COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR
Könyvtár
BUDAPEST

Az irgalmas Atya szentsége

Jacques Servais
• A szentgyónás, az irgalmas Atya szentsége

C.S. Lewis
• A megbocsátásról

Adolf Adam
• A zene az istentiszteletben

Louis Bouyer
• A nyugati templomok

Pietro Petraroia
• Megőrizni a hagyomány dimenzióját

Jáki Szaniszló
• A Katolikus értelmiségi

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

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

Felelős szerkesztő:
Török József

Főmunkatárs:
Erdő Péter

ISSN 1217-2456

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

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

A *Communio* nemzetközi katolikus teológiai és kulturális folyóirat szerkesztői közössége kezdettől fogva ne kívánt reagálni a kérészéletű napi eseményekre, a nagyobb távlatú teológiai vonatkozások fölelevenítésével azonban segítséget óhajt nyújtani azoknak, akik az örök igazságtól megvilágosítottan (s nem pedig azok fénye előtt szemüket szándékosan bezárva, következésképpen vakon) akarnak tájékozódni. Az elmúlt években, és ezt az olvasói visszajelzések is bizonyítják, ennek a célkitűzésnek következetesen igyekezett a *Communio* magyar nyelvű változata is, képességei és lehetőségei szerint eleget tenni. Lett légyen ez akár a nagy jubileumi előkészülettel, akár a koszovói drámával és a menekültek jogi helyzetével kapcsolatban.

Az idei, nagy és jubileumi Szentév a kereszténység és ezen belül a katolikusság életerejét, az egyháznak – még idősödő pápával az élén is! – a lendületét bizonyította, noha kereken negyedszázaddal ezelőtt egy angol "próféta" a következőt írta: "E kétezer esztendő alatt a kereszténység talán minden más intézményesült filozófiánál erőteljesebben formálta az emberiség sorsát, ma (1975-ben!) azonban már mutatkoznak jelei annak, hogy világuralmának ideje a végéhez közeledik." 25 év után éppenséggel nem a jóslat teljesedésének lehetünk tanúi, a Szentévi kapuk hamarosan elérkező bezárulta tájékán. Ám "hamis bizonyságban" sem ringathatják magukat a katolikusok, legyenek egyháziak vagy világiak, vezetők vagy vezetettek, értelmiségiek vagy nem értelmiségiek. Egyetlen jelenség elegendő ennek megvilágítására. Talán soha nem volt ennyi áldozó a szentmiséken a 2000 esztendő folyamán mennyiségileg, és soha olyan kevés, igazán bűnbánattal, vagyis a penitencia szentségével élő keresztény, mint napjainkban. A pápa beszédeinek állandóan

visszatérő témája e hiányosság orvoslása. Ezért került az irgalmas Atya szentségét tárgyaló tanulmány az első helyre; s a katolikus értelmiségiekre ennek fényében is várnak feladatok.

A Betlehemi Gyermek születése miatti öröm lakjon a *Communio* hűséges magyar olvasóinak szívében a harmadik évezred hajnalán:

a Szerkesztőség

Tartalom

Előszó 1

Jacques SERVAIS
A szentgyónás, az irgalmas Atya szentsége 3

C.S. LEWIS
A megbocsátásról 21

Adolf ADAM
A zene az istentiszteletben 26

Louis BOUYER
A nyugati templomok 37

Pietro PETRAROIA
Megőrizni a hagyomány dimenzióját 46

Jáki SZANISZLÓ
A Katolikus értelmiségi 49

Jacques Servais

A szentgyónás, az irgalmas Atya szentsége

Adrienne von Speyr életműve – mivel teljes egészében az Atya arcának szemlélésére irányul[1], kiváltképpen a szentgyónásról írt könyve[2], – alkalmas arra, hogy életerőt öntsön a kiengesztelődés szentségének gyakorlatába. „A bűnbánat szentsége válságban van", nyilatkozta a pápa 1984-ben, az e témával foglalkozó püspöki szinódus befejeztével[3]. Ma, tizenöt év távlatából, talán jobban számot vethetünk azzal, hogy a gyónás válsága szoros kapcsolatban áll a kultúra válságával, a modern kor drámájával, amelynek legvégső gyökere az Atya elfeledésében rejlik. A keresztény ember szíve akkor lesz képes újult nagylelkűséggel megnyílni ennek a szentségnek a kincseire, ha feleleveníti mind az Atya, mind az ő, az emberiség iránti feltétlen szeretetének ismeretét. E néhány oldal célja, hogy kapcsolatba hozza a szentgyónás szentségét az Atya alakjával. Mielőtt még néhány alapvető szövegrészleten keresztül bemutatnánk

---

[1] Ez a címe egy érett kori művének: Das Angesichts des Vaters, Einsiedeln 1955, 1981.

[2] Die Beichte, Einsiedeln 1960, 1982 (trad. it. La confessione, Jaca Book, Milano 1995²).

[3] Reconciliatio et paenitentia (szinódusi apostoli buzdítás), Róma 1984. december 2., Acta Apostolicae Sedis (AAS), 77 (1985) 185-275. Magyarul: Kiengesztelődés és bűnbocsánat a mai egyház küldetésében, Pápai Megnyilatkozások 12, Szent István Társulat, Budapest 1985, 28. sz.

ennek az egyelőre kevéssé ismert szerzőnőnek eredeti meglátását – amelyre időnként hivatkozik a Szentatya is –, ajánlatos felidézni a Tanítóhivatal szentgyónásra vonatkozó aktuális tanításának főbb vonalait, hiszen maga Szent Péter utóda, Jézus Krisztus földi helytartója az, aki a szentgyónás, mint az irgalmas Atya szentsége jelentőségének elmélyítésére buzdít bennünket.

A Tanítóhivatal legutóbbi megnyilatkozásai

Azt az igazságot, hogy a szentgyónás szentségének középpontjában az „Atyával való kiengesztelődés" áll, különösen kiemeli az 1974-ben megjelent Ordo Paenitentiae[4] feloldozási formulája, amely e szavakkal kezdődik: „Isten a mi irgalmas Atyánk...". Minden megbocsátás forrása az Atya feltétel nélküli irgalma. A szentségnek ez a fajta értelmezése – amiről az ősi feloldozási formulák, főképpen a bizánci liturgia feloldozási formulái, terjedelmes írott anyaggal tanúskodnak[5] – II. János Pál Dives in Misericordia („Irgalomban gazdag") kezdetű enciklikájában beható elmélkedés tárgyát képezi. A pápa számára „Krisztus messiási üzenetének alapvető mondanivalója és küldetésének mozgatóereje" nem más, mint Istennek, az „irgalom Atyjának" kinyilatkoztatása[6]. Irgalmának gazdagsága (vö. Ef 2,4–5) a tékozló fiúról szóló történetben, az evangélium egyik legszebb példabeszédében nyilvánul meg, melyben Jézus – ön-

[4] Vö. Rituale Romanum: Ordo Poenitentiae, Typis Polyglottis Vaticanis 1974. Magyarul: Bűnbocsánat és Oltáriszentség, Magyar Katolikus Püspöki Kar, Budapest 1976, 5-220.

[5] Vö. Catéchisme de l'Eglise Catholique, Párizs 1992, n.1481.

[6] Litterae encyclicae Dives in Misericordia, Róma 1980. november 30. AAS 72 (1980) 1177-1232. Magyarul: II. János Pál Dives in misericordia kezdetű enciklikája, Pápai Megnyilatkozások 3, Szent István Társulat, Budapest 1981, 6. sz.

magát mintegy elrejtve – a saját gyermeki bizalma által ihletett szavakat ad a tékozló fiú ajkára és szívébe: „Atyám, vétkeztem az ég ellen és teellened" (Lk 15, 18.21).

1984-ben, négy évvel az említett pápai enciklika megjelenése után, az Efezusi levél egy idézete lesz a Reconciliatio et Paenitentia („Kiengesztelődés és bűnbánat") kezdetű apostoli buzdításban a kiengesztelődés szentségének merész újraértelmezési programja, mint „a mennyei Atya ajándéka"[7]. Ebben a posztszinodális apostoli buzdításban a Szentatya mintegy az „Atya irgalma újrafelfedezésének"[8] vezérfonalaként használja a tékozló fiúról szóló példabeszédet. Ezen újrafelfedezés nélkül a mai ember nem lesz képes magába szállni (Lk 15,17), elismerni vétkét és megérteni élete alapvető megváltoztatásának szükségességét. A szentségi feloldozásban jelenik meg legegyértelműbben, hogy az Atya „irgalma erősebb a bűnnél és (az őt ért) sértésnél". Ugyanis a feloldozás pillanatában válik a bűnös számára jelenvalóvá az a bűnbocsánat, amelyet Jézus egyszer s mindenkorra a kereszten való szenvedésével, halálával és föltámadásával mindenki számára megszerzett. Érdemes újra végighallgatni az ezen a helyen különleges életerőt tanúsító érvelést: „Ez az a pillanat –magyarázza a pápai dokumentum –, amelyben a bűnbánónak adott válaszként jelenvalóvá válik a Szentháromság, hogy eltörölje annak bűnét és visszaadja neki az ártatlanságot." [...] A bűn legelsősorban Istent sérti meg – „tibi soli peccavi" – és egyedül Isten tud megbocsátani. A feloldozásban fog megtörténni, hogy a pap – jóllehet ő maga is bűnös, mégis a feloldozás kiszolgáltatójaként – lehetővé teszi a bűnbánó számára, hogy minden egyes feloldozásban megtalálható legyen az Atya hatékony működése és a „lelki halálon" át végbemenő „feltámadás", amely mindannyiszor megújul, valahány-

[7] Reconciliatio et Paenitentia, 5. sz.

[8] I.m. 6. sz.

szor a szentgyónás szentsége megvalósul. „Egyedül a hit – pontosítja a pápa – biztosíthat arról, hogy ebben a konkrét pillanatban a Megváltó titokzatos működése minden bűnt megbocsát és eltöröl"[9].

Ez a szentgyónás új szertartásával teljesen összhangban álló értelmezés újszerű, főleg ha arra a módra gondolunk, ahogyan ez idáig – inkább egyfajta morális szemszögből, a keresztény élet gyakorlatára összpontosítva – ezt a szentséget magyarázták. A bűn – emlékeztet erre vonatkozólag az 1983-as szinódus előkészületi sémája – egy „gonosztett, amit az ember tudatosan és szabadon elkövet Isten előtt és Isten ellen, elutasítva annak szeretetét. [...] Az ember cselekvője a bűnnek és viseli annak teljes erkölcsi felelősségét, mivel [...] szabadon követi azt el"[10]. Ebből a szemszögből a szentségi feloldozás mindenekelőtt egy bírói aktus. A szentségben a bűnbánó vádolja önmagát megvallva bűneit, a papnak a maga részéről meg kell hallgatnia a bűnnek ezt a megvallását, és ítéletet kell mondania, nem pusztán a bűnbánó hajlamairól, hanem magukról a tettekről és azok súlyáról is. Húzzuk még alá: ha a feloldozás egyfajta amnesztia lenne, úgy a bűnért való büntetés elengedését szolgálná, de nem magának a bűnnek az elengedését. De éppen ez az, amit a szentség a papi szolgálat által, a megsértett Isten nevében megbocsát, kiróva a megfelelő elégtételt[11]. A szentgyónásnak e klasszikus értelmezése követi a Trentói Zsinat tanítását, ami döntő módon hangsúlyozta a szakramentális teológiát. A Katolikus Egyház Katekizmusa[12] hű marad ehhez a magyarázathoz, de egy tágasabb kontextusba helyezi azt. Egyedül Isten bocsát-

[9] I.m. 31. sz.

[10] SINODO DEI VESCOVI, „Instumentum Laboris" La riconciliazione e la penitenzia nella missione della Chiesa, 1983. január 25., LEV, Cittŕ del Vaticano 1983, 8. sz.

[11] Vö. Trentói Zsinat: DS 1692.

[12] Vö. Katolikus Egyház Katekizmusa, 1450-1460. sz.

ja meg a bűnöket (vö. Mk 2,7) és Fia, Jézus, az Emberfia gyakorolta a földön a bűnök megbocsátásának ezt az isteni hatalmát (vö. Mk 2,5.10, Lk 7,48), és isteni méltóságának erejével rábízta ezt a hatalmat az emberekre, hogy gyakorolják azt az ő nevében és kiengeszteljék a bűnösöket az Egyházzal. A pápa, visszavezetve a keresztény egzisztenciát annak forrásához, a Szentháromság misztériumához, nem habozik még egy döntő lépést tenni előre: a szentgyónás, sokkal inkább, mint egy az emberi igazságosság értelmében vett bírói aktus, a „lelki gyógyulás" és az „irgalom törvényszékének helye" az Atya törvényszéke, aki Fiában kiengesztelődött minden teremtménnyel az égen és a földön[13].

A bűn, mint a gonoszság misztériuma

A bűnbánat szentségének ilyen irányultságú értelmezése, amely teljesen a feloldozásra mint a kegyelem legfőbb megnyilvánulására irányul, vajon a megfelelő módon vet-e számot az isteni igazságosság követelményeivel, egészen pontosan: megadjuk-e a szentség első részének – a bűn megbánása, bűnmegvallás, elégtétel – a szó szoros értelmében vett sajátos „ítélet"-értékét? Ezt a már a II. Vatikáni Zsinat előtt számos vitát kiváltó kérdést[14] több teológus is feldolgozta. A fontosabb tanulmányok közül különösen ki kell emelni O. Semmerloth egy rövid művét,

[13] Reconciliatio et Poenitentia, n.7: EV 9,1094 idézve Kol 1,20

[14] A zsinati atyák 1963-ban kérvényezték, hogy a bűnbánati formulákat újra vizsgálják át (Sacrosanctum Concilium, 72. sz., vö.62. sz.), majd a következő évben hangsúlyozták e szentség ekkleziológiai kontextusának szükségességét (Lumen Gentium 11. sz.). Nem foglaltak állást az akkor annyira eleven teológiai vitában a klasszikus tridenti álláspont védelmezői és azok között, akik ebben a szentségben inkább egy kegyelemadó és nem annyira egy bírói aktust akartak látni. A kérdést illetően lásd K. RAHNER, „Beichtprobleme", in Schriften zur Theologie, III., Einsiedeln 1956.

amelyben nagy hangsúlyt kap a penitencia eszkatológikus és szentháromságtani felépítése[15]. Összességében azonban nem nagyon léptek túl egy, a szentség ekkléziológiai dimenziójának elmélyítésén, azon a reformvonalon, amit de Lubac atya elevenített föl újra 1938-ban[16]. Ennek oka kétségtelenül az, hogy összességében mindannyian a bűn klasszikus meghatározásánál maradtak, anélkül, hogy annak legvégső gyökereit kutatták volna, úgy, amint ezt II. János Pál megteszi amikor kijelenti: „... ahhoz, hogy megértsük a bűnt, szükséges, hogy tekintetünket annak természetére irányítsuk, amint azt az üdvtörténeti kinyilatkoztatás láttatja velünk: mint a gonoszság misztériumát (mysterium iniquitatis)"[17]. A bűn legelsősorban nem az a jól körülírható valóság, aminek a felelősségét az ember teljes tudatossággal és egyetértéssel elkövetett tetteinek mértékében magára vállalja. S ez azért lehetséges, mert a bűn – ha annak mélységeit vizsgáljuk – „misztérium", magának Krisztusnak, a kegyelem misztériumának (mysterium pietatis, 1Tim 3,15) ellentétes princípiuma[18].

---

[15] Vö. O. SEMMERLOTH, „Strukturen und Perspektiven im Buss-Sakrament", in Busse und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen, Frankfurt am Main 1967, 68-88.; főleg 82-83.

[16] Itt emlékeztetünk ezekre a programadó mondataira: „[...] nem kevésbé világos a kapcsolat a szentségi bűnbánat és annak a személynek az (egyházi) közösségbe való visszahelyezése között, aki bűne következtében elvágta magát e közösségtől. A fegyelmi intézkedés és a belső megtisztulás eszköze nemcsak az adott helyzetnél fogva tartozik egybe, hanem e dolgok természeténél fogva is. [...] A nyilvános vezeklés egész eszköztára tanúsítja, hogy a bűnös kiengesztelődése mindenekelőtt az Egyházzal való kiengesztelődés, amely az Istennel való kiengesztelődése hatékony jelét és eszközét képezi." (H. de Lubac, Cattholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Párizs 1938, 61-62.)

[17] Reconciliatio et Paenitentia, 19. sz.. E témát illetőleg nem kizárható, hogy a pápa H.U. von Balthasar egyik kötetének azonos című fejezetét vette alapul: „Mysterium iniquitatis" in Theodrammatik III. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 413-422.

[18] I.m. 20. sz.

Az újkori szerzők között, akik a bűnt ebben a radikális fényben látják, – egy Genovai Szent Katalin vagy egy Loyolai Szent Ignác mellett – kiemelkedő helyet foglal el Adrienne von Speyr. Számukra a bűn egyszerűen az, ami a mindig-nagyobb szentháromságos Istennel – akit Szent János „szeretetnek" nevez[19] – szembehelyezkedik, s amely lényegi valóságában tehát „nemszeretet"[20]. Az ember részéről ez alapvető visszautasítása saját léte forrásának, amely Isten teremtő aktusában fakad fel, visszautasítása annak a párbeszédnek, amit az Atya a teremtés pillanatában kezdett az emberrel[21], egy „nem", amelynek közvetlen következménye egy „az Isten és a világ közötti szeretetáramlás megszakadása"[22], és egy „az Atya és a bűnösök világa közötti egyre mélyülő szakadék feltárulása"[23]. Nem annyira az egyes lehatárolt tényekben, szavakban, tettekben, hanem mindenekelőtt az alapmagatartásban (Grundhaltung) igyekszik Adrienne von Speyr megragadni a bűn valóságát, azt a módot, ahogyan az ember – az igazságban vagy az igazságtalanságban – megéli egzisztenciáját, helyzetét Istennel szemben. Ennek a megfontolására hív bennünket – nyilvánvalóan a deutoronomista „redukció" (vö. MTörv 30,15–20)[24] nyomvonalán – hogy felkeltsük megigazulatlan voltunk érzését. „Igazság és igaztalanság között nem létezik semmiféle köztes tér [...] ha – magyarázza a szerző szent Jánost kommentálva (1Jn 5,17) – minden igazságtalanság bűn, akkor min-

jelét és eszközét képezi." (H. de Lubac, Cattholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Párizs 1938, 61-62.)

19 Vö. B. ALBRECHT, Eine Theologie des Katholischen: Einführung in das Werk Adrienes von Speyr, I. Durchblick in Texten, Einsiedeln 1962, 11-15.

20 Die Beichte, 73.

21 Das Angesuchts des Vaters, 21.

22 I.m. 31

23 I.m. 19.

24 Ennek a „redukciónak" az értelmére nézve lásd: J. Servais, Théologie des Exercices spirituels, Bruxelles 1996, 128.

den, ami nem Istenért van, az Isten ellen van. És ezzel az »érte« és »ellene« felosztással szemben az ember nem hozakodhat elő további felosztásokkal, a fontos dolgokról és a lényegtelenekről, a könnyebb dolgokról és a súlyosabbakról alkotott személyes megkülönböztetésekkel, hanem mindenben pusztán az irányultságra kell ügyelnie: hogy Isten felé halad vagy pedig távolodik Istentől"[25]. Nos, ha valóban „nincs egyetlen igaz sem" a tizennegyedik zsoltár szavai szerint, amit szent Pál a zsidókra és görögökre alkalmaz (vö. Róm 3,9.10), akkor az ember megigazulatlanságával, bármilyen is legyen annak mértéke, belépett a sötétség birodalmába és képtelen onnan saját erejéből kijutni.

Az Atya hűsége a Fiában megkötött szövetséghez

Isten mégsem hagyja sorsára a bűnöst. Felidézve azt a drámát, amelyet a mysterium iniquitatis előidézett, Adrienne von Speyr[26] végigtekinti az üdvösségtörténetet, hogy megmutassa azt az irgalomteljes készséget, amellyel az Atya válaszol teremtményének alá nem rendeltségére: „A bűn nem teszi kérdésessé Isten atyai mivoltát. Ő Atyja marad ennek a teremtménynek. De új mércéket kell alkalmaznia. [...] Az ember, bármilyen mértékben veszi is tudomásul eltávolodását, mindenképpen száműzve van. A távolság arra szolgál, hogy hangsúlyozza az ember engedetlenségét. Most az embernek egy másfajta kapcsolata van Istennel, de Isten Atya marad, és az égben megmarad az örök szeretet-párbeszéd". Isten az Atya, atyai büntetést mér teremtményére, amely – a Fiú megtestesülésének és szenvedésé-

[25] Katholische Briefe II. Die Johannesbriefe, Einsiedeln 1961, 234-235.

[26] Das Angesichts des Vaters, 22. A következő idézetek is ezekről az oldalakról származnak.

nek köszönhetően – a jövőben egy, a tékozló fiú számára az Atyához visszavezető úttá lesz. „Ezentúl az ember egész élete egy bátortalan vándorlás lesz az elveszett »szeretet-haza« felé. Később a Fiú majd átalakítja ezt a vak bolyongást azzá a képességé, hogy az ember rá is találjon, végigjárva a földön azt az utat, amely az Atyától jön és az Atyához tér vissza". Mégis, mostantól fogva „a fenyítésen keresztül az ember magára veszi a tékozló fiú szerepét, de nem tud róla. Nem ismeri útjának célját, és éppen ebben áll fenyítésének kezdete". Mintegy a Zsidókhoz írt levél, az atyai nevelésről szóló tanításának (vö. Zsid 12,7) visszhangjaként, a szerző felfedezi magában a fenyítésben a Teremtő és Úr türelmes jóságának bizonyságát. Adrienne von Speyr egyáltalán nem próbálja kisebbíteni az ellentmondást, amelybe az Isten akarata ellen lázadó emberi szív beleütközik, sem ellenszegülésének konokságát. De az önmagába zárkózó és engedetlenségében vétkesen kitartó ember sorsát a Lukács 15. fejezet példabeszéde alapján értelmezi, amelynek középpontja nem anynyira a tékozló fiú, sem az ő hazatérésének fordulatai, hanem sokkal inkább maga az Atya, akiről csak a szeretett Fiú festhetett egy a valósághoz ennyire hű és ennyire merész képet. Az Atya tehetetlen szemtanúként szemléli a jelen nehézségeitől és még inkább a saját helyzete miatti felelősségtől gyötört fiát. Annyira, hogy a fiú nem tudja elviselni az Atya tekintetét és belesüllyed saját világába, anélkül, hogy képes lenne megszabadulni a bűn terhétől. Az ember vakságában megkérgesedik, közömbössé és idegenné válik Istennel szemben. Az Atya mégis jelenlévő marad. Néznie kell tétlenül, amint fia fájdalmat okoz önmagának és eltávolodik tőle. Ezt téve hű marad az igazságossághoz, hiszen ő, éppen azért, mert Atya, egyszerűen nem léphet közbe. Engednie kell, hogy az emberiség továbbhaladjon az érlelődés és tapasztalatszerzés azon az útján, amelyet önmaga választott".

Az evangéliumi példabeszédben az Atya nem otthon ülve várja a tékozlót, hanem lesi annak visszatérését. Ez azt jelenti, hogy nem tudná, hol található? Nem, hanem hogy keresi azokat az utakat, amelyeken keresztül újra megtalálhatja a bűnöst. Isten „olyan módon viselkedik, mint valaki, aki kemény munkát végez", amint azt Loyolai Szent Ignác nem habozik kijelenteni, pontosítva, hogy „értem fáradozik..."[27]. Ugyanebben a lelkületben Adrienne von Speyr felhívja figyelmünket az Atya megismételt „erőfeszítéseire", aki a bűnös által kiásott és egyre inkább elmélyített szakadékot megsemmisíteni látszik, egészen addig a pillanatig amikor ezek az erőfeszítések egy, a legvégsőkig menő merészségben csúcsosodnak ki: odaadni, megválni egyetlen Fiától a kárhozat útján levő világért. Itt jól kell mérlegelnünk a szerző szavait, amelyekkel a megváltás misztériumát kifejezi. A megoldás nem az lesz, hogy a Atya lemond arról, hogy teremtményének Atyja legyen és elküldi Fiát saját maga helyett, hanem hogy az Atya nem csak mint az emberek Atyja, de még mélyebben mint az örök Fiú Atyja mutatkozik meg. Hogy ezt a két, egymástól oly végtelenül különböző kapcsolatot – az Atya kapcsolatát a végsőkig igaztalan emberrel és kapcsolatát a végsőkig igaz Istennel, saját Fiával – Isten atyai mivolta egyetlen kapcsolattá egyesíti és formálja át"[28]. A Kalkedóni Zsinat Krisztus két természetéről szóló definíciója[29] – bár többékevésbé öntudatlanul – de kétségtelenül hordozója ennek az értelmezésnek: az emberiségnek és a Fiúnak az Atyával való egyetlen kapcsolatba való egybefoglalása közben megmaradnak – nem összekeveredve és szét nem választhatóan – azoknak Vele való eredeti ontológiai kapcsolatai.

[27] Lelkigyakorlatok, 236.

[28] Das Angesicht des Vaters, 28.

[29] Kalkedóni Zsinat, DS 302.

Anélkül, hogy az ismereteket egy spekulatív módszeren belül (amely mellesleg a szeretet mindig-nagyobb misztériumát kísérelné megérteni, megragadni) szigorúan elhelyezni próbálná, Adrienne von Speyr elmélyíti reflexióját és megmutatja – a szokásos narratív metódusát követve – Isten igazságosságának és szeretetének egységes mivoltát Izrael ellenszegülésének időszaka alatt. Különösképpen a zsidóknak a mózesi törvény rendje alatti helyzetére utalva mondja: „Miközben Istennek meg kell büntetnie az embert annak bűne miatt, talányokkal kell hozzáfordulnia és végigvezetnie a Törvény szűk ösvényén, Ő szüntelenül a Fiú szeretetére és szabadságára gondol. Az Atyának ugyanabban a gondolatában kell lennie helynek a legsötétebb bűnös mellett a legragyogóbb Fiú számára, egy hely, amely lehetővé teszi számára, hogy a fiúi mivoltot és az emberi mivoltot egy egyetlen és meg nem oszthatói isteni igazságon belül láthassa". Ez alatt az idő alatt – amely a mi, bűnbe bebörtönzött emberi mivoltunkat is jelképezi – az Atya elrejtőzik, úgy tűnik „messzire utazott" (Mt 25,14), de titokban előkészíti visszatérését. Teljesen elrejtve atyai mivoltát az egyetlen, örök Fiúval szemben, megnyílik (az ember) felé. Ugyanis, folytatja a szerző „Isten nem hagyhatja elveszni a legutolsó bűnöst sem, és mivel ez a bűnös egy ember, így a Fiúnak éppen emberré kell lennie. (Az Atya) nem lehetetlenítheti el már előre Fia számára az ebben a bűnösben való megtestesülést, és nem tagadhatja meg azt, amit saját maga teremtett. Mindennek nyitottnak kell lennie a Fiú irányában, s így mintegy függőben maradnia"[30]. Az irgalomnak, amely az ember láttán Isten szívét tépi, együtt kell haladnia az igazságossággal, amely éppúgy egy isteni tulajdonság mint a szeretet és az irgalom. Gyenge-

[30] Das Angesicht des Vaters, 28-29.

ségében és hűtlenségében a bűnös nehéz igának érzi a törvényt, semmint az Atya szeretete kifejezésének. Mivel az Istentől származó törvény szent, egyetlen előírását sem kell eltörölni (vö. Mt 5,17–19). Annak az igazságosságnak, amelyet Isten népének felkínált, teljesen be kell teljesednie, és ez a beteljesedés csak akkor fog megtörténni, amikor a választott nép tökéletesen fogja azt Istennek viszonozni. A Szövetségnek ez az „igazságossága" – távol attól, hogy a mi, emberi igazságosságelképzelésünkhöz lenne mérve – elválaszthatatlan az üdvösségtörténet „meghatározott mivoltától, amely maga is bensőségesen kapcsolódik Isten szövetségéhez való hűségéhez. Jézus nem beszél önmagáról a tékozló fiúról szóló példabeszédben, de ki az, ha nem ő, aki leszáll a bűnös legmélyebb Istentől való elhagyatottságába (derelictio), egészen addig, hogy elveszíti az Atyát és megvalósítja a bűnösnek a kiengesztelődését? Megtestesülése, szenvedése és feltámadása által Krisztus végleg az Isten és az emberiség közötti szövetséget választja. A kereszten – az Atya szeretetének, és a Fiúnak, az emberek nevében adott szeretet-válasza végső kifejezéseként – teljesen igazolja Isten igaz voltát, és ezt úgy teszi, hogy hozzá társul a hű Izrael, amelynek „reálszimbólumát" a szerző az „Úr szolgálóleányában" látja[31].

[31] Vö. Magd des Herrn, Einsiedeln 1948, 1988, Ezzel kapcsolatban lásd még: J.SERVAIS, "Ressourcement de la vie spirituelle aujourd'hui sous la conduite d'A. von Speyr et H.U. von Balthasar", in Vermittlung als Auftrag. Vortrage am Symposium zum 90. Geburtstag von H.U. von Balthasar 27-29. September in Fribourg, Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Friebourg im Br. 1995, 71-92.

Jézus Krisztus, a vezeklő

Mintegy megerősítéseként annak, amit Adrienne von Speyr a maga intuitív módszerével leír, O. Semmerloth sem habozik, hogy allegorikus módon Krisztusra értelmezze a tékozló fiú példabeszédét: „Az ember, aki újból rálép az Isten felé vezető útra, nem biztos saját Isten felé vezető útjában, de a vezekléssel vezeti őt Isten felé az Istenember, aki helyettünk, a mi bűneinkért vezekel. Vajon nem lett-e Krisztus a tékozló fiúvá, aki értünk útra kelt és az Atyához ment, az Atyához, aki kitárt karokkal fogadta őt?[32] A jezsuita teológus szinte egyáltalán nem megy túl azon, amit a szent Ágostontól és Aquinói Szent Tamástól ránk hagyományozott klasszikus teológia állít. Ehhez a kérdéshez kapcsolódóan figyelemre méltó a mód, ahogy ez utóbbi szent Pál szavait kommentálja: „Bűnné tette őt értünk" (2Kor 5,21); magyarázva azt: Isten őt a bűnért való áldozattá tette. Ugyanis – mondja – „egy dolog a bűn átka, ami Krisztustól távol áll, és más dolog a büntetés, amelyet Krisztus önként szenvedett el, amikor értünk átokká vagy bűnné – vagyis a bűnért feláldozott áldozattá – lett, azért, hogy mindenkiről levegye a bűn és a büntetés átkát"[33]. Ennek a magyarázatnak, amelyet Semmerloth is magáévá tesz, az indítóoka a bűn és a bűnnel kiérdemelt büntetés közötti megkülönböztetés: „Invenit (Cristus) nos iacentes in culpa et poena, suscipit solam poenam, et culpam solvit et poenam"[34]. (Krisztus minket bűnben és büntetéssel talált meg, egyedül a büntetést vette magára, de feloldott minket a bűntől is és a büntetéstől is.) A bűn, az akarat szülte tett, és mint ilyen,

---

[32] O. SEMMELROTH, i.m., 87.

[33] Questiones et decisiones in epist. Ad Gal., in PL 175, 559. (tévesen Szt. Viktor-i Hugónak tulajdonított szöveg: vö. B. SMALLEY, The study of the Bible in the Middel Ages, Oxford 1952, 97.) Lásd még Super Epist. Ad Gal., lect. V. nn. 148-149.

[34] Szt. Ágoston, Sermo 335/B, 31,1.

annak róható fel, aki a felelőséget hordozza érte. A büntetés (poena) viszont, ami a bűn közvetlen következménye, egy az akarattal ellenkező kötelesség[35].

Adrienne von Speyr mindezt tudja, ugyanúgy, ahogy abban sem kételkedik, hogy Krisztus lelke bármiféle gonoszságtól mentes. Ebben az értelemben a malum culpae (a bűnben rejlő gonoszság) vagy a vis poenae (a büntetés hatása) nem tulajdonítható neki. De ezzel még nem fejeztük ki azt a szeretetből fakadó szolidaritást, amely szabadon és az Atya iránti engedelmességből együtt akart élni a bűnösökkel; hogy megszabadítsa őket bűneiktől. A bűnnek az a terhe, amelyet Krisztus a kereszten elvisel és kiengesztel, nem éppen abban áll-e, hogy hagyja önmagát a bűn által felszegezni – egészen addig, amíg belehal – azért, hogy mindettől megváltsa az embert ? Ez az ugyanis, amit J. Guillet sugall, egy a „Vezeklő Jézus Krisztus" című írásában: „A világ bűne egész súlyával Krisztusra nehezedik, egészen addig, amíg megöli őt. [...] Mivel Isten Fia emberré lett, mivel eggyé lett velünk, a bűnnek ez a terhe – ez a halálos teher, amelynek örökre el kellene őt távolítania tőlünk – éppen ellenkezőleg, azzá a kötelékké lesz, amely hozzánk köti őt. Bűneink nem idegenek számára, mert megismerve azokat teljes szörnyűségükben jön el hozzánk és nem azok ellenére, mintha elfeledné őket, hanem azok miatt, s szinte fizikailag megtapasztalva azokat, látva őket testi szemeivel, megtapintva kezeivel, szemlélve egészen le a lélek legbensejéig mindazt, amit a bűn tesz az emberrel, mégis önmagával bizonyítja számunkra, hogy Isten még ezeken túl is képes szeretni bennünket, hogy nem a bűn az, ami a legerősebb az emberiségben, mivel ő, egy ember mint mi mindannyian, képes meghalni a végsőkig bűnös emberiségért"[36]. Ez az az egészen a bűnösökkel való végső azo-

[35] Vö. Aquinói Szt. Tamás, S. Th. I-II. 87, 2,48,5.

[36] J. GUILLET, Jésus Christ dans notre monde, Paris 1974, 69.

nosulásig elmenő, szeretetből fakadó szolidaritás, amelyet a maga részéről Adrienne von Speyr hangsúlyozni kíván. A Fiú „tudja jól, hogy [az embereknek] nem róható fel teljes egészében a helyzetükért való felelőség s levonta ebből a megfelelő következtetést: ő maga vállalja a felelősséget [tetteikért]". „Magára vállal minden felelősséget, tehát elvisel minden bűnt"[37]. Minden egyes alkalommal újra magára vállalja bűneinket és azok felelősségét, hogy mindkettőt felvigye a keresztre[38]. Így szolgálhat a saját bűneit megvalló bűnössel való összehasonlítás a gondolatmenet kiindulópontjaként. De a szerző azonnal érezteti a helyes hangsúlyozási módot is: Krisztus magára veszi a bűnt, hogy azonosuljon vele, hogy odaadhassa az Atyának és így megszabadíthassa tőle a bűnöst. A Fiú magára veszi a bűnt, miközben megvallja azt, de teszi ezt mint egy külső teherrel. S magára véve eltávolodik tőle. Amikor magára veszi azt, azon fáradozik, hogy eljusson a vele való azonosulásig, nem azon, hogy eltávolodjék tőle. Ám mindez egyszersmind az ő, az Atyához és egyben az emberekhez, mint bűnösökhöz való egyre nagyobb közeledése is, azzal a céllal, hogy ezzel az egyetlen közeledéssel megmutassa és odaadja a bűnt az Atyának[39].

Az Atya válasza a Fiú bűnvallására

Mindez távolról sem jelenti azt, hogy Krisztust a bűnösökkel együvé számítjuk: a szerző, éppen ellenkezőleg, megpróbálja – felülről, az egyetlen Misztériumból kiindulva – megvilágítani annak a bűnbánó embernek a tettét, aki hibáitól megszabadulni kíván. A kereszten, jelenti ki Adrienne von Speyr, a Fiú az embe-

[37] A. von SPEYR, Kreuzeswort und Sakrament, Einsiedeln 1957, 19.

[38] I.m. 21.

[39] Die Beichte, 24.

riség nevében végzi a nagy szentgyónást, az „eredendő gyónást"[40], a gyónást, amellyel bemutatja az Atyának a világ minden bűnösét, és ezt teszi nem csak mint egy tőle idegen dolgot, hanem saját testében, „testének szentgyónásában"[41]. Hasonlóképpen ahhoz, amint mondhatjuk, hogy a keresztény házasság Krisztus és az Egyház hitvestársi kapcsolatában (vö. Ef 5,23) találja meg analogatum princepsét, ugyanúgy a szentgyónás szentsége a kereszten találja meg saját archetipikus megalapozását. Klasszikus megfogalmazásban ez jelenti a megkülönböztetést a kegyelem között, melyet valójában magában hordoz, és a között a sokkalta teljesebb kegyelem között, amely felé irányít, és amelynek jelenléte már most betölti. Az a kegyelem – magyarázza a szerző saját konkrétabb és kifejező nyelvezetén –, amely által a Fiú szeretete valamiképpen legyőzi az Atya igazságát. „Amikor Krisztus a kereszten minden bűnt elvisel, akkor benne eltűnnek a kizárólagos igazságosság mércéi, mivel bűntelenül viseli el a bűnök minden terhét és az azoknak megfelelő büntetés egész súlyát. Minden egyes bűnöst vissza szeretne vezetni az Atyához, és áldozatának mértéken felüli voltával eltörölni a határokat, amelyek a bűnösöket egymástól elválasztják. Ezt a túlcsorduló kegyelmet arra a pontra helyezi, ahol az igazság pontos mérlegének kellett volna lennie"[42]. Ez a kegyelem egyszerre elítél és üdvözít: ezzel Krisztus a kereszten önmagában választja el a bűntől a bűnöst[43], magára veszi és a pokol sötétségében hordoz minden hibát, amelyet elkövettünk, és véglegesen megszabadít bennünket az ítélettől, amely ránk nehezedik. Ugyanis, az által, hogy hordozza és az atyának megvallja a világ bűnét, „a bűn (bűn mivoltának) teljes igazságára jut, úgy, mintha

[40] Die katholische Briefe I. Einsiedeln 1961, 331.

[41] Die Beichte 61.

[42] Das Wort und die Mystik II, Einsiedeln 1970, 502-503.

[43] Johannes IV, Einsiedeln 1949, 174.

soha nem mutatkozott volna másként; az igazságra, amint azt az isteni igazságosság megköveteli"[44]. Az Atya viszont a maga részéről nem láthat a Fiú által megvallott bűnben mást, mint saját kegyelmének gondolatmenetét, a fénylő szeretetet, amely a Fiút arra ösztönözte, hogy odaadja életét a bűnösökért. Magára véve minden ember bűnét, Jézus a helyünkben és értünk fogadja minden bűn feloldozását. Az irgalom behatol az igazságosság birodalmába anélkül, hogy annak alapjait szétrombolná, s ez a szeretet átalakítja az ítélőszéket – amely minden embert bűnössé nyilváníthat – az irgalom ítélőszékévé, ahová a hívők meg vannak híva (vö. Róm 11,32. Gal 3,22).

Adrienne von Speyr felfogása szerint tehát, az emberek válaszára az Atya kettős választ ad. Az első válasz az „Isten igaz ítélete" (Róm 2,5) a „haragé és az ítéleté" (Róm 2,8) „amely megnyilvánul az égből az emberek minden gonoszságával és igaztalan voltával szemben" (Róm 1,18), a halál világával válaszol, mint a bűn szükségszerű következményével. A második válasz ebből következik: egyetlen Fiának elküldése, aki az Atya iránti szeretetből kész ezt a bűnt a legvégsőkig menően kiengesztelni. „Isten elküldte Fiát az égből, de hogy ismét hazavihesse őt, hogy újra rátaláljon, Isten – úgyszólván – leszáll az égből a földre. Megtiszteli Fiát a földön a feltámadással, s ezzel az ünneppel ajándékozza önmagát ennek az új teremtésnek. A bűn valami módon akadályozta az Atya jövetelét a földre, mivel minden eltávolodott tőle. A Fiú fordította újra az Atya felé a teremtés arcát. Így az Atya, akinek el kellett volna fordulnia a bűntől, a maga részéről újra a világ felé fordulhat"[45]. Amint azt Jézus az elveszett fiút kereső atyáról szóló példabeszédben diszkréten sugallja, az Atya és a Fiú közötti találkozás a közösség (communio) egy misztériuma, de – a bűn által létrehozott tá-

[44] I.m. 191.

[45] I.m. 188.

volság miatt – a sötétség egy misztériuma is. Mégis, a sötétségnek ezt a misztériumát – aminek közepette a Fiú a Szentlélek erejéből él – az Atya távollétét, a haláltól is erősebb szentháromságos szeretet öleli körül. Az a képszerű nyelvezet, amellyel a szerző az irgalmas Atya alakját megrajzolja, talán túl antropomorfnak tűnhet. De nem egyezik-e meg az Evangélium által megrajzolt alakkal? Nem jobb-e ez a nyelvezet, mint a teológiai fogalmakba zárás nyelvezete, mert az előző képes a harmadik évezred hajnalán felébreszteni az emberi szívben a vágyat, hogy „magába szálljon"?-, felébreszteni az elhatározást, hogy újra az Atya felé akar közeledni.

Fordította: Horváth Endre

Életrajzi adatok

Jaques Servais (1949) 1967-ben lép be a Jézus Társaságába. Jelenleg Rómában a Casa Balthasar – egy a világban megélt, a megszentelt élet formáit kutató fiatal laikusok iránykeresését és nevelését szolgáló ház – vezetője. Az 1990-ben J. Ratzinger bíboros sugallatára megalapított Lubac-Balthasar-Speyr Társaság elnöke. A Communio olasz kiadása tanácsadó bizottságának tagja. A Pápai Gergely Egyetemen az evangéliumi tanácsok teológiáját tanítja. Megjelentetett könyvei közül: Theologie des Exercises spirituels. H.U. von Balthasar interprete saint Ignace (A lelkigyakorlatok teológiája. H.U. von Balthasar értelmezi szent Ignácot), Cultur et Verité, 1996.

C.S. Lewis

A megbocsátásról

Sok mindent mondunk az Egyházban (és azon kívül is) anélkül, hogy a mondottakon elgondolkodnánk. A hitvallásban például azt mondjuk: „Hiszem a bűnök bocsánatát". Sok éven keresztül mondtam ezt a mondatot, mielőtt megkérdeztem magamtól, hogy miért is van a hitvallásban. Első pillantásra úgy tűnik, hogy nem éri meg a fáradságot ezt a cikkelyt beletenni. „Ha valaki keresztény" – gondoltam – „magától értetődő, hogy hisz a bűnök bocsánatában, nem szükséges ezt különösebben emlegetni." Azonban azok az emberek, akik a hitvallást összeállították, nyilván azt gondolták, hogy ez a hitünknek olyan szerves eleme, amelyre minden alkalommal emlékeznünk kellene, amikor templomba megyünk. Aztán kezdtem belátni, hogy ami engem illet, igazuk volt. A bűnök bocsánatában hinni távolról sem olyan könnyű, mint ahogy azt én korábban gondoltam. Az igazi hit azon dolgok közé tartozik, amelyek könnyen elhalványulnak bennünk, ha nem frissítjük fel állandóan.

Hisszük, hogy Isten megbocsátja bűneinket, de azt is, hogy nem teszi meg ezt, ha mi nem bocsátjuk meg mások bűneit, amelyeket velünk szemben követtek el. E kijelentésnek második részével nincs is probléma, benne van a Miatyánkban, az Úr kifejezetten mondta. Ha ti nem bocsátotok meg, nektek sem bocsáttatik meg. Az ő tanításában semmi sem világosabb, mint ez a pont és ebben nincs kivétel. Nem mondta, hogy meg kell bocsátanunk felebarátaink bűneit, feltéve, ha azok nem túlságosan

borzalmasak vagy enyhítő körülmények állnak fenn, vagy valami hasonló. Mindet meg kell bocsátanunk, legyenek bármilyen gonoszak, aljasak és bármilyen gyakran ismétlődjenek is. Ha ezt nem tesszük, akkor egyetlen egy bűnünk sem nyer bocsánatot.

Nos úgy tűnik nekem, hogy gyakran elkövetünk egy hibát a bűnbocsánattal kapcsolatban, legyen az a mi bűneink Istennel szemben vagy a tőlünk megkövetelt megbocsátás mások bűneivel szemben. Nézzük először Isten megbocsátását. Gyakran, amikor azt hiszem, hogy Isten bocsánatát kérem, a valóságban (kivéve, ha nagyon odafigyelek magamra) valami egészen mást kérek. Nem azt kérem, hogy bocsásson meg nekem, hanem, hogy nézze el ezt nekem. Megbocsátás és elnézés között azonban óriási különbség van. A megbocsátás azt jelenti, hogy „igen, ezt tetted, de elfogadom, hogy megbocsátást kérsz, soha nem fogom ezt a bűnt a szemedre vetni, és közöttünk minden újra olyan lesz mint korábban volt." Elnézni azonban azt jelenti: „Látom, nem tehettél mást vagy nem volt szándékos; tulajdonképpen nem is vagy vétkes." Ha azonban valaki tulajdonképpen nem is vétkes, akkor nincs is mit megbocsátani. Ebben az értelemben a megbocsátás és az elnézés majdnem hogy ellentétesek. Természetesen lehetséges, hogy az esetek tucatjánál ez a kettő összekeveredik, akár Isten és ember vagy két ember közti kapcsolatban. Azon esetek egy része, amely először bűnnek tűnik, közelebbről nézve senkinek sem a hibája, elnézendő; ami marad, az megbocsátandó. Ha az embernek tökéletes mentsége van, akkor nincs szüksége megbocsátásra; ezzel szemben ha a cselekedet egésze megbocsátást igényel, akkor nincs elnézés. Azonban gyakran, az amit mi „Istentől való megbocsátáskérésnek" nevezünk, nem más, mint hogy Istent arra kérjük, fogadja el a mi mentegetőzéseinket. Az a tény csábít minket, amikor ebbe a hibába esünk, hogy általában van valami ok a mentségre, vagy van valamilyen enyhítő körülmény. Mindezt nekünk oly nagyon fontosnak tűnik hangsúlyozni Isten-

nel (és önmagunkkal) szemben, hogy könnyen elfelejtkezünk arról a részről, ami tulajdonképpen lényeges, az ami megmarad, amit a mentségek nem szüntetnek meg, ami menthetetlen, de ami Istennek köszönhetően nem megbocsáthatatlan. Ha ezt elfelejtjük, abba a illúzióba esünk, hogy megbántuk bűneinket és azok bocsánatot nyertek, miközben a valóságban csak önmagunkat nyugtattuk meg saját mentségeinkkel. Talán csak szánalmas mentségek voltak, és mi túlságosan is gyorsan elégedettek vagyunk önmagunkkal.

Létezik két orvosság ez ellen a veszély ellen. Az egyik abban áll, hogy emlékeztetjük magunkat, Isten az összes valódi mentséget jobban ismeri mint mi magunk. Ha valóban vannak enyhítő körülmények, akkor nem kell félnünk, hogy figyelmen kívül hagyja ezeket. Sokszor biztosan sok mentséget ismer, amelyekre mi soha sem gondoltunk és ezért a halál után az egyszerű lelkeknek abban a kellemes meglepetésben lesz részük, hogy bizonyos alkalmakkor sokkal kevesebbet vétettek, mint gondolták. Maga Isten fog minden valódi mentségről gondoskodni. Amit nekünk kell elébe tárni, az az a rész, amire nincs mentség, a bűn. Csak az időt vesztegetjük, amikor mindarról beszélünk, amire (szerintünk) van mentség. Amikor valaki orvoshoz megy, azt a testrészét mutatja meg amivel baj van – például a törött kezét. Tiszta időpazarlás lenne, ha szakadatlanul arról beszélnénk, hogy, a lábunk, a kezünk, a torkunk egészséges. Talán tévedünk ebben, de ha valóban egészségesek, azt az orvos úgy is észreveszi.

A második orvosság abban áll, hogy valóban és őszintén hiszünk a bűnök bocsánatában. Azért hozzuk elő sietve mentségeinket, mert nem igazán hiszünk ebben, mert úgy gondoljuk, hogy Isten csak akkor fogadna minket magához, ha előbb megbizonyosodna, hogy valamilyen körülmény a javunkra szól. De ez egyáltalán nem megbocsátás lenne. Az igazi megbocsátás a bűnnel való rendületlen szembenézést jelenti, a bűnnel, ami

mentség nélkül visszamarad, miután mindent bevallottunk; látni minden iszonyatában, piszkában, látni aljasságát és gonoszságát és ennek ellenére mégis teljesen kiengesztelődni azzal az emberrel, aki ezt elkövette. Ez és csak ez megbocsátás, és ez az, amit mindenkor megkaphatunk Istentől, ha kérjük.

Ha arról van szó, hogy mi magunk bocsássunk meg felebarátainknak, ez részben azonos, részben eltérő módon alakul. Azonosan, mert a megbocsátást itt sem elnézésnek hívják. Sokak szerint úgy tűnik, hogy ez így igaz. Ha ugyanis azt követelik tőlük, hogy bocsássanak meg valakinek, aki megcsalta őket vagy brutálisan viselkedett velük szemben, akkor azt gondolják, mintha csak azt akarnák nekik bebeszélni, hogy szó sem volt brutalitásról vagy megcsalásról. Ha így lenne, akkor nem is lenne mit megbocsátani. Ők újból és újból azt felelik: „De értsd meg, ez az ember a legszentebb ígéretét szegte meg." Igen, valóban ezt, és pontosan ezt kell megbocsátani. (Ami nem jelenti azt, hogy hinni kellene a következő ígéretének. Azt jelenti: meg kell tenni minden erőfeszítést azért, hogy a neheztelés minden nyomát – minden kívánságot, hogy őt megalázza, megsértse, vagy bármit visszafizessen – eltüntesse szívéből.) Ez abban különbözik attól a helyzettől, amelyben Isten bocsánatát kérjük, hogy a saját esetünkben túlságosan is gyorsan elfogadjuk a mentségeket, viszont mások esetében nem elég gyorsan. Ami a saját bűneimet illeti, nyugodtan fogadhatok (annak ellenére, hogy nincs bizonyosságom róla), hogy mentségeim nem csak félig olyan jók, mint gondolom; ami mások velem szemben elkövetett bűneit illeti, nyugodtan fogadhatok (annak ellenére, hogy nincs bizonyosságom róla), hogy a mentségek jobbak, mint gondolom. Előbb gondosan ügyelnünk kell arra, hogy a másik nem annyira hibáztatható, mint gondoltuk. De rögtön aztán, ha kétségtelenül teljesen és egészen hibás volt, akkor meg kell neki bocsátanunk. De még ha a látszólagos vétkének kilencvenkilenc százaléka kimagyarázható is, felvetődik a megbo-

csátás problémája, a fennmaradó egy százaléknyi vétek megbocsátása. Azt elnézni, ami valóban jó mentségeket tud felmutatni, az nem keresztény szeretet; ez csak igazságos és nem kerül sokba. Kereszténynek lenni a menthetetlen megbocsátását jelenti, mert Isten a bennünk menthetetlent bocsátotta meg.

Ez kemény dolog. Talán nem olyan nehéz egyetlen nagy igazságtalanságot megbocsátani. De a mindennapi élet szakadatlan kihívásait megbocsátani – újból és újból az uralkodni akaró anyósnak, a zsarnokoskodó férjnek, az akadékoskodó feleségnek, az önző lányunknak, a fiunknak, aki becsapott – vajon képesek vagyunk-e erre? Valószínűleg csak azután, ha arra gondolunk, hogy mi magunk hol állunk, ha minden este az imádságban komolyan gondoljuk e szavainkat: „bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek." Csak ezzel a feltétellel nyerhetünk bocsánatot. Ezt a feltételt elutasítani annyit jelent, hogy Isten irántunk való irgalmasságát utasítjuk el. Nyoma sincs kivételnek és Isten azt gondolja, amit mond.

Fordította: Koronkai Zoltán

Adolf Adam

A zene az istentiszteletben

Fontos, hogy ennél a sokrétű tematikánál a többértelműséget és a félreértéseket elkerüljük, ezért most segítségünkre lesz, ha egy közös terminológiát választunk. A római dokumentumokban használt musica sacra kifejezés legtöbbször összefoglaló értelmű, ami magába foglalja az énekes és a hangszeres zenét is, s legtöbbször „egyházi zene"-ként fordítják. Így áll ez az „Instrukciók a zenéről a liturgiában" című dokumentumban, amit a római Consilium a Rituskongregációval közösen 1967. március 5-én tett közzé: „Az egyházi zene kifejezés alatt a következőket értjük: gregorián ének, a régi és új többszólamú egyházi zene különböző fajtái, egyházi zene orgonára és más megengedhető hangszerre, egyházi ének vagy a nép liturgikus énekei és a vallásos népének"[1].

Ezzel szemben a liturgikus énekért és zenéért felelős nemzetközi kutatócsoport, amely 1966-ban az Universa Laus névvel alakult, „Universa Laus '80" dokumentumában előnyben részesíti az „istentisztelet zenéje" kifejezést, amelyen „az istentisztelet során való éneklés és hangszeres zene minden formáját"[2] érti. Ezt a fogalmat használom a következő fejtegetésben, bár bizonyos keretek között az éneklés különböző fajtáit és a hangszeres zenét megkülönböztetem.

---

[1] „Musicam sacram", Instrukció a zenéről a liturgiában, Acta Apostolica Sedis 59 (1967) 300–320.

[2] 3–4. sz.

1. Történelmi áttekintés

Jeruzsálem zsidóságból kifejlődő ősi keresztény közössége jól megvolt a templomi istentiszteletek énekével és hangszeres zenéjével. A zsinagógákban azonban nagy valószínűséggel hiányoztak a zeneszerszámok. Létezett a recitáláshoz hasonló előadása az olvasmányoknak és az imádságoknak illetve a zsoltáréneklés. Jézus utolsó vacsorájáról szóló beszámolóban áll: „Miután elénekelték a himnuszt, kimentek az Olajfák hegyére" (Mt 26,30; Mk 14,26); vagyis a tanítványok Jézussal együtt elénekelték a „nagy Hallel"-t (Zsolt 112–117), ami a pászka-lakoma rítusához tartozott.

A páli levelek felszólítják a közösségeket, hogy „zsoltárokat, himnuszokat és énekeket" énekeljenek egymás között és teljes szívből az Úrnak énekeljenek és benne örvendezzenek (Ef 5,19; Kol 3,16). Ebből kiindulva található az Újszövetségben számtalan himnikus szöveg, mindenekelőtt Krisztus-himnuszok, mint pl. Jn 1,1–18; Ef 1,4–14;5,14; Fil 2,6–11; Kol 1,15–20; Zsid 1,3; 1Tim 3,16. Énekekről Isten és a Bárány dicsőségére a Jelenések könyve „mennyei liturgiájában" is gyakran szó van: 1,4–7; 4,8.11; 5,9k; 7,10.12; 11,15.17k; 12,10–12; 14,3; 15,3k; 19,1–8; 21,3k. Így juthatunk arra a végkövetkeztetésre, hogy: „az őskeresztény közösségek ismerték és gyakorolták az éneklést, mint istentiszteleti életük részét... Meglehetős határozottsággal feltételezhetjük, hogy az egyesek spontán, lélektől ihletett éneke mellett a közösség állandó liturgikus darabokat is használt. Az istentiszteleti zene két formájának viszonya a fejlődés során egyre erősebben a közösségi éneklés felé tolódott el"[3]. Különösen a zsoltárok voltak a fiatal keresztény közösség énekeskönyve[4].

[3] O. SÖHNGEN, „Theologische Grundlagen der Kirchenmusik", in: Leiturgia IV,12.

[4] vö. B. FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche, Trier 1982.

Emellett volt számtalan, a keresztény hitből kinőtt himnusz (psalmi idiotici vagyis a saját készítésű zsoltárok), melyekről a Gloria és a Te Deum régebbi része még ma is tanúskodik. Ennek ellenére a korai kereszténység nem tudott megbarátkozni a hangszeres zenével az istentisztelet során.

Érthető, hogy az istentisztelet hiányzó központosítása miatt helyi elemek is belefolytak az istentisztelet zenéjébe. A következőkben csupán a Nyugat fejlődését vesszük figyelembe, s azt is csak nagyon átfogóan[5].

A Konstantin hozta szabadsággal és a pompás bazilikák építésével megerősödött az istentiszteletekben nagyobb szabadságot követelő irányzat. Ez megmutatkozik a zsoltáréneklés alakulásában, ami először felelgetős volt, vagyis csak a kórus vagy egy kántor énekelte a folyamatos szöveget, amiben a közösség egy állandó és gyakran ismétlődő responzóriummal (visszatérővagy keretverssel) vett részt, amihez még az elején az Amen, Alleluja és a Gloria Patri rövid formulái is járultak. Később fejlődött ki az antifónás zsoltározás (két egymást váltó kórus).

Az antifónás zsoltáréneklés központjai a IV. században Antiochia és Milánó (Szent Ambrus) voltak. Az énekrepertoárhoz tartozik a IV. század óta a Jubilus, egy szöveg nélküli dallam, mint egy mély érzésmegmozdulás kifejezése, egy dallam, „melyben a szív kifejezi azt, amit nem tud elmondani"[6]. A Jubilus főleg a Kyrie-ben és az Allelujában (az utolsó szótag díszes továbbvezetése) telepedett meg. Így keletkeztek a kora középkorban ennek megszövegesítésével a trópusok (főleg a Kyrie-ben) és a szekvenciák az Allelujához csatlakozva. Egyedül Notker Balbulus nevű St. Gallen-i szerzetesnek 40 szekvenciát

---

[5] vö. H. MUSCH, „Entwicklung und Entfaltung der christlichen Kultmusik des Abendlandes" in: Musik im Gottesdienst, I., Regensburg 1983 és K.G. FELLERER, Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Kassel 1972/76.

[6] ÁGOSTON, Enarr. In Ps. 32 I 8: CCL 38, 254.

köszönhetünk. A középkor számtalan szekvenciáját a trentói reformok négyre redukálták.

A himnuszok, melyek a kereszténység kezdetén szövegben és dallamban többnyire dísztelenek voltak, a IV. századtól kezdve sokat nyertek a szöveg minősége és a zenei gazdagság terén. Nyugaton elsősorban Szent Ambrus által lettek népszerűek, miután Poitiers-i Hilarius számtalan keleti himnuszt hozott magával Kisázsiából. Lényegi ismertetőjegyük az azonos strófa-felépítés, egyenlő szótagszámmal és változatlan dallammal (izotrópizmus és izoszillabizmus). A himnuszok számát kb. 35000-re becsüljük[7].

Különleges jelentőségre tett szert a gregorián korál. A VIII. századig visszamenő hagyomány szerint I. Gergely pápa (590–604) gyűjtötte össze a pápai udvarban énekelt mise- és zsolozsmadallamokat és rendezte őket újra. Tőle származik a római schola cantorum is, amely a Nyugat éneklését jelentősen befolyásolta. A római liturgia kibővülésével ezt a római korált is átveszik. Ez különösen is érvényes Franciaországra Pipin és Nagy Károly idején. Ott nemcsak területileg meghatározott liturgiák fejlődtek ki, hanem sok dallambeli változat is volt. Nem politikai hátsó szándék nélkül sürgette Pipin és Károly a római éneklésmód pontos átvételét. Ebben nagy segítséget nyújtott a Pipin alatt alapított Metzi Énekes Iskola. Mégis századokon keresztül tartották még magukat a germán korálformák, melyek közül néhányat még ma is használnak a Kiedrich bei Mainz-i plébánián.

A IX. század közepétől fejlődik ki az Alpok északi részén a többszólamú egyházi ének (diafónia vagy eredetileg organum), szorosan egybekötve a kibontakozó hangjegyírással, a neumákkal. Mivel ezzel együtt a hangmagasság nem volt egyértelműen

---

[7] A legfontosabb himnuszgyűjtemények: G.M. DREVES, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, Leipzig 1909 és C. BLUME, Anacleta Hymnica medii aevi, Leipzig 1886–1922.

megadva, az 1000-es években kifejlődik (Arezzoi Guido) „a vonalrendszer a vonalak terctávolságával és a sor elején jelzett betűkulcsokkal, amik később hangjegykulcsokká válnak. A 12. századtól alakulnak ki a végül megmaradó típusok, a német hangjegyírás és a kvadrátírás, ami a késő-középkori kifejezésmódjában a gregorián korál lejegyzésében máig megmaradt"[8]. Egy további finomítása a többszólamú éneknek „harmonikus és melodikus édességgel összekötve"[9] a XIV. században történt. Így beszéltek az „ars nova"-ról, míg az addigi éneklésmódot „ars antiqua"-nak nevezték. Mivel benne a gregorián korállal és a liturgikus renddel való kapcsolat mind lazábbá vált és ez az „új művészet" fokozatosan a világi ünnepélyesség felé fordult, XXII. János 1324-ben, az avignoni fogság idején nyilvánosságra hozta a Docta Sanctorum Patrum konstitúciót, amelyben a túlzásokat elítéli és az eredeti istentiszteleti zenéhez való szoros visszatérést sürgeti.

A XIII. és a XIV. században Franciaország a vezető zenei körökben, a XV. századtól ellenben a súlypont átkerül Angliába és a Németalföldre. A frank-flamand zenészek befolyása alatt jön a XVI. században a jelentős fejedelmi udvarokba és végül a pápai udvarba a „klasszikus vokális polifónia", melynek fő képviselői Philipp de Monte, Orlando di Lasso és Giovanni Pierluigi da Palestrina voltak.

A Trentói Zsinat (1545–1563) egyházzenei határozataiban mindenekelőtt a visszaélések megszüntetésére figyelt, stilisztikai útmutatás nélkül[10]. A 22. ülésen (1562 szeptember 17) figyelmezteti a püspököket a „Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae"-ben, hogy a templomoktól tartsák távol

---

[8] H. MUSCH, 5.jegyzet.

[9] uo.

[10] Vö. K.G. FELLERER, „Das Tridentinum und die Kirchenmusik", in: G. SCHREIBER ed., Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und Wirken, I., Freiburg 1951.

a zene azon formáit, melyek az orgonajátékba vagy az énekbe „valami féktelent vagy tisztátalant" (lascivum aut impurum) kevernek bele. A 24. ülésen (1563 március 22) még az „elpuhult zene"[11] is felvételt nyer ebbe a tilalomba. A tridenti határozatok keresztülvitelével megbízott bíborosok különösen az egységességet és a szövegérthetőséget állítják előtérbe.

Ezen követelményeknek különösen a Palestrina által vezetett „Római iskola" akart megfelelni. „A XVII. század elején a Római iskola stílusa, ami a következő évszázadok alatt elterjedő »szigorú stílus« (stylus gravis) volt, a gyakori szövegmagyarázó előadással, a monódia és a koncertstílus új elemeinek érvényesítésével és mindenekelőtt a több kórus alkalmazásával »római kolosszálbarokká« bővült"[12]. A barokk stílusváltását koncertszerű egyházzenének nevezhetjük, amit a „Velencei iskola" készített elő: több kórus, váltakozás a kórus és a szólisták között és a hangszerhangok aktívabb bevonásával. Az istentisztelet felépítésére való tekintet mind csekélyebb lesz, a szolgálólányból az Isten házának úrnőjévé vált az egyházzene, s megbélyegződött a triumfalizmustól. A mise zenei műalkotás lesz, amit meghatódottan kell „hallgatni". Ez különösen érvényes a (vezető) püspöki székesegyházak, az udvari templomok és a nagy nemesi házak istentiszteletére. A nagy klasszikusok „miséi" – W. A. Mozart, J. Haydn, L. van Beethoven – ezekben az élethelyzetekben születtek (Sitz im Leben).

A barokk túlzása eltűnik a XIX. század – francia forradalomtól és szekularizációtól (1803) elszegényedett – Egyházában. Számtalan bátortalan próbálkozás történt az egyházi zene reformja érdekében, hogy azt közelebb hozzák a liturgiához, amely próbálkozások a század második felében Guéranger apát fáradozásainak köszönhetően (gregorián korál) támogatást is

[11] uo.

[12] H. MUSCH, 5. jegyzet, 43.

kaptak. Itt meg kell említenünk a Ceciliánus mozgalmat F. X. Witt vezetésével, amely „új formákat a régi, klasszikus polifónia utánzásában" keres, „de legtöbbször művészietlen külsőségekben akad meg"[13]. Nagy jelentőségű X. Piusz pápa „Tra le sollecitudini" kezdetű motu propriója (1903), mely saját magát az egyházi zene új szabálykönyvének nevezi, s amelyre a rákövetkező pápai útmutatások mindig hivatkoznak. Az egyházi zenét „az ünnepélyes liturgia szükséges részének" nevezi, habár szolgáló szerepét erősen hangsúlyozza és „a liturgia egyszerű szolgálólányának" hívja (23. sz.). Mint az egyházi zene nélkülözhetetlen tulajdonságai, megkövetelt lesz a szentség, ami minden „világit" kizár, illetve a művészi minőség. A legfontosabb példakép a gregorián ének lett, amellyel a Palestrina által vezetett „Római iskola" klasszikus polifóniája különösen is össze volt kötve. Alapjában véve az újabb zenét is engedélyezték, „mert az képes felmutatni olyan minőségű, komolyságú és olyan magasztosságú műveket, hogy azok a liturgikus cselekvésekben semmiképpen sem méltatlanok"[14].

[...]

2. Az istentiszteleti zene a II. Vatikáni Zsinat után

A II. Vatikáni Zsinat a Sacrosanctum concilium című dokumentumban egy egész fejezetet (VI.) szentel a „musica sacra"-nak. A római Consilium a Rítuskongregációval közösen 1967. március 5-én nyilvánosságra hozta az „Instrukciók a zenéről a liturgiában" c. dokumentumot[15], ami saját feladatául a SC vég-

[13] K.G. Fellerer, „Art. Kirchenmusik II", in: LThK VI, 236.

[14] H.B. Meyer - R. Pacik, Dokumente zur Kirchenmusik, Regensburg 1981.

[15] „Musicam sacram", Instrukció a zenéről a liturgiában, Acta Apostolica Sedis 59 (1967) 300–320.

rehajtásának konkretizálását és a kétes kérdések megvilágítását tűzte ki. A Római Misekönyv használatához kiadott normák ezeket az irányelveket a szentmise ünneplésére alkalmazzák. Ezen dokumentumok alapján foglaljuk össze a következőkben a legfontosabbakat az istentiszteleti zenéről.

A zsinat az említett fejezetben az istentiszteleti zenében, közelebbről a „a szent szövegeket kísérő dallamban" „az ünnepélyes liturgiának szükséges és a teljességhez tartozó részét" látja (SC 112). Ez a kifejezés azt jelenti, hogy a zene az istentiszteletben nem csak díszes keret, „nem csak babérfa, amit ünnepi alkalmakkor felállítanak"[16], hanem saját maga is liturgia. „Az olvasmány válaszos zsoltáraiban, a Sanctusban, a Gloriában a zene maga is liturgikus cselekvéssé válik, liturgiává, mely a közösséget – énekelve vagy hallgatva – nem csak külső, hanem belső részvételre ösztönzi"[17]. Ebből kiindulva képes a zene az istentiszteletben jel-jellege alapján a hívők aktív részvételét fokozni és összeszedettségét előmozdítani, ami az embereket Isten szavának és a szentségi kegyelemnek elfogadására képessé teszi. Megvilágítja Krisztus misztériumát, építi a közösségtudatot és a hívők kommunikációját és megadja az istentiszteletnek az őt megillető ünnepélyességet. „A hangszeres zene és az orgonazene mintegy a kora keresztény Alleluja-jubilus szövegtelen zenéjének a folytatása. Mert vannak olyan dolgok, melyek csak a művészet segítségével tapasztalhatók meg és fejezhetők ki"[18].

A zenének az istentiszteletben szolgáló jellege van. Neki kell a liturgiába beilleszkednie és annak alárendelődnie, nem pedig fordítva. Nem szabad odáig jutni, hogy a zenei pompa kibontakozása miatt a liturgia fontos részei háttérbe kerüljenek vagy

[16] H. RENNINGS, „Musikalische Elemente als Teil des gottesdienstlichen Handels" in: Musik in der feiernden Gemeinde, Einsiedeln-Freiburg 1974.

[17] H. MUSCH 5. jegyzet 10.

[18] uo.

hogy az egyes szolgálatokat a liturgikus ténykedésben akadályozza. Sem a közösség aktív részvételét nem szabad lehetetlenné tenni, sem az együtt ünneplést zenei előadások által méltánytalanul hosszúra nyújtani (Instrukciók 11. sz.). Így nem megengedett – hogy egy zsinat előtti példát említsünk –, az átváltozatás előtti Sanctus többszólamú előadása és a konszekráció után énekelt Benedictus által az eucharisztikus ima elfedése.

Különösen az eucharisztia ünneplésénél kell annak a szabálynak érvényesülnie, hogy „azok a részek, amelyek éneklésre valók, tényleg énekeltek legyenek, mégpedig a lényegükből adódó formában" (Instrukciók 6. sz.). Kiemelkedő jelentősége van ebben a kantillációnak, „ami a celebráns imáinak énekelt előadása, magába foglalva a Miatyánkot, a könyörgéseket, a nép válaszait és az olvasmányokat"[19]. Megfelelő az olvasmányokat, imákat, a nép válaszait úgy kifejezni, hogy az Ige és a szöveg lényegi elemek maradjanak, de a ritmikus-melodikus előadás által intenzitásban és ünnepélyességben nyerjenek[20]. Ellentétben a néhány évtizeddel ezelőtti „közösségi miséken" gyakori tonus rectus-szal, ami a természetes beszéd ritmusát és dallamát teljesen elegyengette, s ez által „mesterkéltnek" hatott, a kantilláció mindkettőt megerősítette a szöveg javára.

Mivel nem minden közösségben álltak rendelkezésre a feltételek az énekelt mise előírt formájához, az Instrukciók szerint „különböző köztes lépcsőfokok lehetségesek...A részek kiválasztását, hogy melyek lesznek énekelve, a legfontosabbakkal kell kezdeni, mindenekelőtt azokkal, amelyeket a pap vagy a segédkezők énekelnek és amelyekre a nép válaszol, illetve azokkal, amelyeket a pap és a hívek együtt énekelnek; a többit, csak a nép által vagy csak a kórustól énekelt részeket fokozatosan

[19] Ph. HAMONCOURT, „Erneuerte Kirchenmusik", in: E.Hesse-H.Erhrter ed., Liturgie in der Gemeinde, Wien 1966, 121.

[20] Közelebbről: K. AMON, „Kleine Schönheiten", in: Gd 14, 113k.

kell hozzátenni" (Instrukciók 7. sz.). Különösen kiemelkedik a válaszos zsoltár éneklése és az együtt énekelt Miatyánk.

A gregorián korál kapja meg a latin nyelvű liturgiában az első helyet, melyet a zsinat „a római liturgia sajátos énekének" tart (SC 116). „A szent zene és ének többi fajtája, főleg a polifónia, a legkevésbé sincs kizárva az istentiszteletekből, csak feleljen meg mindenben a liturgikus cselekmény szellemének" (SC 116). Ez elsősorban a vallásos népénekre, a népnyelvű egyházi énekekre és más énekekre vonatkozik (SC 118).

Az egyes népek zenei hagyományát védeni és támogatni kell (SC 119, vö. 123). „A keresztény tradíció időnként néhány helyen kizárta a zeneszerszámokat a liturgiából. Még ma is vannak fenntartások bizonyos hangszerekkel szemben, mivel azokat összességükben az istentisztelettel összeegyeztethetetlen zenekultúrának tartják. Másfelől a hangszerek használatával összekapcsolt zene sok kultúrában emberi és spirituális értéket mutat fel, amelyeknek a keresztény istentisztelet zenéjébe való bevonása nyereséggé válhat"[21].

A népnyelv jóváhagyása a liturgiában megindított egy nehéz folyamatot, az egyházzenei átállást és alkalmazkodást. Különösen nehéz volt azoknak az országoknak, melyek a gregorián korál mellett csak többszólamú latin kórusműveket ismertek. A latin dallam átvitele egy népnyelvi szövegre többnyire nem segített, mégha itt-ott sikerült is egy jó hajlítás. Értelemszerűen itt is érvényes az instrukció megállapítása a liturgikus szövegek fordításáról, hogy azokból újak is szükségesek[22].

Ez azonban időt és sok türelmet igényel a hívők részéről. „Kompozíciókat nem lehet fogvicsorgatva összekaparni, a jókat pedig éppenséggel nem, s parancsszóra nem megy a lelkes

---

[21] Universa Laus Dokumentum 6,2.

[22] „Come le prévoit", Instructione de interpretatione textuum liturgicorum, 1969 január 25, Notitiae 5 (1969) 3–12, 43. sz.

éneklés. Adja Isten, hogy hamar olyan művek készüljenek nekünk, melyekben a hívő nép élő és lelkes módon megszólítottnak érzi magát, s kifejezheti magát, hogy a hívők hangjai ne némuljanak el, hanem a földi istentiszteletben már valami felcsendüljön abból az égi ujjongásból, mely felé zarándokként tartunk és amelyet zene és ének nélkül el sem tudunk képzelni"[23].

Fordította: Kürnyek Róbert

Életrajzi adatok

Adolf Adam 1912-ben született. 1960-ig lelkipásztori- és hittantanári munkát végez. 1960-tól professzor a Mainzi Egyetemen, 1970–1977 liturgikát és homiletikát oktat. A szöveg a Grundsriss Liturgie (Freiburg 1998) című művéből való.

[23] Ph. Hamoncourt, 26. jegyzet, 145.

Louis Bouyer

A nyugati templomok[1]

A nyugati templomok esetében az őskeresztény templomból való általános fejlődési irányok másnak tűnnek, mint ahogyan azt az első szír bazilikáknál találtuk[2]. A bizánci templomok is különböző fejlődési utat követtek, de ezek a nyugatiak sohasem haladták túl vagy vetették el a bazilika-szerkezetet. Másrészt úgy tűnik, hogy ez a jellegzetesen római módosítás, amelyet a keresztény kultuszhoz történt alkalmazás során a bazilikán végrehajtottak, sohasem gyakorolt befolyást Nyugaton, eltekintve Rómától, Itália néhány területétől és Észak-Afrikától. Az a legmegszokottabb elrendezési mód – mindenekelőtt Franciaországban, Angliában és Németországban –, amely a századokon keresztül egészen napjainkig eljutott, világosan elárulja a kultusz egyre növekvő klerikalizációját: ugyanis a bémát, és ezzel a püspök és a papság székeit az oltár legközvetlenebb közelébe helyezték. Nem lehet pontosan rögzíteni azt az időpontot, (a középkor eleje óta már biztosan), amikor ezt a presbitériumot vagy kórust – ahogyan akkor hívták – elválasztották a templom főrészétől. Az elválasztó – legalább is a káptalani templomoknál – egy kőfal volt, közepén egyszerű ajtóval, amely a hajóban lévő nép számára csak azt engedte meg, hogy valamit megsejt-

---

[1] Részlet a szerző *Építészet és liturgia* című könyvéből, amely az Agapé kiadónál jelent meg.

[2] Vö. G.W.O. ADDLESHAW – F. ETCHELLS, *The Architectural Setting of Anglican Worship*, London 1948 első fejezetével.

hessen abból, ami a másik oldalon történt, de majdnem teljesen mellőzte a részvétel minden formáját.

És valóban: eltűnt a felajánlási körmenet, a hívek szentáldozása kivételes eseménnyé vált, az énekek nagy részét kórus énekelte és az igeliturgia teljesen érthetetlen volt az olyan holt nyelv használatával, amelyet egyedül a papság értett. Mindezek eredményeképpen semmi sem maradt a híveknek, amiben részt vehettek volna. A jelenlévő buzgóbb világiaknak azt javasolták, hogy folytassanak áhítat-gyakorlatokat a liturgiával több-kevésbé párhuzamosan, de azzal bármilyen kapcsolat nélkül, rózsafüzért imádkozva, vagy a műveltebbek valamilyen egyéni lelki könyvet olvasva.

A XIII. századtól kezdődően az úrfelmutatás a hívek eucharisztikus tiszteletét az átváltoztatás pillanatában a valóságos jelenlét imádására összpontosította. Ezt azon új irányzat kezdetének is felfoghatjuk, amely a részvételt egyre inkább a papok által végzett rítus egyszerű szemlélésével helyettesítette.

Minden rítust úgy magyaráztak, hogy abban Krisztus életének és szenvedésének külső megnyilvánulását látták. Újabb szertartásokat vezettek be, hogy alátámasszák ezt a meglehetősen mesterkélt felfogást, amely már a protestantizmus idején hamarosan mindenféle szentségfogalom felbomlásához vezetett: epifániakor mágusokat láthattak, akik ajándékaikat az oltárra rakták, húsvét vasárnapján a tanítványok és az asszonyok futottak az üres sírhoz, pünkösdkor pedig fehér galambok ereszkedtek alá a mennyezetről, miközben a *Veni sancte Spiritust* énekelték.

Nem szabad azonban azokról az elemekről sem megfeledkeznünk, amelyek mindezeket némileg ellensúlyozták. Mindenekelőtt az elválasztó korlátnak tömör fallá alakítása sok templomban megtalálta az ellentételezését: a kórus bejáratánál hidat építettek erre a falra, melyet *jubé*nak neveztek. Itt jelentek meg a felolvasók az egész nép színe előtt, hogy elénekeljék a szent-

leckét vagy az evangéliumot. A homíliát is erről a *jubéról* mondták. És jóllehet szokás szerint a püspök vagy a plébános széke ekkor a falon belül állt, a középső ajtótól rögtön jobbra, úgy tűnik, hogy ezt a széket is fel lehetett tenni a *jubéra*, legalább is a jelentős nyilvános eseményeken és ünnepeken. Tudjuk például, hogy mindig így történt a reimsi katedrálisban, amikor Franciaország királyait koronázták.

Hozzá kell tenni, hogy az a *jubé*, amely a szertartás első felében központi helyet foglalt el, mindig nagy feszülettel volt díszítve, amint az oltár (Angliában: *rood*), két égő gyertya között. Valójában a *jubé* azonos jelentőséggel bírt az ókori *béma*val[3].

Meg kell említeni továbbá azt az erőfeszítést, amelyet a XII. századdal kezdődően tettek, midőn az igeliturgia és az imádságok már majdnem kizárólag csak a papok kiváltságává vált. A mise első fele és a felajánlás között az igeliturgia megismétlését vezették be népnyelven. Ez a „prédikáció" hamarosan nagyon népszerű lett Németországban és Angliában. Ez olyan mozzanat, amely eleddig nem kapott annyi figyelmet a tudósoktól, mint amennyit megérdemelne. Úgy tűnik, hogy ennek eredete a nép oktatásának megújításában kereshető, amely időben megfelel a koldulórendek alapításának, különös tekintettel a ferencesekre és domonkosokra. Meg kellett születnie az ókori *béma* másik megfelelőjének: a *katedrának* – Itáliában csak „szószéknek" nevezték –, amely a hajó közepén emelkedett, általában az északi felén (ezen templomok evangélium-oldalán). A szószékkel együtt feltűnt egy másodlagos ülőhely a püspök vagy a celebráns és a papság számára, pontosan ezzel szemben, a másik oldalon (a francia templomokban ezt *banc d'oeuvre*-nak hívják).

A szószékről nem csak prédikációt tartottak: innen vezették az egész igeliturgiát. Ez gyakorlatilag egy második igeliturgia

[3] Ebben a témában nagyon érdekes: J.B. THIERS, *Dissertations ecclésiastiques*, Paris 1688.

volt népnyelven, amelyben mindig felolvasták az evangéliumot, de olykor a többi szentírási olvasmányt is, néha katekizmust tartottak, alkalmanként kérdés-felelet formában a celebráns és a résztvevők között, valamint a prédikáció után az ősi *oratio fidelium* népnyelvű megfelelője is itt zajlott. Ez az eredete a *bidding prayer* hagyományának Angliában. Németországban és Itáliában népnyelvű himnuszokat is fűzhettek hozzá.

Az ellenreformáció sokhelyütt nem csak megtartotta a prédikációt, hanem annak intézményesüléséhez és fejlődéséhez is nagyban hozzájárult. Sürgette továbbá a szentély elkerítésének beszüntetését, amely teljesen el is tűnt az újonnan épített templomokban. Így a hívek legalább jól láthatták és követhették az eucharisztikus liturgiát, hogyha nem is vehettek benne részt. Sajnos a *jubé* eltűnése magával hozta azt a szerencsétlen, de általánossá vált gyakorlatot, hogy magán az énekes misén is a presbitériumban olvasták a szentleckét és az evangéliumot, ha csak egy pap volt az oltárnál.

Csak az ambrozián rítusú területeken – Milánó és Észak-Itália – olvasta a szentírási olvasmányokat a lektor, szubdiakónus és diakónus mindig a *szószékről,* amely teljes mértékben helyettesítette az ősi *bémát*.

A középkor végén és a reneszánsz idején kezdtek *retablót* emelni az oltár fölé (általában festmények vagy szobrok együttesével), amely azonban túl gyakran céllá vált, az oltárt pedig csak ürügyként kezelte. Mindazonáltal még a barokk korban is, és sokkal gyakrabban, mint ahogy ezt általában gondolják, a retablók szorosan eucharisztikus témát ábrázoltak, és azt az örök dicsőséget hangsúlyozták, amit a szentmise megidéz. Ennek ismeretében a retabló nem volt méltatlan párja annak a nagyon teológus és liturgikus díszítésnek, amelyet az aranykor bizánci templomainak keleti falán és kupoláján találunk. Nem szabad elfelejteni, hogy a román és Ottó-korabeli falfestmények újkori felfedezései azt mutatják, hogy a keleti hagyomány soká-

ig nagy befolyást gyakorolt a nyugatira. Saint-Savin-sur-Gartempe és Berzé-la-Ville freskói tanúsítják, – csak két példát említve –, hogy létezett kapcsolat a keleti liturgikus hagyomány és a nyugati között, és ez jóval nagyobb volt annál, mint ahogy azt szokásosan hisszük. Egy olyan alkotás, mint Jan van Eyck *Misztikus Báránya* elég ahhoz, hogy biztosítson bennünket arról, hogy ez a hagyomány még újjá tudott születni a középkor végén, hogy eljusson egészen a barokk legjavának szívéig, mindenek előtt annak népi formájába, Dél-Németországban vagy Bretagne-ban.

Szem előtt kell tartanunk azt is, hogy jóllehet általános szabály volt az oltár körülkerítése, amely megakadályozta a híveknek, hogy odamenjenek az oltárhoz, de ez a középkorban nem volt egyetemes érvényű. Legkevésbé Spanyolországban, ahol a kórus ugyan gyakran zárt és terjedelmes volt, de sohasem került el eredeti helyéről, a hajó közepéről. Ugyanez történt bizonyos francia és angol templomoknál, mint például Saint-Benoît-sur-Loire vagy a Westminster Abbey. Így a jelenlévők jó része követhette a liturgia menetét, legalább nézőként, akár a hajó keleti felében, akár a két oldalhajóban helyezkedett el.

Más templomokban – és talán ilyenekből volt több – úgy Spanyolországban mint Németországban a papok kórusát nem keleti, hanem nyugati irányban helyezték el. Így a hívek legalább helyileg a középpontban voltak, annak ellenére, hogy alaposan kiszorultak a liturgiából.

A XII. századtól kezdődően gyakran állítottak fel a hajóban még egy, vagy gyakrabban két mellékoltárt úgy, hogy a kórus és a presbitérium ezekkel az oltárokkal már teljesen leválasztott kis templommá vált, a hívek templomán belül. Igaz, hogy ezeket az oltárokat általában nem használták a nyilvános istentiszteletekhez, hanem jobbára csak a magánmisékhez. Így a buzgóbb híveknek lehetőségük nyílt arra, hogy a misén közvetlenebbül részt vegyenek.

Azt sem szabad elfelejteni, hogy a nyugati templomokban, legalábbis a XVII. századig (Itáliában még tovább) nem voltak ülőhelyek a hívek számára, kivéve néhány nagy méltóságnak. De a káptalani templomok és a székesegyházak kórusain sok üres hely maradt a papok és énekesek stallumaiban. Meglehetősen elfogadhatónak látszik, hogy ezeket a helyeket ha más nem, a férfi hallgatóság használhatta. Úgy tűnik, hogy a dolgot nem csak megtűrték, hanem a papság egyenesen buzdított rá, legalább is a XVII. századtól, de talán már sokkal előbb. Az a mai szokás, amely egyformán megtalálható Nyugat-Európa minden vidéki plébániáján – mi szerint a férfiak és a gyerekek a kóruson vannak, és csak a nők maradnak a hajóban – az egyik utolsó emléke ennek a gyakorlatnak.

Ezek a részletek jól mutatják, hogy a nyugati templomok kultikus hagyománya a középkorban és egészen az újkor elejéig sokkal rugalmasabb volt annál, mint ahogy azt hinni mernénk. Az, hogy a XIX–XX. században padokat raktak a hajóba, – amelyeket nem lett volna szabad odatenni –, a szószéket vagy katedrát kizárólagosan prédikációra alkalmazták, beszüntették a *banc d'oeuvre* és minden mást, ami az egykori *jubé*ből megmaradhatott: mindez templomainkat színházteremmé vagy tanteremmé formálta át, amelyben a tétlen hallgatóság csak azért van, hogy messziről nézze, amit a papok végeznek, tanításukat pedig csendben hallgassa.

Szemben ezzel az utóbbi elszegényítéssel – és néhány nyilvánvaló hiba ellenére –, amely egy minden eddiginél erősebb, Nyugatra jellemző klerikalizáció gyümölcse, a *jubé* használatának köszönhetően a keleti, középső illetve nyugati kórus esetében, középkori templomainkat könnyedén használhatták változatlanul teljes, hiteles és élő kultuszra (mint amilyen az ősegyházé is volt) egészen az utóbbi két évszázad átalakításaiig. Az újabban feltűnő *szószék* és *banc d'oeuvre* legalább olyan hatékony volt, mint az első bizánci templomokban. Valójában a XVII–XVIII. századi

nagy liturgikus újjászületés tetőfokán Franciaország és Németország székesegyházai és templomai bizonnyal a nyugaton valaha is létező legjobb példák egyikét látták vendégül.

Egyetlen dolgot nem ismert sohasem a közép- és újkori Nyugat, egészen egy legújabb kori időpontig, és ez a jellegzetesen római konstantini bazilika használata, annak úgynevezett „szembemisézö" oltárával.

Az a manapság általánosan elfogadott feltevés, miszerint egy ilyenfajta elrendezés gyakorlatilag egyetemes lett volna egészen a többé-kevésbé késői középkorig, nem bír semmiféle történelmi alappal. Az Alpoktól északra körülbelül százötven oltár áll még eredeti helyén, amelyeket biztosan a kereszténység első évszázadára lehet datálni. Nos egy német régész, Braun, miután tüzetesen megvizsgálta őket, arra a vitathatatlan következtetésre jutott, hogy közülük – talán egy vagy két kivételével – egyet sem használhattak a „nép felé" végzett liturgiához[4]. És nem csak a dokumentumokban nem található, legalábbis a nyugati világban – Róma és a közvetlen környéke képez csak kivételt – semmiféle nyoma ennek a feltételezett átalakulásnak a nép felé fordult helyzetből abba a másikba, amely egyedül ismeretes úgy nyugaton mint keleten egészen a legújabb korig, de semmiféle nyomát sem találjuk annak, hogy ezt az elrendezést átvették volna a római rítus IX. század utáni elterjedésével. Midőn a római rítus a gallikán és mozarab rítusok helyébe lépett, sehol sem módosult jelentősen a templom vagy a szertartások rendje. Mindaz, amit a középkori Nyugat a római rítusból kölcsönvett, az néhány könyörgés és kisebb részt az olvasmányok rendje. Ezen a ponton Róma volt az, akit a többi nyugati egyház jobban befolyásolt, és aki aztán lépésről lépésre jobbára befogadta azok liturgikus szokásait.

[4] Vö. J. BRAUN, *Der christliche Altar*, München 1932².

Egy székesegyházi liturgia leírásában – amelyet Patrizzi rögzített szerkönyvében, és amely a XVI. századtól az egész latin Egyházban elterjedt, – találunk említést Rómának arról az egyetlen kísérletéről, hogy valamiféleképpen befolyásolja a nyugati szokásokat a templom elrendezésének terén. Azonban ebben az esetben sem merte erőltetni a római bazilikák stílusát, hanem a nyugati templomok klasszikus alaprajzához igazodva azt tanácsolta, hogy állítsák a püspök trónját a presbitériumban az oltár közelébe, az északi oldalra és a celebráns pap számára pedig szolgáljon egy *scamnum* (szék) ugyanebben a magasságban, de a másik oldalon, amikor nem a püspök celebrál. Úgy tűnik, hogy ez a meglehetősen szerény tanács is csak holt betű maradt sokhelyütt, ha nem a legtöbb esetben, egészen Dom Guéranger-nak a XIX. század végi ultramontán mozgalmáig.

Végezetül még két megfigyelés lezárandó a középkori és reneszánsz nyugati templom leírását. Az egyik arra vonatkozik, hogy miként őrizték az Oltáriszentséget[5], a másik pedig a Szentírást tartalmazó frigyláda továbbéléséről szól.

Úgy tűnik, hogy egyáltalán nem ősi az a gyakorlat, hogy az Oltáriszentséget a templomban tartsák. Az ősegyházban ezt nem csak a papság őrizte, hanem otthonaikban a hívek is. Később, amennyire a legősibb *Ordines romani*ból megtudhatjuk, a *capsa* (vagyis a dobozka, amelyben a szent színeket őrizték), és a Szentírás könyve nem hagyták el a *sacrarium*ot (sekrestyét), csak az eucharisztikus liturgiára.

Sok középkori templomban azt láthatjuk, hogy meglehetősen régen a presbitérium északi és déli falába épített szekrényeket használtak az Oltáriszentség őrzésére. Normandiában például az egész középkorban általánosan két szekrény volt az északi falban a diakónus őrizete alatt, egy másik pedig a déli falban, amelyre a szubdiakónus vigyázott. Az északi szekrények-

[5] Vö. Archdale KING, *Eucharistic Reservation*, London 1965.

ben az Eucharisztiát és az evangéliumos könyvet tartották zár alatt, míg a többi liturgikus felolvasásra szolgáló könyvet a déli fal szekrényébe rakták.

Bizonyos helyeken meglehetősen soká fennmaradt az az ősinek tűnő szokás, hogy az Oltáriszentség pixisét az oltár fölé függesztették. De mivel ez a mód nem volt elég biztonságos, sok helyütt ezt csak a szertartás idején használták, ekkor kivették az Eucharisztiát a szekrényből és ebbe a tartóba helyezték.

A XIII. században tűnnek fel a gazdagon díszített „tornyok", amelyek szintén az oltár északi felén helyezkednek el, hogy vendégül lássák az átváltoztatott kenyeret. Csak a reneszánsz idején csökkentették le a torony magasságát és helyezték magára az oltár közepére. A székesegyházakban és a káptalani templomokban azonban, egészen az utóbbi időkig az úgynevezett „tabernákulum" sohasem képezte a főoltár részét. Egy külön kápolnát (általában Szűz Máriáét, vagy más megfelelő nagyságút) tartottak fönn számára, amely alkalmasabbnak bizonyult őrzésére annál, mint ahol a nyilvános liturgiát végezték.

Fordította: Füzes Ádám

ÉLETRAJZI ADATOK:

Louis Bouyer 1913-ban született, tanulmányait Párizs és Strasbourg protestáns teológiai karán végezte, evangélikus lelkész, majd katolizál, oratoriánus szerzetes lesz, Párizsban keresztény lelkiséget tanít, foglalkozik a Szentírással és a liturgikával is. Együtt dolgozik A. Baumstarkkal, Romano Guardinival és Jean Daniélou-val. Több tucat könyve jelent meg, amelyeket számos világnyelvre lefordítottak.

Pietro Petraroia

Megőrizni a hagyomány dimenzióját

Két általános iskolás korú gyermek édesapja vagyok, ám megmondom őszintén, azon elképzelés, hogy az iskolai tanrendben elkezdjék az általános vallástörténet oktatását, nem érdekel különösebben. Jobban örülnék neki, ha a vallástörténet a történettudományok oktatásába illeszkednék, és nem válnék a Katolikus Egyház hitoktatásának kétes értékű palástolásává.

Úgy vélem, a hit Isten adománya és nem egy kultúráé, noha képes kultúrát teremteni, különösen ha egy közösség hitéről van szó. Nem hiszem, hogy a hitoktatástól lehet hívővé válni, inkább Isten igéjének hirdetésétől, ami más dolog. Úgy látom továbbá, hogy az Isten igéjét nehéz az általános keresztény humanizmus összefüggésében hirdetni: Isten igéje úgy terjed, ahogy a Gondviselés megszabja és ahogy a Vele együttműködő akaratunk lehetővé teszi, de nem hiszem, hogy ez okvetlenül a vallástörténet oktatásával történnék.

Egyetlen értelemben képes egy efféle megközelítés valóban alakítani a hívők életét – és itt újra fölvetném a "Művészetek és mesterek az új humanizmusban" témát –, erről pedig a *Gaudium et Spes* egy bekezdése beszél, vagyis hogy aki Krisztust követi, egy bizonyos dimenzióban önmaga válik még emberibbé. A humanizmus e dimenzióban nem egyszerűen egy kulturális irányzatot jelent, hanem úgy jelenik meg, mint egy ösvény, mely az emberben elvezet Isten jelenlétéhez, mint egy elem, mely nélkül mintha Isten jelenléte sem valósulna meg teljesen.

Ilyen értelemben tűnik nekem úgy, hogy a dimenzió, mely megjelenül, a humanizmus egyfajta kulturális fölfogása. Isten jelenlétét azonban semmilyen kultúra nem képes magába fogadni, jóllehet Ő minden kultúrában képes megjelenni, de áttetsző módon, nem pedig azonosulva vele.

E rövid tűnődés egy sajátos szögletét is érinti munkámnak, mely a műtárgyak megőrzését és helyreállítását öleli föl. Nem sajátosan azon műtárgyakét, amelyek az egyháztörténeti áhítat mélyéről erednek, sem azokét, melyek a kegyességtörténetben meghatározók, hanem amelyekben ilyen elemeket föl lehet ismerni. Nem hiszem ugyanis, hogy léteznék keresztény műkincsvédelem, vagy keresztény műbírálat, netán keresztény művészettörténet. Ha volna is keresztény humanizmus, engem nem különösebben érdekelne.

Úgy látom azonban, hogy itt van egy másik nehézség, mely gyakran elkerüli a figyelmünket, ez pedig a hagyomány dimenziójának elvesztése, tehát ama keresztény tapasztalat elhanyagolása, melyet egyik nemzedék a másiknak ad át. Úgy tűnik, e dimenziónak az autóbuszra szálló és egyházközségben élő emberek nem föltétlenül vannak tudatában, még akkor sem, amikor hitüket gyakorolják a mindennapokban. A keresztény közösség és a történelemben kifejezett értékeinek gazdagsága kézzelfogható közelségben van. E történelem azonban olyan kifejezésformákból és művészi közlésekből származik, melyek sok esetben már idegenné és érthetetlenné váltak a keresztény közösség számára, akárcsak némely kortárs kaliforniai nonfiguratív kifejezésforma.

Ha eszembe jut Borromeó Szent Károly vagy munkatársa, Bescapč püspök gondossága, amikor a szent helyek méltó megőrzésének nehézségeivel szembesültek, vagy ama fontos szerepre gondolok, amelyet a képzőművészetek nyelve töltött be évszázadokon keresztül, mint a legkülönbözőbb társadalmi rétegek hittapasztalatának belső alkotóeleme, az a benyomá-

som támad, hogy ez emlékezet teljes elvesztése súlyosabb lehet, mint amilyen veszélyeket mindezek ápolása hordoz. Éppen ezért azt gondolom, hogy – amint minden családnak van egy tovább hagyományozandó családtörténete –, nekünk is jelentős kötelezettségünk van mind az olvasásmódok átadására, mind pedig arra, hogy bensőséges elemként őrizzük meg a keresztény közösség történelmét.

Azt hiszem, e szempontból most nem új tantárgyakat kell föltalálni, hanem olyan módszereket, melyek jobban tudatában vannak a meglévő tantárgyak gyakorlásának.

Annak tudatában, hogy aki Krisztust követi, az végeredményben maga válik még emberibbé. Meg annak is, hogy e dimenzió hiánya gátolja hívő önazonosságunk alapvető részeinek átlátását, mivel lényegileg akadályozza annak megértését, hogy kik vagyunk és mi a nyelvezetünk, amely noha gyakran szegényes és korlátozott, azonban ha akarjuk, olykor-olykor a hit átadásának nyelvezetévé képes válni, a hit ugyanis a hallásból fakad.

Fordította: Nagypál Szabolcs

Életrajzi adatok:

Pietro Petraroia a Lombardia Kulturális Tanácsának főigazgatója.

Jáki Szaniszló

A Katolikus értelmiségi

Úgy tűnhet, hogy a „Katolikus értelmiségi" kifejezés kettős fölöslegességet tartalmaz, és ezzel valami ellentmondásra utal. Nem hiábavaló a katolikus szót Katolikusnak* írni, ha a katolikus a valóság és az értékek teljes skálájának megbecsülését jelenti? És valóban érvényesülhet az ilyen megbecsülés, ha az nem az értelem műve?

A látszólagos konfliktus katolikus és Katolikus között különösen azokat az értelmiségieket zavarja, akik kiindulásként eszméket és nem tényeket választanak. Bizonyosan először a tényeket kell figyelembe venni, ha valami kézzelfoghatót akarunk megállapítani a Katolikus értelmiségiek problémáival, kötelességeivel és kilátásaival kapcsolatban. E tekintetben a legfontosabb tényt a Katolikus Értelmiségi akkor veheti észre, ha a görög eredetű „katolikus" szó széleskörű használatának eredetét vizsgálja.

Bár meglepőnek tűnhet, a „katolikus" szó csak itt-ott fordul elő a régi görög filozófusok írásaiban. Míg Arisztotelész, például, gyakran használja a *kath'olou* határozószót („egészében" vagy „általában"), sohasem használja melléknévi formáját,

---

* Az angol eredeti szövegben a nagy kezdőbetűvel irt „Catholic" szó az angol helyesírásnak megfelelően „Katolikus Egyházhoz tartozót, Katolikus Egyházra vonatkozót" jelent. Amikor a szerző ugyanezt a szót „egyetemes, általános" értelemben használja, akkor kis kezdő betűvel („catholic") írja. A magyar fordításban ezt a megkülönböztetést megtartottuk, annak ellenére, hogy a magyar helyesírás szabályai szerint a katolikus szót kisbetűvel kell írni. *(A fordító megjegyzése)*

katholikosz, nőnemű és semleges formájában sem. Ennek oka az lehet, hogy a görögök megvetették azokat, akiket szívesen tartottak barbároknak (*barbaroi*). A görög filozófusok még annak az egymás között széltében terjesztett nézetnek a logikáját sem aknázták ki teljesen, hogy az egyéni elme csak kissé különbözik az egyetemes elmétől, amelybe az előbbi a testi halált követően visszajut. Ha ugyanis ez a helyzet, akkor minden egyén elméjének katolikus vagy egyetemes jelleggel kellett bírnia, még ha testi keretében az elme nem görög, hanem barbár volt is.

A görögöknek ez a hibája természetesen abban gyökerezett, hogy képtelenek voltak az elmén túl minden egyénnek a személyességét meglátni. Amilyen mértékben a keresztények elismerték Jézus Krisztusnak, az Isten megtestesült Fiának összehasonlíthatatlan tényét, olyan mértékben lettek képesek teljességében fölfogni, mit jelent az ember számára az, hogy „Isten képére teremtetett."

Ez utóbbi, eredetében félreérthetetlenül héber kifejezés az Ószövetség keretében nem tudta megmutatni teljes katolikus értelmét. Ez nem akarja azt sugallni, hogy az Ószövetség nem fogalmazta meg egyre erőteljesebben a valódi katolikus jövőt vagy beteljesülést. Krisztus igazi küzdelme a korabeli zsidókkal azonban pontosan annál a kérdésnél érkezett fordulóponthoz, hogy a világ többi részének zsidóvá kell-e válnia, vagy a zsidóknak kell-e távlatilag egyetemessé lenniök az üdvösség Katolikus, azaz mindenkire azonosan érvényes, isteni tervének beteljesítése céljából. A terv katolikus volt, mert egyben Katolikus is volt, vagyis egy igen specifikus egyénhez kötődött, aki, galileai lévén, nagyon provinciális volt még a zsidó perspektíván belül is.

A keresztény perspektíva univerzalitása Pálnak abban a kifejezésében testesült meg, hogy Krisztusban nincs sem zsidó, sem pogány hanem csak az új teremtmény. Ez az embernek természetfölöttien univerzális vagy katolikus szemlélete volt, amely magában foglalta azt a meggyőződést, hogy az ember termé-

szetében van valami univerzális vagy katolikus. Ilyen alapon ítélte el XI. és XII. Piusz a náci rasszizmust mint utálatos bűnt. E rasszizmussal szemben a darwinista guruk csak kétértelműségeket tudnak motyogni az egyéni méltóságról és az emberi egyenlőségről. E szempontot nem tudják eléggé hosszan és mélyen mérlegelni azok a Katolikus értelmiségiek, akik nem akarják Katolicitásukat délibábra cserélni, legyen az kozmikus sodródás egy Jézus Krisztusnak keresztelt omega pont felé.

A *katholike* fogalom első keresztény használatát egy írássorozatban, Antiochiai Ignác leveleiben találjuk, amelyek nagy kohézióval és egységgel rendelkeztek, tekintve azt tényt, hogy nagyon rövid időszakaszon belül íródtak, amikor szerzőjüket mint foglyot Antiochiából Rómába hurcolták. Az az ember, aki ezekben a levelekben először használta a *katholike ekklesia* kifejezést, értve ezalatt az összes helyi egyházak egységét, erőteljesen világossá tette, hogy az egyedi egyházak csak azért léteznek, mert mindegyiküknek van egy püspöke, aki viszont Jézus Krisztust képviseli.

A katolicitásnak ez a szoros összekapcsolása egy adott emberi lénynek, a püspöknek az individualitásával szükségszerűen nyilvánvalóvá teszi azt, hogy amit a keresztények kezdettől fogva az Egyház katolicitásán értettek, nagyon különbözik a diffúz univerzalizmustól. Katolicitásuk számukra éppúgy nagyon konkrét valami volt, mint minden tény és entitás. Ugyanakkor ennek a katolicitásnak volt egy központja, amely világosan továbbadódott a püspököknek abban a tudatosságában, hogy nekik szigorú kötelességük egymással egységben lenni, ami viszont egy nagyon konkrét, átfogó központhoz való ragaszkodásban nyilvánult meg. Ezt a két fejleményt érdemes egy pillanatra szemügyre venni, ha szilárd, konkrét alapon akarjuk vizsgálni a Katolikus értelmiségi helyzetét és kötelességeit.

Nem kell hívőnek, hanem elég a tények elfogulatlan megfigyelőjének lennünk ahhoz, hogy olyasmit regisztráljunk, ami

előzmény nélküli a történelemben: a Római Birodalom vagy *oikumene* keretében hirtelen kiemelkedését olyan spirituális centrumoknak, amelyek végső fokon a politikai centrumokkal párhuzamosan, de tőlük teljesen függetlenül és valójában időnként velük ádáz antagonizmusban működtek. Ez a háttere a „megyéspüspök" kifejezésnek, amely a fő politikai adminisztratív körzetekre vagy megyékre emlékeztet. A politikai rendszer hamarosan félelmetes versenytársat talált az adminisztratív központoknak ebben az új együttesében, amelynek meg volt a saját, erős, átfogó központja. Amit a korai Egyház történetének némely modern tanulmányozója habozik elismerni, nagyon is világos volt Decius császár számára. Szent Ciprián szerint azt mondta, hogy ha nem lehetne császára, püspöke szeretne lenni Rómának.

Az említett sajátos központok konkrét egyének voltak, akiket püspököknek hívtak, és számuk 7-800-ra emelkedett a császárság keleti és nyugati részében, amikor Konstatin színrelépett. Tisztán politikai megfontolások miatt, még ha fontosabb dolga is akadt volna, Konstantinnak nem volt más választása, mint békét kötni ezzel a másik adminisztrációval. Amikor a császárság összeomlott, a civilizáció fönnmaradt, mert ezek a spirituális központok, eléggé különös módon, nem semmisültek meg.

A korai Európa figyelmes történészei (legyen elég Henri Pirenne-re gondolni) mindig tudatában voltak annak, mivel járultak hozzá a püspökök saját, időnként nagyon behatárolt régiójuk kulturális stabilitásának forrásaihoz. És ha egy történész visszatekintett azokra az évekre, amelyek ebben vagy abban az európai országban látták egy Katolikus központhoz mégcsak névlegesen sem hozzárendelt püspökök beiktatását, észrevehették a jelentős különbséget a püspökök két fajtája között. Az a történész, aki ezt a legemlékezetesebben megjegyezte, James Antony Froude volt. Megfigyelése azért is volt igen fontos, mert agnosztikussá lett, miután rövid ideig szimpatizált Newman-nel, sőt az Anglikán Egy-

ház diakónusává is szentelték. Amint 12 kötetes, irodalmi mesterművében ahhoz a pillanathoz ért, amikor Erzsébet rendelete új hierarchiát állított föl Angliában, Froude egy nagyon „Katolikus" megfigyelést tett. Ez akkor történt, amikor Erzsébet rendeletét úgy írta le, mint egy lényegnek a helyettesítését annak puszta képmásával, „azon illúzió fönntartása céljából", hogy még az ugyanaz életnedv kering valamiben, ami azért létesült, hogy a töretlen püspöki utódlás régi fájának látszódjék, amelyben a püspökök az igazán „Katolikus" katolicitás megannyi sarokkövei:

> A Katolikus püspök az idő esetlegességeitől független időtartamra birtokolja hivatalát. Dinasztiák változhatnak – nemzetek elveszíthetik függetlenségüket – a társadalo m erős szövetét elsöpörheti a forradalom áradata – a Katolikus prelátus állomáshelyén marad; amikor meghal, egy másik lép a helyébe; és amikor a vizek visszatérnek medrükbe, a nyugodt alak úgy áll, mint korábban – a személy talán változott, de a dolog sziklaként a világ kőtalapzatába gyökerezett... Az Anglikán Egyház a Katolikus törzsről levágott ág volt... Ha lényegében nem is, formájában meg tudta tartani azt, ami volt, abban a formában, amely tiszteletre méltóvá tette, anélkül a hatalom nélkül, amely veszélyessé tette volna. A kép, kívülről tekintve, formálható volt úgy, hogy megfeleljen a fának, amelyről származott. De a látszat fenntartására olyan püspököket kellett biztosítani, akik látszólag a korábban elismert módon örökölték hatalmukat, mint az apostolok utódai.[1]

Froude azt is megjegyezte, hogy Cecil, aki Erzsébet mögött a hatalmat jelentette, összegyűjtötte az összes Edward-kori püspököt, aki túlélte Mária uralmát, „hogy számmal pótolja a mi-

[1] A. Froude, *The History of England from the Fall of Wolsey to the Defeat of the Spanish Armada* (1856-1870), vol. VII, p. 174. Ez a monumentális munka, amely Froude-ot a legkiemelkedőbb angol prózaírók egyikévé tette, nagyban megerősítette a Katolikus Egyház elleni intellektuális elfogultságot. Innen van Froude beismerésének különleges értéke.

nőséget". E minőségek hiányoknak bizonyultak. A fő hiány abból származott, hogy azok a püspökök nem tudhatták, érvényesen voltak-e felszentelve. A lelki hatalom ilyen kétséges közvetítése csak olyan hierarchiát eredményezhetett, amely, Froude szerint, homokká morzsolódott volna, ha Erzsébet megbukik. Nyilvánvalóan a Katolikus püspökök szentelésének megkérdőjelezhetetlensége volt az oka annak, hogy minden egyéni hibájuk ellenére, az érvényességnek olyan fajtáját bizosíthatták, amely állandósággá és stabilitássá válik.

Bármilyenek is az egyes püspökök hibái, amiket a tömegtájékoztatás kétségbeesetten a figyelem gyújtópontjában tart, a püspökök testülete mutatja az egyedüli tiszteletreméltó erőt az erkölcsileg hanyatló világban. A hanyatlás a világnak abban a fejlett vagy jómódú részében kezdődött, amely lázasan válik meg keresztény szellemi és erkölcsi örökségének utolsó foszlányaitól. A komolyan gondolkodó protestánsok nem tudnak segíteni ezen annak elismerésével, hogy óriási különbség van az ő bajuk és Katolikus testvéreiké között. Míg ők egyre erősebben foglyai a múló divatoknak, a Katolikusok még mindig emlékeznek a változatlan, örök elvekre. Ennek a különbségnek az oka pontosan abban a tényben van, hogy a Katolikusoknak vannak püspökeik, a protestánsoknak nincsenek. Azok, akiket a protestánsok püspökeiknek hívnak, csak névleg azok. Egy evangélikus püspök, egy metodista püspök, nem szólva egy református vagy baptista püspökről, fogalmi képződmény, amelynek saját eredetük és teológiájuk nem tud több érvényességet biztosítani, mint a matematikusok a kör négyszögesítésének.

Míg egyes protestánsok sajnálják, hogy nincsenek a kétezeréves hagyomány meghatározása szerinti püspökeik, nem fogják föl, hogy a Katolikusoknak nem azért vannak püspökeik, mert püspököket csinálnak. Éppen fordítva van: püspökeik formálják a Katolikusokat. A Katolikusok olyan hívők, akiknek hite bizonyos szempontból engedelmesség olyan egyének hang-

jának, akik azzal a rendkívüli igénnyel jelentkeznek, hogy magának Krisztusnak tekintélyével rendelkeznek, még két teljes évezreddel Ő utána is. Ezt azért igénylik, mert tekintélyüket olyannak tartják, amit nekik egyének közvetítettek, akik viszont ugyanezt igényelték saját korukban egészen vissza az apostolokig. Ezek biztosan nem csináltak titkot abból a meggyőződésükből, hogy ők Krisztus tekintélyének a letéteményesei, és ezért tekintélyük oszthatatlan.

A püspökök közötti szoros összetartás szükségességének tudata kezdettől fogva erős volt. Ez az a pont, amelyet a Katolikus értelmiségi megint nem mérlegelhet eléggé, mivel olyan tudományos testületek körében mozog, ahol a véleményeltérést könnyen elmélyültségnek és eredetiségnek veszik. Semmi sem mutatja jobban a püspökök e szükségességre vonatkozó tudatosságának erejét, mint az tény, ismét egy tény, hogy a legelső időktől kezdve az eretnekség bűnét súlyosabbnak tartották, mint a bálványimádását. Ez volt Sándornak, Alexandria vértanú püspökének a véleménye. Nyugaton Szent Ágostonnak az volt a nézete, hogy nincs valós ok, amely jogossá tenné az Egyház egységének megtörését. Továbbá Ágoston pregnánsan fogalmazta meg azt a kritériumot, hogy mit jelent egységben lenni az egésszel, vagyis a *catholike*-vel. Amikor Ágoston azt mondta, hogy ez a kritérium Róma mindenkori püspökével, mint ezen város első püspökének, Péternek, utódával való egységben áll, csupán visszhangozta Iréneusznak, Lyon vértanú püspökének híres mondatát arról, hogy az összes egyházaknak kötelessége a római szék körül tömörülni.

Hogy Iréneusz nem valami „nyugati" vagy latin véleményt hangoztatott, amikor ezt a kritériumot megfogalmazta, két tényből világos. Az egyik az, hogy, Keletről származott, és Lyon a görögök legtávolabbi őrszeme volt a Nyugat szívében. A másik az, hogy Aranyszájú Szent János, a legnagyobb keleti egyházdoktor, talán a valaha is élő legszilárdabb védelmezője

volt Péter és utódai primátusának. Ez a tény tüske marad minden „ökumenikus ortodoxban", aki nemcsak arra büszke, hogy értelmiségi, hanem arra is, hogy ismer valamit a keleti ortodoxia történetéből.

Ebben az esetben is, a történelem ugyanazt a szerepet játszotta a teológiában, mint a laboratóriumok a természettudományokban. A „katolikussal" kapcsolatban is kimutatta azt az egyetlen értelmet, amit józan használata jelenthet: generalitásában rendelkeznie kell valami specificitással. Azokat, akik megpróbálták a *katolikus* szót homályos általánosságban vagy egyetemességben hagyni, a történelem elutasította. A történelem kihívásai túlságosan is bizonyították, hogy a gnosztikusok tudatukban előnyben részesítették valami szándékoltan meghatározatlan ismertető jegyét a katolikus vagy egyetemes igazságnak, szemben az igazságnak azzal a mintájával, amely a püspökök konkrét tekintélyi tanítása volt. A történelem visszautasította a katarok és rokonaik ezoterikus szentségét, és igazolta a viselkedés külsőleg érzékelhető normáit, amint a püspökök prédikálták. A történelem teljes egészében felfedte elvét annak a fragmentációnak, amelyet az első protestánsok hiába törekedtek kiűzni eredeti tételeikből. A történelem maga mögött hagyta az ókatolikusokat, pontosan azért, mert nem akartak konkréten fiatalok lenni az örökké élő Egyházban, amely nem korlátozódhatott történelmének egy adott korszakára. Azok, akik legújabban kipróbálták a „lojális ellenzék" állapotát, biztosan gyenge logikával rendelkeztek, bármi mást is mondtak önmaguk és mások kudarcáról.

Azok a keresztények, akik katolikusok és nem Katolikusok akarnak lenni, jó, ha mérlegelik a tanulságait annak a két erőfeszítésnek, amelyek a katolikus, de nem Katolikus univerzalizmussal hozakodtak elő. Az egyik, több mint kétszázéves lévén, nagyrészt elfelejtődött, bár nagyon tanulságos. Tanulságosságát valójában nem Talleyrand fedte föl, aki aligha volt eszményké-

pe a kereszténynek, még kevésbé a katolikusnak, jóllehet püspök volt, hanem másvalaki. Egy napon megkereste Larevallière-Lépeaux (1753–1824), a Directorium egyik tagja, aki kitalálta és megkísérelte, noha eredmény nélkül, terjeszteni a „teofilantrópiának" nevezett új vallást, és arról panaszkodott, hogy nem sikerült híveket toboroznia, jóllehet az új vallás a tiszta ész követelményeinek látszólag tökéletesen megfelelt. Ekkor Talleyrand megjegyezte: „Kudarcát nem találom meglepőnek. Ha híveket akar nyerni, tegyen csodákat. Gyógyítson meg betegeket, támasszon föl halottakat, hagyja magát keresztre feszíteni, és harmadnap támadjon föl." Bárcsak bevésnék ezt a megjegyzést a bejárat fölé minden „keresztény" teológiai intézetben, ahol a professzorok minden új generációja mindent újra kezd az Egyház újrafölfedezésének dolgában az intellektuális képzelet örökké új televényének megfelelően.

Bizonyos haszon reményében lehet visszaemlékezni a másik erőfeszítés tanulságára is. Ez egy „Reflexiók a katolicizmusról" című, mintegy száz évvel ezelőtt megjelent esszében olvasható. Nehéz találni a katolicizmusnak egy stilisztikailag bódítóbb ünneplését. A tanulmány szerzője minden nemeset elmondott benne. Ahhoz sem ragaszkodott, hogy ugyanaz a személy legyen a megtestesítője az összes „katolikus" erényeknek. Sőt, óvott egy ilyen csömörtől: „Csak az a fantasztikus elképzelés, hogy mindent meg kell ennünk, ami az asztalon van, teszi a lakomát látszólag terhessé." Csupán a tanulmány szerzőjének a neve, George Tyrell,[2] mutatja, hogy ő azt a szabadságot védte, mely szerint saját kedvtelésének megfelelően válogathat a katolikus bankett asztaláról, és tartózkodhat, ha szükségesnek vagy kívánatosnak tartja, olyan fogásoktól, amelyeken érződik a Ka-

[2] G. Tyrell-t (1861-1909), aki áttért a katolicizmushoz, és később jezsuita lett, ex-kommunikálták, amikor elutasította azt az elítélést, amelyet X. Piusz mondott ki a modernizmus ellen 1907-ben.

tolicizmus. Ezek mindenek fölött az üdvösségtörténet nagy és látszólag nagyon provinciális tényei.

Csaknem száz évvel múlva, a II. Vatikáni Zsinat tanításának szisztematikus félremagyarázása miatt, Pilarczyk érseknek, az Amerikai Katolikus Püspöki Konferencia elnökének a Pápa látogatásával kapcsolatban figyelmeztetnie kellett arra, hogy „az Egyház nem zöldségesbolt, ahol a Katolikusok szabadon azt választhatják, amit akarnak."[3] Tyrell stílusával összehasonlítva ezek a szavak valóban nagyon prózaiak. De pontosan ezért kellene elérniük minden Katolikus értelmiségit, különösen azokat, akik azzal büszkélkednek, hogy teológusok, de túl gyakran hajlamosabbak frázisokra, mint kemény gondolkodásra és a tények tiszteletére.

Tekintet nélkül arra, hogy valaki értelmiségi vagy sem, keresztény vagy sem, a tényeknek kell ellenőrizniük az értelmet, és nem fordítva. Ez igen fontos kérdés, ha egészségesen akarunk tárgyalni a Katolikus értelmiségiek problémájáról és felelősségéről. A Katolicizmus mindenek fölött meghódolást jelent a történelem legnagyobb ténye, Jézus Krisztus, vagyis Isten Fia megtestesülésének test-vér és ezért igen provinciális (Katolikus) realitása előtt. De ennek a realitásnak integráns része Jézus Krisztusnak az a szándéka, hogy egyetemes tekintéllyel tanítson, és egészen nyilvánvalóan e tekintélyét konkréten (vagyis nagyon provinciálisan) át akarta örökíteni. Ezért a Katolikus értelmiséginek, mielőtt Krisztus előtt meghódol, meg kell hódolnia azok előtt, akik ma Krisztus tekintélyének konkrét tényleges hangját képviselik, ami tanításukat szigorúan tekintélyhordozóvá teszi. Csak ekkor foghat hozzá a Katolikus értelmiségi azon feladatához, hogy kifejtse a Megtestesülésnek a Katolicizmus teljes terjedelmű megértésére vonatkozó fogalmi következményeit.

---

[3] Archbishop Pilarczyk. Idézve: *The New York Times*, Sept. 21, 1987, p. 1, col. 2.

A feladat kétségtelenül óriási. E feladat ésszerű megközelítése lenne, ha az ezen tekintéllyel rendelkező tanításból levezetett tiszta definíciókból indulnánk ki. De ez nem lenne kifizetődő egy olyan korban, amely ódzkodik a definícióktól, bár büszke az értelmére. A büszkeség mindig vakít, és nagyon sebezhetővé tesz. Legyen elég arra a tanácsra gondolni, amit a filozófia egyik kiváló professzora adott egy újságírónak, aki interjút készült készíteni Jacques Derrida-val, a dekonstrukcionizmus atyjával. Azt tanácsolta az újságírónak, Dinita Smith-nek, hogy ne kérje Derrida-tól rögtön a dekonstrukcionizmus meghatározását. „Ez legyen az utolsó kérdése, mert ez őrjöngési rohamba kergeti a dekonstrukcionistákat."[4] A tanács, sajnos, alkalmazható napjainkban számos Katolikus értelmiségire, akik viszolyognak meghatározni bizonyos alapfogalmakat, amelyek a Katolicizmusra vonatkozó tárgyalásukban központi szerepet játszanak.

Meghatározások helyett talán tanácsosabb lehet a történelemre vonatkozó tények szemrevételezésével kezdeni. Ilyen tény Rómának az a szomorú kiváltsága, hogy egyedül maradt hűséges és makacs elismerője valamennyi krisztológiai dogmának, amelyek miatt oly sok Katolikus, mindenek fölött Atanáz, futva mentette életét, sőt mások fel is áldozták azt. Elég meggondolni, hogy az ökumenikus nagyvonalúságnak ebben a időszakában a Katolikus Egyház hosszan tolerálta Hans Küng homályos agytornáit, de leállította „Katolikus" pályafutását, amikor az Egyháznak Krisztusra, mint az Atya egylényegű Fiára vonatkozó, tekintéllyel rendelkező felfogásával kezdett játszadozni.

Mint kantiánusnak, Hans Küngnek nem volt más választása, mint érezni azt, hogy a Katolikus hit Krisztusban szűkíti a „katolicizmus" területét. A kérdéses hit a Katolicizmusnak biztosan vitalitást ad, amelynek semmi értelme sincs a kantiánus *a priori* árnyékvilágában, ahol a tények keveset számítanak. Harnack

[4] Idézve: *The New York Times*, Sept. 15, 1998.

kétségtelenül sok kérdésben tévedhetett, de a történelem logikája ügyes felbecsülőjének bizonyult, amikor egy évszázaddal ezelőtt megjegyezte, hogy a kereszténység gyorsan egy homályos zsidó szektává alakult volna, ha nem állt volna a konszubsztancialitás dogmája mellé.[5]

A Katolikus értelmiséginek ezért mindenekfölött a megtestesülés tényéből és tartalmából kell táplálkoznia, úgy, ahogy az kezdettől fogva értelmeztetett. A Katolikus értelmiséginek el kell kerülnie a megtestesülés azok általi újraértelmezését, akik azt gondolják, hogy a történelem kibontakozása annak a Hegel által definiált Abszolút Elménék, amely alig megbízhatóbb, mint a saját elméje. Ha Hegel irányítja őket, a Katolikus értelmiségieknek nem lesz elég tényleges információjuk, és ki lesznek szolgáltatva annak a baklövésnek, hogy a kocsit a lovak elé fogják. Még tanulmányozniuk kell, hogy Hegel milyen hihetetlenül félreértelmezte és félreértette az értelemnek azt a gyakorlását, amit a tudomány jelent, amennyiben ennek első kötelessége a tények elismerése.

A Katolikus értelmiségieknek meg kell érteniük, hogy nem az Egyház találta ki saját magát, és az Egyház sohasem talált ki új dogmákat. Niceában az Egyház az egylényegűséget nem mint öntudatának friss önreflexióját terjesztette elő, hanem mint valamit, amit tekintéllyel kell prédikálnia, mivel az Egyház azt már addig is így hirdette, anélkül, hogy magát a kifejezést használta volna. Kötelességeinek és hatalmának tényleges tudatát az Egyház a Rómával egységben levő püspökök legutolsó generációjának azon meggyőződésével hirdette, hogy ezt a meggyőződést nekik a korábbi püspökök közvetítették, akiknek ugyancsak az volt a meggyőződésük, hogy ezt a legszokatlanabb tekintély megbízásából kapták. Hans Küng, aki oly bőbe-

[5] A. Harnack, *History of Dogma*, tr. E. B. Spears and J. Millar (London: Williams and Norgate, 1898), vol. IV, p. 43.

szédűen prédikált az Egyházról, akkor vesztett csatát, amikor nem Róma, hanem saját germán püspökei kényszerítették ki az erőpróbát, mivel vonakodott elismerni a Niceai és Kalkedoni Zsinatot. Nagy meglepetésére, és ez mutatja, hogy mennyire kevéssé olvasta az Egyház történetét (ami nem meglepetés egy kantiánus részéről, aki Kanthoz hasonlóan vakmerően előre megparancsolja, minek kellene történnie), a germán püspökök magasra értékelték a Rómával egyhangú tanítás szükségességét, ami az Egyházban élő tekintély próbaköve.

Ennek a tekintélynek az élő jellege különleges erővel vált világossá II. János Pál pápa reakciójában, amivel a nőknek az Anglikán Egyházban megkezdett pappá szentelésére reagált. A jelenlegi Tanítóhivatalnak, mondta apostoli levelében, nincs tudomása arról, hogy hatalmat kapott nők pappá szentelésére. Ha erről nem tud, ez nem azért van, mert nincs elég elmebeli képessége a nőkkel és a pappá szenteléssel kapcsolatos bizonyos fogalmak tartalmának kifejtésére, hanem egyszerűen azért, mert nincs tudomása arról, hogy ezzel a hatalommal felruháztatott. És ebben az érvelésben II. János Pál idézett egy hasonló állítást VI. Páltól, aki második előde volt abban a láncban, amelynek szemei visszavezetnek Péterhez, az Apostolok fejéhez.

Itt a szemekből álló lánc analógiájának használata különösen fontos. A püspökök sora mint kollégium nem hasonlítható a szemek sorához a láncban, ahol a szemek mint külön egységek követik egymást. A püspökök kollégiumának sorozatában a szemek nem külön egységek, mert a püspökök nem egyszerre halnak meg, és nem egyszerre követi őket egy másik sorozata a püspököknek. Még Róma püspökeinek sorozata is a folytonos püspöki kollégiumon belül van, jóllehet ez utóbbi csak annyiban marad kollégium, amennyiben ragaszkodik centrumához.

Kell, hogy a Katolikus értelmiségi legfőbb érvelési szabálya a feltétlen, teljes elkötelezettség legyen Róma hangjához, mint az

egyedüli tényezőhöz, amely megfelelő kapcsolatba hozza őt a legnagyobb ténnyel, Jézus Krisztussal. Ez a kapcsolat nem történelmi spekulációkból jött létre, amelyek nagyonis nem történelmiek abban az értelemben, hogy bizonyos jelenlegi előfeltevéseket vetítenek a múltba. Az ilyen eljárás egyenértékű azzal, hogy a most élő egyén elméjét olyan tekintélynek gondolja, amely fölötte van az Egynek, aki magának igényelt minden tekintélyt mennyben és földön, és egy különleges Tizenegyet bízott meg azzal, hogy teljesítse a feladatot igazi tekintéllyel. Ők speciálisan kiválasztott másokra történő kézrátétellel kezdettől fogva világossá tették, hogy lényeges kötelességüknek tartják átörökíteni az idők végéig ezt a tekintélyt, amely nem puszta eszme, hanem konkrét realitás. A Katolikus értelmiségi fő feladata, hogy ünnepelje ezt a megdöbbentő tényt, mert ez teszi hozzáférhetővé számára a legnagyobb tényt, Jézus Krisztust, úgy, hogy legmagasabb formájában fejtheti ki értelmének igazi aktivitását, ami a tények elismerése.

Ezekben az egyre zavarosabb időkben nem lehet jobbat tenni, mint, John Henry Newman-re hagyatkozva, ennek a hűségnek valamilyen válfaját javasolni. Amit ő mondott, annak egyszersmindenkorra hiteltelenné kellene tenni azt a gondosan táplált felfogást, hogy az Egyház csak egy másik formája a demokráciának, ahol a többségi szavazatok amelyeket gondosan manipulálnak egyesek, akik könnyen hozzáférnek a tömegtájékoztatási eszközökhöz döntik el, mi az igazság, ha egyáltalán szükség van még igazságra.

Az alábbi bekezdés egy megjegyzés, amit Newman „*The Via Media or the Anglican Church*" című munkájához csatolt, amely összegyűjtött műveinek részét képezte. Azok, természetesen, akik olvasták *Apologia*-ját, már tudták, hogy Katolikussá válásának fő oka az a felfedezése volt, hogy a „Via Media" csak papiron létezett. De nehogy félreértsék, hozzátette a következő megjegyzést:

> Csak futólag akarom megjegyezni a következőt: ebben az érvelésben nem felejtettem el, hogy a pápa, mint Krisztus helytartója, örökölte ezeket a hivatalokat és bennük az Egyházért cselekszik... A kereszténység akkor egyszerre filozófia, politikai hatalom és vallási szertartás: mint vallás Szent, mint filozófia Apostoli, mint politikai hatalom *birodalmi*, vagyis Egy és Katolikus. Tevékenységének speciális centruma vallásként a pásztor és a nyáj, filozófiaként a skolasztika, *uralomként* a pápaság és a Kuriája (dőltbetűs kiemelés tőlem).[6]

Szükséges, hogy az ilyen lojalitás, amely nagyon egyedüli az összes egyéb lojalitások között, mert az egyént Krisztushoz kapcsolja, rendelkezzék értelmi következményekkel, amelyek valóban felszabadítók. Ha hűségében meggyengül, a Katolikus értelmiségi kételkedni kezdhet abban, hogy a Katolicizmus mint kulturális tényező valóban toronymagasan felette áll-e minden másnak. Itt halljuk ismét Newman-nek a hangját, aki keményen harcolt, hogy lerázza csalóka árnyékait és képeit egy olyan Egyháznak, amely az üdvösséget kulturális illemmel helyettesítette, és csatlakozzék az igazi Egyházhoz, amely kulturálisan alsóbbrendűnek látszott, ténylegesen azonban messze nagyobb mértékben járult hozzá a kultúrához, mint bármely más egyház vagy szervezet. Ezt hangsúlyozta unokaöccsének John R. Mozley-nak, aki a matematika professzora volt Manchesterben és levélben fejezte csodálkozását híres nagybátyjának (aki még nem volt bíboros), hogy egy ilyen nagy elme annyira vak lehet a Római Egyház gyógyíthatatlan fogyatékosságaival szemben. Newman ezt válaszolta:

> Megengedem, hogy az Egyház tanítását, amely formájában isteni, időként elferdítik hivatalnokai, képviselői, tagjai, akik

---

[6] Előszó a 3. kiadáshoz, par. 2, 10, or p. XL az Összegyűjtött Művek standard Longmans kiadásában.

> emberek. Megengedem, hogy nem tett oly sok jót, mint kellett volna tennie. Megengedem, hogy tevékenységében, amely emberi, céltáblája lehet a kritikának vagy vádaknak. De azt fenntartom, hogy kiszámíthatatlanul sok jót tett, hogy olyan különleges jót tett, amit semmi más történelmi, tanító vagy vallási közösség nem tett, hogy ez a jó az általa hirdetett elvekből következett, és hogy gyengeségei és mulasztásai ezen elvek elhanyagolásából és felfüggesztéséből származtak.[7]

Ez a bekezdés jól árnyalt reakciót igényel. Egyrészt jogos lenne arra következtetni, hogy a Katolikus értelmiséginek számba kell vennie ezt a kiszámíthatatlan mennyiségű jót. Továbbá jogos lenne hozzátenni, hogy a Katolikus értelmiségi legyen meggyőződve a kérdéses jó létezéséről, ezért megéri a fáradtságot felfedezni és teljesen napfényre hozni azt. A Katolikus értelmiséginek azt is fel kell ismernie, hogy „a felfedezés előnyben részesíti a felkészült elmét" mondat jól fogalmazza meg a tudományos fölfedezések egyik föltételét.

Másrészt ezeknek a meggondolásoknak nem szabad ahhoz a nézethez vezetniük, hogy csak azok a Katolikus értelmiségiek minősülnek Katolikusoknak, akik speciálisan „Katolikus" területen dolgoznak. Egy Katolikus értelmiségi nemcsak értelmiségi, hanem katolikus marad akkor is, ha tisztán természetes területen dolgozik. A kutatás legtöbb területe ilyen. Ez nagyon is evidens, ha például a természettudományok sokféle változatát nézzük. E tudományok legtöbb ága nem vet föl az episztemológia és következésképen a metafizika alapjait érintő sarkalatos kérdéseket. Még az elemi részecskék fizikájában és a tudományos kozmológiában is sok kutatást lehet végezni anélkül, hogy szembekerülnénk a valóban első pillanat ontológiai státuszának és az univerzum keletkezésének vagy minden anyag semmiből való teremtésének kérdésével. De a Katolikus értelmiségi nevet-

[7] *Letters and Diaries*, vol. 27, p. 283. Letter of April 21, 1875.

ségessé teszi Katolicizmusát, ha elnézi az ezzel a teremtéssel kapcsolatos fogalmi játékokat, amint azt a kvantummechanika koppenhágai értelmezése bátorította.

Azt a kérdést, vajon tudhatjuk-e hogy létezik egy univerzum, Kant mint az értelem metafizikai sóvárgásának törvénytelen produktumát diszkvalifikálta, de természetesen minden kozmológus állandóan érdeklődik iránta. A kérdés nem kerülhető meg azzal, hogy az *univerzumnak,* mint a legkatolikusabb létezőnek, a következetesen kölcsönható dolgok teljességének fogalmát helyettesítjük a *multiverzuméval,* amely csak verbális eltussolása a kozmikus inkoherencia vagyis a valóban legtudománytalanabb perspektíva jóváhagyásának. Egy másik síkon a biológiában és különösen a genetikában végzett munka egyre nagyobb súllyal vet föl kérdéseket, amelyek erkölcsiek abban a legmélyebb értelemben, hogy az erkölcsnek kapcsolata van a személyesség nagyon katolikus gyökerével.

A Katolikus értelmiséginek készen kell lennie arra, hogy szembenézzen ilyen kérdésekkel, mégpedig hitelesen Katolikus értelemben. És ha nem szerezte meg a képességet, hogy megküzdjön ilyen kérdésekkel, legalább szilárd meggyőződéssel kell rendelkeznie arról, hogy Katolikus válaszok adhatók, és adattak is rájuk időről időre. És ami a legfontosabb, nem szabad ezen válaszok igazságát annak függvényévé tenni, hogy a világi tudományos testületek elfogadják-e, ami legtöbb esetben nem is történik meg.

A Katolikus értelmiséginek késznek kell lennie arra, hogy ússzon az ár ellenében, amely a világ végéig szembe fog folyni vele. Nem szabad álmodnia egy új középkorról, részben mert az sok szempontból nagyon középszerű volt, részben mert a történelem nem ismétlődhet. Utópia és történelem egymást kölcsönösen kizáró fogalmak. A Katolikus értelmiségi nem elmélkedhet elég gyakran arról a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban sokszor elhanyagolt, zord és soha véget nem érő küzdelemről, amely az Egyház és a Világ között folyik. A Katolikus értelmisé-

gi persze teljes joggal csodálkozik ezen a különös aránytalanságon a gigantikus küzdelem és az említett dokumentumokban észlelhető vázlatos ábrázolása között.

A Katolikus értelmiséginek természetesen föl kell ismernie saját területén a Katolikus kutatás lehetőségeit. Pierre Duhem (1861–1916) esete nagyon tanulságos. Nem is álmodott arról, amit véletlenül talált, amikor vizsgálni kezdte a virtuális sebesség elvének, a mozgás tudománya egyik sarokkövének történeti eredetét. Nem akart mást tenni, mint megmutatni, hogy a fizika egzakt tudománya történetileg is a mérési adatok ökonomikus koordinációja, és ezért alkalmatlan bármilyen ontológiai, még kevésbé metafizikai kijelentés megtételére.

Ezzel nem azt akarom sugallni, hogy ennek a kérdésnek a széleskörű ábrázolása nem tartalmaz nagy felszabadító víziót, annak a távlatát, hogy a szcientizmus minden kísértete a pálya szélére kerüljön. De amikor Duhem azt találta, hogy az említett elvre vonatkozó első utalás a középkori Sorbonne-on hangzott el, nem habozott mindent félretenni. Az eredmény a Newton-i tudomány középkori, keresztény eredetének leírása lett mintegy tizenöt vaskos kötetben.

Duhem, aki hűséges és buzgó keresztény volt gyermekkorától fogva, felbecsülhetetlen beszámolót adott intellektuális odisszeájáról „Physics of a Believer" című esszéjében, amelynek minden Katolikus értelmiségi kötelező olvasmányának kellene lennie, akár tudós, akár nem. Talán ennek az esszének a meditativ olvasása inspirációt fog nekik adni, hogy sok mindent félretegyenek, ha egy mégoly távolian hasonló alkalom fölmerül kutató szemeik előtt.

Részben azért említettem Duhem-et, mert életművében, kombinálva a fizikus, történész és tudomány-filozófus, és ráadásul a művész feladatát, igazi katolikus és Katolikus inspirációt találtam több értelemben is. Biztosan inspirálónak látszott elszántsága, hogy nem hagyta magát elbátortalanítani a rendsze-

res mellőzéstől, amelyet egész életében tapasztalt a világi tudományos testületek részéről. Azt tartotta legnagyobb elégtételének, ha hallott arról az intellektuális támogatásról, amelyet Katolikus egyetemek oktatói és diákjai találtak írásaiban.

Az a tény, hogy a *The Relevance of Physics* (A fizika látóhatára) és a Gifford előadásaimat tartalmazó *The Road of Science and the Ways to God* című könyveimnek némely nem-Katolikus olvasója erős ösztönzést talált bennük a Katolikus Egyházhoz való csatlakozásra, számomra sokkal értékesebb, mint némely tekintélyes díj. Nem azért, mert e könyvek bármelyike apologetika lenne akármilyen értelemben. Ezek csupán védőbeszédek voltak, mint minden más értelmes erőfeszítés, az igazság érdekében.

Ha ugyanis a Katolikus értelmiségi szégyenli, hogy apologetikát csinál ebben az értelemben, elárulja mind értelmét, mind Katolicizmusát. Megszakítja kapcsolatát a Katolikus értelmiségieknek azzal a hosszú láncolatával is, amely Jusztin vértanúval kezdődik, két *Apologia* szerzőjével, amelyek végül is az életébe kerültek. A következő nagy szem ebben a láncban Ágoston könyve, a *City of God* (Az Isten városa) volt, utolérhetetlen apológia a keresztény kultura érdekében, amint azt a Katolikus Egyház előadta és továbbhagyományozta. Egy másik nagy szem volt ebben a láncban Aquinói Tamás *Summa contra gentiles* című műve. E két utóbbi biztosan sok más területen is dolgozott, beleértve a tiszta Katolikus teológiát, de az apológia írását mindketten Katolikus feladatuk lényeges részének tekintették.

És mit mondjunk Newman-ről? Napjainkban túl gyakran emlegetik úgy, mint a II. Vatikáni Zsinat teológusát. Valóban különös címke, legalább egy okból: Newman újból és újból hangsúlyozta, hogy nem teológus, hanem *horribile dictu*, hitvitatkozó (controversialist)! Valóban mondta azt is, sohasem mulasztaná el az alkalmat, hogy egy jó küzdelemhez csatlakozzék. A személyekhez mindig kedves volt, de kegyetlenül tudott vágni, ha elvekről volt

szó. Nem volt barátja az „ökumenikus" simaságnak, amely újabban szabványosított eszköz annak megelőzésére, hogy valaki tiszta bolondnak tűnjék, ha nem tiszta értelmiségi furfangmesternek.

Newman áttérése után hamarosan világossá tette, hogy idejét nem kívánja tovább vesztegetni a Katolicizmus délibábjára, az Anglikán Egyházra. Életének felezőpontján inkább magára vette életműveként a modern művelt társadalom agnosztikus pragmatizmusa elleni harc feladatát. *Apológiája* személyes apologetika volt. A *Grammar of Assent* című műve máig felül nem múlt tárgyalása bizonyos alapvető episztemológiai problémáknak, amelyeket teljesen felszínre kell hozni, ha valaki hatékonyan akarja bemutatni a modern elmének a Katolikus tanítást, valójában a Katolikus Egyházat. Mert sohasem szabad elfelejteni, hogy a *Grammar of Assent* nagy védőbeszéddel végződik a történeti Katolikus Egyházról, ami Róma Egyháza volt Newman számára.

Ez az egyház volt neki az egyedüli csatorna a megtestesülés tényéhez, amelyről joggal mondta, hogy a legnehezebben elfogadható dogma. De ha valaki egyszer megadta magát ennek a dogmának mint a természetfölötti lényegének, akkor semmi értelme sincs – érvelt – finnyáskodni a konkréten természetfölötti megjelenéséről, amint az a Katolikus Egyházban fellelhető. Ezért fogadta lelkesen a mindig újabb csodákat a Katolikus Egyházban. Kétségtelenül üdvözölte volna a fatimai napcsodáról szóló híreket is a Paul Claudel megjegyzését megelőlegező szavakkal, amelyek szerint Fatima képviselte „a természetfölötti brutális benyomulását a természet világába."[8]

---

[8] Claudel bevezetésének kezdő szavai: *Méditations sur les révélations de Fatima* by Ch. Olmi (Le Puys: Mappus, 1944). Newman lett volna legutoljára meglepve attól a felfedezéstől, hogy a szemtanuk által a „napcsodáról" adott beszámolóknak gondos olvasása azt a következtetést kényszerítette ki, hogy az esemény egy kolosszális meteorológiai csoda volt. Lásd könyvemet: *God and the Sun at Fatima* (Royal Oak, MI: Real View Books, 1998), 381pp. Magyar fordítása 2000-ben az Ecclesia kiadásában jelent meg.

Semmiképpen sem mérsékelte volna ez és sok más csoda iránti lelkesedését attól való félelmében, hogy maradinak látszana az oxfordi professzorok és a Sorbonne-on, a Harvard-on, Tübingenben és másutt tanító kollégáik előtt. Mert tudta, hogy tekintet nélkül értelmi pallérozottságukra, egy tragikusan bukott világ részei. A Katolikus értelmiségieknek, akik közül annyian lettek prédái a mitikus Omega pont felé sodródó hamis optimizmusnak, elmélkedniük kellene Newman-nek az eredeti bűnről szóló szavairól, amelyek részéről csak megjegyzések voltak. És ő ezeket a szavakat maga mögött azzal a névlegesen keresztény társadalommal mondta, amely számára a csiszolt úriember volt az igazi szent.

Ha egy Katolikus értelmisége ma kihívást akar, legyen az Newman kihívása, aki sohasem bújt ki a konkréten természetfölötti általi kihívás alól. Ezért képez kihívást úgy, mint senki más modern Katolikus értelmiségi, olyan Katolikusok számára, akik azt gondolják, hogy a természetes kihívásaival való birkózás által megfelelhetnek azon természetfölötti kinyilatkoztatás kihívásainak, amely konkréten a Katolikus Egyházban van adva teljességében. Ennyit utalásul a *Newman's Challenge* című könyvemre,[9] amelyben az utolsó tíz évben publikált mintegy tíz esszémet gyűjtöttem össze. Ezek Newman olyan gondolatainak különböző aspektusairól szólnak, amelyek drágák voltak neki, de sajnos nem szükségszerűen drágák számunkra.

Végül, nekünk Katolikus értelmiségieknek, akik égünk a vágytól hogy elveket és alapokat kutassunk (időnként azt gondolva, hogy még lehetséges a filozófusok kövét feltalálni), sohasem szabad elfelejtenünk Pascal bölcs megjegyzését: „Minden jó elvet kimondtak már. Ami hátra van, az áttenni azokat a gyakorlatba."[10] A teljesítés konkrétságot jelent. A Katolicizmus-

[9] Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, VIII + 323pp.

[10] Pascal, *Pensées*.

nak, mint intellektuális feladatnak a végrehajtásánál abból a sok módon nagyon szűk konkrétságból kell kiindulni, ami Krisztus volt galileai realitásában. Ezért nem tulajdonított neki senki figyelmet a művelt világban, amíg élt, és bizonyos ideig utána sem. Mindenesetre megvetették, mint Domitianus tette azokkal a galileai parasztokkal, Jézus rokonaival, akiket Rómában eléje vezettek. Nyilvánvalóan a legszűkebb maradiság mintaképeinek tűntek számára.

Ez illusztrálja a Katolicizmus legnagyobb paradoxonát. Amennyire valóban Krisztushoz van kapcsolva, annyira elképesztően parochiális marad. De így van bármely igazi konkrét entitással, amely különbözik a képzelet látványos alkotásaitól. Ezek „katolikus"-nak tűnhetnek nagyon parochialis elméknek, jóllehet azzal büszkélkednek, hogy „katolikusok." Az igazi katolikus elmék mindig az igazság aranypróbájának tartják azt, hogy a „katolikus" a „Katolikusért" kiált, mint egyedüli biztosítékáért és igazolásáért.

Fordította: Szabó László

Kedves Előfizetőnk!

A szerkesztőség az olvasók megértését kéri e szám késedelmes megjelenése miatt.

- Egy éves **előfizetés**: 800.- Ft
- **Kedvezményes** előfizetés: 600.- Ft
- **Külföldi** előfizetés: 1200.- Ft
  (a jelentősen emelkedett postaköltség miatt)
- Régi szám: 100.- Ft + postaköltség

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

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

1997. 4. Krisztus az idők teljessége
1998. 1. Szentlélek éve
1998. 2. Gál Ferenc emlékezete
1998. 3. Veni Sancte Spiritus
1998. 4. Vedd a Szentlelket
1999. 1. Az Atya éve
1999. 2. Isten az Atya
1999. 3. Clementissime Pater...
1999. 4. Fides et Ratio
2000. 1. Kettős millennium
2000. 2. Az erősség erénye
2000. 3 Az irgalmas Atya szentsége

Címünk:

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

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2000.

VIII. évf. 3. szám

Tartalomjegyzék

Előszó 1

Jacques SERVAIS
A szentgyónás, az irgalmas Atya szentsége 3

C.S. LEWIS
A megbocsátásról 21

Adolf ADAM
A zene az istentiszteletben 26

Louis BOUYER
A nyugati templomok 37

Pietro PETRAROIA
Megőrizni a hagyomány dimenzióját 46

Jáki SZANISZLÓ
A Katolikus értelmiségi 49