

PHILIPPE NOUZILLE

Traditio és consuetudo

Ha a teológust hagyományról és szokásról faggatják, legelőször is meglepődik, hiszen ha van olyan terület, ahol e két kifejezés merőben eltérő fogalmakat takar, akkor az épp a teológia. Pontosabban: a kettő közül csak a *hagyomány* teológiai eredetű – a *szokás* a vallástudományok diskurzusában vagy legfeljebb történeti és jogi összefüggésben fordul elő, például akkor, amikor egy monostor vagy szerzetesrend szokásjogáról esik szó. Akárhogy is, e fogalom a társadalomtudományokhoz, nem pedig a szorosan vett teológiához tartozik. Úgy tűnik tehát, hogy ezzel az ügy már a legelején, s mondhatni kétszeresen is el van intézve, hiszen köztudott, hogy teológiai megközelítésben a hagyomány egészen más, mint a szokásokkal vagy magatartásformákkal rokonítható hagyományok. Tudjuk azt is, hogy a szerzetesi nyelvben fontos vezérmotívum a különféle gyakorlatok igazolását célzó „mindig is így volt” szófordulat, amely egyszer s mindenkorra lezárja a kérdést – anélkül, persze, hogy bármire megoldást vagy magyarázatot kínálna. Ugyanígy a liturgikus hagyományra való hivatkozások alapja is sokszor csak a szokás, a „mindig is így volt”, amely szerint a rítus nem más, mint egyfajta kollektív emlékezet. A „mindig is”-t – alkalmasint az „örökérvényű misét” – emlegetve könnyen megfélekedünk arról, hogy a társadalmi csoportok emlékezete rövid, s hogy a szóban forgó „mindig” korántsem olyan időtlen, mint vélnénk.

Vagyis a teológust nem a szokás mint olyan érdekli, hanem a hagyomány: szüntelenül törekednie kell arra, hogy megkülönböztesse a hagyományoktól, amelyekkel hajlamosak vagyunk összetéveszteni. Ha nem elégszik meg az egyes szám és a többes szám sugallta különbséggel, megteheti, hogy a távolság érzékeltetésére nagybetűs írásmódhoz folyamodik, így nemesítve meg

a Hagymányt. Az ilyen műfogástól a továbbiakban tartózkodni fogunk – kiderül majd, hogy miért –, mivel fenntartásaink dacára fontosnak gondoljuk, hogy a hagyomány megőrizze közeli kapcsolatát a hagyományokkal.

„A *tradíció* szabályozott játéka egy felidézett eredet és egy feltételezett célirány között bontakozik ki – írja Pierre Gisel. – Valamely nép életét, miként a saját életemet is, a tradíció folyamata hívja létre és szüli újjá szakadatlanul.”¹ A hagyomány tanúsító átadás, közvetítés, maga a történelmet éltető mozgás. Gisel szerint a múlt, amelyre utal, az eredet ideje, azaz nemcsak a régmúlt. Kezdet vagy forrás, melyet a hagyomány jelenünk középpontjában helyez el. Az „élő hagyomány” kifejezés, amelyet olykor a megüledett hagyomány ellentétéként használunk, tulajdonképpen szószaporítás. A valódi kérdés az, hogy miért szakad meg a mozgás, és miért rögzül állandó, végleges formákká.

Hiszen már maga a „tradíció” szó is kétértelmű. Ismeretes, hogy egyrészt az átadás tettét jelenti: az ókori liturgiában azt a cselekményt nevezik így, amelynek során a megkeresztelendőnek átadják a hitvallást. A *traditio*-t azonnal *redditio* követi: a jelölt visszaadja a hitvallást. A szóhasználat azonban könnyen, talán óhatatlanul elmozdul, s a *traditio* jelentése az átadásról az átadottra, az adományozásról az adományra tevődik át – van-e ajándékozás, ha nincs ajándék? Így a hitvallás fontosabbá válik, mint az azt átadó *traditio*, s a továbbadás helyébe lépő adomány elhomályosítja az áthagyományozás gesztusát. De mi teszi kötelező érvényűvé a hagyomány közvetítette tartalmakat, mi más alapozhatná meg tekintélyüket, ha nem az átadás, melynek révén befogadjuk őket? Belátható, hogy az adakozás forrásától eltávolodó adomány hamar kiapad, jelentéstartalékai kimerülnek, pusztá hagyománnyá válik, amely nem büszkélkedhetik más tekintéllyel, mint legfeljebb saját régiségével vagy társadalmi integrációs erejével.

Jézus egy ízben épp erről vitatkozik a farizeusokkal: ha a Törvény „emberi hagyományokká” alakul át, eltávolodik a forrástól, amelyből ered. Jézus „ezt mondta nekik: »Találóa jövendöl rólátok, képmutatók, Izajás, amikor így ír: Ez a nép ajkával tisztel, ám a szíve távol van tőlem. De hiábavalóa tisztelnek, mert tanaik, amelyeket hirdetnek, csak emberi parancsok. Az Isten parancsait nem tartjátok meg, de az emberi hagyományokhoz, a korsók és poharak megmosásához és sok ehhez hasonlóhoz ragaszkodtok.« Majd így folytatta: »Szépen semmibe veszitek Isten parancsát, hogy hagyományotokat állítsátok a helyére.« Mózes azt mondta: »Tiszteld apádat és anyádat« és: »Aki gyalázza apját és anyját, az halállal lakoljon.« Ti viszont ezt mondjátok: Ha valaki azt mondja apjának vagy anyjának, hogy Korbán, azaz áldozati ajándék az, amivel segíthetnélek, már nem engeditek meg

1 Gisel, P.: *Croyance incarnée. Tradition–Écriture–Canon–Dogme*, Genève, Labor et Fides, 1986, 43.

neki, hogy valamit is tegyen apjáért vagy anyjáért. Isten szavát érvénytelenítitek hagyományotokkal, amellyel azt átadjátok. És sok ehhez hasonlót tesztek” (Mk 7,6–13).

Az adományozástól elszakadt hagyomány „emberi hagyománnyá” kövül és elrejtí forrását, holott csak belőle meríthetne életet. Így a Törvényt olyan törvény válthatja fel, amely akadályozza a felsőbb parancsolat meghallását. Korábbi példánkhoz visszatérve: előáll annak lehetősége, hogy a keresztség, a *tradio* szimbolikus helye, már ne megmerítkezést jelentsen Krisztus halálában és feltámadásában, hanem a társadalmi struktúrába való belépés kötelező szertartásává változzék át; ugyanígy a ténylegesen átvett és elmondott hitvallás is az össztársadalmi korpusz alapító okiratává lesz, azé a szerveződésé, amelynek vezérelve a fő (a király) és a tagok (az alattvalók) közös vallása. Ahol nincs polgári anyakönyvezés – például az *ancien régime* idején Franciaországban –, hanem csak katolikus egyházi nyilvántartás létezik, a keresztség funkciójának ilyenfajta megváltozása természetesen mondható. Miként az is, hogy a katolikus egyházon kívül, egy másik egyházban felvett keresztség, illetve az ott elmondott hitvallás a másként gondolkodás jele, egyszersmind arról tanúsodik, hogy a megkeresztelkedő egy másik társadalmi csoport-hoz, s nem a többséghez tartozik.

Amikor évtizedekkel ezelőtt a szentségek teológiája felfedezte a társadalomtudományokat, a keresztyény beavatás szentségeit előszeretettel állította párhuzamba a tradicionális társadalmak beavatási szertartásaival. Nyilvánvaló, hogy a latin egyházban e szentségek megünneplésének széttagolódása három különálló mozzanatra, valamint a bérálás újabb keletű lelkipásztori fel-fogása a rokonságot erősíti meg azzal, hogy az ősi társadalmak mintájára létrehozza a felnötte válás szentségét, jóllehet társadalmunk jelenkori alakulása során a felnöttség mint társadalmi státusz egyre inkább eltávolodik a biológiai érettség állapotától. Ezáltal – és annak ellenére, hogy e megközelítésmód részben helytálló, hiszen a szertartások bármely társadalom és egyén életének lényeges szerkezeti elemei – a szentségek szociális és szokásszerű összetevőjének hangsúlyozása háttérbe szorítja teológiai dimenziójukat: azt a kapcsolatot, amely a hívó és az üdvösség forrása között létesül.

Amikor hagyományról beszélünk, vigyáznunk kell, nehogy túlhangsúlyozzuk az átadás láncolat-jellegét, amelynek megfelelően – Pál korintusiakhoz írt szavaival – ki-ki azt adja tovább, amit maga is kapott (vö. 1Kor 11,23 és 15,3), és ahol a kapcsolódások hosszú sora válik nemcsak fontossá, hanem egyúttal öncéllá is, maga mögé utasítva azt, aminek lehetőségét eredeti szándéka szerint meg kellett volna teremtenie – tudniillik hogy a történelem bármely szakaszában mindenki ugyanabból a forrásból meríthessen. Messzire nyúló vagy ősi hagyományról beszél-ni szokás ugyan, de tévedés: ilyenkor megint csak másodlagos-sá válik az adakozás tette, sőt, már nem is az adomány érdek

bennünket, hanem sokkal inkább a csatorna, amelyen hozzánk érkezik. A régiség kultusza a múltat ruházza fel tekintéllyel, s nem Azt, aki ad. Holott a kérdés nem úgy hangzik, hogy mindig is azt tették vagy hitték-e, amit ma teszünk vagy hiszünk, hanem hogy miért és hogyan tehetjük vagy hihetjük mi magunk is azt, amit teszünk és hiszünk.

Egyszóval az átadásként értett *traditio* fogalma, ha komolyan vesszük, ugyanazt jelenti, mint a kinyilatkoztatás: tapasztalatra utal. Ezért hagyományról – nem pedig hagyományokról vagy szokásokról – akkor beszélhetünk, ha az, ami áthagyományozódik, kinyilatkoztatásként munkálkodik bennem; ha tehát nem csupán a dogmatikai gyakorlati, rituális vagy társadalmi tényszerűségében felfogott adományt, hanem minden adomány forrását is hozzáférhetővé teszi. Itt és most tehát – ahogy mindig is – a közvetítés státusáról kell gondolkodnunk, elkerülve két, egymással ellentétes véglet csapdáját: egyrészt azt, hogy túlzott jelentőséget tulajdonítunk a közvetítésnek, olyannyira, hogy végül ezt tekintjük abszolútumnak a közvetítendő helyett; másrészt azt, hogy a közvetítést alábecsülve az önmagát adományozó közvetlen közelségét tartjuk elsődlegesnek. Amit az adomány és a hagyományközvetítő láncolat abszolutizálásáról mondtunk, természetesen az előbbi téveszméből fakad, ezért fölösleges volna több szót vesztegetni rá. De éppoly megtévesztő azt hinnünk, hogy végképp figyelmen kívül hagyhatjuk a közvetítést, s hogy létezik mindenfajta hagyománytól megtisztított *traditio*. Érdemes ez utóbbira bővebben kitérnünk, s közben rámutatnunk, hogy a hagyomány és a szokások kérdése más nézőpontból is felvethető.

Az imént vázlatosan jellemzett szituációt egy történelmi példával szemléltetjük. Clairvaux-i Szent Bernát első életrajza, a *Vita prima* többször is említést tesz Bernát és a Szentírás kapcsolatáról. A Saint-Thierry Vilmostól származó első könyvben ezt olvassuk: „Bernát a lélek egyszerűségével, könyvről könyvre, nagy kedvvel és igen gyakran olvasta a kanonikus Írásokat, mondván: megértésüket semmi sem segíti jobban, mint maguk az igék. És tanúsága szerint mindazt, ami bennük igazságtól vagy isteni erénytől ragyogott, inkább az őket tápláló forrásnál ízlelte meg, semmint a magyarázatok patakjánál, mely belőlük fakadt.”² Olyan ember áll előttünk, aki a Szentírást olvasva csak akkor talál benne értelmet, ha ő maga is meríthet a forrásból, ahonnan az Írás ered. Szövegünk az időbeli láncolat önként adódó sémája helyett, melyben a forrás – a Szentlélek – a Szentíráson és az írásmagyarázók „patakján” keresztül egészen a végpontig – az olvasóig – aláereszkedő, egyre szaggatottabb folytonosságot képez, másfajta, már nem pusztán függőleges modellt javasol: itt az olvasó (Bernát) éppoly ihletett, mint a bibliai szerző, és ennek köszönhetően juthat el a forrásig. A hozzáférés kérdése a viszszájára fordul: a nehézség nem a forrás, hanem az Írás megkö-

2 *Vita prima* I, 24 (szerk.: P. Verdeyen, Turnhout, Brepols, 2010, 51.)

zelítésében rejlik, utóbbi ugyanis egyedül az előbbin múlik. Más szóval a kinyilatkoztatás kezdete nem a hagyomány, melynek nyitó mozzanata a Szentírás, hanem fordítva: a kinyilatkoztatás teszi lehetővé a hagyomány mint *traditio* olvasását, és avatja mind a bibliaolvasást, mind a hagyományos cselekvésformákat a megtapasztalás és a kinyilatkoztatás helyévé. Mindebből közvetlenül adódik a szentírási kánon fogalmának összezavarodása, hiszen ha abból indulunk ki, hogy bizonyos szerzők, így Bernát is, ugyanabból a forrásból merítenek, mint az Írások – azaz nem csupán közvetítő csatornák –, nem kell-e vajon az ő műveiket is a szent iratok közé sorolnunk? S valóban, a középkori szövegek habozás nélkül kijelentik, hogy az Újszövetség három nagy részből áll, amelyek a következők: az evangéliumok, az apostolok (Apostolok cselekedetei, levelek, Jelenések) és az egyházdoktorok, köztük „Jeromos, Ágoston, [...] Béda és más tanítók, akiknek száma végtelen”.³

Ez hát a próbaköve bármely, a vallási tapasztalatra irányuló reflexiónak, főként, ha a megtapasztalás alanya egy közösség, amely egy „hagyomány” folytonosságába is illeszkedni kíván. A középkori *misztika filozófiai alapjai* című kurzusára készülődve Heidegger is szembesült e problémával, ráadásul épp akkor, amikor a Clairvaux-i Bernátról szóló bekezdéseket írta. Ezekből idézünk most néhány sort:

A vallási élmény vágya, a Jézus jelenvalóvá tételére irányuló erőfeszítés hitelessége csak akkor lehetséges, ha eredete egy alapvető tapasztalat. Az ilyen élményekről: nem állnak szabadon és tetszés szerint a rendelkezésünkre azáltal, hogy betartjuk az egyházi törvény előírásait. A róluk való „tudás”, akárcsak lényegük, egyedül a valóságos és bevégezt megtapasztalásból származik. Az ilyen élmény csak egy zárt élményösszefüggésen (élményfolyamon) belül valóban hatékony, leírás útján nem közvetíthető és nem idézhető elő („Est fons signatus, cui non communicat alienus”).⁴

Arról a kapcsolatról van szó, amely az általam szerezhető tapasztalat és az „egyház törvénye” (a hit egyházi formája és tartalma) között áll fenn, vagyis egy sajátos vallási „hagyományhoz” és annak intézményi formáihoz fűződő viszonyról. Heidegger egyértelműen az egyéni tapasztalat, az egyház iránti engedelmességgel szembenálló vallási élmény forrása mellett teszi le a

3 Szent Viktor-i Hugó: *De Scripturis et scriptoribus sacris* 6, PL 175, 15–16. Vö. Dahan, G.: „Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007) 109–127.

4 Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe Bd. 60), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, 334: „Religiöses Erlebnisverlangen und Sichmühen um Jesusgegenwart als echt nur möglich als erwachsen aus einer Grunderfahrung. Über solche Erlebnisse nicht frei willentlich verfügbar in der Befolgung kirchengesetzlicher Vorschriften. Das 'Wissen' um sie und ihr Wesen entspringt nur dem wirklichen Erfahrenhaben. Ein solches Erlebnis ist nur wahrhaft wirksam in einem *geschlossenen Erlebnis-zusammenhang* (Erlebnisstrom), nicht durch Beschreibung übertragbar und hervorzuwecken (»Est fons signatus, cui non communicat alienus«).”

voksát. A filozófus szövegét kommentáló Sylvain Camilleri joggal hívja fel a figyelmet az antimodernista egyházi környezetre, amelyet a fiatal Heidegger ismer és ellenérzéssel szemlél.⁵ A spirituális autizmus kockázatával mit sem törődve a vallási élményt abból az alapvető tapasztalatból származtatja, melyet egyedül alkalmas kiindulópontnak, a hitelesség kizárólagos feltételének tekint. „Zárt élményösszefüggésről”, közölhetetlenségről szólva a végtelenségig feszíti a tapasztalatra való hivatkozások legfőbb problémáját. Camilleri ezzel kapcsolatban kijelenti, hogy „a vallási tapasztalat sérthetetlenségét a megtapasztalás struktúrája szavatolja. Ezt a struktúrát bátran nevezhetjük hermetikusknak”.⁶ Az ember magányosan áll szemben Istenével, és épp magányának hermetizmusa védi meg minden külső – és így az eredeti tapasztalattól idegen – hatástól. Tömörebben aligha fogalmazhatnánk: a vallási tapasztalatban a kinyilatkoztatás személyhez szól, míg a hit megannyi rituális vagy dogmatikai kifejeződése, ha nem áll mögötte személyes tapasztalat, holt betű marad, vagy csupán kétes hitelű élményben részesít. A vallási élet egyedüli hiteles formája a kinyilatkoztatás befogadása az alapvető tapasztalatban – a vallás csak első személyben élhető át. Nincs általános alanya, nincs vallásos „*das Man*”,⁷ ezért a tulajdonképpeni vallási jelenségtől élesen el kell különítenünk a vallás társadalmi összetevőit. A tapasztalat és a köznapi értelemben, de fenomenológiai értelemben is reduktív kinyilatkoztatás hermetikus jellege, az Istenhez fűződő, közte és köztem szemtől szemben és épp e négy szemközti által létrejövő kapcsolat határolja körül bennem azt, ami egyedüli elveszíthetetlen tulajdonom, és ami Istennel azonos. Bernát kifejezésével, amelyet Heidegger a szóban forgó bekezdés végén idéz:⁸ a tapasztalat vallási élményem, Isten-kapcsolatom és saját énem „lepecsételt forrása” (*fons signatus*).⁹

5 Az előadáshoz készült jegyzeteiben Heidegger néhány lap erejéig (312–315) a vallási *a priori* kérdésére is kitér, szembefordulva a „dogmatikai és kazuisztikus álfilozófiákkal” (313), amelyeket rögtön meg is nevez: a katolicizmus álfilozófiáiról van szó. Lásd erről: Camilleri, S.: *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale* (1916–1919), Dordrecht, Springer, 2008, 273–301. Egyébként a fenti dilemmát – minek tartozunk engedelmisséggel: az egyháznak vagy a belső tapasztalatnak? – Antonio Fogazzaro *Il Santo* című regénye (1905) is feszegeti néhány oldalon. Ezekre fel is figyel az Index Kongregáció által a könyv vizsgálatával megbízott cenzor, L. Janssens, aki munkája végeztével modernistának minősíti és elítéli a regényt. Lásd ezzel kapcsolatban: Tolomio, Ilario: *Dimenticare l'antimodernismo. Filosofia e cultura censoria nell'età di Pio X.* Padova, CLEUP Editrice, 2007, 107–127; ugyanez a könyv Janssens szövegét is közli (219–227).

6 S. Camilleri, i. m. 585. A „sérthetlenség” kifejezés Heidegger egyik, Elisabeth Husserlhez írt leveléből származik.

7 Ezt egyébként a szertartásrend is előfeltételezi, hiszen a hitvallásban minden egyes jelenlévő – igaz, a többiekkel együtt – *Credo*-t mond [hiszek], nem pedig *Credimus*-t [hiszünk].

8 Clairvaux-i Bernát: *Sermones super Cantica canticorum* 3,1; vö. Én 4,12.

9 Figyelemre méltó, hogy e kifejezés pár sorral a *sermo* felütése után található. Bernát így kezdi beszédét: „*Hodie legimus in libro experientiae*”.

Az önmagára záruló hermetikus tapasztalat, a kinyilatkoztatás privatizációja – amelynek egyik lehetséges következménye, hogy a magánkinyilatkoztatásokat hitelességük ürügyén fontosabbnak tekintik a kinyilatkoztatásnál – természetesen távolról sem magától értetődő. A legfőbb nehézség, ismétlem, a közvetlenség ábrándjából adódik, hiszen a tapasztalat sohasem tisztán közvetlen, hacsak nem korlátozódik a minden mást kizáró önaffekcióra, az érzés autizmusára, amely képtelen kilépni az önmagától önmagáig terjedő én immanenciájából. Ha azonban a tapasztalat – épp ellenkezőleg: mint továbblépés, *Er-fahrung* – önmagam érzékelésére indít, akkor az én önmagától való elkülönülődésében szerezhető meg, mivel az így megnyíló tér fogadja be azt, amit (vagy akit) megtapasztalok. A tapasztalat nem tény, hanem esemény, nem tartalmaz tehát több pozitív mozzanatot, mint a *traditio*. Bár méltán nevezhetjük „alapvetőnek”, értelmét csak élményeim szövedékében nyilvánítja ki, nyeri el vagy alkotja meg. Tény azonban, hogy soha nem fogom Istennek hívni azt, aki a vallási tapasztalat során úgy adódik számomra, hogy nincs róla legalább szemernyi tudásom – természetesen azt a tudást is beleértve, amely tudatában van önnön elégtelenségének, lehetetlenségének és tudatlanságának. Isten új Nevének kinyilatkoztatását az égő csipkebokorban egyedül azért fogadhatjuk be isteni kinyilatkoztatásként, mert a hang nem késlekedik megnevezni az ősatyák, Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét (Kiv 3,15). A tapasztalat hermeneutikája, amelyet a történelmi kinyilatkoztatás valósít meg – annak a közösségnek a közvetítésével, amely a sajátjaként hivatkozik rá, és amely szövegeiben és cselekedeteiben szóhoz juttatta –, annak ellenére megkerülhetetlen, hogy a fordítottja is áll: a történelmi kinyilatkoztatást a tapasztalat értelmezi, egyszersmind ez teszi lehetővé, hogy a kinyilatkoztatás élménnyé formálódjék át.

Egyébként a tisztán hermetikus tapasztalat lehetetlenségére utal az a kifejezés is, amellyel Heidegger a vallási élmény megnyilvánulását jelöli. A „Jézus jelenvalóvá tétele” szófordulat ugyanis egy sajátos vallási hagyományba írja be az élményt: azzal a névvel kapcsolja össze, amely megelőzi tapasztalatomat, és amelyet a közös keresztény „tradíció” közvetít felém. Tapasztalatom így eleve a Jézus név hermeneutikájává, Jézus neve pedig tapasztalatom hermeneutikájává válik. A leghitelesebb vallási élmény alighanem ebben a hermeneutikai körben ragadható meg, mivel egyedül ez teszi lehetővé, hogy a vallási élmény a „tradícióra” vonatkoztatva, annak élményét megértve értelmezze önmagát. A hitelesség mint az élmény egyedül hozzám tartozása nem ellentétes a tapasztalatok és az ezeket átélő hívők sokféleségével, ugyanakkor nem is oldódik fel az „általános alanyban”, hiszen az éném marad. Krisztus értem élt, vagy – Pascal szavával – vé-

rének ama cseppjeit „érettem hullatta”.¹⁰ Azt szólítom nevéen, aki egyedül az enyém, de akihez végső soron mindenki csak azon a néven keresztül juthat el, amelyben mások közvetítésével részesül.

A krisztusi kinyilatkoztatás tehát csak akkor valósul meg, ha belép élményvilágomba, utóbbi viszont összekapcsolódik mindazon hívók élményeivel, akik ugyanarra a Krisztusra hivatkoznak. Máskülönb elveszítené hitelességét, nem feltétlenül önmagában mint élmény, hanem mint keresztény élmény. A kinyilatkoztatás fenomenológiája ekkor már nem szorítkozhat a hittapasztalat fenomenológiájára. Minthogy az egyházi hermeneutika megkerülhetetlen – amennyiben a hívó ember tapasztalatának színtere és viszonyítási pontja a közösség tapasztalata, a közösség sajátos gyakorlatában és nyelvhasználatában is kifejeződő kollektív, s nem pusztán személyes élmény –, fontos volna, hogy a kinyilatkoztatás fenomenológiája a vallás fenomenológiájára is kiterjedjen, és azzal is számot vessen. Így a közvetlen *traditio* (értsd: kinyilatkoztatás) lehetetlensége újra megfontolandóvá teszi a hagyományok szükségességét, csakhogy a hagyományokat ekkor már a *traditio* élleti és tölti fel jelentéssel. A hagyomány egyszerre küld tovább a hagyományokhoz és akadályozza meg, hogy a hagyományok szokásokká rögzüljenek, afféle második természeté, annak reflexszerű mozdulatává, aki a templomba lépve keresztet vet – így tanulta gyermekkorában –, függetlenül attól, hogy ma is valóság-e számára a hit.

Amikor a kinyilatkoztatás testet ölt a tapasztalat alanyában, aki része egy közösségnek, mely maga is része egy kultúrának, hangsúlyosabbá válnak a minden társadalmat meghatározó játékszabályok. Amit tehát az egyik kezünkkel elvettünk, azt most kénytelenek vagyunk visszaadni a másikkal: a hagyomány mégsem áll oly távol a hagyományoktól. Az előzőekben ezért tartózkodtunk a Hagyomány nagybetűs írásmódjának könnyen kínálkozó, de kétes eszközétől, amely túlságosan is szentesíti a köztük lévő távolságot. E távolság kétségkívül fennáll, mindazonáltal a hagyomány – a szónak abban az értelmében, amelyet kifejtteni igyekeztünk: mint *traditio*, mint átadás, mint kinyilatkoztatás és mint a kinyilatkoztatás megtapasztalása – hagyományokra hagyatkozik, általuk ölt formát a történelemben. Nincs adományozás adomány nélkül, jegyeztük meg fentebb, de mégannyira sincs olyan közösség nélkül, amelyet maga az átadás, a tradíció hív létre minden velejárójával, egyebek mellett azzal a társadalmi környezettel együtt, amelybe a közösség betagoódik. S valóban, egyazon katolikus tradíciót – immár nincs okunk rá, hogy zárójelbe tegyük a szót, hiszen célunk éppenséggel az, hogy érzékeltessük többértelműségét és elmosódó körvonalait –, ugyanazt a hagyományt másként élük meg az elvilágiasodott nyugati

10 Vö. Pascal, B.: *Gondolatok*, 553 (*Jézus Misztériuma*). Budapest, Gondolat, 1978, 213, Pődör László fordítása.

társadalmakban és másként az Andok kis falvaiban. Egy másik példa: hogyan különíthető el egy körmenet sajátosan keresztény alkotóeleme Sevillában, a Nagyhéten? Ismételten megemlíthetjük továbbá a keresztény beavatás rítusait vagy szentségeit – és folytathatnánk a sort. A teológus hajlik rá, hogy felülnézetből ítélje meg a hagyományokat és a szokásokat, amelyek pedig az ő nézőpontjából is mellőzhetetlenek. Jóval nehezebb feladat annak mérlegelése, hogy mi tartozik a teológia tudományterületéhez, és miben illetékesek a társadalomtudományok, élükön a szociológiával, mely attól kezdve, hogy igent mondtunk a közvetítések szükségességére és a tapasztalat hermeneutikájára, úgyszólván teljes egészében a Szentlélek médiumának bizonyulhat: a Lélek ott fúj, ahol akar. A társadalmi és a teológiai kérdésfeltevés közti határvonal ott húzódik, ahol a jelenkor részének tekintem a hagyományokat és a szokásokat, amelyek nemcsak a múlthoz való hűségnek, de nem is csupán ugyanezen – anekdotikus vagy folklorisztikus – múlt vakbuzgó megismétlésének a közegét alkotják, még kevésbé a görcsös nosztalgia kifejeződései, hanem valódi tapasztalatot hordoznak: a hagyomány bennük adatik át és válik eseménnyé.

(Mártonffy Marcell fordítása)