lap).

Kovács Károly könyvét mindvégig élvezettel olvassuk. Lendületes stílusában csupán a protestáns szóhasználat archaizmusa (kegyesség, bűneset, váltság; no meg a keresztyén-keresztyénség állandó visszatérése) zavaró egy kicsinykét a katolikus olvasó számára. A bőséges név- és tárgymutató lehetővé teszi azt, hogy az alaposan dokumentált munkát amolyan bibliai lexikonnak is használhassuk. Kovács könyve szerencsésen kiegészíti Dr. Szörényi Andor A Biblia világa c. fontos művét, amely nem annyira az általános bevezetőre, hanem inkább a különleges bevezetőre (az egyes újszövetségi könyvek megvilágítására) helyezte a fő hangsúlyt. Dicséret illeti Molnár József nyomdáját is a szép kiállításért.

Szabó Ferenc

Szabó Ferenc, Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása. Róma, 1969. 120 old.

Szabó Ferenc legújabb könyvében rövid és áttekinthető formában tárgyalja a keresztény hit alapvető igazságait. Könyvét elsősorban a mai fiataloknak szánta. Feleletet akar adni azokra a nehézségekre, amelyek a gyermekes vallási elképzelések és a modern (tudományos) szellemiség ütközéséből születnek. A hit igazságairól van tehát szó, ami azonban nem elmélet, hanem élet. A könyv legnagyobb érdeme éppen az, hogy mindenütt kiemeli a hit egzisztenciális dimenzióit. A hitet nem elvont tanrendszerként mutatja be, hanem mint az élő, küszködő, az igazságot kereső és végeredményben minden tettében szeretetre sóvárgó ember személyes feleletét azzal az Istennel szemben, aki önmagát Jézus Krisztusban mint személyes szeretetet nyilatkoztatta ki. Alapgondolata: a kereszténység személyes életközösség Istennel. A keresztények Isten barátai, mint a könyv címe is mondja. — E kis könyv tartalmilag két főrészre oszlik. Az első rész, melynek címe „Tudom kinek hittem", három, a hit alapjait érintő kérdést tárgyal. Bemutatja azt az utat, amely elvezet a személyes Istenben való hithez. Ezt követően kifejti, hogy a keresztény hit nem a magányos embernek a viszonya az Istenhez, hanem közösségben, az egyházban fejlődik és fejeződik ki. A harmadik fejezet a keresztény hit történeti alapjaival foglalkozik és kimutatja, hogy a „hit Krisztusa" azonos a „történeti Jézussal". A második rész „Mit kell hinnünk" cím alatt sorraveszi az Apostoli Hitvallás ágazatait. A szerző biztos kézzel válogatta ki azokat a szempontokat, melyek ma különösen is fontosak, és így a könyv kis terjedelme ellenére jól megalapozottan fejti ki a Credo igazságait.

Weissmahr Béla

J. Laplace SJ: Le Prétre à la recherche de lui-méme, Éd. du Chalet, Lyon, 1969, 300 lap.

Az ma már mindenki előtt világos, hogy a papság válságban van. Ez a válság súlyos, hiszen végső elemzésben a hit válsága. De rá kell mutatni a baj okaira és keresni kell az orvoslást is. Bizonyos szempontból a pap mai krízise csupán a modern világgal szembenálló Egyház krízisének megnyilatkozása, vagy még továbbmenőleg: a modern ember krízise. A pap a maga módján éli meg válságban sodródó korunk problémáit.

Körülbelül a fenti mondatokban lehetne összefoglalni a jezsuita J. Laplace remek könyvének tételét. „A pap, keresve önmagát": maga a cím jelzi a vállalkozást. Megmutatni a válságban sodródó papoknak, miképpen élhetnek autentikus életet mint emberek, hívők és papok; egyszóval: miképen találhatják meg önmagukat, elveszített

identitásukat. A szerző már vagy húsz év óta ad papoknak lelkigyakorlatokat, rekollekciókat. Könyve személyes tapasztalatait összegezi: számtalan lelki beszélgetés, sokrétű személyes kapcsolat gyümölcse.

„A pap helyzetét, a papság természetét gyakran tanulmányozták, bőven elemezték. A kérdések özönében, a közvéleménykutatás és a felvetett problémák kavargásában a pap tanácstalan marad. Nem tudja, mi a közvetlen teendő; kétségbevonja hivatását is. Felveti a kérdést: vajon hiába élt annyi éven át, hiába szentelte életét az áldozatos feladatnak? Túl kell jutnunk a közvéleménykutatásokon, az elméleti szintéziseken, a különböző felméréseken, bármennyire is fontosak ezek a munkák. Segítsük a papot, hogy szembenézhessen a mával, amely változik és amely még ismeretlen jövőt hord méhében, hogy újra megtalálja szétesőben lévő belső egységét. Meg vagyok győződve arról, hogy ezt az egységet csakis úgy lehet újra megteremteni, ha a pap állandóan megtér önmagához, ha elfogadja önmagát, a kort, amelyben él, éspedig mindezt teljes hittel teszi. Kettős megtérésről van tehát szó: az emberinek és a kegyelemnek összhangba hozásáról. Ezt tartják szem előtt ezek a lapok is: kiindulva a jelenkori válságból, meg akarják mutatni e kettős megtérés szükségességét és elemezni azokat a tényezőket — a természet és a kegyelem kettős szemszögéből —, amelyek a megteremtendő belső egységbe beépülnek". (10. lap.)

P. Laplace könyve három részre oszlik: az első rész leírja az új papi típust, jellemzi a mai szellemi válságot (tehát az ember és a hivő válságát), majd pedig a Zsinat fényében megjelöli a megújulás útját. A második rész alaposabban tárgyal az emberről: a szabadság, a szerelem (cölibátus és házasság), az apostoli munka, a szellemi élet és a világhoz való viszony kérdései képezik az egyes fejezetek témáit. A harmadik rész a természetfeletti életről szól. A hitből való élet, a lelki élet, a lelki érettség, a lelki szabadság és az utolsó próba (a halál) kérdéseire keresnek választ e rész fejezetei.

Lehetetlen összefoglalni két oldalon e gazdag könyv tartalmát. Inkább ízelítőt szeretnénk adni az egyik fejezetből, hogy a franciául tudók kedvet kapjanak elolvasásához. A lelki életről szóló fejezetet mutatjuk be vázlatosan.

Miként minden embernek, a papnak is problémát jelent a hit. Hiszen az élő hit a Lélek adománya: a természetes ember képtelen hinni. De a hitet táplálnunk, óvnunk, ápolnunk kell. Milyen eszközökkel? Erre a kérdésre keres választ a lelki élettel foglalkozó fejezet. Sok keresztény szemére veti manapság a papoknak, hogy nincs lelki életük. Az imádság — mondják — nem érdekli őket. Egyesek még elméletileg is igazolni akarják, miért hagyták el, azt bizonyítva, hogy elég a cselekvés, a testvérek szolgálata. Ha valaki lelki tanácsot kér tőlük, nem értik miről van szó. Igazak-e ezek vádak? Mennyiben? A mai papnak valóban nincs igénye a lelki életre, valóban nem érzi szükségét az imádságnak? Mindenekelőtt a fogalmakat kell tisztázni, hiszen „lelki élet", „lelkiség" elkoptatott szavak, s talán éppen a kontesztálás jelzi, hogy a papok valami autentikusabbat akarnak belső életükben.

A lelki élet az összes természetes és kegyelmi energiánknak latba-vetése, hogy megtalálva Isten akaratát, követve a Szentlélek indításait és felhasználva adományait, Istent szolgáljuk testvéreinkben. Ha így fogalmazzuk meg a lelki életet, bizonyára igen sok pap egyetért velünk. A lényeg az, hogy megtaláljuk Isten akaratát, pontosabban hivatásunkat. Ha teljesen hivatásunknak adjuk magunkat, megtaláljuk a belső egységet és a békét. Ennek különböző módjai, eszközei vannak. Mindenekelőtt szükséges a csend, az elmélkedés, az imádság. Klasszikus módszerek. Amikor a magányba vonulunk és ott keressük Isten jelenlétét, nem menekülünk a világtól, nem mondunk le emberi feladatainkról, hanem éppen igazabban és teljesebben akarunk Istennek és testvéreinknek szolgálni. Az Isten akaratának követéséhez szükségünk van továbbá aszkézisre, lemondásra, önmegtagadásra. Másszóval: rendet teremtünk önmagunkban, hogy ne a hangulatok és az ösztönök játékszerei legyünk, hanem a lehető legnagyobb szabadsággal mi magunk határozzuk meg önmagunkat. Az aszkézis módozatai, formái változnak a korok szerint, de önmegtagadás nélkül nincs lelki élet, nincs egyszerűen keresztény élet. Végül: legyünk türelemmel, tudjunk várni: a kísérletezés, tapasz-

talatszerzés, a bukás és az újrakezdés is hozzátartozik az élethez. A lelki ember kialakításához is időre, párbeszédre és tapasztalatcserére van szükség. Mindezekben legyünk tanulékonyak a Szentlélek indításaival szemben, és Jézus Krisztust kövessük. A százados keresztény tapasztalatnak ezeket az alapvető irányelveit nem vethetjük meg.

A mai pap azonban kényelmetlenül érzi magát, amikor ezekről a követelményekről hall. Legtöbbünk érzi azt, hogy a szemináriumi vagy noviciátusi évek alatt kapott lelki kiképzés valamiképpen nem felel meg a kor követelményeinek. Túlságosan elválasztott bennünket a világtól és a különböző (jámborsági) gyakorlatok olyan stílust alakítottak ki, amelyet később levetettünk, mint valami szoros ruhát. Sokunkban tovább él a lelki élet, az imádságos elmélyülés vágya, de ugyanakkor nem találjuk meg utunkat: „lelki életünk" irreális, távol van a valóságtól, individualistának tűnik. Ma a fiatalok a testvéri együttlétet, az emberközeliséget, a világ felé való nyitottságot és a szolgálatot hangoztatják. Az idősebbek fülében pedig Newman szava cseng: „Én és Teremtőm".

Sematikusan jellemeztük a mai pap problémáját. Mi a megoldás? Keresnünk kell! Nem szabad megállnunk az út elején, a nehézségek előtt. Az természetes, hogy örökké nem maradhatunk serdülők, noviciusok. A felkínált eszközökkel kinek-kinek ki kell alakítania egyéniségét, „lelki" fizionómiáját. Mindenkinek sajátos hivatása szerint kell megtalálnia „lelki útját". Csakis így találhatjuk meg önmagunkat. Ehhez persze lelki vezetőre, mesterre, tanácsadóra is szükségünk van. P. Laplace itt felhívja a figyelmet egy igen veszélyes buktatóra. A lelki életben való előhaladásnak egyik gúzsbakötője a szabályosságnak — szabálytartásnak — helytelen felfogása. Ha valaki a lelki élet szabályait vagy gyakorlatait abszolútaknak tekinti, ha pl. úgy véli, hogy a jó pap az, ki aggályosan hűséges bizonyos szabályokhoz, előírásokhoz (pontos felkelés, szentséglátogatás, hűség a breviárium- mondásban stb.), könnyen mellékvágányra kerülhet. Igaz, fontos a pontosság és az ilyenfajta hűség (a civil életben az emberek nem engedhetnek meg maguknak annyi lazaságot és pontatlanságot, mint egyes papok hivatalukban), de ne keverjük össze a különböző területeket. Ha a pontosság, szabálytartás ki is fejez sokat a pap lelki életéből, nem lehet annak fokmérője; ha pedig merev, aggályos hűség, legalizmus lesz belőle, az éretlenség, a kamasz-mentalitás fenntartását szolgálja. A papnak szabad embernek kell lennie: merjen önmaga lenni: „érezze jól magát bőrében", egy bizonyos emberi teljességre kell szert tennie, hogy aztán az evangélium szelleme, a zsinati megújulás irányelvei szerint kialakulhasson lelki életének struktúrája.

(Sz. F.)

Rákos B. Raymund, Huszonegy év Itáliában. Róma 1968.

Mikor átolvastam a képekkel bőven illusztrált 486 oldalas kedves könyvet ugy éreztem, hogy a szerző a sorokon keresztül olvasóinak is azt üzeni, amivel annak idején az assisi nemzetközi teologián növendékeit köszöntötte: „Venite filii, audite me, timorem Domini docebo vos . . . Jöjjetek, fiaim, hallgassatok rám, az Úr félelmére kívánlak oktatni titeket."

A könyv lapjai elvezetnek Róma és Itália jelentősebb szent helyeihez. Ha a rövid, értékes történelmi összefoglalások után a képekre pillantunk, szinte úgy érezzük, mintha magunk is odazarándokoltunk volna. A huszonegy éven át felhalmozott élményeket nem tudja magába zárni. Lelkesen meghív bennünket. Menjünk együtt: élvezzük közösen a látottakat, hallottakat.

Maga irja, hogy Róma és Itália megismerése nem könnyű. Sok minden rejtve marad, ha nem villantanak rá fényt. Itt tudni kell látni. Ez a könyv nagy segitség ebben. Nem útikalauz. Ennél több. Minden soron, képen keresztül a lélekhez is szól. Aki csakugyan együtt halad a szerzővel, többet ismer meg Itáliából, mint egy rosszul vezetett zarándoklaton.

Három pápának az uralkodása is belenyúlik ebbe a 21 évbe. Uralkodásuk minden nagyobb eseménye felcsillan a könyv lapjain. A képekből szinte szólnak hozzánk a

szertartásokról, a nyilatkoratokról, az eseményekről, amelyeken nem lehettünk ott.

A sorokból nagy szeretet csendül ki Róma, Rendje, Hazája és Édesanyja iránt.

Talán kár volt néha egész apró részletekbe bocsájtkozni, mint napirendek, házi szabályok kérdései, stb. Jó tartalomjegyzék zárja a könyvet, de a könyv anyagelosztása inkább lehetett volna a témák fontossága szerint csoportosított, mint kronologikus.

Ha letesszük a könyvet, csak hálás köszönetet mondhatunk a a Szent Péter templom apostoli magyar gyóntatójának, aki annyi szeretettel kalauzolt a 21 éves itáliai úton. Sokat tanultunk és gyarapodtunk az Úr és az Egyház szeretetében.

M. L.

MEGJELENT:

Szabó Ferenc SJ

Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása
Róma 1969, 120 old.

Ára 1.50 dollár, tiz példányon felüli rendelésnél 1 dollár.

Megrendelhető kiadóhivatalunknál vagy a szerzőnél:
Via dei Penitenzieri 20, I-00193 Roma, Italia

HALOTTAINK

Ruzsinszky Gyula c. esperes, ny. füzéri plébános. Sátoraljaújhelyen temették (65, 42)
Legeza Ödön ny. görögkatolikus plébános (83)
Nagy János buenos-airesi kórházlelkész május 2-án.
Tyukody Paulin testvér a budai ferences templom volt orgonistája július 9-én (76)
Munka János esperes, volt dobócsi és vilkei plébános, augustus 5-én, Rozsnyón (77, 54)
Donka János tb. esperes, aranyosapáti gör. kat. plébános, Debrecenben, Július 15-én Dudás püspök temette Csengerújfaluban (54, 28)
Szabados János ny. esperes Abaújszántón. Dudás püspök temette (68, 43)
Buczkó Emil József premontrei kanonok Jászón. Aug. 5-én temették (76)
Ettl János prelátuskanonok, püspöki helynök. Eisenstadtban temették (58, 34)
Kodatsch János prelátuskanonok, Neutalban temették (66, 43)
Párkányi János cserehátsurányi plebános Balassagyarmaton (62, 40)
P. Dr. Wild Endre a minoriták volt tartományfőnöke, július 29-én Rio de Janeiróban (87, 70, 64)
Berkovics Ernő Lajos premontrei kanonok, Farkasgyepün. Bakonygyepesen temették (76)
Varga Bálint ferences áldozópap, Pannonhalmán (76)
Bakos János Ágoston ferencrendi áldozópap. A káptalanfüredi templom kriptájában temették (72, 55, 49)
Kóbor István c. esperes, ny. ölbői plébános, Szentivánfán. Jákfán temették (82, 57)
Lukács József piarista, volt debreceni igazgató. A székesfehérvári Szedres temetőbe temették (68, 54, 45)
Virágh Sándor püspöki tanácsos, plébános, a szegedi Klauzál Gábor reálgimnázium volt hittanára, Szegeden (71, 47)
Szendy László c. apát, ny. esperesplébános Szombathelyen (74, 52)
Cinfalvi Dezső Péter bencés tanár, Pannonhalmán. Kőszegen temették (80, 61, 54)
Sasváry Károly érseki tanácsos Epölön (68, 42)
Kurucz Károly esperes, volt szalézi áldozópap, Nagysápon (57, 30)
Pölöskey Kornél Gáspár ciszterci áldozópap, Pannonhalmán (92, 74, 67)
Szabó Gyula szalézi áldozópap, Domaházán (82, 54, 44)
Nagy Béla görögkat. plébános, tb. kanonok. Rákoskeresztúron temették (61)
Ihring József Jakob OP Sopronban (78, 48)

Valter Lajos c. esperes, ny. hitoktató. Az Újpest-kertvárosi templom kriptájába temették (78, 55)

Gulyás János gyöngyösoroszi plébános

Kovács Sándor esperes, a kaposvári Jézus Szíve templom plébánosa. Kaposvárott temették (60, 35)

Turcsányi Albert Egon esztergom megyei áldozópap, Székesfehérvárott (73)

P. Takács Antal Gyárfás OFM ny. bakonykoppányi lelkész. Rákoskeresztúron temették (56, 39, 29)

Körper Károly protonotárius, a pozsonyi dóm ny. plébánosa (76)

Varga István szept. 19-én Peresznyén. Hosszu ideig működött a burgenlandi plébániákon is. Mint nyugdijas Sopronba élt (83, 56)

Littván Sándor olaszfai plébános (60, 37)

Dömötör István c. apát, ny. esperesplébános a székesfehérvári Papi Otthonban. Szülőfalujában Kónyban temette Kisberk Imre püspök (78)

Babanyecz Pál ócsai plébános, kerületi esperes (58)

Mihályi Jenő Ernő ny. bencés főiskolai tanár Pannonhalmán (82, 65, 60)

+

Elhúnyt paptestvéreinket foglaljuk mementóinkba!

ETTL JÁNOS és KODATSCH JÁNOS
prelátuskanonokok tragikus halála

Lippert Ulrich ny. plébános temetésén végezte a szertartást a két prelátuskanonok aug. 1-én. A sírnál Ettl prelátus mondotta a beszédet. Ő vezette az autót, amellyel vissza akartak térni Eisenstadtba. Pfaffstätten közelében egy útkereszteződésnél autóbusszal ütköztek össze. A szentkenet szentségében még részesültek, de a bádeni kórházba szállítva nem sokáig maradtak életben.

Aug. 5-én szállították őket vissza Eisenstadtba. A Dómban felravatalozott prelátusokhoz nagy részvéttel szinte beláthatatlan tömeg zarándokolt. Dr. László István eisenstadti püspök a dómkáptalan tagjaival koncelebrálta a requiemet és ő tartotta a beszédet is. A templomi szertartás után a temetési menet a városon keresztül haladt a Bergkirchéig. Az ottani téren megállva szétváltak. Kodátsch prelátus koporsóját ugyanis szülőfalujába Neutalba szállították, míg Ettl prelátust az eisenstadt-oberbergi temetőbe vitték.

Ettl János 1911-ben született Andauban. Teológiai tanulmányait Bécsben végezte. 1935-ben szentelik pappá. Nezsiderben és Kismartonban működik mint káplán, majd 1940-ben Wallernben lesz plébános. 1949-ben a mattersburgi kisszeminárium élére kerül. Mikor 1954-ben Dr. László István lesz a burgenlandi apostoli administrator, őt irodaigazgatónak nevezi ki. Átveszi egyben a Caritas vezetését is. Mint caritasdirektor sok-sok jót tett az arra rászoruló ideszóródott magyarokkal is. 1961-ben pápai prelátus, az egyházmegye megalakulásával kanonok és 1967-ben püspöki helynök lesz.

Kodatsch János 1903-ban született Neutalon. Tanulmányait Győrben kezdte és Bécsben fejezte be. 1926-ban szentelték pappá Bécsben. Szentelés után két évig káplán Neudörflben, majd az apostoli administratura titkára lesz. Dr. Köller József provikárius alatt ő tölti be az irodaigazgatói tisztet (1934 — 1949). Ő a Finanzkammer első igazgatója is. Emellett a kleinhöfleini plébániát is ellátja. Dr. Michel halála után átveszi a burgenlandi szeminárium vezetését. 1965-ben egészségi okokból lemond régensi tisztéről. Az egyházmegye megalakulásával ő is kanonoki kinevezést kap. Káplán korától kezdve buzgó irodalmi tevékenységet fejt ki. 1945-ben megalapítja

a St. Martinsbote c. egyházmegyei lapot és szerkesztője haláláig. Magyar kapcsolatait sem felejtette el. Dr. László István püspököt, a magyarok apostoli vizitátorát többször helyettesítette a magyarok máriacelli zarándoklatán.

M.

DR. SZENDY LÁSZLÓ
c. pornói apát, ny. szombathelyi székesegyházi esperes-plébános
(1896 — 1969)

Szeptember 10-én délelőtt Kovács Sándor szombathelyi megyéspüspök és 150 karinges pap jelenlétében mutatta be érte az engesztelő szentmiseáldozatot a Szent Kvirin templomban Dr. Winkler József segédpüspök és végezte a gyászszertartást. Szentbeszédében szeretettel emlékezett vissza a megboldogult első lelkipásztori állomáshelyén, Winkler püspök szülőfalujában: Nagyszentmihályon (Burgenland) végzett papi munkájára és utalt szívbajára célzó, többször is hangoztatott szavaira: „meglátjátok, én hirtelen, de nem készületlenül halok meg."

Halála napján, szept. 7.-én reggel még a székesegyházban misézett, prédikált, délután 2 óra előtt a püspökvár második emeleti szobája előtt esett össze. Megyéspüspöke részesítette a szentkenet szentségében és fogta le a szemét. A Szent Kvirin templom kriptájába temették és sirjánál a salköveskuti plébános búcsúzott tőle:

A szeretet kettős kötelékének melegével és a minket ért veszteség kettős fájdalmával küldöm most papi testvérszívünk dobogását Utánad: tanitványaid és munkatársaid nevében.

Amire másfél évtizeden át a Szombathelyi Hittudományi Főiskola katedráján tanítottál: az tudomány volt, nem divatok szerint változó, de mindig korszerű. A Sacra Scriptura, a Szentírás világában mindig otthon voltál, s ezért tudtad szépségeit, mélységeit és magasságait tanitványaiddal is megszerettetni. Új Szentírás fordításod földi elismerését nem érhetted meg, de az égi Imprimatur-t már megkaptad rá. Mint prefektus az innsbrucki pedagógia művészetét és ózondús magaslati levegőjét hoztad kispapjaidnak. Mint esperes-plébános, Szombathely szegényeinek gondozását, a katolikus egyesületek felvirágoztatását, vitalitását és a mindennapi gyóntatást különösen szeretted. Fontos egyházi állásaidban alattvalóid nem voltak, csak munkatársaid.

Szeretett Laci Bátyánk!

Ezüstmiséd és aranymiséd között háromszor is megjártad papi életed keresztútját. Végrendeleted megbocsátást sugárzó szavai bizonyítják, hogy nem maradt tüske a szivedben embertársaid iránt.

Újmisés szentképedre 1918-ban, papi életed mottójául Pál apostol szavait írtad: „Nekem Krisztus az életem." Ötvenegy éves papi életedben az alter Christus kialakításán munkálkodott lelked. Tavaly nyári, aranymisés szentképeden pedig az emmauszi tanitványok kérő szavai állanak: „Maradj velünk Uram, mert esteledik!" . . . 14 hónapon át azóta egyre esteledett és most: a szeptemberi kék magyar égbolt fecskéit délre küldő Kisboldogasszony vigiliájának délutánján fölvirradt Neked az Örök Nappal. Érezted és mondogattad is, hogy nem készületlenül indulsz.

1918 június 13-án a szombathelyi domonkos nővérek zárdatemplomában újmiséden először mondtad: „Isten oltárához járulok", — és én, mint kis ministránsod, boldogan visszhangoztam: „Istenhez, aki örömöm és boldogságom." — Ma fordítva van: mi járultunk Isten oltárához Érted könyörögve itt lent, és fájdalmunk felhőin át a Te szavadat halljuk szívünkkel onnan felülről: „Istenhez, aki örömöm és boldogságom."

+

Szendy apát nemcsak termetében volt szent Márton egyházmegyéjének legmagasabb papja, szellemének sokoldalúságával is kiemelkedett. Mikes püspök ezért küldte Innsbruckba a teológiára. Grösz József 1937-ben állította a székesegyház főplébániájának élére, Kovács püspök pedig 1944-ben neveztette ki pornói apátnak. A szemináriumban másfél évtizeden át volt prefektus és bibliku tanár.

LAKOS ENDRE

Középiskoláit a szegedi piarista gimnáziumban végezte. Özvegy édesanyja néhány szobából álló otthonában kis magán-konviktust rendezett be. Az erős asszony lelkületével az itt élő néhány diákot példás fegyelemben nevelgette. Bandi már itt belenőtt a közösségi, fegyelmezett életbe.

Még protestáns mikor iskoláit kezdi, de a piarista gimnázium szelleme és a Szegedet mindig átható katolikus szellem az ő lelkét is megfogja. Nemcsak konvertál, hanem lassan papi hivatása is kibontakozik.

A szegedi szemináriumban P. Hunya, a nagy magyar spirituális neveltje, kinek lelkiségével mindjobban töltekezik. Kellett is ez a lelki erőtartalék későbbi, kálváriás útjain.

Mikor az események folyamán Ausztriába sodródik, itt is arra a munkára fekszik rá, amely mindig eleme volt: a magyar ifjúság nevelésére. Innsbrucktól nem messze, a tiroli havasokban, Gränben 1600 m. magasságban szervezője a magyar gimnáziumnak. Fiai komoly munkát végeztek és nem kallódtak el. Egyszerű irógépiével kis lapot is indít „Hitel" címen. Munkatársai diákjai. Az iskolai szünetekben cserkésztáborokat szervez. Fiai szívében úgy akarja megalapozni a magyarságtudatot, hogy a nagy világban szétszóródva is a magyar lélek és emlék mindig megmaradjon. A gräni iskola megszűnése után a magyar egyetemisták lelkésze lesz Bécsben. Egészsége mind jobban gyengül. Ezüstmiséjén már lehetett látni a tragikusan fenyegető veszélyt. De ő még most sem kiméli magát. Minden erejével igyekszik tovább dolgozni. Pár évvel ezelőtt kiadta könyvét, mely a középiskolások nivóján öleli fel a hitigazságokat. Coram Sanctissimo címen irta jól sikerült cikkeit a magyar papság lapjába.

Június 19-én szakadó esőben, villámlás, menydörgés között indult 51 éves korában utolsó útjára a bécsi ottakringi temetőben. Számos magyar paptestvére és legalább kétszáz honfitársa kísérte. A magyarok apostoli vizitátora. Dr. László István püspök temette és mondott német nyelven beszédet. A magyar paptestvérek nevében Msgr. Ádám György búcsúztatta. A koporsónál Tollas Tibor, Varga Gyula és Dr. Papp Andor vettek még búcsút tőle. Nemzeti színű koszorúk, szegélyezték a csanádi egyházmegyés paptestvér utolsó útját és egy maroknyi hazai föld omlott először koporsójára.

Marosi László

DR. WILD ENDRE OFMConv.

(1882 — 1969)

Nem hazájában halt meg, Erdélyben, hanem Braziliában, Rio de Janeiróban, 1969. július 28-án. Idős volt, halála mégis váratlanul ért bennünket, mert élete utolsó percéig eleven életerővel dolgozott.

Aradon született 1882. május 31-én, Erdély egyik legtörténelmibb városában, Ott végezte középiskolai tanulmányait, majd 1899-ban Marosvásárhelyt belépett a minorita ferencrend Sz. Erzsébet tartományába. A római Gergely-egyetem bölcsészkarán doktori oklevelet nyerve, teológiai szakképzettségét részben itt, részben Innsbruckban szerezte meg. 1905 december 23-án Páduában szentelték pappá.

P. Wild emelkedett, gyakorlati életbölcseséggel rendelkezett. A diadalmas keresztény világnézet derűjével, erejével fogott munkához. Első munkahelye Lugos, ahol zárdai hitoktató és plébániai segédlelkész lesz. Megalakítja növendékei Mária-kongregációját és velük együtt lefordítja Opitz Henrik jezsuita lelkikönyvét: Die Schule Mariens (1910, 8°, 352 oldal). 1911-ben pancsovai plébánossá és házfőnökké nevezik ki. Itt 600 kötetes katolikus ifjúsági könyvtárat alapít és munkatársával lefordítja, és kiadja a minorita rendház 1718 - 1750 közötti naplóját (1915, 4°, 272 o.). 1914-ben meglátogatja Konstantinápolyt, Kisázsia, Szíria, Palesztína és Észak-Egyiptom sok városát. Visszatérve Erdélybe, már vár rá az aradi helyőrségén a lelkészi szolgálat, amelyért több kitüntetést kapott.

Az első világháború után Aradon plébániai irodaigazgató lesz, 1922-24-ben a minoritarend erdélyi tartományának generális commissáriusaként, vezeti a rendtartomány ügyeit.

Nyomdász szakképzettsége, szerkesztői és írói tehetsége az irodalom, valamint könyvkiadás termékeny művelőjévé teszi. 1918-tól az Aradi Katolikus Egyházi Tudósítót szerkeszti, amelyet 1920-ban „Vasárnap" címmel szépirodalmi, művészeti, kritikai folyóirattá alakít. A liturgikus szövegek, imakönyvek, zeneművek, a magyar katolikus műveltség mindmegannyi bizonyítékai: az 1936-i vatikáni sajtó világkiállításon méltán nyertek kitüntető oklevelet.

P. Wild saját maga is számtalan tanulmányával, fordításával gazdagította a szerkesztésében megjelent felfokozott igényű folyóiratot, de írt a Krassó-Szörényi Lapok számára is. — A római szentévekre, valamint Assisi Sz. Ferenc halálának 700. évfordulójára 1926-ban több erdélyi vagy bánsági zarándoklatot vezetett Itáliába, de azonkívül Lourdesba is.

Átmeneti kézdivásárhelyi tartózkodás után 1939 szeptemberében félévi szabadságra testvéröccséhez Porto Alegrebe utazott, Braziliába. Az időközben kitört világháború miatt nem térhetett vissza Európába, így a braziliai minorita missziókban vállalt munkát. Ott kamatoztatta gazdag tapasztalati tudását és magas lelki műveltségét. Lelkipásztori rátermettsége és lankadatlan buzgósága révén úgy az Universidade Rural mezőgazdasági egyetemnek, amelynek 12 évig volt lelkésze, mint Pórto Alegre társadalmának, ahol 10 évig volt a Tanítónőképző hittanára, osztatlan szeretetét és megbecsülését érdemelte ki. Élete jó néhány esztendejét a rio de janeiroi minorita kolostorban töltötte, egészen haláláig élénk irodalmi munkásságot fejtve ki.

P. Wild egész életében sokat segített másokon, vigasztaló szóval és tettekben nyilvánuló szeretettel. Készséggel helyettesítette a római Sz. Péter templom apostoli magyar gyóntatóit is (1961 és 1963-ban). A két utóbbi alkalommal járt Európában utoljára. Brazil állampolgárságot kapott 1947. febr. 15-én: amint ő maga írta egyik legutóbbi levelében, a volt államfő személyesen fejezte ki örömét hosszú és értékes braziliai működése fölött.

Gyémántmiséjét 1965. dec. 23-án ünnepelte meg rendtársai és tisztelői körében. — P. Dr. Wild Endrét az Erdélyi Katolikus Akadémia 1930. ápr. 8-án rendes tagjai közé iktatta. Pápai kitüntetésben részesült 1933-ban.

P. Wild Endre, erdélyi magyar minorita égi adományként alkotó készséget, áldozatos szívjóságot, finom életbölcsességet, fáradhatatlan munkakedvet kapott . . . . Gondos és lelkiismeretes nevelői, elöljárói, lelkipásztori munkájának értékeit az Úr Isten már számbavette, számunkra pedig örömet, hasznot és példát jelentenek.

Rákos Raymund

NAGY JÁNOS

Egri egyházmegyés paptestvérünk sok-sok szenvedésen ment keresztül. 1949 jan. 19-én érkezett Argentina földjére. San Izidro és La Platan káplánkodott. Utolsó éveiben Buenos Airesben kórházlelkész. Súlyos cukorbajban szenvedett, halt meg.

Visszavonult életet élt. Jó gyóntató volt. Sokat olvasott. Kis pénzét teológiai könyvekre költötte. Május 7-én halt meg, egyedül az idegenben. A magyar kolonia csak egy hét mulva értesült haláláról.