

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

Alsözghy Zoltán

A NEGYEDIK SZENTSÉG

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

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

⁵⁴) 1 Kor 15, 28

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

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

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

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

Ezt a dogmatikus meggondolást megerõsíti az újabb egyháztörténeti ku-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A reform első lépésének annak kell lennie, hogy elmélyítsük a jelenlegi törvényhozásban rendelkezésünkre álló lehetőségeket. Ez az elmélyítés két irányban is kívánatos.

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

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

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

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

AZ EUCHARISZTIA TEILHARD SZINTÉZISÉBEN

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

Az itt következő rövid összefoglalóm pusztán csak ismertetés formájában szeretné megmutatni, hogy éppen az imént említett felfogás lebeg a képzelgés kódében, mivel:

- 1) Teilhard alapvető látásmódja hat ki az Eucharisziáról írt elmékedéseire,
- 2) ezek az elmékedései nem szándékoznak teológiai szisztéma keretébe fogni az Eucharisziát, hanem mély hitének misztikába érő kivetülései — egy sajátos alapvető látás fogalmaival kifejezve.

Mit jelent Teilhard alapvető látásmódja?

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

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

Dehát mi ez a hüper-fizika?

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

Teilhard sosem akart sem filozófus lenni, sem teológus. Számtalanszor megmondotta és le is írta, hogy csak tudományos tényeket szintetizáló hüperfizikát óhajt alkotni. S szerényen elének tárja nagy törvényeit: pl. a bonyolódás/tudat törvényét, az egyesülés törvényét, a visszafordíthatatlanság törvényét, stb. (Mindezek bemutatására külön hosszú tanulmányok kellenének, de erre itt most nem vállalkozhatunk. Alkalmazásuk lehetősége viszont ki fog tűnni az alábbiakból. Utak az Omega felé c. tanulmányom négy kötete hosszan elemzi ezt a kérdést.)¹⁾

Mivel a hüper-fizika a tudományok eredményeit emeli egyetemessíkra, ezért elkerülhetetlenül nyúlik filozófiába és teológiába is, hiszen a hüper-fizikai törvények a valóság egész területére érvényesek, — de mindig analóg értelemben.

Két szó a hüper-fizikai törvények alkalmazásáról

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

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

¹⁾ P. Rezek magyarra fordította Teilhard de Chardin minden írását. E tizenhét kötetnyi sokszorosított munkából egyelőre csak *Az emberi jelenség és a Benne élünk* (= *Az Isteni Erőtér*) jelent meg könyvként is. Most készül *A Minden-ség himnusza* c. kötet kiadása, amely kitűnően egészíti ki a Budapesten most megjelent Teilhard-antológiát (Dienes Valéria munkája). — P. Rezek eddig tizenöt (sokszorosított) kötetben kommentálta és fejlesztette tovább Teilhard világképét. — Külön kérte Szerkesztőségünktől, hogy az itt közölt tanulmányában elhagyhassa a bibliográfiai jegyzeteket, mert ezzel kétszeresre növelné tanulmánya terjedelmét. (A Szerkesztőség megjegyzése)

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

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

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

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

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

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

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

Az Eucharisztia helye a Krisztogenezisben

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

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

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

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

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

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

— az egész kozmoszt teremtő, fönttartó, egyesítő („kozmoszban jelenlévő”) és történetünkben megtestesült Krisztus mivel elégítheti ki legjobban a mi abszolút-vágyunkat, „Isten-szomjunkat” és kiáltó éhségünket? Azzal, hogy „ételünk és italunk lett” . . .

Teilhard eucharisztikus realizmusa

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

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

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

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

Krisztus az Anyagban

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

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

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

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

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

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

Mise a világ felett

Az emberi szellem átalakítja, szellemivé szervezi az anyagot.

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

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

Ha valaki komolyan átélmélkedni az előző pár tőmondatot, döbbenetes látványban részesül:

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

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

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

— most már az Oltáriszentságból „kisugárzó” Krisztus alakítja a világot, a Kenyeret és Bort táplálékkul vevő emberen át . . .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Imádkozzunk!

„Dicsőséges Krisztus, Te vagy az Anyag ölen titokzatosan szétáradó Erő és vakító Központ, amelyben találkozik a Sokféle Valóság számtalan rostja . . . Te vagy az első és utolsó, az élő, a meghalt és föltámadott. Te gyűjtesz egységbe minden szépséget, minden ízt, minden erőt, minden formaváltozatot. Téged keresett kiáltó szavam, mely oly messzire ér, mint a Minden-ség. Csakugyan Te vagy Uram és Istenem!”

„Ezen az egyetemesen lángralobbantó központon hass rám, Uram, minden olyan belső és külső hatás ösztüvével, amely — ha Hozzád kevésbé közel zuhanna rám, — semleges, bizonytalan vagy ellenséges maradna. De ha az energia hevíti, amely „mindent képes hatalma alá vonni”, akkor Szíved fizikai mélyén máris átváltozik győzedelmes karod angyali eszközévé. Vonásodra csodálatosan összefonódik a teremtmények megkapó szépsége és elégtelensége, marasztaló bája és komiszága, kétségbeejtő gyöngesége és elrémítő ereje. Velük tágítsd ki szívedet, majd csendes szentelenséggel csitítsd is. Mutasd meg, mi az igazi tisztaság: nem a dolgoktól elszakító vérszegénység, hanem a minden szépségen átható lendület. Nyilatkoztasd ki, mi a valódi szeretet: nem a meddő rettegés a bűntől, hanem az a merész szándék, hogy minden ember válllvetve feszítgeti az élet kapuit. S végül főleg azt ajándékozd lelkemnek, hogy folyton erősebben lássa mindenütt-jelenléte-det, boldog szenvedéllyel akarjon kutatni, valami kevéskével mindig hozzájáruljon a világ építéséhez és ugyanakkor el tudja fogadni hatásait. S mind-azért, hogy mindinkább Beléd hatolhasson”.

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

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

Török Jenő

A LÉNYEGI SORREND

Lelkipásztori meggondolások

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

P. Chenu egy konferencián elhangzott tétele ez:

Előbb hitoktatni, csak utána szentséget kiszolgáltatni;

előbb „evangelizálni”, csak utána hitoktatni;

előbb tanuságot tenni, csak utána evangelizálni.

1.

Előbb hitoktatás, csak utána szentségkiszolgáltatás.

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

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

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