COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Isten és emberek műve

Jean-Robert ARMOGATHE
- A szertartások kötelező rendje

Robert F. TAFT
- Mit nyújt a liturgia?

Joseph RATZINGER
- Az Eucharisztia ünneplésének formája és tartalma

Wilhelm NYSSEN
- A keleti egyház liturgiája

Jean GUITTON
- Az imádság

Joseph RATZINGER
- A liturgikus megújulás

Leo SCHEFFCZYK
- A bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő hatása

1996. **Mindenszentek**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

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

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217–2456

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

Az 1962-es esztendő koratelén a Rómából éppen visszaérkezett egyik magyar püspök bizalmas körben a következő kijelentést tette: a II. Vatikáni Zsinaton hozott, illetve hozandó döntések olyan magasröptűek, hogy legalább 50 évre van szükség azok átváltásához a mindennapok hitélete terén. Tehát a harmadik évezred első évtizedének hívei készülődhetnek a változásokra. A némi túlzással megfogalmazott jóslatra alaposan rácáfoltak a következő évek, mert rövid idő alatt a sokszázados, megszokott, latin nyelvű liturgia formáját tekintve jelentős mértékben megváltozott. A reformok döntő többségének nagyjából egy évtizednyi időszaka alatt a népnyelvre történt áttérés, az új szerkönyvek lefordítása, bevezetése komoly teljesítményként értékelendő, ám az újítások lendületében a tartalom elmélyítése háttérbe szorult. Az újdonság varázsa elfeledtette, hogy nem elég magyarul énekelni vagy imádkozni a háromszor szent Isten dicsőségét, hanem újra, és még alaposabban meg kellene magyarázni, mit is jelent Isten szentsége, dicsősége, miért ad az ember hálát Isten dicsőségéért! Egyáltalán, mit is jelentenek az alapfogalmak: imádás, áldozat?

A rövid, euforikus évtizednek voltak aggasztó tünetei is, amelyekre VI. Pál pápa fokozott érzékenységgel figyelt fel és azonnal válaszolt, például a Hit Évében (1968) Isten népe hitvallásának ünnepélyes letételekor. A megújított liturgia sem maradt védett terület, s a hivatalosan soha jóvá nem hagyott, formai kísérletezések mellett, hamarosan jelentkeztek a tartalmi problémák. Mindezt illendő volt „gyermekbetegség", vagy „növekedési zavar" elnevezéssel természetes jelenségnek minősíteni, és ezzel az okozott nehézségeket sikeresen alábecsülni. Azonban idővel elérkezett a számbavétel, s a tartalmi újra-fölfedezés szakasza. Az egybegyűjtött tanulmányok ezt a folyamatot segítik, időnként szokatlanul szigorúan, bár igazságosan fogalmazott bírálataikkal is. Jean Guitton, VI. Pál pápa személyes jóbarátja, a Péter-utód akaratából a világiakat képviselte a II. Vatikáni Zsinaton, többek között a zsinati aulában, a zsinati atyák előtt mondott beszédével. Ha valaki, akkor ő igazán elkötelezett hívő a zsinat ügye mellett. Bölcs meglátásai megfontolást érdemelnek éppen úgy, mint Joseph Ratzinger bíboros gondolatai, helyzetelemzése. Mivel a kis példányszámban megjelent műve (Beszélgetések a hitről) sokakhoz nem juthatott el, érdemes újból közölni a szent liturgiáról szóló fejezetet. A bűnbánat helyes megközelítésének alapja: Isten szentsége. A katolikus istentisztelet alapkövetelménye az Isten szentségéből forrásozó szakralitás. Ennek együttes szemlélete újabb meglátásokkal gazdagítja a figyelmes olvasót.

„Ha az Egyház csak ahhoz ért, hogy a jelenkor emberének átlagtudatához pragmatikusan alkalmazkodjék, és nem képes a misztériumokba mélyebben behatolni, akkor nincs joga és nem is tud senkit a kívánt célhoz elvezetni." Ez a szigorú megállapítás magában foglalja, hogy az Egyház előbb Istenhez vezeti az embert, és csak ezután vissza az emberhez önmagához, aki Isten teremtménye. A helyenként szigorúnak tűnő vizsgálódá-

sok a hitélet valós nehéézségei miatt fogalmazódtak félreérthetetlen mondatokba. Az Egyház teológusainak kötelessége Isten gondolatait hűségesen és egyértelműen közvetíteni a nyitott szívű, önmagát a bűnbánatban felülmúlni képes és a helyes istentiszteletben megszentelődő ember felé.

Isten és emberek műve

1. **Jean-Robert Armogathe: A szertartások kötelező rendje** – A katolikus dimenzió – A krisztológiai dimenzió – Az egyházi dimenzió – Következtetések 5

2. **Robert F. Taft: Mit nyújt a liturgia?** 11

3. **Joseph Ratzinger: Az Eucharisztia ünneplésének formája és tartalma** – Az Eucharisztia ünneplésének kialakulása az Egyházban – A végleges forma 24

4. **Wilhelm Nyssen: A keleti egyház liturgiája** – A pap és liturgikus öltözete – A proszkomidia – Az ekténeia – A körmenetek – Az anafora 33

5. **Jean Guitton: Az imádság** 41

6. **Joseph Ratzinger: A liturgikus megújulás** – Megmentésre váró kincsek – A liturgia nyelve – „Pluralizmus, de mindenki számára" – Helyet a szentségnek is – Az Egyház kincse: a zene – Az ünnepélyesség nem triumfalizmus – Az Eucharisztia: hitünk lelke – „Kizárólag csak a mise" 48

7. **Leo Scheffczyk: A bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő hatása** – A válság okai – A bűnbánat üdvözítő misztériumának sajátos jellege 61

Jean-Robert ARMOGATHE

A szertartások kötelező rendje

A liturgikus problémák tárgyalását az Egyházban is általában átengedik a történészeknek és a szociológusoknak. Arról szívesen beszélnek, hogy egy-egy korban mit tettek vagy mondtak, arról azonban alig, hogy mit kell tenni vagy mondani, és milyen alapon. Amikor a liturgikus cselekményt úgy fogom fel, mint az emberi alany tetteit, azzal szeretném megkísérelni, hogy behatoljak a liturgia belső lényegébe: odáig, ami a nevet adta neki: liturgia = cselekmény. Tehát elsősorban tettekről van szó, vagyis arról, amit cselekszünk, nem pedig arról, amit mondunk. Másképpen kifejezve: szertartásokról tárgyalunk. Hogy eddig hallgattunk róla, elkerültük vagy elodáztuk a róla való beszédet, az oda vezetett, ahol most vagyunk: sokan elégedetlenek a liturgiával, mert igazában nem is tudják, hogy miért végezzük, vagy hogy egyáltalán mit végzünk. Tizenöt éven át nagyon különböző viszonyok között végeztem lelkipásztori munkát, s tanúja voltam száz meg száz liturgikus eseménynek, amelyek néha különlegesek, néha sikeresek voltak, és sokszor igazában elgondolás nélküli, kínos háttérben peregtek le. A liturgia szertartások együttese. Az ószövetségi húsvéti szertartást „széder"-nek, rendnek mondták. Ha erről a rendről megfeledkezünk, akkor lehet egy „ünnepet megülni", lehet a közönséget foglalkoztatni, de kérdés, hogy mindez megadja-e a vallásos cselekmény színezetét?

Először néhány fogalmat akarok tisztázni. Amikor liturgiáról van szó, akkor először a szentmisére, mint áldozatra gondolunk, továbbá a szentségek kiszolgáltatására, és szó lehet más ájtatosságokról is, mint pl. temetésről, keresztútról, vagy valamilyen közös imádságról. A cselekvő személy az a pap, aki a liturgiát vezeti, mint főcelebráns, de jelentősége van mindenkinek, aki részt vesz benne. Ha elsősorban a latin szertartású katolikus liturgiáról beszélek is, akkor is meg vagyok győződve, hogy a kérdés ökumenikus jelentőségű. Gondolok főleg a

keleti keresztény egyházakra, mert a liturgia válsága túlnő a helyi egyházak határain vagy egy rítus érvényességi területén. Erről a témáról ismételten beszéltem anglikán, evangélikus, református, ortodox és zsidó emberekkel, s a velük való tárgyalás éppen olyan hasznos volt, mint a katolikus emberekkel folytatott eszmecsere.

A katolikus dimenzió. Az Egyháznak megvannak a szertartáskönyvei, de egyesek ezeket idők folyamán könnyelműen megfosztják jelentőségüktől. Egy katolikus szociológus, Mary Douglas, kimutatta ennek a leértékelésnek az egyes fokozatait: „Először elhanyagolják az egyes szertartások külső formáját, azután a vallási tapasztalásból egyéni élményt csinálnak, s végül a szertartás humanista filantrópiává változik. Csak az embert akarja bemutatni, nem Isten felé fordul. Ez az utolsó fázis, a szellem szimbolikus életének megnyilvánulását jelenti."[1]

A vallási antropológia képviselői még idejében emlékeztettek arra, hogy az egyházak a politikával. a társadalommal és a kultúrával való szembenállásuk és a minduntalan jelentkező, modernségtől való félelmük ellenére mégis ősi, kipróbált szférához tartoznak, a vallás szférájához. A keresztény egyházak minden simítgatás és kozmetikázás ellenére a valóságban mégis öregek, az emberiség forrásánál születtek. Akkor, amikor a *homo sapiens* eltemette a halottakat és a barlangok homályos falára állatképeket, emberi kezek formáit, az élet és halál, a remény és a félelem szimbólumait rajzolta. Amikor a vallás kifejezte viszonyát a születéshez, a szexualitáshoz, a halálhoz, akkor az emberi lét legbensőbb rétegeibe nyúlt bele. A liturgikus cselekmény azt az igyekezetet fejezi ki, hogy az ember érintkezésbe akar lépni egy másik, láthatatlan és mégis felfogható világgal (*religio* = ami összeköt). Az egyes népeknél még ma is meglevő beavatási szertartások, bizonyos pogány kultuszok misztériumai, az áldozati adományoknál ma is megfigyelhető felajánlások nincsenek messze a keresztény liturgia jelentésétől. Nem akarjuk itt egyes keresztény szertartások és formák eredetiségét érinteni, hanem éppen ellenkezőleg, azok mély autenticitását hangsúlyozzuk, vagyis azt, hogy azok nem mesterségesen kitalált formák, hanem ősi emberi elgondolások átvételei és nagyon is tárgyilagos kifejezései. Sőt elmegyek annak az állításnak a

1 Ntural Symbols. New York, 1973. 25.

megfogalmazásáig, hogy ezek a minták és őstípusok csak a kereszténységben lettek igazában a remény érvényes kifejezései és a vágyak teljesedésének ígéretei. Abban a kereszténységben, amely beszél Isten emberrélevéséről, továbbá a szenvedéstől és a haláltól való megváltásról a feltámadásban.

A szertartásokban találhatók szimbólumok is. Ha ezek a kifejezésmódok valóban szimbolikusak, akkor nem szorulnak további magyarázatra. Hiszen a magyarázat a jelképet redukálja a neki alapul szolgáló elképzelésre és ezzel csorbítja szerepét. A szimbólumnak a jelentéshez szüksége van anyagi valóságra: viaszból készült gyertyára, valóságos lángra, vízzel való meghintésre, tömjénre, amely illatával betölti a teret. A jelkép érzelmeinkhez is beszél, nemcsak értelmünkhöz. Ennek ellenére sokszor megkísérlik, hogy csak szellemi, értelmi síkra korlátozzák. A jelképet azonban érezni, ízlelni, tapintani is kell, mert csak érzékszerveinken keresztül fogjuk fel.

Szeretném hozzáfűzni azt is, hogy a szimbólumokat nem mi találjuk ki, hanem ajándékba kapjuk.[2] Meghiúsul minden kísérlet, hogy jelképeket alkossunk. A liturgia igazi feladata az, hogy az áthagyományozott jelképeket megfelelő módon kezelje. Úgy, hogy a kortársak azok eredeti jelentését felismerjék és feleletet találjanak bennük saját elvárásaikra.

A liturgiáról való elmélkedésnek a következőkkel kell számolni: a vallásosság olyan szertartásrendből táplálkozik, amelyet be kell tartani, olyan cselekményekből, amelyeknek egymásutánját szigorúan figyelembe kell venni. A szertartás semmiképpen sem jelentheti olyan valaminek a megcsontosodott formáját, ami eredetileg szabad és spontán volt. Éppen ellenkezőleg: annak mindig magától értetődőnek, könnyednek kell lenni. Igazában sok gyakorlatra van szükség, hogy ez a spontán jelleg megmaradjon. Csak akkor érezzük magunkat otthon benne, ha sokszor átéltük, és alaposan megismertük a formák és mozdulatok hagyományos jelentését. Az előírt szertartás megtartása fontos követelmény, hiszen abban van belefoglalva a vallásos lelkület kifejezése. Ha a cselekmény vagy annak sorozata

2 Marianne Micke, The Future Present, New York, 1970, 178.

nem illeszkedik bele a hagyományos törvényszerűségbe, akkor elveszti érvényességét, és idegenné válik a hívők számára.

A krisztológiai dimenzió. A keresztény liturgia Jézus Krisztus istentiszteletének a folytatása. Ő a forrása minden jelképnek és cselekménynek. Nemcsak arról van szó, hogy a hagyományos formákat utánozzuk, hanem azt kell tudomásul venni és kifejezni, hogy itt Jézus a fő cselekvő. A közvetlen mintát az Eucharisztia adja, ahol Jézus szava a kiinduló pont: ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Jézus a zsidó húsvéti vacsora szertartását követte, amikor a kenyeret megtörte és szétosztotta. A régi szertartás megtartásában azonban új jelentést vitt bele, amely Mózes ideje óta rejtve volt: az Egyiptomból való szabadulás emléke átment a bűntől való szabadulás ünnepévé. A bárány vére a pusztító angyalt térítette el, Krisztus vére az üdvösséget szerzi meg. Az a teljes bizalom, amit Isten az embertől megkíván, a maga részéről kiváltja annak az Istennek az önátadását, aki Jézusban kiszolgáltatja magát nekünk.

Az új szövetséget megalapozó liturgia főpapja maga Jézus volt, de ettől az időtől fogva megmaradt a főcelebráns szerepe. Ő tagja a közösségnek, de kiválasztott és felszentelt tagja. Az apostoli közösséghez tartozik, azoknak a meghívottaknak és küldötteknek a csoportjához, akiknek Jézus átadta az ő jelenlétét tartalmazó jeleket. Ez a csoport hierarchikusan tagozódva Péter körül sorakozik fel. A püspök az apostolutód, aki Jézus nevében cselekszik a liturgiában. A pap és a diakónus ebből a funkcióból kapnak részt, a maguk felszentelésének foka szerint. A tanítványok Jézustól kapott megbízatása annál jelentősebb, mivel annak ősmintája Jézus megbízatása volt, amit ő az Atyától kapott. A Fiút az Atya küldte, és a Fiú továbbadja küldetését a tanítványoknak.[3]

A főcelebráns tehát olyan személyiség, aki meghatározott szerepet tölt be. A liturgikus eszményt akkor érjük el, ha a szerep viselője egészen megfelel feladatának. A liturgia vezetőjének nem saját véleményét kell kifejezni, nem a saját szenvedését vagy halálát kell jelképezni. Ő Krisztus szócsöve, az ő tettét jeleníti meg, ezért kell, hogy viselkedése megfeleljen küldetésének. Ő mint pap, Krisztus szolgája (s

3 Louis Bouyer: Liturgical Piety, Notre-Dame, 1955, 144.

ennek következtében az egyházi közösségnek is a szolgája), de éppen ez igazolja helyzetét és előjogait, amit viszont nem vehet tudatlanra, hiszen nem rendelkezik vele. Olyan szavakat kell kimondania és olyan mozdulatokat kell végeznie, amelyek a szertartáshoz tartoznak. Nem változtathat rajtuk, hanem tartani kell magát az Egyház hagyományához, az egyházi felsőbbség előírásaihoz, amelyek az áthagyományozott tanításon nyugodnak. A liturgia végzésében nincs mód olyan kritikus kezdeményezésekre, amit akár teológusok, akár biblikusok vagy lelkipásztorok – joggal vagy jog nélkül – megengednek maguknak.

Az egyházi dimenzió. A liturgikus cselekmény nem egy ember tevékenysége. Például a breviáriumot mint liturgikus imádságot általánosan elfogadott módszer alapján végezzük, ami a liturgián kívüli imáknál nem okvetlenül szükséges. A zsidó hagyományban bizonyos számú felnőtt jelenléte volt szükséges a liturgikus imádsághoz. Hasonló hagyomány nyilvánul meg abban, hogy a pap ne mutasson be misét ministráns nélkül, aki a közösséget képviseli. A liturgia feltételezi a közösséget; a szertartáskönyv pedig egységesíti a napokat, a szentírási olvasmányokat, a szertartás menetét és a közös imát.

Akik a szent cselekményen jelen vannak, valamilyen módon mind belekapcsolódnak. Részvételük kifejeződik mozdulatokban, szavakban, testtartásban. Az aktív részvételt mindig kifejezetten hangoztatták, mégha nem is tudták, hogy mit jelent az aktív szó. Gondolták, hogy a közösség köteles hangosan énekelni, esetleg annak kárára is, amit hallani kellett volna, mintha a hallgatás, az odafigyelés nem az aktív jelenlét jele lenne (a hangversenyen sem passzív az ember, hacsak nem alszik). Amikor a templomból eltávolították a térdeplőket, akkor egyúttal az áhítat testi kifejezéséről is lemondtak. A felállás és a leülés maradt gyakran az egyetlen forma, amit ma még a hívektől elvárnak. A letérdelés már csak különleges csoportoknál és bizonyos helyeken divatos.

A híveket fel lehetne kérni, hogy a felajánlási körmenetben vegyenek részt. Kereszteléskor a templom bejáratánál lehetne üdvözölni a résztvevőket, az igehirdetést ülve meghallgatni, azután a keresztelőkúthoz menni.

A hívek és a szertartást végző pap alkotják a közösséget, amely a kereszt alatt és a kereszt fényében együtt van. Az is meggondolandó, hogy a celebráns hol áll és hol mozog. A felolvasók és az asszisztálók

nem szoríthatják háttérbe. Kívánatos az is, hogy a kereszt is kiemelkedő helyen legyen, hiszen a mise a keresztáldozat emlékezete és megjelenülése. Fontossággal bír a tabernákulum helye is. Az nemcsak az őrzés helye, hanem az imádás célpontja is. A zsoltárokat is változatosabban fel lehetne használni betétekre az olvasmányok között. Nemcsak a misében, hanem a szentségek kiszolgáltatásánál is. A zsoltárok különben is az összes keresztény egyházak imái lehetnek, tehát meg kell talánia módját, hogy a népénekek mellett megfelelő helyet kapjanak az istentiszteletben. Éneklésük is könnyen megtanulható. Ha két csoport felváltva énekli, az drámaibbá teszi az imádságot, és biztosítja, hogy benne állunk a biblikus hagyományban.

Következtetések. Az egyházi élet jelenleg két irányzattal áll szemben. Egyrészt van egy heves ellenkezés a szertartáskönyv „merevségével" szemben, s a dinamikus vallásosság nevében akarják a formákat fellazítani. Másrészt tapasztalható egy növekvő hajlam a szimbolika iránt, amely az áhítatot feltűnő vagy szokatlan testtartással is kísérni akarja. Ez a kettősség legalább részben megmagyarázza a liturgia válságát, s az magától nem fog könnyen elsimulni. Viszont ma már elegendő ismeretünk van a liturgikus hagyomány területéről. Ezért lehetséges a szertartások menetét megfelelő szavak és cselekmények gondos kiválasztásával tisztázni. Az Egyháznak ma is azt kell tennie, amire kétezer évvel ezelőtt küldetést kapott. De a küldetést kétségtelenül más környezetben, más kulturális berendezkedésben és más eszközökkel kell teljesíteni, hiszen ezek a külső adottságok nemcsak egészen újak, hanem az egyes földrészeken különbözők is. Ez olyan próbatétel, amely kihívás kell hogy legyen a kereszténység számára. Az Egyház azonossága és egysége nem azonos ugyan a szertartáskönyvvel, de azért azt sem lehet tudatlanra venni. A feladat, amely egyben ökumenikus probléma is, előttünk abban áll, hogy a szertartásoknak visszaadjuk eredeti szilárdságukat, és visszaállítsuk azoknak az elemeknek a legalkalmasabb rendjét, amelyek szükségesek, hogy az üdvösség titkait megfelelő módon szemléltessék.

Fordította: Török József

Robert F. TAFT

Mit nyújt a liturgia?

(A megváltástan tükröződése a liturgiában)

Úgy érzem, túl sokat akarok, amikor tudományos módszerrel igyekszem tisztázni, hogy valójában mi történik egyházi szertartásainkban, továbbá hogy hitünk szerint mi jogosít fel ennek kifejtésére. Kérdés az is, hogy teológusként beszélhetek-e,[1] hiszen inkább orientalista vagyok, és a keleti kereszténység istentiszteletével foglalkozom, különös tekintettel a szövegek nyelvi problémáira.[2] A gyanakvás és a kutatás hozzátartozik hivatásomhoz. Azért olyan fogalommal kezdem, amelyet nem én találtam ki, hanem egy meglehetősen elfelejtett forrásból kölcsönöztem,[3] és amelyhez továbbra is ragaszkodom, mert megfelelőnek találom.

Michelangelo Buonarroti 1513-ban fejezte be a Sixtusi-kápolnát díszítő freskókat. Az ember teremtésének nagyszerű jelenetében Isten a maga életet közlő ujját nyújtja Ádám kinyújtott, de még nem kiegyenesített ujja felé, és a kettő nem érintkezik. Az egyházi liturgia valójában ezt a két ujj közötti távolságot hidalja át. Amint a Sixtusi kápolna festményén egy állandóan teremtő, életet adó, szabadító és megváltó kéz nyúl felénk, úgy az üdvösség története is a mi kezünk története, és hálaadó mozdulattal nyúl a soha véget nem érő ajándék átvételére (– vagy tiltakozik ellene). Alapjában véve nem ez a liturgia is? Természetesen a „liturgia" szót tágabb értelemben használom, mint ahogy Pál apostol leveleiben megtalálható. Azt az egyházatyák is

---

1 Elsősorban két ilyen műre gondolok: Edward J. Kilartin, *Christian liturgy, Theology and Pracice,* Kansas City, 1988, és H. B. Meyer tanulmányára, a Zeitschrift für Kath. Theologie 113 (1991) 32–41.

2 Lásd: M. D. Strunger, *Liturgy and Anthropology,* in: Worship 63 (1989) 503–521

3 Robert F. Taft, *Beyond East and West,* Washington, 1984, 1–2.

*oikonomiá*nak *commerciumn*ak nevezték, mert meglátták benne az üdvösség értékeinek kicserélődését Isten és ember között.

Merész dolog ugyan állítani, hogy a liturgia üdvösséget közvetítő kapcsolat Isten és ember között, és hogy a liturgikus cselekmény adja azt az alapot, amelyen az üdvösségi kapcsolat lejátszódik és kifejezésre jut. Ám ez az állítás nem tőlem származik. Véleményem szerint a liturgiát már az Újszövetségi Szentírás is ilyen értelemben veszi. Sőt korunkban a II. Vatikáni Zsinatnak a liturgiáról kiadott határozatában is ezt olvassuk: „A liturgiában ... lejátszódik megváltásunk műve, és így nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a hívek élete Krisztus misztériumának és az igazi Egyház tulajdonképpeni lényegének kifejezése legyen" (2).

Ezt a megállapítást igyekszem igazolni olyan formában, hogy mondandómat néhány tételbe foglalom össze. Ezt az igazolási módot a német ferences teológustól, Bernhard Langemeyertől vettem át.[4] A módszer különben nem új, hiszen a skolasztikusok és Luther Márton is követték. Szándékom kifejezésére nagyon alkalmas, mert rövid tárgyalás keretében átfogó katolikus szemléletet kívánok nyújtani a liturgia természetéről. Természetesen ezeket a tételeket úgy sorolom fel, mint elgondolásokat és mint személyes véleményt, ami esetleg még kritikára és kibővítésre szorul. Néhány megállapítás tőlem való, a többieket a mai katolikusok gondolatvilágából vettem, meg az említett Bernhard Langemeyer köbyvéből: „Krisztus jelenlétének módja a liturgikus cselekményben."[5]

1. Az újszövetségi idő liturgiája Jézus Krisztus. Az Antióchiából eredő ősi keleti misekánon állandóan ismétli: „Amikor bűnösök voltunk, Krisztus meghalt a bűnösökért és feltámadt üdvösségünkre, s így meghozta nekünk az egységet Istennel és egymással." A Szentírás tanúsága szerint Jézus tanítványainak igazi liturgiája az emberré lett Ige, ahogy engedelmességével és áldozatával meghozta az Atyával való kiengesztődést. Ő teljessé tette mindazt, ami már itt volt az ószövetségi időben. Ő az új templom és annak főpapja, ő az áldozati adomány és a bemutató pap, az új teremtmény, az új Ádám, az új

4 B. Langemeyer, *Die Weisen der Gegenwart Christi,* in O. Semmelroth, *Martyria, Liturgia, Diakonia,* Maintz 1968, 286 kk.

5 Lásd: 3. sz. jegyzetetet.

szövetség létrehozója, az új húsvét és húsvéti bárány. Mindez maga Jézus Krisztus, ahogy életét váltságul adta mindenkiért. Ő mindennek az értelme és ő van mindenben (Kol 3,11), ő az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég (Jel 22,13). Ezért tudta meghozni a teljességét annak, ami mint előkép már megvolt az ószövetségi időben. A mózesi törvény csak árnyéka volt az eljövendő javaknak, nem a valóság képe (Zsid 10,1). Ilyen előkép volt az ószövetségi liturgia is. A Kol 2,16–17-ben az apostol így ír. „Senki ne ítélkezzék fölöttetek étel-ital miatt, vagy ünnepre, újholdra és szombatra vonatkozó dolgokban. Hiszen ezek csak árnyékai a jövendőnek: a valóság Krisztusban van."

2. A keresztény liturgia szentpáli értelemben ez a valóság: Krisztus bennünk van. Liturgiánk, a mi szolgálatunk be van ágyazva üdvösségünk szerzőjébe, aki emberré lett. Az ő életét kell élnünk, ahogy ő azt bemutatta előttünk: meghalni a bűnnek és vele együtt új életre feltámadni. Röviden kifejezve: a mi üdvösségünk Isten dicsősége, és ezt ő ajándékozza nekünk, nem pedig mi neki. Ő a Szentlélek által közvetíti azt, mert a Szentlélek benne él az Egyházban, mint Éltető Lélek.

3. Az üdvösségnek ez a személyes megtapasztalása csak a hiten keresztül lehetséges. Az Istentől adott és általunk elfogadott hit révén valóban megéljük az üdvösség kiáradását, mint az Istennel való találkozást és az ő kinyilatkoztatását Jézus Krisztusban. Ezt a kinyilatkoztatást a Szentlélek jeleníti meg, ahogy benne lakik a közösségben. Működése elsődleges: ő hívja össze a közösséget a hitbeli meggyőződésen keresztül, ezért az Egyház „egybehívott közösség", mint ahogy a görög *ekklezsia* szó is összehívott közösséget jelöl, nem egybegyűltek. A Szentlélek tehát hív, de a hívásra választ kell adni. Mint ahogy a telefonhívásnál is kézbe kell venni a „hallgatót".

A mai értelemben vett liturgia, a szent szolgálat adja azt az alapot, amelyen az Istennel való hitbeli találkozás lehetséges. Itt tapasztaljuk meg azt, ahogyan ő jelen van köztünk és a világban. Ez azonban nem egyetlen alap a találkozáshoz, mert Isten nem függ a mi liturgiánktól, amikor hívni akar bennünket vagy találkozni akar velünk. Véleményem szerint azonban nem kell külön bizonyítani, hogy a Szentírás a születendő Egyház összejöveteleit, az igehirdetés és a kenyértörés közösségét úgy fogta fel, mint a feltámadt Krisztus jelenléte kifejezésének alkalmát. Ha pedig ez a kijelentésem igaz, akkor megfogalmazhatjuk a következő tételt:

5. A liturgia nem egyszerű esemény, hanem személyek találkozása. Befejezi a Krisztusban a Szentlélek által életté vált kapcsolatot Istennel és a keresztény testvérekkel. vagyis a keresztény kultuszt a Szentlélek teszi lehetővé. Az nyilvánvaló igazság, hogy amit Isten az Egyházban művel, azt a Szentlélek által valósítja meg. Egyes nyugati teológiák elmulasztották a liturgia szemtháromságtani és pneumatológiai vonatkozásait kidolgozni. Erre a hiányra elsősorban Edward Kilmartin mutatott rá.[6]

6. Mivel ez a kegyelmi találkozás Jézus halálából és feltámadásából ered, azért az egész keresztény liturgia súlypontja a húsvéti misztérium, mint kinyilatkoztatás. Ezen keresztül mi a hitben megközelítjük a végső valóságokat, a teremtés, a történelem és az élet végső értelmét. A keresztény ember számára Jézus Krisztus Isten képe, s minden más tapasztalást és képet, ami abból ered, az ő világossága formál, magyaráz és értelmez, mint ahogy a ószövetségi nép egész történetét az Egyiptomból való kivonulás és a szövetség foglalta egybe. Azt kell mondani, hogy a keresztény liturgia Jézus húsvéti misztériumának megjelenítése, mégpedig úgy, mint Istennek és az ő ránk vonatkozó üdvözítő tervének a kinyilatkoztatása. A Kolosszei levélben (1,15) az apostol Jézust a „láthatatlan Isten képmásának" mondja, s a liturgia – legalább is a görög egyházatyák szerint – ennek a képnek a képe. A liturgia ezt a képet vetítette a hívek szeme elé akár az igehirdetésben, akár a szentségekben, elsősorban a keresztségben és az Eucharisztiában, továbbá vasárnap, az Úr napján, a zsolozsma reggeli és esti imádságaiban, a templomok búcsúnapján és általában mindig, amikor az Egyház tagjai Jézus nevében összegyűltek.

7. Az aktualitás, az időszerűség arra megy vissza, hogy nem egy eseményt ünnepeltek, hanem egy állandóan jelenlevő valóságot, állandó hívást és állandó választ, egy új életet, amelyet üdvösségnek mondunk, s amely a múlt eseményéből kapja valóságát. A múlt eseményei ennek a valósgnak az okát és ősmintáját szolgáltatják. De Jézus életének üdvszerző eseményei – főleg halála és feltámadása – többek egyszerű jeleknél vagy kinyilatkoztatásoknál. Azok az üdvösség

6 Lásd: 1. sz. jegyzetet.

valódi tartalmát is hordozzák, s ezért valóságos eszközei üdvösségünknek.[7] A múltnak ezek az eseményei csak történeti formáik szerint múltak el, azaz amennyiben az emberi történelemben megállapíthatók voltak. Ezért tanúsítja hagyományunk János evangéliumának előszava alapján, hogy Jézus nemcsak ember, hanem Isten örök Igéje is, s mint ilyen örökké egy marad azzal, amit tett. Ő nemcsak önmagát ajándékozza mindörökre, hanem ő maga az örök ajándékozás, s éppen ez biztosítja jelenlétét örökre.

8. A liturgia tehát nem a múlt egy eseményét ünnepli, hanem egy jelenlevő személyt, azért mindazt tartalmazza, amit Jézus tett és ő maga jelent. Ezért énekelheti az Egyház a régi latin himnuszt: *Iam pascha nostrum Christus est, paschalis idem victima*, vagyis : Krisztus a mi igazi húsvét bárányunk, ő a húsvéti áldozat.

9. Ezért a keresztény liturgia eleven kép, amely igazában személyekből áll, nem jelekből. Mint emberi kép egészen különleges és dinamikus. Alapvető összetevői személyek, nem dolgok, hiszen mi magunk vagyunk lényeges részei. Nem olyan valamit nézünk, ami rajtunk kívül van. hasonlóan ahhoz, hogy a tánc is csak a táncolóban van, és a szeretet is csak abban, aki szeret.

10. Jézus is lényeges része a liturgiának. Alapvető tény az, hogy Jézus nem kívül áll istentisztletünkön, hanem benne, ezért a kultusz is őbenne és rajta keresztül megy végbe. Ő az Egyháznak mint testnek a Feje, és ha ezt a képet tovább vezetjük, megállapíthatjuk: ahogy az élő testben a fejből csak jeladások mennek ki, azokat azonban a tagok fogják fel és hajtják végre, úgy a misztikus test tagjai is Krisztus rendelkezéseit és kegyelmi hatásait valósítják meg, s így a liturgiát valóban szent cselekménnyé teszik. Ha hiányzik Jézus önátadása és részünkről az ő befogadása, akkor nincs liturgikus cselekmény.

Itt a kör bezárul. Ha az újszövetségi Szentírás szerint az Atyához illő egyedüli új kultusz Jézus önkiüresítésében játszódott le, ahol ő magát áldozatul adta, s a liturgiában ez elevenedik meg, akkor mi sem vagyunk magunkra maradva. A mi istentiszteletünk az az áldozatos élet, amely a feltámadt Krisztusban mindörökre személyes valóság lett. Ezt ő a liturgiában a Szentlélek által átadja az Egyháznak, ott

7 B. McNamara, *Christus patiens in Mass and Sacraments*, in: Irish Theological Quarterly 42 (1975) 17–35.

kifejezést ad neki, mi pedig átéljük. Teológiailag ezt így fogalmazhatjuk meg: az egyházi liturgia megváltástanának alapja a krisztológiában és a pneumatológiában van, azaz a Krisztusról és a Szentlélekről szóló tanításban. Ahogy ugyanis csak a krisztológia tudja megmagyarázni Jézus feltámadását, úgy csak a pneumatológia világíthatja meg az ő jelenlétét az Egyház cselekményeiben. Csak a megdicsőült Krisztus jelenléte igazolja azt, hogy megváltó áldozata is jelen van és ma is kifejti hatását.

Odo Casel tovább megy írásaiban, amikor hangsúlyozza, hogy az Egyház liturgikus cselekményeiben maguk az üdvösség misztériumai vannak jelen. Vagyis nemcsak Jézus örök, engedelmes önátadása az Atya akaratának, hanem az ő kereszthalála és feltámadása is. Krisztus misztériumának, amely ezekben a cselekményekben kifejti hatását, az üdvözítő kegyelmet, jelen kell lenni az Egyházban és annak liturgiájában. De az üdvösség eseményei maguk vannak jelen? Bizonyára nem történeti eredetiségükben, mint a múlt eseményei, de jelen vannak Istenben, hiszen előtte minden egyidejű jelenlét. Isten pedig jelen van számunkra nemcsak mint teremtő, aki létet adott és azt fenntartja, hanem úgy is, mint aki Jézus földi életének eszközszerűségével üdvözít.[8]

11. Így az egyházi liturgia a feltámadt Krisztus valóságán nyugszik, mert az „forrás-liturgia", ahogy a melchita teológus, Jean Corbon mondja.[9] Mivel a feltámadt Krisztus embersége megdicsőült, azért a Szentlélek közvetítésével nemcsak úgy van jelen, mint aki megváltott minket, hanem úgy, mint aki megvált és megszabadít. Nemcsak mint Úr, hanem úgy is, mint főpap és mint áldozati adomány. Az ő létében és tetteiben semmi sem csupán a múlté, – kivéve azok történeti jellegét. Ezért a keleti liturgia így imádkozik: „Te vagy a felajánló és a felajánlott, az adomány és az elfogadó."

---

8 U.o. 20 kk. Ezért legalább annyit állíthatunk, hogy az ő mostani megnyilatkozásának formája – amelyen keresztül végbemegy találkozásunk a természetfölötti valósággal – nem kevésbé valóságos, mint maguk a történeti események, amelyek csak a mi számunkra történetiek, de nem Isten számára. Előtte mindig jelen vannak.

9 Német fordítás: *Liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln, 1981.

Thomas J. Talley ezt így írja le: Krisztus a feltámadásban történelemfölötti lett, azért jelen lehet az idő minden mozzanatában. A feltámadt Krisztusról nem lehet csupán múlt időben beszélni. Szenvedésének eseményei történetiek, de a feltámadt Krisztus nem az akkori időhöz tartozik, hanem a mához is, és mivel mi az ő szenvedése emlékezetének és második eljövetele reményének a mozgó választóvonalán élünk, azért mindig Krisztus jelenlétében járunk, s így ő mindenki számára jelen van. Ez az ő „anamnézisének, emlékezet ünneplésének a valóságos lényege."[10]

Természetesen lehet azt állítani, hogy minden történeti esemény tovább él hatásaiban és a rá való emlékezésben. Azonban a liturgikus emlékezés – legalább is az igazi katolikus hagyományban – nem lélektani visszaidézés, hanem aktív találkozás az üdvszerző Krisztussal, aki most is működik. A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint az Egyházon keresztül ő hirdeti az evangéliumot, ő hív magához, hogy gyógyítsa lelkünk sebeit, ő mos tisztára a keresztség fürdőjében, ő táplál életével, ő vezet az üdvösség útján. Ő világítja meg a bűnök által elsötétített utunkat. Mindezt az igehirdetés és a szentségek által teszi, itt és mindenütt.

12. Amíg a Szentírás Isten szavát emberi szóban közvetíti, addig a liturgia azokból az üdvözítő tettekből tevődik össze, amelyeket Isten olyan hívő emberek által visz végbe, akik benne akarnak maradni. Ahhoz, hogy a kört másodszor is befejezzük és hogy visszatérjünk a liturgia szentpáli értelmezéséhez, ahonnan kiindultunk, ezt kell mondani: a liturgia azért van, hogy téged meg engem bevonjon ugyanabban a valóságba. A keresztség célja az, hogy bennünket egyesítő, gyógyító és erősítő olajjá tegyen. Az Eucharisztia célja nem kizárólagosan csak az, hogy a kenyeret és bort átváltoztassa, hanem hogy téged és engem megváltoztasson. A keresztség és az Eucharisztia erejében vagyunk olyanok, hogy Krisztus jele lehetünk a világban. Ez a keresztény liturgia és ez a kereszténység. Ezért tehetjük a következő megállapítást:

13. Az igazi keresztény liturgia tehát nem más, mint Krisztus életének vetülete bennünk, amit a Szentlélek közvetít. Ez a mi

10 Lásd McNamara i.m. 29.

üdvösségünk és végső célunk záloga. A mostani és a remélt élet között az a különbség, hogy most még nem teljességben, hanem mintegy tükörben birtokoljuk, mint ahogy arról az 1Kor 13,12 beszél. A fátyol csak a célnál tűnik el. Ez mind szép és felemelő, de még érinteni kell egy elméleti problémát: hogyan kell felfogni Krisztusnak azt az éltető, szabadító jelenlétét az Egyházban, amely hitünk tartalma és amelyről állítjuk, hogy a keresztény életnek és istentiszteletnek egészen új jelentőséget ad? Isten ugyanis Jézus eljövetele előtt is mindenütt jelen volt. Mi tehát az újdonság Krisztusnak az Egyházban és a liturgiában való jelenlétében? Az, hogy a liturgia Jézust jelképezi, aki bennünk cselekszik, üdvözít és velünk közösségre lép.

A modern katolikus teológia, XII. Piusz *Mediator Dei* és *Mystici Corporis* kezdetű enciklikái, továbbá Odo Casel „misztérium-jelenlét" elgondolása Krisztus aktív jelenlétét hangsúlyozta az Egyház életében és az istentiszteletben. Ez azt jelenti, hogy az igehirdetésben, a szentségek kiszolgáltatásában, a bűnök bocsánatában maga Jézus működik, s amikor testét és vérét felajánljuk, ő maga a felajánló és az áldozat. Itt nem egyszerűen megmerevedett kifejezésekről van szó. Ha például a II. Vatikáni Zsinat újra megerősítette Jézus jelenlétét a liturgiában. a módnak a körülírása nem ment vita és egyezkedés nélkül. A határozatba beleillesztették a kifejezést, hogy Jézus „kiváltképpen *(maxime)* az eucharisztikus színek alatt van jelen."[11] De jelen van erejével a szentségekben, ezért bárki keresztel, maga Jézus keresztel. Jelen van igéje által, minthogy maga szól hozzánk, amikor az Egyházban a Szentírást olvassuk. Végül jelen van, amikor az Egyház imádkozik, hiszen megígérte, hogy „közöttük van, amikor ketten-hárman az ő nevében összegyűlünk" (Mt 18,20). (Határozat a liturgiáról, 7).

Természetesen Istennek valamennyi jelenléte valóságos és dinamikus, hiszen ő személyekben és dolgokban egyaránt kifejti hatását. Jézus jelenlétét az Eucharisztiában és az Egyház egész liturgikus szolgálatában már a görög egyházatyák magyarázták az újplatonikus filozófia segítségével. Átvették a létfokozatok vertikális és sztatikus szemléletét, továbbá a látható és a láthatatlan világ közötti összefüg-

11 Ez az utalás arra, hogy Jézus valóságos jelenléte sokkal több az Eucharisztiában, mint a többi szentségben.

gés magyarázatát. Nem a dolgokból, hanem az üdvtörténetből indultak ki. Ezt a módszert vette át a német ferences teológus, Alexander Gerken is az Eucharisztia magyarázatánál.[12] Eszerint az Egyház liturgiája tükröződése annak az örök dicsőítésnek, amelyet Krisztus embersége révén az örök szentélyben bemutat. A holland teológus, Edward Schillebeeckx ezt így fejezi ki: „Jézus az Isten képmása, az Egyház pedig Jézus képmása. Így az Egyház liturgikus cselekménye Jézus üdvszerző művének a jele, amellyel mindig jelen van közöttünk."[13]

14. A feltámadt Krisztus minden jelenléti módjának az alapja az Egyházon belül a hitben való jelenlét.[14] *A hitben azonban elöl jár a Szentlélek jelenléte. A hit ugyanis az ő hatására jön létre.* Jézus ilyen kijelentéseket tett: ahol ketten-hárman összejönnek az ő nevében, velük van (Mt 18,20). Aki titeket hallgat, engem hallgat (Lk 10,16). Amit felebarátainknak teszünk, azt neki tesszük (Mt 25,31). Viszont csak a feltámadásban megdicsőült testével lehet közöttünk úgy, hogy a Szentlélek hidalja át az űrt közte és a földi Egyház között. Bár ő, mint az Isten Igéje földi életében is hordozta a Lélek teljességét, de a Szentlélek csak a feltámadásban mutatta meg Krisztus emberségének végleges rendeltetését. Ott lett igazán új Ádám, új teremtmény, s ott kezdődött el az új létrend.

A megdicsőült Krisztus emberségének maradandósága adja meg az Egyházban való jelenlétének módját a Szentlélek által. Az ő feltámadása nem olyan történeti esemény, mint például kereszthalála, amit lehet történetileg igazolni. Feltámadása, noha történelmi, mégis inkább természetfölötti, eszkatológikus, azaz túlvilági és pneumatikus esemény, aminek valóságáról csak a hitben lehetett meggyőződni olyan jelek alapján, amilyeneket az apostolok kaptak. Jézus feltámadása utáni megjelenésekben már megmutatkozott az az új létezési mód, amely erősen különbözött húsvét előtti létmódjától. A tanítványok csak akkor ismerték fel, amikor megmutatta magát és amikor a Szentlélek által közölte velük a hit kegyelmét. Az Apostolok Cselekedetei szerint mennybemenetele után Jézus már a keresztény közösség hite által működött tovább a történelemben. Ez a hit Szentlélek műve,

12 A. Gerken, *Theologie der Eucharistie,* 1973, 64 kk.
13 Schillebeeckx, *De Sacramentele heilseconomie,* 1952.
14 B. Langemeyer, i. m. 288 kk.

aki pünkösd napján jelek kíséretében kiáradt az Egyházra, s ebben teljesedett Joel próféta (2,25–32) jövendölése. Kétségtelen, hogy a háromszemélyű egy Isten, az Atya, a Fiú és a Szentlélek a megtestesülés előtt is mindenütt jelen volt, mielőtt még a keresztény közösség megalakult volna.[15] De az nem ugyanaz volt, mint amit a megdicsőült Krisztusnak az Egyházban való jelenlétén értünk. Ehhez a személyes találkozáshoz csak úgy jutunk el, ha hiszünk benne és befogadjuk. A kereszténységben a hithez az szükséges, hogy Krisztus nekünk adja a Szentlelket és mi befogadjuk. Pál apostol világosan beszél: „Senki sem vallhatja meg, hogy Jézus az Úr, csak a Szentlélek által" (1Kor 12,3). Az apostol emlegeti még az „új teremtést" is (Kor 5,17; Gal 6,15), mint objektív valóságot, s ez is nyilván különbözik Istennek az egész természetet átfogó jelenlététől. Krisztus természetfölötti jelenléte egészen sajátságos hitbeli jelenlét, ami nem a mi erőfeszítésünktől függ, és a hiten kívül nem is hat. Ezt a jelenlétet a hívőben a Szentlélek eszközli.

Amit mi „kegyelemnek" nevezünk, az egyszerűen ez a jelenlét, amennyiben változást hoz létre bennünk, s a változás a Szentlélek hatása. Ami új keletkezik bennünk, ez teremtményi valóság, nem maga Isten. A változás tehát bennünk van, nem Istenben. A jelenlét az Egyház hitében állandósul. Jézus üdvszerző működése engedelmesség volt az Atya előtt, és az Egyház a hitében ezt folytatja. Bennem személyesen azonban csak akkor folytatódik, ha hitemmel belekapcsolódom Krisztus misztikus testébe, az Egyház életébe.

15. Krisztusnak mindenféle jelenléte az Egyházban annak a jelenlétnek az aktualizásála, amelyet a Szentlélek hoz létre,[16] *és amelyet a hitben felfogunk.* Az apostoli szolgálat a szemtanúk hitére épült. Pál is arra hivatkozik, hogy „látta az Urat" (1Kor 9,1). A hit azonban nem tételek tudomásul vétele volt, hanem Krisztusnak mint megváltónak az elfogadása, s utána ezt foglalták szavakba. János levelében ezt olvassuk: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk és amit kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Igen, az élet megjelent: láttuk, tanúságot teszünk

15 B. McNamara, i. m. 29.
16 B. Langemeyer, i. m. 292 kk.

róla, és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt és megjelent nekünk" (1Jn 1,1–4). Ez a hit hozta létre az Egyházat.

Jézus feltámadása után a hitből fakadt az Egyház istentisztelete és a hit a gyökere az egyházi hivatalnak is. Az apostolok ezt az igét hirdették és annak szolgái lettek. Ezért mondhatjuk, hogy Isten szava az újszövetségi Egyházban nemcsak szó, hanem egyúttal válasz is.[17] Ugyanez a helyzet a szentségek esetében. A szentségi szavak az Egyház hitének a szavai és az egyúttal a mi válaszunk Isten szavára. A II. Vatikáni Zsinat ezt mondja: „A szentségek nemcsak feltételezik a hitet, hanem a szó és a tett által táplálják, erősítik és kinyilvánítják is azt, ezért mondhatjuk őket a „hit szentségeinek" (59). Ez a szentségi hit viszont nem más, mint a feltámadt Krisztus maradandó jelenlétébe vetett hit, vagy másképpen: Krisztus mostani jelenlétébe vetett hit. Hiszen ő tette lehetővé a szentségi istentiszteletet szóban és tettben. Nagy Szent Leó pápa (440–461) ezt így foglalta össze: „Ami Megváltónkban látható volt, az átment a szentségekbe *(Quod itaque Redemtoris nostri conspicum fuit, in sacramenta transivit).*[18] *Ezért állíthatjuk:*

16. Krisztusnak az Egyház liturgiájában való jelenléte azon alapszik, hogy a liturgia Jézus mostani, bennünk való üdvszerző működésének a megünneplése.[19] *A szentség, illetve a liturgia a közös egzisztenciális kifejezése annak, hogy Isten Krisztusban nekünk ajándékozta magát. Tehát egyfajta teofánia, amelyben Krisztus misztikus testén keresztül belép világunkba. A hitbeli tapasztalásnak ez a tárgya. Ám ez nem azt jelenti, hogy Krisztus jelenléte az egyén hittől függene, és azt sem, hogy Krisztus jelenlétét a hit a Szentlélek közbejötte nélkül idézi elő. A jelenlét az Egyház hitétől függ, amely az apostolok válasza nélkül nem jött volna létre. Ennek a hitnek azonban bennünk kell személyessé válni, és csak az egyéni hit lebbenti fel a fátylat. Órigenész írja: „Mi látunk valamit, de valami másra gondolunk... Látjuk Krisztust, az embert, de Istenben hiszünk."*[20] *Látjuk a vízzel való leöntést és*

17 U.o.
18 Sermo 74.
19 R. Langemeyer, i. m. 295 kk.
20 PG 14, 968 B

hisszük a megtisztulást. Látjuk a kenyeret és a bort, de hisszük Krisztus testét és vérét. Amikor ezt tesszük, hiszünk Jézusban, aki egységbe fog minket és aki alapja keresztény életünknek.

Körülbelül ezt jelenti az az állítás, hogy a liturgia az egész Krisztusnak, a Főnek és a testnek a műve. A hit a konkrét cselekményben fejeződik ki. A hit eszkatológikus, vagyis a végső célra irányul, és azt hozza létre, ami már Krisztusban megvalósult. Patrik Regan találóan jegyzi meg: „Nem is annyira a végső dologról *(eszkhaton)* van szó, hanem Jézus Krisztus személyi valóságáról *(eszkhatosz)*, akinek élete a Szentlélek által már bennünk van."[21] A feltámadt Krisztus csak misztikus testével, tehát rajtunk keresztül van jelen láthatóan a világban. Csak a liturgia ünneplésében mutatja magát az Egyház Isten eszkatológikus népének, s így a liturgia a Krisztussal való élet kifejezése.

A liturgia tehát nemcsak szertartás, nemcsak istentisztelet, hanem Krisztus eljövetele hozzánk. Nem egyedi cselekmény, nem önelégültség, hiszen benne van a másokért való szolgálat. A jelen üdvrendi helyzetben Jézus mások számára is a mi hitünkön keresztül van jelen. Itt van a közös liturgia jelentősége és kisugárzó ereje. Gerhard Delling állapítja meg: „Az istentisztelet a vallás önarcképe, hiszen abban a vallás éltető gyökerei válnak láthatóvá, kifejeződik a remény és érezhetővé válnak azok az erők, amelyekre a vallás támaszkodik."[22] Még hozzátehetjük, hogy a liturgiában az ember megéli vallását és erősödik benne.

Olykor nyugaton szóvá teszik, hogy a keleti egyházban túlteng a liturgia a tanítás, az imádság és az elmélkedés rovására. Erre azt válaszolják keleten, hogy számukra a liturgia a közös ima és Krisztus misztériumának az átélése.[23] Természetesen az átélés és a megjelenítés befogadása még erősebb lehet, ha megvan az elméleti ismeret is. Az 1947-ben megjelent *Mediator Dei* kezdetű enciklika a nyugati egyházban is arról beszél, hogy a liturgia nem egyszerű emlék, hanem annak a kifejezése, hogy Krisztus benne él az Egyházban.

Ilyen értelemben viszont mondhatjuk, hogy a liturgia a mi üdvösségünknek is megünneplése s az Egyház lelkiségének a teljes kifejezé-

21 P. Rogan, *Pneumatological and Eschatologigal Aspects of Liturgical Celebration,* in Worship 51 (1977) 346–7.

22 G. Delling, *Worship in the New Testament,* London 1961, XI.

23 C. Bourgeois, in: Etudes 191 (1927(585.

se.[24] Keleten és nyugaton vannak különféle lelkiségi irányzatok, de azok mind az Egyház egyetlen ősi spiritualitásának az ágai. Az egyházi lelkiség biblikus és liturgikus. A keresztény lelkiségnek egyetlen célja van: Krisztus életét élni, őt magunkra ölteni, mint ahogy Pál apostol írja: „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él bennem" (Gal 2,20). Ezt az életet az ige és a szentség alapozza meg, táplálja és állandóan megújítja. Az igehirdetés és a liturgia az a „két asztal", amelyről táplálkozunk. A liturgiában Krisztus úgy fejti ki hatását, mint az Egyház Feje. Bevon bennünket húsvéti misztériumába, a feltámadás valóságába. A keresztségben magunkra öltjük halálának és feltámadásának misztériumát, ezért ő Lelke által bennünk lakik. Hirdeti nekünk az új szövetség igéjét, s áldozati testét és vérét adja eledelül. A bűnbánatban állandóan megtérésre késztet, s szentségi kegyelmével hozzásegít tanításának követéséhez. Krisztus misztériuma a keresztény élet középpontja. Az Egyház ezt a misztériumot hirdeti, a liturgiában pedig megjeleníti, hogy egyre mélyebben belegyökerezzünk. Amikor a liturgikus közösségből visszatérünk mindennapi dolgainkhoz, akkor az a feladatunk, hogy ott is Krisztust képviseljük. A lelki élet csak más elnevezése a Krisztussal való kapcsolatnak. Az egyházi istentisztelet igazában ezt fejezi ki, s így bevon bennünket az Atya és a Fiú életközösségébe.

A liturgikus lelkiség értéke az, hogy létrejöhet az egység a nyilvános istentisztelet, az egyházi kultusz és a nem kevésbé fontos egyéni lelki élet között. Így az Egyház tagjaiban növekedhet a hit, a remény és a szeretet, illetőleg ezek jobban irányítják az életet. Nincs ellentét a nyilvános és a magán, az objektív és a szubjektív, a liturgikus és a személyes istentisztelet között. Az Egyház, a misztikus test, a nyilvános istentiszteleten előbbre viszi a megértést, a szellemi elmélyülést és az odaadást. Fő hatása éppen ebben áll. Azt kell meglátni, hogy a szent cselekményekben a hiten, reményen és a szereteten keresztül az egész Krisztussal való találkozást éljük meg: a Fővel és a tagokkal. Ez a találkozás erősíti a kegyelmi közösséget.

Fordította: Gál Ferenc

24 Robert F. Taft, *The Liturgy of the Hours*, 346.

Joseph RATZINGER

Az Eucharisztia ünneplésének formája és tartalma

A liturgikus mozgalom már a harmincas években elkezdődött az Egyházban. A latin nyelv nem engedte meg, hogy a hívek nagy többsége a mise cselekményének szellemébe beleélje magát. A témáról akkor Romano Guardini is könyvet írt,[1] s úgy látta, hogy a kérdés a szentmise lényegi formáját és nem a tartalmát érinti. A liturgikus mozgalomban elkötelezett akkori fiatalokat az „eleven forma" érdekelte, s azt, mint teológiai fogalmat emlegették. Azelőtt a szabályok emberei a latin misekönyvben a piros betűkkel nyomtatott rubrikákra, előírásokra figyeltek, s velük szemben a reform hangoztatói azt emelték ki, hogy a feketével nyomtatott szöveg írásmódja sem közömbös. A szöveg és a cselekmény alakítása fontosabb, mint a rubrikák, mert az élményszerűséghez az járul hozzá.[2]

A mise lefolyását már nem úgy nézték, mint egy dogmatikai központ köré rendeződött és jogilag meghatározott szertartások összességét, hanem mint egyetlen szellemi valóság kifejezését. Ezért az egyes szertartások mögött fel akarták ismerni a hordozó összformát, amely egyúttal kulcs az eucharisztikus cselekmény lényegének megértéséhez. Ez az összforma lett a liturgikus mozgalom irányítója. Innen kiindulva lehetett megkérdezni, hogy milyen imák és mozdulatok másodlagosak, s mint ilyenek inkább akadályozzák, nem pedig segítik a lényeg meglátását. Így a kifejezési forma új teológiai fogalom lett, s a liturgikus mozgalom gyakran használta. Meg is különböztették a liturgia síkját a dogmatika és az egyházjog síkjától, s így a liturgikus reform közvetlenül nem is érintette a dogmatikát. A nehézség azon-

1 R. Guardini, Besinnung vor der Feier del hl. Messe, Mainz 1939.
2 J Pascher, Eucharistia, Gestalt und Vollzung, Münster

ban ott jelentkezett, hogy ezt a kifejezési formát is meg kellett tartalmilag határozni, vagy legalább körülírni. Ehhez a legrövidebb utat választották: visszatérni az Oltáriszentség szerzéséhez, Jézus utolsó vacsorájához. Ebből adódott a megállapítás, hogy az *Eucharisztia* ünneplésének alapformája a szent lakoma. Jézus maga választotta ezt, tehát nem lehet róla vitázni, ahogy azt Joseph Pascher könyvében meg is fogalmazta.[3] Guardini és mások már előkészítették hozzá az utat. Jézus szavát: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre" kimondottan a lakomakeretre vonatkoztatták. A bírálók viszont kiegészítették azzal, hogy „ezt cselekedjétek", ne pedig azt, amit ti akartok.

Viszont a dogmatikusoknak is volt hozzátenni valójuk. Ha csak a lakoma-jelleget hangoztatjuk, akkor elvész az áldozati jelleg, amit viszont a Trienti Zsinat erősen védelmezett a reformátorokkal szemben. A liturgikusok további védekezése az volt, hogy ami a szent lakomában liturgikusan végbemegy, azt dogmatikailag lehet áldozatnak is magyarázni. Viszont az ilyen egymás mellé állítás nem lehetett tartós megoldás. Hiszen ha a liturgikus forma nem véletlen szertartások összefűzése, hanem a belső tartalom félreérthetetlen kifejezése, akkor nem lehet a szent lakomát és az áldozatot úgy szétválasztani, hogy ne legyenek kölcsönös vonatkozásban. A liturgikus és a dogmatikus szemléletnek ez a kettőssége még a II. Vatikáni Zsinaton is érezhető volt, és megmaradt központi problémának a liturgia reformja során.

Most ennek a kérdéskörnek a megvilágításához szeretnénk hozzájárulni. Szükséges, hogy először megvizsgáljuk tartalmilag az Eucharisztia lakoma-jellegét. Az áldozati jelleget és a lakoma-jelleget kétségtelenül meg kell különböztetni. De milyen a kapcsolat a kettő között? A megoldást megkísérelte Joseph Pascher is, akit már említettünk. Szerinte az Eucharisztiának szent lakoma-jellege van, de abba be van iktatva az áldozat szimbolikája. A kenyér és a bor utal Jézus testének és vérének szétválasztására, vagyis feláldozására, azért van a lakoma-jellegben az áldozat jelképe. Viszont a történeti kutatás ennél többet mutatott ki. J. A. Jungmann kétségtelenül rávilágított arra, hogy az ősegyház liturgikus emlékei a „kenyértörést" Eucharisztiának

3 U.o. 27.

nevezték, ami hálaadást jelent egy eseményről való megemlékezéssel kapcsolatban. Ezért a cselekmény tartalma nem merül ki az étkezési jellegben. Antióchiai Szent Ignác már a II. század elején eucharisztiáról beszél, s nála ez az egész cselekményt jelenti, amit ma misének mondunk.[4] Jungmann egy későbbi kutatásában azt is megállapította, hogy az 1Kor 11,20-ban szereplő „Úr vacsorája" kifejezést az egyházi hagyomány nem vette át. Legföljebb akkor említik, amikor a szentírási helyet idézik. Amikor Luther ezt a kifejezést feleleventette, nem követte a hagyományt.[5]

Már az ókor végén megtalálható volt az *oblatio rationabilis* (szellemi áldozat) kifejezés, és ez a római kánonba is belekerült. Ez pedig világosan utalt a mise áldozati jellegére. Az Istennek bemutatott áldozat értéke ugyanis nem attól függ, hogy milyen dolgot adunk át neki, hanem attól, hogy kifejezzük lelki önátadásunkat, amit szavakba foglalunk. Az eucharisztikus imádsággal, a mise kánonjával bekapcsolódunk Jézus imájába, s így az Egyház kifejezi az Igének az Atya iránti hódolatát, amely a keresztyén emberségének önátadását is jelentette.[6] Az utolsó vacsorán az Eucharisztia, az áldás és hálaadás, amit Jézus szavakban kifejezett, egyrészt hidat alkotott a kereszthalál valóságához, amelyet Jézus elővételezett,[7] másrészt megadta a hidat a Logosz-teológiához, vagyis ahhoz, hogy Jézusban, mint az Atya Igéjében kinyilvánult az Atya és a Fiú belső szentháromsági kapcsolata, amibe az Egyháznak is be kell kapcsolódnia. Ez azután módot adott az utolsó vacsora és a keresztáldozat teológiai megértéséhez. Végül pedig megteremtette a lehetőséget ahhoz, hogy az áldozat szellemi kategóriában is kifejezhető. Így Jézus áldozatának különleges volta is nyilvánvaló lehetett, vagyis az, hogy a halál eseménye az odaadás és az elfogadás szavaiban tükröződjék. Itt az Ige halt meg embersége szerint és ezáltal a halál életté vált. Amikor a szentmisét Jézus „emlékezetére" mutatjuk be, mindezt figyelembe kell venni.

A mise alapformája tehát nem a szent lakoma, hanem az *eucharisztia* (hálaadás), és ez így megmarad a szükséges és beszédes

4 J. A Jungmann, Missarum sollemnia, 2Bde, – I. 327 kk.
5 J. A. Jungmann, in: Zeitschrift für kath. Theologie, 93 (1971, 91–94).
6 Lásd: O. Casel, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924) 36.
7 H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975.

különbség a liturgiai és a dogmatikai szint között, de a kettő nem válik szét, hanem egymást segíti és kölcsönösen meghatározza. Ugyanakkor a lakoma-jelleg sem tűnik el, mert az *eucharisztia* egyúttal az asztali áldást is jelentette, de a lakoma-szimbólum alá van rendelve egy szélesebb, átfogóbb összefüggésnek, amelybe szorosan illeszkedik.

Természetesen lehet újabb ellenvetéssel élni: az egyházi miseliturgia forma szerint ugyan nem lakoma, hanem a szó-elem miatt *eucharisztia*, azaz hálaadás, ettől azonban Jézus utolsó vacsorája még lehetett húsvéti lakoma. Az eltérést nem az ősegyháznak kell tulajdonítani? Amint látjuk, itt már belépünk a történelem és a dogma viszonyának teológiájába, vagyis a Krisztustól az Egyházba való átmenet problémájába. Az egzetétáknál valóban vannak kísérletek arra, hogy Jézus utolsó vacsoráját szembeállítsák az Egyház szentségével.[8]

Az Eucharisztia ünneplésének kialakulása az Egyházban. Ahhoz a kérdéshez, hogy Jézus utolsó vacsorájától milyen volt az átmenet az Eucharisztiának az Egyházban való ünnepléséhez, legalaposabban H. Schürmann szólt hozzá. Itt nem akarunk a hosszú vitára kitérni, csupán a forma kifejlődésével foglalkozunk. Schürmann ezen a téren három fokozatot állapít meg: 1. Az Eucharisztia Jézus utolsó vacsorájában. 2. Az Eucharisztia az apostoli közösséggel kapvsolatban. 3. A közösségi szeretetlakomától elválasztott eucharisztia-ünneplés az apostoli kor után.[9] Nincs módunk arra, hogy az egyes mozzanatokat részletesen kifejtsük, csak a döntő átmeneteket jelezzük, s azok jelentőségére mutatunk rá. Ami az utolsó vacsorán az Eucharisztia rendelését illeti, annak menetét az evangéliumokból és a zsidó „pászka-hagyományból" nagyjából kiolvashatjuk. A zsidó húsvéti lakomában négy részt lehetett megkülönbözteni: az előételt, a pászkaliturgiát, a főétkezést és a befejező szertartást. A kenyér felajánlását a főétkezés elé kell helyeznünk, a kehely megáldása pedig a főétkezés után következett, ahogy azt Lk 22,20 hangsúlyozza: „A vacsora után vette a kelyhet"... Schürmann ebből két dologra következtet: 1. Az

8 A mai problematikához lásd: R. Feneberg, Christliche Passafeier und Abendmahl, München 1971.

9 H. Schürmann, Die Gestalt der uhrchristlichen Eucharistiefeier, Düsseldorf, 1970, 77–99.

Eucharisztia rendelése az utolsó vacsorán az étkezés menetébe beletartozó rész volt. 2. Az eucharisztikus eseménynek azonban ott mégis relatív önállósága és önálló jelentése volt, szemben a régi vacsorával.[10]

Amit Jézus ott tett, az be volt ugyan illesztve a zsidó szertartási hagyományba, mégis új volt és önálló eseménynek lehetett felismerni, s mivel ő ennek megismétlését rendelte el, azért azt ki lehetett venni a régi összefüggésből. A réginek és az újnak ez az egymásban léte nem véletlen, hanem szükségszerű kifejezése az adott üdvtörténeti helyzetnek. Jézus új imádsága még a zsidó liturgia keretében hangzik el, és még a kereszthalál előtt, jóllehet ahhoz kapcsolódott. Jézus és a zsidó közösség elszakadása még nem következett be, mert az Egyház, mint Egyház még nem állt fel. Az Egyház, mint történeti képződmény szoros értelemben csak akkor alakult ki, amikor az apostolok a zsidóságot nem tudták megnyerni az evangéliumnak. Tehát ahol még nem volt kereszténység, ott nem is lehetett szó sajátos keresztény liturgiáról. Ez pedig elvezet bennünket egy alapvető megállapításhoz, amelynek a félreismerése az igazi hibája mindazoknak a kísérleteknek, amelyek a keresztény Eucharisztia liturgikus formáját a nemkeresztény adottságból, csupán a húsvéti vacsorából akarják levezetni. Ma tehát ezt kell mondani: Jézus utolsó vacsorája az alapja minden keresztény eucharisztikus liturgiának, de az ő vacsorája a maga egészében még nem volt keresztény liturgia. Ott csak a keresztény liturgia megalapítása ment végbe, s annak még nem volt sajátos keresztény formája. Ott az üdvtörténeti helyzet még nyitott volt, s még az sem dőlt el, hogy a kereszténység elszakad-e a zsidóságtól.

Hasonlóképpen azt sem állíthatjuk, hogy az utolsó vacsora megalapozza ugyan a keresztény Eucharisztia dogmatikai tartalmát, de nem a liturgikus formáját. Ezt a formát az Egyház akkor találta meg, amikor a zsidóságtól való elszakadás elkerülhetetlen volt. Ugyanakkor olyan formát kellett találnia, amely megfelelt a dogmatikai tartalomnak. Ez pedig nem eltérés volt Jézus cselekményétől, hanem a dolog lényegében gyökerező szükségszerűség. Ezt nem csak a liturgikus forma kedvéért hangoztatjuk, hanem mert ebben van a keresztény

10 U.o. 83 és 94.

jelleg megértésének alapja. Akik azzal állnak elő, hogy nincs folytonosság Jézus és az apostoli Egyház között, azok félreismerik az összefüggés mibenlétét. A valódi helyzet az, hogy a *formát* illetően nem is lehet közvetlen folytonosság Jézus és az Egyház között, hasonlóan ahhoz, hogy az igehirdetés tárgya Jézusnál az Isten országa volt, az Egyház pedig már magát a feltámadt Krisztust hirdette, akiben az Isten országa elérkezett.[11] A Jézussal való folytonosságot és egységet a forma átalakulásában kell keresni.

A Schürmann által megjelölt második szakaszban az Eucharisztia össze van kapcsolva a közösség szeretetlakomájával. Itt Schürmann megállapítja, hogy az őskeresztény szeretetlakoma nem Jézus húsvéti vacsorájának megismétlése, hanem inkább Jézus és tanítványai mindennapi asztalközösségének a folytatása.[12] Ebből érthető, hogy Jézusnak az ismétlésre vonatkozó parancsa nem az egész húsvéti vacsorára vonatkozott, hanem csak a kifejezetten eucharisztikus cselekményre. Hiszen az apostoli időben nem ismételték az egész húsvéti vacsorát. Ez pedig magával hozta a változást és a keresztény ünneplési forma kialakulását. A közösség szeretetlakomája megelőzte az Eucharisztia ünneplését, s ez az utóbbi úgy ment végbe, mint hálaadás, mint vallási cselekmény, aminek lefolyása világosan kiolvasható az 1Kor 11,17–34-ből. Sőt Máté és Márk evangéliumából is. Egyesek azonban Schürmann megállapítását – miszerint az apostoli időkben Jézusnak a tanítványaival való mindennapi étkezésére emlékeztek – úgy magyarázták, hogy az Eucharisztia Jézusnak a bűnösökkel való együttétkezéséből ered. Így az Eucharisztia igazában a bűnös embernek adott megigazulást jelképezi. Viszont aki ezt állítja, az a krisztológiát leszűkíti a megigazulás tanára.[13] Hozzá kell még vennünk, hogy az Eucharisztia ilyen elképzelésének semmi köze az őskeresztény hagyományhoz. Pál apostol az Eucharisztia bűnös vételét úgy bélyegezte meg, hogy az illető „ítéletét eszi és issza" (1Kor 11,29), tehát messze járnak tőle azok, akik az Oltáriszentséget megkülönböztetés és feltétel nélkül mindenkinek nyújtani akarják. Vagyis úgy értelmezik, mintha az Isten feltétel nélküli kegyelmének jele volna, ezért a bűnösök és a

11 J. Ratzinger, Eschatologie, Pustet 1977.
12 Uo. 85.
13 Lásd: W. Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche, München 1977, 34–36.

hitetlenek is közeledhetnek hozzá. Az világos, hogy a keresztény egyházi hagyomány az Eucharisztiát nem Jézusnak a bűnösökkel való asztalközösségéből magyarázta, s az nem is volt egyszerű folytatása Jézus és a tanítványok mindennapi közös étkezésének. Ez ellen szól az Eucharisztia ünnepi jellege. Ugyancsak erre mutat az is, hogy az apostoli Egyház általában hetenként ünnepelte az Eucharisztiát, elsősorban a hét első napján, Jézus feltámadásának emlékére. (Jel 1,10; ApCsel 20,7; 1Kor 16,2).[14] Ugyancsak a bűnösökkel együtt étkezésre való hivatkozás ellen szól az Eucharisztia zárt jellege, amely a húsvéti szertartásból következett. Az ószövetségi vacsorát családi közösségben költötték el, s ennek megfelelően a keresztények is a maguk zárt körében ünnepelték.

Látjuk tehát, hogy a keresztény Eucharisztia nem egyszerűen az utolsó vacsora ismétlése, hiszen azt mint olyant nem is lehetett ismételni. A zsidó húsvét az év egyszeri ünnepe volt, és a holdnaptárhoz kötődött. Viszont a keresztények az apostolok idejében már hetenként ünnepelték. Az ünnepi jelleget és a részvétel zártságát átvették ugyan, de mégis kirekesztették az ószövetségi összefüggésből. Inkább a „Az Úr napjával" való összefüggése alakult ki, azaz a feltámadt Krisztussal való találkozást látták benne. A hét első napja a teremtés kezdetére és Jézus feltámadására utalt, s egyúttal az új teremtésre, amely őbenne megjelent. Ez lett az Eucharisztia igazi kerete.[15]

A végleges forma. Tehát megállapíthatjuk, hogy az utolsó vacsora emléke benne van az ősegyház szeretetlakomájában, az agapéban. A közösség gyarapodásával azonban ez a forma nem maradhatott meg. Pál apostol már el is választja az „Úr vacsoráját" a közösség étkezésétől, amelyben az emberi gyarlóság hamar megmutatkozott (1Kor 11,22). A szétválasztás másutt is végbement, s ezzel nyitva állt az út a harmadik fejlődési fok előtt, ahol azután véglegesen kialakult a szentség egyházi formája.[16] Ennek a formának az első tanúsítását *Pliniusn*nak *Trajanus* császárhoz írt leveléből kapjuk, amely a keleti vidékek eucharisztikus szertartásáról tesz említést.[17] Az

14 Ennek nem mond ellent az, hogy a III. század óta nyugaton divatba jött a naponkénti szentmise. A vasárnapnak megmaradt a különös jelentősége.

15 J. von Allmen, Ökumene im Herrenmahl, Kassel, 1968, 207.

16 H. Schürmann, Die Gestalt der christlichen Eucharistiefeier, 92.

első bővebb beszámolót pedig *Justinus* hagyta ránk (†165). Keleten az istentisztelet ideje vasárnap reggel volt, tehát Jézus feltámadásának idejét vették alapul. Ezzel az ószövetségi zsidóságtól való elszakadás is megkapta végleges formáját. Amíg az Eucharisztia a szeretetlakomához kapcsolódott, addig a zsinagógában otthonos igehirdetés módjára a cselekményt megelőzte a Szentírás olvasása és annak a magyarázása. Az Apostolok Cselekedeteinek (2,46; 3,11) tanúsága szerint az első jeruzsálemi keresztények a Salamon-csarnokban gyűltek össze imára és igehirdetésre. De az Ószövetséget már Krisztusra értelmezték.[18] János evangéliumából pedig egészen világos, hogy az I. század végén a keresztények szakítottak a zsidó hagyománnyal.[19] Így kialakult az önálló keresztény igehirdetés, amely összenőtt a szintén önállóvá vált keresztény Eucharisztia-ünnepléssel. Ennek a keresztény istentiszteletnek a magja már felfedezhető Lukács evangéliumában (24,25–31), az emmauszi tanítványok történetében. Ott a Szentírást maga a feltámadt Krisztus fejti ki, akit az üdvösséget kereső tanítványok hallgatnak, azután következik az Úr meghívása, hogy maradjon velük, és végül Jézus válasza, mialatt a kenyértörésben felismerteti magát.

Az Eucharisztia megünneplésének formája tehát alakult, fejlődött, de ezt a formát nem lehet egyetlen fogalomba sűríteni. Schürmann megállapítja, hogy a lakoma leírása *Justinus*nál annyira stilizált, hogy ott már csak jelképes lakomáról beszélhetünk.[20] *Justinus* a liturgikus magatartást legjobban azzal jelzi, hogy az olvasás és az igehirdetés alatt a hívek ülnek, az eucharisztikus cselekmény alatt viszont állnak. A hálaadó imádság, az *eucharisztia* már annyira előtérbe lépett, hogy valóban csak „töredékes lakoma-formáról" lehet beszélni.[21] A lényeges elem a hálaadás volt, amely kapcsolódott Jézus hálaadásához.

A történeti fejlődés elemzése tehát meggyőz arról, amit Jungmann a liturgikus források tanulmányozásából is levont. Nyilvánvaló az is, hogy a forma meghatározásában az apostoli Egyház eltért Jézus

17 Uo.
18 M. Fussner, Die Una sancta nach ApCsel 2,42.
19 Lásd: R. Leistner, Antijudaismus im Johannesevangelium, Frankfurt 1974.
20 Uo. 95.
21 Uo. 92–94.

utolsó vacsorájának külsőségeitől, de ez nem jelentett szakadást Jézus és az Egyház felfogása és szándéka között. Amit Jézus az Egyháznak adott, az nem megmerevedett forma, hanem élő valóság, amely nyitva állt a történeti fejlődés előtt, ezért a Jézussal való folyamatos kapcsolat csak ott van meg, ahol ezt a fejlődést befogadják. A keresztény kezdetet nem szabad merev formák összességének tekinteni. Az Egyház szentségi szemlélete a fejlődés belső egységén nyugszik, s ezzel tanúsítja a Jézushoz való hűségét. Így a belső tartalmat megfelelő formában nyújtja minden idők hívő emberének. Az Egyháznak egyszerre kell gondolni a formára és a belső szellemi tartalomra, s ettől ma sem szabad eltérni. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a lakoma-forma az Eucharisztia vonatkozásában történetileg sem kifejező, azzal már elejét vesszük sok mai leegyszerűsítő kezdeményezésnek. Főleg elkerüljük a szakadást a liturgikus és a dogmatikai sík között, hiszen a kettő elválaszthatatlanul összetartozik. Az Eucharisztia az egyházi közösségnek *(koinonia, communio)* adott ajándék, amelyben Jézus magát adja lelki eledelül, és amelyben teljessé teszi azt a szentháromsági „igent" az Atya felé, amelyet a kereszten kimondott. Ez volt áldozatának a lényege, ezzel engesztelte ki az Atyát a világ bűneiért. Az áldozat és a szent lakoma között tehát nincs ellentét. Mindkét jelleget a maga helyén kell értékelni, s egyéni magyarázatokkal vagy tettekkel az egyensúlyt nem szabad felborítani.

Fordította: Gál Ferenc

Wilhelm NYSSEN

A keleti egyház liturgiája

A keleti ortodox egyházaknak Aranyszájú Szent Jánostól (†406) származó liturgiáját a maga alapvonásaiban csak akkor szemléltethetjük eredményesen, ha ugyanakkor a nyugati liturgia konkrét helyzetét is figyelembe vesszük. A II. Vatikáni Zsinat liturgikus reformja által éppen azokban, akik ezt a reformot örömmel fogadták, megmaradt a keresztény kelet liturgiája iránti fenntartás, sőt még növekedett.

Nyugaton sokszor azt gondolják, hogy ez a reform megszabadította a liturgiát a ritualizmusnak és a rubricisztikának régi sallangjaitól, amelyek a Tridenti Zsinatból és a későbbi formalisztikus-fogalmi beállítottságú újskolasztikából nőttek ki, és most már megvan az új kreativitás lehetősége. A hivatalos nyilatkozatokból természetesen kiviláglik, hogy a liturgikus ünneplés alapformájának meg kell maradni, de több viszonylatban bevezettek betűkkel (ABC) ellátott változatokat, amelyeknek az a feladata, hogy a konkrét helyzethez megadják a válogatás lehetőségét. Érthetetlen módon azonban a kuriális szakemberek nem gondoltak arra, hogy három változtatási lehetőség mellett, és a legföljebb négy misekánon keretét szűknek tartva, sokan saját elgondolásuk szerint gondoskodnak majd változatosságról. Ez utóbbiak beállítottsága eljutott addig a meggyőződésig, hogy a liturgia az Egyházban a közösség önmegvalósítása, és hogy mindaz, amit demokratikus módon a szövegekben és az énekekben változtatnak, az a közösség akaratának érvényes kifejezése. A zsinat által adott sémákat csak távoli mértéknek veszik, amit adott pillanatban önként kiegészíthetnek vagy elhagyhatnak. A felfogás kinövéseit, sőt az általa teremtett zűrzavart már eléggé megtapasztaltuk. Ma már sokan körüljárnak a templomokban, hogy találjanak olyan liturgiát, amely még megfelel a II. Vatikáni Zsinat elgondolásának. Eddig leginkább a liturgia két fő oszlopát kezdték ki:az igehirdetést és a mise kánonját.

Ahelyett, hogy a kötelező szentírási részt vennék alapul, az irodalmi alkotásokból vagy az evilági események kommentárjaiból vesznek szövegeket, amelyek semmiféle összefüggésben sincsekek az egyházi évvel, hanem csak a pillanatnyi aktualitásra utalnak. Néha még a mise kánonját is ötletszerűen kezelik, és félő, hogy az átváltoztatás szavai sem maradnak biztosak. Az ilyen önkénynek súlyos következményei lehetnek, hiszen az átváltoztatást és az áldozást lefokozzák valamilyen fétisizmussá. Mindezt annak az „új" felismerésnek az alapján teszik, hogy a liturgia alakítható. Vagyis, a régi „sallangokat" el lehet hagyni és a közösség maga határozhatja meg, hogy mi a liturgia. Azt még elismerik, hogy az eucharisztikus áldozat vezetője a felszentelt pap, de neki igazában csak az átváltoztatás szavait kell kimondani, egyebekben pedig a közösség akarata az irányadó. El lehet képzelni, hogy amikor ilyen nézet terjed el a papság tagjai között, akkor a „merev" keleti liturgiát némi részvéttel szemlélik. Hiszen az stagnál, az ókor óta nem változott, nincs benne fejlődés, nem időszerű, továbbá inkább csak a klérus liturgiája, a nép nem vesz részt benne, legföljebb csak mint néző és hallgató. Aki azonban alaposan tanulmányozza a keleti liturgiát, az ilyen kifogásokat könnyen meg tudja cáfolni.

Keleten a hagyományos álláspont ez: a liturgiát nem lehet csinálni, csak elfogadni. Mégpedig abból az örökségből kell elfogadni, amelyet Jézus rábízott az egyházi hagyományra.[1] Amellett az Eucharisztia ünneplése egészen be van ágyazva a napi zsolozsma rendjébe és idejébe. A zsolozsma nem a papság kiváltsága, hanem a hívek közösségének napi eseménye és ájtatosságának a kifejezése. Ott nincs liturgián kívüli ájtatosság, hanem csak a zsolozsma időbeosztása hajnalban és napközben. Nemcsak a püspöki vagy szerzetesi templomok tartják magukat ehhez a ritmushoz, hanem, amennyire lehetséges, az egyes egyházközségek is. Ahányszor a hívek imádságra összejönnek, mindig gondolnak a napnak vagy az ünnepnek az imaóráira. Nem parancsból vagy rendelkezésből, hanem az Egyházban ősidők óta meglevő hagyomány alapján. Az imádságok és a himnuszok a biblikus kinyilatkoztatásra támaszkodnak.

1 G. Galitis/G. Mantzardis, Glaube aus dem Herzen. München 1987, 130 kk.

A keleti egyház egyik teológusa, Alexander Schemann mondja a liturgiáról: „A liturgia úgy kezdődik, mint a világtól való elszakadás. Mi állandóan megkíséreljük, hogy az utca embere számára vonzóvá tegyük a kereszténységet, azért ezt a szükségszerű elszakadást gyakran lecsökkentettük vagy egészen elfelejtettük. Inkább arra törekszünk, hogy ennek a „titokzatos", modern embernek a kereszténységet „érthetővé" és elfogadhatóvá tegyük, s közben nem jut eszünkbe, hogy az a Krisztus, akiről beszélünk, nem ebből a világból való, és feltámadása után még saját tanítványai sem ismerték fel. Mária Magdolna kertésznek nézte... Amikor két tanítvány Emmausz felé ment, Jézus csatlakozott hozzájuk, velük tartott, de csak a kenyértörésnél ismerték fel (Lk 24,15–30). Az apostolok csoportjának zárt ajtókon át jelent meg, és nyilván nem volt egyszerű dolog felismerni benne Mária fiát. Nem volt olyan fizikai kényszer, amely felismerhetővé tette volna. Egyszerűen azért, mert már nem tartozott ehhez a világhoz és ennek valóságához. Az ő felismerése, jelenlétének öröme, a vele való együttlét azt jelentette, be kell lépni abba a másik világba. Krisztus megdicsőülése már természetfölötti jelenség, ami önmagában nem fogható fel érzékeinkkel, ezért annak nincs meg az az objektív meggyőző ereje, mint például a keresztrefeszítésnek. Dicsőségét csak akkor közelítjük meg, ha a hit és a keresztség által átmegyünk halálának hasonlóságán és megkapjuk a Szentlélek felkenését. Jézus csak az Egyház egészében ismerhető fel: amikor az Egyház tagjai összegyűlnek, hogy vele találkozzanak és részesüljenek megdicsőült életében."[2]

A hívek a templom légkörében kilépnek a hétköznapból, s ott először a falakon levő képekkel találkoznak, amelyek az üdvösség történetét vagy a szenteket ábrázolják. A keresztény keleten a templom tere nem a tabernákulumra irányul, mint Krisztus jelenlétének helyére, hanem az egész hely úgy szerepel, mint Isten lakóháza, szentjei körében. Keleti felfogás szerint a képek nemcsak külső emlékek, hanem a jelenlét jelei. A legnyilvánvalóbb ez az ikonosztáz, a képfal esetében, amely három ajtóval van ellátva, s elválasztja az oltárt és a hívek terét. A képfalon hierarchikus rendben találhatók az

2 A Schemann, Aus der Freude leben, Freiburg 1974, 29.

üdvtörténet eseményei, kezdve az ószövetségi ősatyákon és a prófétákon, majd Márián és a gyermek Jézuson keresztül következnek az Újszövetség eseményei, és végül Jézus második eljövetele és a dicsőült szentek városa. A képfal nem elzárni, hanem érzékeltetni akar, hiszen a pap minduntalan kilép az oltártól az igehirdetésre. Az eltakarás és a részvétel két olyan elem, amelyek a szent történést szolgálják: ellene mondanak minden hétköznapiságnak és kisajátításnak. Minden arra irányul, hogy érzékeltesse az Úr dicsőséges jelenlétét a hívek szent cselekményében.

Az orosz író, Nyikoláj Gogol, Párizsban írta utolsó könyvét 1847-ben: „Elmélkedések az isteni liturgiáról", amely a misztériumok megsejtésében és a hívő odaadásban hasonlít a konstantinápolyi Germanosz liturgiamagyarázatához. Arról a liturgikus eseményről, amelyben a pap lehívja a Szentlelket az áldozati adományokra, ezt írja: „Az átváltozás megtörtént. Ugyanaz a test, amelyben Isten Örök Igéje a földön járt, az Úrnak a teste, most itt van feláldozva az oltáron, s a feláldozás nem karddal, hanem szóval történt. De senki sem a pap személyére gondoljon itt. Nem a hozzánk hasonló pap végzi az áldozatot, hanem az Örök Főpap. Papja által ő mutatja be az áldozatot. Az oltáron nem Jézus testének képe van jelen, hanem az, aki a földön szenvedett, akit megostoroztak, aki elviselte a kigúnyolást, de aki feltámadt és fölment a mennybe s az Atya jobbján ül... A jelenlevők ebben a percben letérdelnek és imádják őt. Akik pedig a templomban imádkoznak, hozzá emelik szívüket, hogy emlékezzék meg róluk országában."[3]

A mostani keleti, Aranyszájú Szent János nevéhez fűződő liturgia Antiochiából indult el, s végleges formáját a Bizánci Birodalom felbomlása előtt kétszáz évvel érte el. Azóta megmaradt az egész ortodox kelet szertartásának.[4] Az időközi fejlődés ellenére ez a liturgia lényegében ma is ugyanaz. Ezért éppen maradandósága miatt a keleti egyház a kinyilatkoztatás érvényes szava mellé állítja, s nem is akar rajta változtatni. Most ennek a liturgiának a főbb elemeit ismertetjük:

1. A pap és liturgikus öltözete. Az ortodox egyházban a papság szerepe arra irányul, hogy az Emberfiának a szentségekben

3 N. Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie, Würtzburg 1989, 83.
4 H. J. Schulz, Die Byzantinische Liturgie, Trier 1980.

való megjelenítését szolgálja, főleg az Eucharisztiában. Nem a pap vezető szerepe a fontos, hanem az, hogy gyarló emberként Krisztus megjelenítésének terhét hordozza. Ezért így imádkozik: „Uram, kegyes szemmel nézz bűnös szolgáidra. Tisztítsd meg szívüket és lelküket minden gonoszságtól. Szentlelked által tégy engem képessé arra, hogy méltón szolgáljak szent oltárodnál s felajánlom szent testedet és véredet."[5]

A liturgikus öltözetek és a felöltésükor elmondott imák azt fejezik ki, hogy keleti felfogás szerint Krisztus a papot a szent cselekményben egészen kisajátítja.[6] Gogol ezt írja a pap és a diakónus liturgikus öltözetéről: „Már az apostoli időkben is meghatározott öltözetet használtak az istentiszteletben. Ha az üldözött Egyház nem is nyújthatta a mai ünnepélyességet, mégis előírás volt kezdettől fogva, hogy a pap ne mindennapi ruhájában jelenjen meg az oltárnál, viszont az utcán se viselje azt a ruhát, amelyet az istentiszteletnél hordott. Amikor az Egyház szolgái ezt a ruhát magukra veszik, az figyelmezteti őket, hogy öltözködjenek a szellemnek még pomásabb ruhájába. Ezért mondanak közben zsoltárrészleteket, amelyek az egyes ruhadarabok jelentését megvilágítják. A pap így készül elő a szolgálatra, külsőleg és belsőleg átalakulva akar a Magasságbeli trónjához lépni... Ha a személy ugyanaz marad is, mégis kell, hogy más ember legyen. Akik pedig a templomban jelen vannak, tekintsék őt Isten eszközének, aki által a Szentlélek működik."[7]

2. A proszkomidia. A kenyér és a bor előkészítése, amit a pap és a diakónus közvetlenül az öltözés után végez. A pap az oltár bal oldalán levő asztalhoz megy, a paténára helyezi a négyszögű alakra vágott kenyeret, amely az Úr nevével van megjelölve. A kenyér magát Krisztust jelképezi, mint áldozatot. A további kenyérdarabok Mária és a szentek jelképei, továbbá az élőké és a holtaké. A középső darabot ezek veszik körül. A bort és a vizet Krisztus kereszthalálára való emlékezéssel önti a kehelybe. A kenyér és a bor képében képviselve van Krisztus egész misztériuma. Utána az áldozati adományokat kör-

5 Liturgikon, 445.
6 W. Nyssen, Gewand und Gerät in der östlichen Liturgie, Köln, 1985, 8 kk.
7 N. Gogol. i. m. 14 kk.

menetben viszi az oltárra, mint a feláldozott Krisztus jelét. A közben elmondott imádság pedig már az ő feltámadására utal.[8]

3. Az ekténeia. A liturgia kezdetén a pap és a diakónus litániaszerű kérő imát énekel, s a kórus a nép nevében válaszol: Könyörülj rajtunk. A pap és a hívek tehát gyarlóságuk tudatában járulnak Isten elé, s a kérés ismétlése fokozást jelent. De a keleti liturgiában nem az a döntő, hogy aprólékosan minden kérelmet felsorolnak. Inkább az ének lendülete jelzi, hogy mindenre szükségünk van, és mindent Istentől várunk. A végén a pap csendben ezt imádkozza: „Urunk, ezt a közös imát te adtad nekünk, és te magad mondtad: ahol ketten vagy hárman összejönnek az én nevemben, én velük vagyok. Ezért hallgass meg minket, s add, hogy megismerjük igazságodat a jelen és a jövő életben."[9]

4. A körmenetek. A keleti liturgia mozgalmas. A pap a tömjénezővel többször körbejárja az oltárt, megtömjénezi a népet, körmenetben viszik az evangéliumos könyvet, körmenetben hozzák az oltárra az áldozati adományt. Az ikonok látása, az ének hallása, a tömjén illata, a kenyér ízlelése mind azt célozza, hogy az ember minden érzékével vegyen részt a liturgiában. Az evangélium körülhordozása különösen arra utal, hogy Krisztus jelen van szavával és misztériumával a hívő közösségben. Gogol megfigyelése szerint „a nép úgy tekint az evangéliumos könyvre, amelyet a pap alázattal körülhordoz, mint magára a Megváltóra, ahogy a nép között hirdeti az üdvösség örömhírét."[10]

5. Az anafora (a figyelem ráirányítása). A főimádság a hitvallással kezdődik, és a felhívással: Emeljétek fel szíveteket! A prefáció pedig magába foglalja a hivatkozást a teremtésre és a Szentháromság üdvözítő tevékenységére, s az angyalok dicsőítő énekével végződik. Az átváltoztatás cselekménye is az üdvtörténetet fejezi ki, s arra mutat, hogy az Istentől adott üdvösség megélhető: Krisztus eljött, s miután az üdvösség egész tervét teljesítette, azon az éjszakán, amikor elárultatott vagyis magát áldozatul adta a világ életéért, szent és szeplőtelen kezébe vette a kenyeret...[11]

8 Uo. 62.
9 Liturgikon, 429.
10 N. Gogol, i. m. 41.
11 Liturgikon, 456.

A rákövetkező anamnézisben, a megemlékezésben, újra ott van az egész üdvrend: a kereszt, a sír, a feltámadás a harmadik napon, a mennybemenetel, az Atya jobbján való megdicsőülés és a második eljövetel a világ végén.[12] Az epiklézis, a Szentlélek lehívása az áldozati adományra így hangzik: „Felajánljuk neked ismét ezt a vértelen áldozatot, hozzád fordulunk, kérünk és könyörgünk hozzád: áraszd Szentlelkedet ránk és az itt levő áldozatra. Áldd meg Urunk, ezt a szent kenyeret. Áldd meg, Urunk, ezt a kelyhet. Tedd a kenyeret Krisztus drága testévé. Ámen. Áldd meg, Urunk, ezt a kelyhet, és ami a kehelyben van, tedd Krisztus drága vérévé. Amen. Azoknak pedig, akik magukhoz veszik, szolgáljon lelkük megtisztulására, bűneik bocsánatára, a Szentlélekben való közösségükre, a mennyei ország teljességére, a benned való bizalomra, nem pedig ítéletre és kárhozatra."[13]

Ezekből a szövegekből kitűnik, hogy az áldozati adományok átváltoztatója a Szentlélek. A pap hatalma abban áll, hogy lehívja őt az adományokra. A liturgia további menete a könyörgő ima és a Miatyánk, amely a szent színek felemelését, megtörését kíséri, miközben az ének az érzelmi hozzáállást adja meg. Az áldozás utáni ének például így hangzik: „Láttuk az igazi világosságot, fogadtuk a mennyből leszálló Szentlelket, megtaláltuk az igaz hitet. Imádjuk az oszthatatlan Szentháromságot, aki megváltást adott nekünk."[14]

Gogol ilyennek látja a liturgia hatását a papokra és a hívekre: „A szent liturgia hatása mérhetetlen lehet, ha az ember alkalmazza életére, amit hallott. A liturgia mindenkit tanít és mindenkire hat, a cártól a koldusig, ugyanazon a nyelven szól mindenkihez. Mindenkit szeretetre ösztönöz, mert az a társadalom köteléke, és a serkentő erő, amely a világot az összhang felé irányítja. De ha ilyen erős a liturgia hatása azokra, akik részt vesznek rajta, akkor méginkább hat azokra, akik végzik, a papokra. Ha ők ájtatosan, hittel, reménnyel és szeretettel végzik, megtisztulnak általa, mint ahogy az istentiszteleti edény egész nap tiszta. Lelkipásztori tevékenységükben, a hívek körében magát a Megváltót képviselik. Tetteik által Krisztus működik, igehirdetésük által

12 Liturgikon, 457.
13 Liturgikon, 458.
14 Liturgikon, 473.

Krisztus szól a hívekhez. Szavaik arra valók, hogy a vitatkozókat kibékítsék, az erőseket megértésre hangolják a gyengék iránt, a keményszívűeket pedig arra intik, hogy érezzenek együtt a szenvedőkkel, az elnyomottat pedig segítsék kitartásra és reményre. Szavuk legyen gyógyító kenet, amely mindekit békére és szeretetre hangol."[15]

Fordította: Győrffy Andrea

15 N. Gogol, i. m. 122 kk.

Jean GUITTON

Az imádság

A zsinati atyák előbb az „imádság törvényéről" elmélkedtek, ami a liturgia: *lex orandi*.

Mindannyian, keresztények és marxisták egyaránt tudjuk, hogy tetteink ki nem mondott gondolatok. Így lehetséges, hogy „az imádság törvénye" már magában foglalja „a hit törvényét", ami a *lex credendi*. A szimbólumok, gesztusok, szavak: profán liturgia.

Húsz év telt el a szent liturgiát tárgyaló konstitúció óta, ami így kezdődik:

„A zsinat azt a célt tűzte maga elé, hogy a krisztusi életet a hívőkben egyre jobban elmélyíti, az egyházi élet változásnak alávetett formáit jobban korszerűsíti, valamennyi Krisztusban hívő egységét elősegíti, és minden meghívottnak megkönnyíti a hazatalálást az Anyaszentegyház közösségébe. Mindezek végett igen fontos feladatának tartja, hogy gondoskodjék a liturgia megújításáról és ápolásáról. A liturgia által – legfőképpen pedig az Eucharisztia isteni áldozatában – megvalósul a megváltás műve. A liturgia tehát nagy mértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükben megmutassák és kézzelfoghatóvá tegyék Krisztus misztériumát és az igaz Egyház valódi mivoltát."

Az 1963-as esztendőben, a zsinat egyik ülésének szünetében VI. Pál pápa megkért, hogy írásban fejtsem ki: miként látja egy világi hívő, egyúttal filozófus, az imádság reformjának kérdéseit-gondjait, melyek a liturgia történelme folyamán egyébként állandóan jelen voltak. Az engem inspiráló gondolatot Newman bíborostól vettem: a századok folyamán az Egyház néha módosítja a formákat és szokásokat azzal a céllal, hogy az igazi, mély azonosságot megőrizze. *„Nihil innovetur, nisi quod traditum est* – Semmi ne újíttassék meg, csak ami ránk hagyományozódott." Márpedig az istentisztelet területén mindig nehéz összeegyeztetni két, látszólag ellentétes követelményt egyfajta túllépéssel, felülemelkedéssel.

„Az első követelmény – mondottam – megmenteni a kultusz szakrális és misztérium jellegét: ez az, amit numinózusnak lehet nevezni (a latin *numen,* »istenség« szó alapján). Ám nem lehet elhanyagolni azt sem, amit luminózusnak nevezhetünk (a *lumen,* »fény« szó után).

Az első esetben a latin nyelv nem akadály: zenéje, tömörsége, költészete révén megőrzi a kultusz szakrális jellegét, még akkor is, ha nem érthető egészen világosan; a latin nyelv ugyanis a nemzetek között a hit egységének jele. Ám a katekézis esetében és főként az elnémított, elhallgattatott egyházakban, ahol a liturgia jelenti a hívek tanításának egyetlen eszközét, az ismeretlen nyelv használatát ki kell küszöbölni, mivel nem lehet világítani homállyal, még akkor sem, ha ez a homály szakrális jellegű. A két irányultságnak meg kell találnia az egyensúlyi állapotot. A liturgia tehát csúcsponttá (*culmen*) válik, ahonnan az Egyház élete forrásozik.

Kétezerkétszáz zsinati atya megegyezett abban, hogy e két út-irányultság egyesüljön és a püspöki karok ellenőrzése alatt erőfeszítések történjenek a Szentségre és lgére alapozott liturgia kiművelésére, amely legyen érthetőbb, erőteljesebben alkotó jellegű, élettelibb. Nem oly módon, hogy a liturgia mágikus cselekménnyé vagy színházi látványossággá alacsonyodjék; hanem ezzel ellenkezően, a liturgia fölemelkedjék a megváltó megtestesülés, a kiárasztott-közölt isteni élet misztériumához, hogy a szentmise áldozata a kegyelmeket alkalmazza és folytonosan szétárassza" (Jean Guitton: Regards sur le Concile, p. 54–55. Desclée de Brouwer).

Húsz évvel később, újra olvasva ezt a szöveget, megvizsgálom a zsinat utáni liturgia által a kultuszba bevezetett módosítások horderejét és utóéletét.

A látszat alapján és a hívek tömegeinek szemében a változások jelentősek. Amint valamennyi forradalom esetében történik, a változások előbb a nyelvet érintik. Ettől fogva nem mernek arról beszélni, amit évszázadok óta „miseáldozat" névvel illettek. A használat által leginkább szentesített szavakat hirtelen másokkal helyettesítették. Így nem beszélnek többé oltárról, hanem asztalról, nem beszélnek többé kehelyről, hanem pohárról, nem beszélnek többé ostyáról, hanem kenyérről. És főként nem beszélnek többé áldozatról, hanem osztozásról. Márpedig egy íratlan törvény, amit senki nem változtathat meg (a marxisták éppúgy elismerik, mint a keresztények), azt kívánja, hogy

minden, ami cselekedet, gesztus, rítus vagy szó, egy bennfoglalt gondolatot tartalmazzon – *az imádság törvénye a hit törvénye.*

Életem jelentős részét a keresztények közeledésének előmozdítására szenteltem. A zsinat alatt ökumenikus szempontból örvendtem bizonyos liturgikus változásoknak: mindannak, ami előmozdítja a felekezetek közeledését, előkészíti a kibékülést. Ám a töprengés, a tapasztalat és a történelem arról győzött meg, hogy a zsinat utáni „kibékülések" bizonytalanok, ha kétértelműség közepette jöttek létre. A hiteles kibékülés előkészítése során fontos, hogy az alapvető nehézségek ne kerüljenek zárójelbe. Ha a lényeget hallgatás övezi, az megbosszulja magát.

A liturgia megváltoztatása túl gyorsan történt. Szabad legyen idéznem egy szigorú, a katolicizmuson kívül álló megfigyelő, André Chevrillon véleményét (aki Taine unokaöccse). A bölcsek végtelen nyugalmával mondta nekem a következőt: „A biológia vagy a történelem terén végbement nagy horderejű változások észrevehetetlen módon történtek, nagyon kicsiny változások egymásutánja folytán. Ön fiatal, ám egy szép napon majd észreveszi, hogy az az új mód, amint a katolikusok a misét celebrálják, óriási következményekkel fog járni. A katolicizmust hamarosan alig lehet majd megkülönböztetni a protestantizmustól."

A következőt feleltem Chevrillonnak: „A katolikus Eucharisztiának két jellegzetessége van, amelyek látszólag ellentétben állnak egymással, ám ennek ellenére, egymást kiegészítik egy igazi struktúrában. Az Eucharisztia mindenekelőtt *áldozat,* amely megújítja Jézus Krisztus áldozatát. Az Eucharisztia *szentség* is, mert az egybegyűlt hívek misztikus lakoma keretében részesülhetnek ennek az áldozatnak a gyümölcseiből. Ha ezt át akarnám tenni az én nyelvezetemre, akkor azt mondanám, hogy az Eucharisztia *numinózusan* áldozat és *luminózusan* szentség. Márpedig a zsinati liturgia soha nem akarta háttérbe szorítani az áldozati részt, hanem a szentséget igyekezett jobban megvilágítani. A struktúrában azonban megmarad továbbra is, hogy a szentség az áldozat következménye, hogy a *fény* (lumen) a misztériumból származik. A zsinati liturgia nagyobb teret hagy ennek a fénynek. Isten szava biblikusabb, érthetőbb módon tárulkozik föl."

Ám, tovább töprengve, mások tapasztalatait megismerve, az ökumenikus problémákat magamban átgondolva, néha azt kérdezem,

hogy a reform túl gyors alkalmazása nem kockáztatta-e annak a lényegi elemnek a megváltoztatását, ami az Eucharisztia struktúrája. Struktúrának nevezem a sorrendet, a hierarchiát, a részek arányát. Én nem tudom azonos szintre helyezni az igeliturgiát és az áldozati liturgiát. E két lényeges rész közül a második az én szememben lényegesebb. Az első meghirdeti a másodikat. A *luminózus* bevezet a *numinózusba*. És egyedül a numinózusban rejtőzik és nyilvánul meg a lényeg, ami a hit misztériuma: MYSTERIUM FIDEI.

Az olvasó engedje meg, hogy bevalljam az új liturgiával kapcsolatos benyomásaimat, gondolataimat. Meglehetősen kínos igyekezet, annyira nehéz ezen a bensőséges terepen nyíltnak lenni. Könnyen tudom a liturgia alatt figyelmemet összpontosítani, ám ennek ellenére az hamarosan elfárad, gyorsan kimerül. Örülök, hogy a szent szövegek franciául szólalnak meg, s így azokat mindenki érti. Én kiváltságos voltam, mert latinul, görögül, néha héberül ismerkedtem meg velük. Milyen jó, hogy a biblikus tudományokban jártas pap segít megérteni magyarázataival a lényegét, s így mindenkinek rendelkezésére áll az, ami eddig csak a szaktudósok osztályrésze volt. Boldog vagyok, hogy az üdvtörténet egésze jelenül meg rövid idő alatt az evangéliumot megelőző ó- és újszövetségi olvasmánynak köszönhetően, és a kiválasztott szakaszok kölcsönösen megvilágítják egymást. Az egyetemes könyörgések az éppen aktuálishoz vezetnek; amelyen az örökkévalóság visszatükröződik és a történelem jelen pillanatában megtestesül, mert „Krisztus ugyanaz tegnap, ma, és mindörökké."

De közben nézem a lassú, könyörtelen órát. Az egyébként ideges órám fáradtan ketyeg. Papok és hívek egyaránt sietnek. Az ige, a szó az idő túlnyomó részét lefoglalta. Most jön a fenséges pillanat, a misztériummal örökre telített óra, amelyben az egyetlen, „egyszer s mindenkorra" megtörtént esemény titokzatosan, a hit számára, újra végbemegy. Mennyire más ez, mint valami szimbólum vagy emlékezés. *O wonderful solemnity* – mondta Newman. Szent Pál pedig azt állítja, hogy az Eucharisztia „az Úr halálát hirdeti, amíg el nem jön." Az új liturgia bölcsen a helyére tette ezt a különös kijelentést, amely a múltat és a jövőt fürkészi, elhanyagolva a jelent. Mégis világos, hogy Szent Pál számára nem az a *lényeg*, ami volt vagy aminek el kell jönnie. Az örökkévaló az, ami ezen a helyen, ebben a pillanatban (numinózusan, mondanám én) VAN.

A struktúra, vagyis az arány és az egyensúly okozta probléma elhanyagolható lenne a szememben (és méginkább az unalom-fáradtság rossz érzése), ha a liturgikus változások mögött nem fedeznék föl egy olyan nehézséget, amely a reformáció szülte testvéreimmel folytatott dialógus középpontjában található:

Katolikusok és protestánsok egyaránt elfogadják, hogy az eucharisztikus liturgia két részre oszlik, melynek egyikét az ige foglalja le magának, a másikát pedig a konszekráció és az áldozás (úrvacsoravétel) rítusa. A keresztény felekezetek különbsége abban nyilvánul meg, amit én struktúrának nevezek, vagyis a két rész disszimmetriájában. Mindenki tudja, hogy a reformáció teológusai felértékelték az igét; a katolikusok viszont, megadván az igének a maga részét, nem azt tartják a lényegesebbnek. Így, egy csata előestéjén vagy a börtönben, koncentrációs táborban a pap *megtöri a kenyeret*, bármi előzetes igeliturgia nélkül.

Az Eucharisztia struktúrája tehát nem ugyanaz Luthernél és a katolikusoknál. Elég Karl Barth műveit elolvasnia az embernek, hogy meggyőződjék a két felfogás különbségéről. Örvendek, hogy a nézőpontjaink közötti különbség csökkenését látom; ám félek, hogy a gyakorlatban – úgy tűnik! – mi adtuk fel azt, ami a katolikus felfogásban lényeges.

Vegyük szemügyre a halált körülvevő liturgiát! Helyénvaló volt a gyász és pompa hivalkodó szövetségét, a drága fekete lepleket, a halálfejeket, keresztbe tett lábszárcsontokat száműzni. Ám kortársaink (legalábbis nyugaton) deszakralizálták a halált. „Mind a paradicsomba megyünk" – énekelték.

Az egyéni és utolsó ítéletről való hallgatás azzal a kockázattal jár, hogy a lét megfosztódik ettől a patétikus és fölemelő összetevőtől, ami az időbeliség drámája, s ez utóbbinak az örökkévalóság a tétje.

Ennek következtében halálunk is megfosztódik a maga néma ragyogásától, fenségétől. A zsinat nagyon helyesen azt kérte, hogy a temetési rítus jobban fejezze ki a „keresztény halál húsvéti misztériumát". Joggal került használaton kívülre sok-sok külsőséges elem. Ám megtalálták az egyensúlyt az ünnepélyesség és a közönségesség, a megdöbbenés és a diadalmasság között?

Szeretném, ha a temetések visszakapnák súlyos ragyogásukat. Abban azórában, amikor koporsója előtt imádkozunk, az új halott új

szülötté lesz (megszabadulván tértől és időtől, egyedüli lényegére redukálódik), megjelenik az Örök Bíró előtt, hogy számot adjon... A régi liturgia az igazságosságot és az irgalmasságot társította oly módon, hogy az irgalmasság felülmúlja az igazságosságot. Kívánom, hogy az új liturgia ne engedjen annak a divatnak; ami arra buzdít bennünket, hogy halassuk meg magát a halált.

Mélységes meggyőződésem, hogy az én fogékonyságom a nép fogékonyságával karöltve jár; a „nép" szón azt a tartalmat értem, amit Michelin, a történész adott neki. Minden nemesség forrása a nép. A francia nép keresztény nép. Ez a vén Franciaország nem tudja egyik napról a másikra levetkezni a maga bensőséges szokását-módját, ahogyan imádkozik, érez, szenved. Húsz év óta hányszor hallottam a *nép fia* szájából, bizalmasan megvallva: „Ez többé nem az, amiben apám hitt. Lábujjhegyen távozom az Egyházból."

Mert mi, emberek nem vagyunk csupán intelligencia. Vannak gyökereink, zsigereink, gyermekkori emlékeink, második természetté vált megszokásaink. Az, amit mi múltnak hívunk, igazában nem múlt el: a múlt lényege teljesen jelen van Istenben. Szent Ágoston, Keresztes Szent János, Newman, Proust, megértették velem, hogy az emlékezet a jelen mélysége; hogy az emlékezet titokzatos keverékben hirdeti egyszerre a jövőt és az örökkévalóságot.

Az imádság reformjának, hogy tartós legyen, szokásokban kell megtestesülnie. És ez az, amit nem lehet megparancsolni.

Vegyük szemügyre újból a zsinat jövőjét és világítsunk rá arra, amit gyakran mélységes csönd vett körül és mindig elhallgatás övezett: a zsinat „megtérésre" kötelez. Többen azt hihették, hogy ez a zsinat megkímél bennünket az erőfeszítéstől. Azért volt nagy zsinat, mert arra kényszerít bennünket, hogy hálóinkat újból és egyre háborgóbb vízbe is kivessük. Egykor a böjtöt pontosan meghatározták. Most egyéni önmegtartóztatások teszik személyesebbé. Valaha a gyermek a katekizmus feleleteit megismételte. Mostantól értenie is kell, amit mond. Egykor a hívek engedelmeskedtek az egyházi tekintélynek, az okra nem kérdeztek rá. Manapság kutatni kell az okokat és a lelkiismeret tudásanyagát gyarapítani. Valaha a vallás szokás is lehetett, manapság egyre inkább fénnyé kell válnia.

Márpedig, nincs olyan módszer, ami arra tanítana, hogy miként lehet nehéz dolgokat könnyen véghezvinni. A hívek a gyermekkorból

a felnőttkorba nem nőhetnek bele munka, erőfeszítés, könnyek nélkül.

A Szépség és Igazság meghirdetése ugyanakkor annak felragyogása, feltündöklése. A zsinat nem azt akarta, hogy a liturgiában a Szépségnek többé ne legyen helye. Ellenkezőleg, a zsinat azt akarta, hogy a hívő nép a liturgiában éppen úgy részt vegyen, mint egykor, a katedrálisok idején. És ebben a bölcs Franciaországban a liturgia reformja elvérezne, csúfosan megbukna, ha csökkenteni akarná a liturgia *misztérium*-részét, amelyben minden fény otthonra lel.

Fordította: Török József

Joseph RATZINGER

A liturgikus megújulás

(Beszélgetések a hitről – részlet)[*]

Megmentésre váró kincsek

Eminenciás Uram; megengedi, hogy a liturgiáról beszéljünk, a liturgikus reformról? A kérdés a legvitatottabbak és a legtüskésebbek közé tartozik. Harci riadója a tradicionalista és zsinatellenes mozgalomnak, Marcel Lefebvre patetikus integrizmusának. A püspök épp bizonyos liturgikus reformok ürügyén lázadozik, ahol ő az eretnekség kénkőbűzét véli érezhetőnek...

A bíboros megállít, hogy tisztázza: „Azok, akik a liturgikus reform bizonyos konkrét alkalmazásaival kapcsolatosan rosszérzésüknek adnak hangot, még nem feltétlenül integristák."

Ön tehát azt állítja, hogy olyan katolikus részéről is, aki egyébként idegenkedik az ultratradicionalizmustól, helyes lehet a gyanakvás, sőt a tiltakozás bizonyos zsinat utáni liturgikus gyakorlatokkal szemben? Még olyan katolikus részéről is, aki semmi nosztalgiától nem szenved, és kész a II. Vatikáni Zsinatot a maga teljességében elfogadni?

„A liturgiát illető különböző elgondolások mögött – hangzik a felelet – rendszerint az Egyházat érintő különböző elgondolások állnak, például az embernek Istenhez való viszonyát illetők. A liturgia témája nem mellékkérdés: éppen a zsinat hivatkozott arra, hogy itt a keresztény hit szívében vagyunk."

Joseph Ratzingert hivatásából eredő elkötelezettségei, a szabadidő és kellő alkalom hiánya megakadályozzák abban, hogy szán-

---

* Ratzinger bíboros könyve, amelyből a fenti részlet származik, kapható az Új Ember könyvesboltjában, Budapest Ferenciek tere 4–8.

dékai szerint folytassa tudományos cikkek és könyvek közlését. De hogy mekkora fontosságot tulajdonít a liturgikus kérdésnek, tanúsítja, hogy az utóbbi években publikált néhány művének egyike a Das Fest des Glaubens, *A hit ünnepe. Ez rövid tanulmányok gyűjteménye a liturgiáról, valamint az olyan jellegű* aggiornamento-*ról, amellyel szemben a bíboros már tíz évvel a II. Vatikáni Zsinat berekesztése után is zavarban volt.*

Előveszek a táskámból egy 1975-ből származó lapkivágást, és felolvasom: „Helyes és megalapozott, hogy a liturgia megnyílt a népnyelvek előtt; legalább mint lehetőséget, előre látta ezt már a Trienti Zsinat is. Sőt hibás lenne az integristákkal együtt azt állítani, hogy új misekánonok megalkotása ellene mond a Trienti Zsinatnak. De annak még utána kell nézni, hogy a II. Vatikáni Zsinat után a liturgikus reform különböző szakaszai milyen mértékben emelték a liturgiát, vagy ellenkezőleg éppen banálissá tették. Lelkipásztori szempontból meddig bizonyultak bölcseknek, és mikor esztelenek-nek vagy balkezeseknek."

Folytatom Ratzinger cikkének felolvasását, aki akkor teológiai professzor volt, de már a Pápai Nemzetközi Teológiai Bizottság neves tagja. „Bizonyos, hogy meg kell őrizni az Egyházban az Isten cselekvéseinek misztériumát a liturgia egyszerűsítése és közérthetővé tétele közben is. Meg kell őrizni a papok és a közösségek javára a liturgikus lényeg sértetlen karakterét, és teljesen egyházi jellegét...: Ezért, az eddiginél határozottabban kell ellenállni a racionalista elsekélyesedésnek, az üres fecsegéseknek, a lelkipásztori gyermetegségnek, amik egy falusi klub nivójára süllyesztenék a katolikus liturgiát, sőt akár a bulvárlapokéra. Ebből a szempontból új vizsgálatnak kellene alávetni a már életbe léptetett reformokat is. Különösen a szertartásokra vonatkozókat."

A bíboros figyelmesen és szokásos türelmével hallgatja végig, amint a saját mondatait olvasom neki vissza. Azóta tíz év telt el, és ennek a figyelmeztetésnek az írója már nemcsak egyszerű szakember, hanem éppen a hithűség őre az egyházban. A mai Ratzinger, a Hittani Kongregáció prefektusa, emlékszik még ezekre a sorokra?

„Teljességgel – hangzik minden habozás nélkül a felelet – sőt, mióta megírtam e sorokat, azóta újabb szempontokat tettek félre, amiket pedig meg kellett volna menteni, és lebecsméreltek értékeket,

melyeknek addig még sikerült megmaradniok. Akkor, 1975-ben számos teológus kartársam megbotránkozott vagy meglepődött ezen a megnyilatkozásomon. Ma sokan közülük nekem adnak igazat, legalábbis részlegesen."

Támadtak azonban más félreértések és kétértelműségek is. Ezek még inkább igazolták azt a szigorú megfogalmazást, amit a bíboros hat évvel később írt le, abban a munkájában, amiből az alábbiakat idézem: „Egyféle zsinat utáni liturgia, amely homályos lett és bosszantó, mert oly mértékben banális és középszerű, hogy az ember beleborzong..."

A liturgia nyelve

A bíboros szerint épp a liturgia az a terület, ahol – a szakemberek tanulmányai vonatkozásában éppúgy, mint egyes konkrét alkalmazásokban – kiáltó ellentét mutatkozik a II. Vatikáni Zsinat hiteles szövege, és azon mód között, ahogyan azt befogadták és alkalmazták.

Ennek széles körben ismert példája a latin nyelv használata. Erről a zsinati szöveg kifejezetten ezt mondja: „A latin nyelv használatát – a részleges jogrend érvényben maradása mellett – a latin rítusokban meg kell tartani." (A liturgiáról szóló konstitúció: Sacrosanctum Concilium, 36. pont, 1. paragrafus.) Ugyanott alább a zsinati atyák ezt ajánlják: „De gondoskodni kell róla, hogy a hívek a szentmise ordináriumának azokat a részeit, amelyek rájuk is tartoznak, latinul tudják együtt mondani vagy énekelni." (Uo., 54. pont, 2. bekezdés.) Ugyanennek a dokumentumnak egy további pontjában: „A latin rítus százados hagyománya szerint a klerikusoknak a szent zsolozsmában meg kell maradniuk a latin nyelvnél." (Uo., 101. pont, 1. paragrafus.)

Már az elején jeleztem, hogy ennek a beszélgetésnek nem az volt a célja, hogy a magam szempontjait érvényesítsem, hanem egyedül Ratzinger bíborosét. Mindenesetre én személy szerint, bár ez alig nyom a latban, enyhén mulatságosnak találom azok magatartását, akik „özvegyek" és „árvák" módjára sajnálkoznak az egyszer s mindenkorra eltűnt múlt fölött. Semmi nosztalgiát sem érzek

a latin liturgia után, melyet én már csak utolsó és hanyatló életszakaszában ismertem. De ha az ember olvassa a zsinati dokumentumokat, megértheti, hogy mit akar mondani Ratzinger bíboros: tény, hogy csak a liturgikus nyelvhasználatot véve szemügyre, az ellentét a II. Vatikáni Zsinat szövegei és e szövegek konkrét alkalmazásai közt szembeszökő.

Nem arról van szó, hogy valamit számonkérjen az ember, hanem, hogy egy kétségtelenül illetékes személy szájából megtudja, hogy miként is jött létre ez az eltolódás.

A bíboros a fejét csóválja: „Hát igen! Ez is egyik része annak az utóbbi években gyakori fáziseltolódásnak, ami kialakult egyrészt a között, amit a zsinat elhatározott, és magának az Egyháznak és liturgiájának hiteles szerkezete vagy a valóban időszerű lelkipásztori követelmények között, másrészt egyes papi csoportok konkrét válaszai közt. Pedig a liturgikus nyelv sohasem jelentett másodlagos szempontot. A latin Nyugat és a görög Kelet közti szakadás kiindulópontja szintén egy nyelvészeti értetlenség volt. Valószínű az is, hogy a közös liturgikus nyelv eltűnése a jövőben csak erősíteni fogja bizonyos katolikus vidékek centrifugális törekvéseit." De azonnal hozzáteszi ezt is: „Ha az ember meg akarja érteni a régi közös liturgikus nyelv hirtelen és majdnem teljes feladását, hivatkozni kell arra a kulturális váltásra, ami a nyugati közoktatásban ment végbe. A hatvanas évek elején, amikor még professzor voltam, megengedhettem magamnak, hogy a német középiskolákból kikerült fiataloknak latin szövegeket olvassak fel. Ma már ez lehetetlen."

„Pluralizmus, de mindenki számára"

Ami a latint illeti, beszélgetésünk idején még nem volt ismeretes az az 1984. október 3-i pápai döntés, amely megadja a papoknak azt a „vitatott" engedélyt, hogy ha óhajtják, mondhassák a misét az 1962. évi római misekönyv szerint, és így latinul. Itt lehetőség nyílik – ha mindjárt nagyon korlátozottan is – a zsinat előtti liturgiához való visszatérésre. Mindenesetre azzal a feltétellel, ahogy a levél hangoztatja, hogy „legyen nyilvánvaló és köztudott, hogy ezek a papok és a hozzájuk tartozó hívők semmiképpen sem osztják azok

nézeteit, akik kétségbe vonják a VI. Pál pápa által 1970-ben közzétett római misekönyv, törvényességét és hitbeli pontosságát." És azzal a további feltétellel, hogy ez a régi rítus szerinti szertartás „a püspök által kijelölt templomokban és kápolnákban történjék, de semmiképpen sem a plébániai templomokban, kivéve, ha azt az illetékes egyházhatóság valami rendkívüli alkalomból megengedte." A korlátozások és szigorú utasítások ellenére („az engedély semmiképpen sem használható olyan módon, ami károsítaná a liturgikus reform hűséges megtartását") a pápai döntés vitákat váltott ki.

Ratzinger bíboros erről az intézkedésről nem beszélt, de sejteni engedte valami hasonlónak a lehetőségét. Ezt az engedélyt ő nem valami „restauráció" szemszögéből nézi, hanem ellenkezőleg, annak a „törvényes pluralizmusnak" a levegőjében, amely mellett a II. Vatikáni zsinat és annak értelmezői olyan határozottan foglaltak állást.

De hagyjuk beszélni magát a bíborost: „A Trienti Zsinat előtt az Egyház különféle rítusokat és liturgiákat engedett érvényesülni a maga kebelén belül. A trienti atyák az egész világ számára Róma városának a liturgiáját írták elő, a nyugati liturgiák közül csak azokat tartva még meg, amelyek két évszázadon túlnyúló múlttal rendelkeztek. Ez volt például az eset a milánói egyházmegye ambroziánus liturgiájával. Ha a liturgikus pluralizmus táplálhatja a hívők egyes köreinek vallásosságát, ha figyelemmel lehet bizonyos katolikus csoportok jámborságára, akkor én magam kedvezően foglalok állást egy ilyen, a korábbi helyzethez való visszatéréssel kapcsolatban. Természetesen azzal a feltétellel, hogy újra megerősítést nyerjen a reformált szertartások törvényes jellege, és hogy világosan körülírást nyerjenek a rendkívüli eseteknek azok a keretei és módozatai, amikor megengedett a „zsinat előtti liturgia."

A bíboros egyébként a *Das Fest des Glaubens* című könyvében hivatkozott arra, hogy a liturgia területén sem jelent a katolicizmus egyformaságot.

De hivatkozott arra is, hogy „ezzel ellentétben a zsinat utáni pluralizmus meglepően uniformizált, legalábbis azon a ponton, hogy a liturgikus kifejezésektől nem követelik meg többé, hogy azok elérjenek egy bizonyos nívót. Viszont az egységes katolikus liturgiában illendő polgárjogot adni a különböző lehetőségeknek."

Helyet a szentségnek is

Hogy a kérdésre átfogóan térjünk vissza: A prefektus mit vet a szemére annak a bizonyos mai liturgiának? (Vagy talán nem is egészen pontosan mainak, hisz ő is megjegyzi: „Úgy tűnik, hogy lassanként csökkennek a zsinat utáni évek visszaélései.")

„Mintha valami új lelkiismeret vizsgálati hullám lenne a levegőben, mert vannak akik szembenéznek azzal, hogy nagyon messze és nagyon gyorsan mentek előre... De – teszi hozzá – ez az új egyensúly pillanatnyilag csak egy elit birtoka, a szakemberek bizonyos köreit érinti, amikor pedig az éppen ezek által annak idején felkeltett hullámok ma az alapokig hatnak. Így aztán megtörténhet, hogy vannak papok és hívők, akik fáziskéséssel lelkesednek, és ma tartják avantgardista álláspontnak azt, amit a szakemberek tegnap tartottak annak, míg ma már egészen más álláspontokat vallanak, ideértve, hogy hagyományhűbbeket is."

Végeredményben, amit Ratzinger szerint teljes mértékben újra meg kell találni, az „a liturgikus kultusznak előre meghatározott, nem önkényes jellege, ami állandó és meg nem zavarható. Voltak évek – emlékszik vissza a bíboros –, mikor a hívek úgy készültek egy szertartásra, magára a misére, hogy azt kérdezték, a kérdéses napon hogyan fog elszabadulni a pap »alkotószenvedélye« ... ami mindenképpen ellentétben állt a zsinat szokásosan szigorú és ünnepélyes utasításával: »A liturgia területén az intézkedés joga egyedül az egyházi tekintélyre tartozik, mégpedig az Apostoli Szentszékre, valamint – a jogszabályok alapján – a püspökre... Éppen ezért egyáltalán senki másnak, még a papnak sincsen megengedve, hogy saját elgondolása szerint a liturgiához valamit hozzáadjon vagy abból valamit elvegyen, vagy abban valamit megváltoztasson.«" (A liturgiáról szóló konstitució: Sacrosanctum Concilium, 22. pont, 1. és 3. paragrafus)

„A liturgia nem valami *show*, látványosság, és nincs szüksége sem zseniális rendezőkre, sem tehetséges színészekre. A liturgia nem »rokonszenves« meglepetésekből vagy megkapó »ötletekből« él, hanem ünnepélyes ismétlésekből. Nem az időszerűséget és a mulandóságot kell kifejeznie, hanem a szentség titokzatosságát. Sokan mondogatták, hogy a liturgiát az egész közösségnek kell »kidolgoznia«, hogy valójában az övé lehessen. Ez a szemlélet oda vezet, hogy

a hatásos látványosság és szórakoztatás fogalmaival mérjük az eredményeket«. Így azonban elveszett a liturgia sajátossága, ami nem abból származik, amit mi *csinálunk,* hanem abból a tényből, hogy *valami történik,* amit mi, valamennyien együtt, épphogy nem tudunk csinálni. A liturgiában valami olyan erő s egy olyan hatalom dolgozik, amit maga az egész Egyház sem képes nekünk adni. Ami itt megnyilvánul: a teljesen Más, a közösségen keresztül ér el bennünket, de ennek a közösség nem ura, hanem csak szolgája, egyszerű eszköze."

Majd így folytatja: „A katolikusoknak a liturgia a közös hazája, önazonosságuk forrása, azért kell »előre meghatározottnak« és »változtathatatlannak« lennie, mert a szertartásokon keresztül Isten szentsége mutatkozik meg. Viszont a lázadás az ellen, amit a »rubrikák ósdi merevségének« mondtak, s azzal vádoltak, hogy kiszorítja az »alkotóerőt«, belesodorta a liturgiát a »csináld magad« mozgalom sodrába: és hétköznapivá tette azáltal, hogy lehúzta a magunk közepes méreteire."

Van a problémának egy másik része is, amire Ratzinger ugyancsak fel akarja hívni a figyelmet: „A zsinat arra emlékeztetett bennünket, hogy a liturgia cselekvést jelent, és azt igényelte, hogy biztosítsuk a hívek tevőleges részvételét."

Az én szememben ez nagyon jó dolognak tűnik – vetem közbe.

A bíboros helyesel: „A fogalom mindenesetre helyes, és csak a zsinat utáni magyarázatokban ment keresztül valami végzetes korlátozáson. Mert az a benyomás támadt, hogy csak akkor van szó »tevőleges részvételről,« ha ez érzékelhető külső tevékenységet jelent, mint előadások, szavak, énekek, szentbeszédek, olvasmányok, kézszorítások... De arról elfeledkeztek, hogy a zsinat *tevőleges részvételként* kezeli a csendet is, ami valóban a mély, személyes részvételt szolgálja, s lehetővé teszi számunkra, hogy magunkban hallgassunk az Úr szavára. Ennek a csendnek azonban egyes szertartásokban nyoma sincs."

Az Egyház kincse: a zene

Ehhez kapcsolódik a bíboros eszmefuttatása az egyházi zenéről. Arról a zenéről, ami a katolikus Nyugat hagyománya. Ezzel kap-

csatatban a II. Vatikáni Zsinat nem takarékoskodott a dicséretekkel, arra biztatva, hogy ne csak mentsük meg, hanem gazdagítsuk is „nagy-nagy buzgósággal" azt, amit a zsinat „az Egyház kincsének" nevez, és ami így az egész emberiség kincse is. De...

„De mennyi liturgikus tolta félre ezt a kincset, azzal, hogy »ezoterikus« (zárt körű). Félretették azzal a jelszóval, hogy a zsinat utáni liturgia mindenki számára és bármely pillanatban »megközelíthető« legyen. Tehát nincs többé »egyházi zene« – legfeljebb különleges alkalmakra száműzve a katedrálisokba – csak »szokvány zene«, dalocskák, könnyű dallamok, ami éppen divatos."

Itt aztán a bíboros könnyen rá tud mutatni, hogy elméletben és gyakorlatban milyen nagymértékű a zsinattól való eltávolodás. A zsinat szerint „az egyházi zene maga is liturgia, és nem hangját, és nem egyszerűen csak járulékos díszítés. S a bíboros szerint a tényekre támaszkodva könnyen ki lehetne mutatni, hogy „a szépség elmellőzése" a „lelkipásztori csőd" egyik okának bizonyult.

Ezt mondja: „Egyre nyilvánvalóbb lett az a meghökkentő elszegényedés, ami ott mutatkozik meg, ahonnan előzik a szépet, és mindent csak a »hasznosság« szempontjainak rendelnek alá. A tapasztalat bebizonyította, hogy ha egyedül a »mindenki számára való hozzáférhetőség« szempontjaihoz tartjuk magunkat, attól a liturgia sem érthetőbb, sem nyitottabb nem lesz, csak szegényebb. A liturgia »egyszerűsége« nem jelent se szánalmasságot, se olcsóságot. Van a banálisból származó egyszerűség, és olyan is, ami a történelmi, kulturális vagy lelkiélet gazdagságából ered... Száműzték az Egyházból a nagy zenét, folytatja, az »aktív részvétel« nevében. De ez a »részvétel« miért nem jelentheti a lélek és az érzékek útján történő felfogást? Odahallgatni, felfogni, felindulni – mindezekben valóban nincs semmi »aktivitás«? Ez nem lekicsinylése az embernek? Hiszen a pusztán szóbeli kifejezésre való korlátozását jelenti, pedig ma már tudjuk, hogy mindaz, ami bennünk értelmileg tudatos és felszínre jut, csak csúcsa a jéghegynek, azzal hasonlítva össze, amit az ember egésze jelent. És ezt senki nem azért kérdezi, mert szemben áll azokkal a törekvésekkel, amik az egész nép éneklésére vonatkoznak. De ez a »szokásos« zene nem lehet *kizárólagos*, mert ezt nem igazolják sem a zsinat, sem a lelkipásztori szükséglet."

Joseph Ratzinger különösen a szívén viseli az egyházi zene témáját. Úgy fogja fel ezt, mint a „érdekektől nem befolyásolt" szépség

jelenlétének szimbólumát az Egyházban. Ragyogó oldalakat is szentelt ennek a témának: „Ha az Egyház megelégszik a »szokvány muzsikával«, maga is hatásképtelenné válik. Sokkal magasabb dolgok tartoznak rá. Amint az ószövetségi templomról hangzik el, neki is a »dicsőség« városának kell lennie, ahol összegyűjti és Isten színe elé viszi az emberiség panaszait. Az Egyház nem elégedhet meg azzal, hogy az átlagos ízlést szolgálja. Neki fel kell ébresztenie az egész kozmosz hangját, és dicsőítve a Teremtőt, feltárni a kozmosz előtt a maga dicsőségét, s ezáltal alakítva őt magát is széppé, lakhatóvá és szerethetővé."

Ám itt is, mint korábban a latinnal kapcsolatban, „kulturális változásról" beszél a bíboros, sőt még inkább „antropológiai változásról", különösen a fiataloknál, „akiknek a hallási érzéke a hatvanas évek óta elfajult, a rock zene és más hasonló produkcióknak köszönhetően". S ez olyan mértékben van így – és itt utal a maga németországi lelkipásztori tapasztalataira –, hogy ma „nehezen lehetne a fiatalokkal meghallgattatni, és még kevésbé énekeltetni a hagyományos antik német korálokat is."

Mindamellett, hogy elismeri ezeket az objektív nehézségeket, a bíboros szenvedélyesen védi nem csupán a zenét, hanem általában a keresztény művészetet és annak igazság feltáró szerepét: „A kereszténység egyetlen és igazi apológiáját két bizonyítékra vezethetjük vissza: a *szentekre,* mint az Egyház kifejezésére, és a *művészetre,* lelkének gyümölcsére. Az életszentség és a művészet nagyszerűsége – melyek a hívők közösségének belső világában fejlődtek ki -jobban igazolják az Urat, mint azok az ügyeskedő mentségek, amiket az apologetika dolgozott ki, hogy igazolja a sötét oldalakat, amikben az Egyház emberi vonatkozásai, sajnos, bővelkednek. Ha az Egyháznak folytatnia kell a világ megtérítését és ezáltal emberiessé tételét, akkor hogyan mondhatna le a liturgiájában a szépségről, ami feloldhatatlanul kapcsolódik a szeretettel és ugyanakkor a feltámadás dicsőségével? Nem, a keresztények nem elégedhetnek meg a kevéssel. Folytatniuk kell a munkát, hogy Egyházukat a szépség és így az igazság otthonává is tegyék, amik nélkül a világ nem egyéb, mint a pokol első köre."

S a bíboros megemlít egy híres teológust, a zsinat utáni gondolkodás egyik zászlóvivőjét, aki nehézségek nélkül elismerte a bíboros

előtt, hogy ő „barbárnak" érzi magát. A bíboros hozzáfűzi: „A teológus veszedelmes lehet, ha nem szereti a művészetet, a költészetet, a zenét vagy a természetet. A szépség iránti vakság és süketség nem másodlagos dolgok. Ezek szükségképpen visszatükröződnek az illető teológiájában is."

Az ünnepélyesség nem triumfalizmus

Joseph Ratzinger nincs meggyőződve, hogy helytállók azok a „triumfalizmusról" szóló vádaskodások, amiknek a nevében szélsőséges könnyedséggel dobták a szemétbe az ősi liturgikus. ünnepélyesség jó részét: „Nyoma sincs a triumfalizmusnak az istentiszteletnek abban az ünnepélyességében, amivel az Egyház kifejezi Isten dicsőségét, a hit örömét, az igazság és a világosság győzelmét a tévedés és a sötétség felett. A liturgia gazdagsága nem egy papi kaszt gazdagsága. Ez mindnyájunké, a szegényeké is, akik valójában igénylik azt, és egyáltalán nem botránkoznak meg rajta. A népi jámborság egész története igazolja, hogy még a legszegényebbek is, ösztönösen és önkéntesen mindig is hajlottak arra, hogy még a szükségestől is megfosszák magukat, és félretéve minden fösvénységet, a szépségen keresztül nyújtsák tiszteletüket Uruknak, Istenüknek."

Példaként említi a bíboros, amit legutóbbi észak-amerikai utazásai egyikén tapasztalt: „A New York-i anglikán egyházi hatóságok úgy döntöttek, hogy felfüggesztik új katedrálisuk építési munkálatait. Túlságosan pompásnak, a nép felé majdnem sértőnek vélték és elhatározták, hogy az erre szánt összeget kiosztják az emberek között. De a szegények elutasították ezt a pénzt, és kierőszakolták a munkálatok újra való felvételét. Nem értették meg azt a különös ötletet, hogy a pénzzel törődjünk, mikor Isten tiszteletéről van szó, és akkor mondjunk le az ünnepélyességről és a szépségről, amikor az Ő jelenlétében vagyunk."

Ha jól értettem, a bíboros vádjai bizonyos keresztény entellektüelekre vonatkoznak, akik arisztokratikus sematizmussal teljesen távol állnak attól, amit az „Isten népe" valóban hisz és kíván.

„Valami modern újklerikalizmus szerint az az emberek baja, hogy úgy érzik, elnyomják őket a »szent tabuk«. Ez azonban csak a

válságban lévő papok problémája. Kortársaink drámája ezzel ellentétben éppen abból áll, hogy egy reménység nélküli világban élnek, amelyik egyre jobban ki is van szologáltatva a profanitásnak. Napjaink valóban szélesen kiterjedt vágyakozása nem valami szekularizált liturgia felé irányul, hanem ellenkezőleg, a Szentséggel való új találkozásra, olyan istentiszteleten keresztül, amely lehetővé teszi, hogy felismerjék az Örökkévaló jelenlétét."

De leleplezi a bíboros azt is, amit úgy fogalmaz meg, mint „néhány liturgikus professzor regényes régészeti babonáját, akik szerint mint betoldást, mint a hanyatlás jelét kell kiküszöbölni mindent, ami Nagy Szent Gergely után történt. A liturgikus megújulás kritériumaként nem azt kell kérdezni: *Hogyan kell ennek lennie ma?* – hanem: Hogyan is volt ez annak idején? Elfelejtik, hogy az Egyház él, és ezért liturgiája sem csontosodhat meg, leszűkítve magát arra, ami Róma városában történt a középkor előtt. Márpedig a középkori egyház, és számos tekintetben még a barokk egyház is, előrehaladt a liturgikus elmélyülésben, amit figyelmesen kell mérlegelni, mielőtt kiküszöbölné az ember. Tisztelnünk kell azt a katolikus szemléleti törvényszerűséget is, ami a ránk bízott örökség egyre jobb és mélyebb megismeréséről szól. A nyers és tiszta régieskedés nem jó semmire, aminthogy nem jó semmire a tiszta és nyers modernkedés sem."

Ratzinger szerint a katolikus ember kulturális élete nem szűkíthető le egyedül a „közösségi" szempontra. Továbbra is helyet kell adni a magánájtatosságnak, ami megmarad a közös imára, tehát a liturgiára irányultnak."

Az Eucharisztia: hitünk lelke

A bíboros hozzáfűzi: „Úgy látszik, sokak számára a liturgia leszűkült pusztán az Eucharisztiára, amit a »testvéri lakoma« egyetlen szempontja szerint szemlélnek. A mise azonban nemcsak jó barátok étkezése, akik azért gyűltek össze, hogy megemlékezzenek az Úr utolsó vacsoráján történt kenyértörésről. A mise az Egyház közös áldozata, ahol az Úr velünk együtt és értünk könyörög, és ahol magát adja nekünk. Ez Krisztus áldozatának szentségi megújulása, amelynek üdvözítő ereje mindenkire kiterjed, jelenlevőkre és távoliakra, élőkre

és halottakra. Ismét tudatosítanunk kell, hogy az Eucharisztia nem veszíti el erejét akkor sem, ha az ember nem járul a szentáldozáshoz. Ez által a tudatosítás által a sürgős és drámai problémák sokat veszíthetnek nyomasztó súlyukból; így például az újraházasodott elváltak eltiltása a szentségekhez való járulástól."

Szeretném ezt jobban átérteni – mondom.

„Ha az Eucharisztiát csak úgy éljük meg, mint egy baráti közösség lakomáját, akkor, aki ki van rekesztve a szent adományok vételéből, valójában a testvériségtől is el van vágva. Ha azonban a miséről való teljes szemléletre tér vissza az ember – testvéri étkezés, de ugyanakkor az Úr áldozata is, amely erőt és hatékonyságot hordoz magában annak számára, aki hitben egyesül ott vele –, akkor az is, aki nem eszik magából »a kenyérből«, a saját mértéke szerint, de ugyanúgy részesedik a mindenki más számára megajánlott adományokból."

Az Eucharisztiának és „kiszolgáltatója" problémájának szentelte Ratzinger bíboros a Hittani Kongregáció hivatalos iratai közül az elsők egyikét. Ez a kiszolgáltató csak az lehet, akit felszenteltek erre a „hierarchikus és szolgáló jellegű papságra", amely a zsinat megerősítése szerint „lényegében és nemcsak fokozatban" különbözik a hívők egyetemes papságától (az Egyházról szóló konstitúció: Lumen gentium, 10. pont). Abban a „törekvésben, amely arra irányul, hogy elszakítsa az Eucharisztiát a hierarchikus papságtól", a bíboros a szentség misztériuma elsekélyesítésének egy másik vonását látja...

Ugyanarról a veszélyről van itt szó, amit a szentségház előtti adoráció elhanyagolásában is észrevesz a bíboros. Ezt mondja: „Elfelejtődött, hogy az adorálás az áldozás elmélyítése. Nem valami »individualista« jámborságról van itt szó, hanem az áldozás pillanatának előkészítéséről vagy folytatásáról. Ugyanígy kell folytatni az úrnapi körmenet szokását, ami oly kedvelt a nép előtt. Amikor Münchenben magam vezettem azt, több tízezren vettek rajta részt. A liturgia »régészei« ezen is találnak kifogásolnivalót: azt mondják, hogy az első századok római egyházában ilyesfajta körmenetek nem voltak szokásban. Itt csak megismétlem, amit már mondottam: a katolikus nép hitének kapcsolatban el kell ismerni az elmélyülés lehetőségét, azt, hogy a századok egymásutánjaiban hozza napvilágra a rábízott örökség teljes megvalósulását."

„Kizárólag csak a mise"

Tovább folytatja: „Istentiszteleti életünk központi magja az Eucharisztia, de hogy ez központ lehessen, szükség van valami közös együttesre, amiben él az ember. A liturgikus reform hatásairól szóló eszmecserék mind igazolják, hogy az a lelkipásztori hangsúly, ami egyedül a mise felé fordul, éppen ellenkező eredményt érhet el. Így ugyanis nem lehet más liturgikus cselekményekkel sem előkészíteni, sem elmélyíteni. Az Eucharisztia feltételezi a többi szentséget, és tovább utal rájuk. De az Eucharisztia a személyes imát is feltételezi, a családi imát és a liturgián kívüli közösségi imát is."

Különösen mire gondol itt Ön?

„Arra a két imára gondolok a kereszténység leggazdagabb és legtermékenyebb imái közül, amelyek mindig és mindig új módon vezetnek el a nagy eucharisztikus áramlathoz; ezek a *keresztút* és a *rózsafüzér*. Leszoktunk ezekről az imákról, és ebből a tényből következik, hogy ki vagyunk szolgáltatva az ázsiai vallási gyakorlatok csábításának. Valóban, a rózsafüzér, ha hagyományosan mondjuk; a nyugalomnak abban a ritmusában ringat el minket, ami tanulékonyakká és nyugodtakká tesz bennünket. Ezt a nevet adja a békének: Jézus, Mária áldott gyümölcse: Mária a szívében összegyűjtött békébe rejtette el az élő Igét, s így lehetett a megtestesült Ige anyjává. Ezért Mária a hiteles liturgikus élet eszménye. És az Egyház Anyja, mert megmutatja istentiszteletünk feladatát és legfőbb célját: ez Isten dicsőítése, amiből ered az emberek üdve."

(A kérdéseket Vittori Messori *tette föl a Hittani Kongregáció bíboros-prefektusának.)*

Fordította: Lénárd Ödön

Leo SCHEFFCZYK

A bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő hatása

Egyszerű, de kétségkívül vitathatatlan tény, hogy az Egyházban a bűnbánat gyakorlásában, de megértésében sem állunk fényesen. A II. Vatikáni Zsinat által meghirdetett, és az utóbbi években végrehajtott reform elsősorban a szertartásokra vonatkozik. Nem állt módjában a szentségek teológiai értelmezésének és hitének újraélesztése. Az „NSZK közös püspöki szinódusá"-nak, a „szentségi pasztoráció"-ról szóló határozatáról ugyanezt mondhatjuk. Bár elöljáróban szenvedélyes hangú panasszal szól a bűnbánat szentségének válságáról, de a továbbiakban a válság megoldására elsősorban a bűnbánattartás formáinak bővítését javasolja. Ám a bűnbánat területén a formák külsőségeinek megsokszorozását tulajdonképpen éppannyira nem nevezhetjük reformnak, mint a hasonló cipőben járó papi szolgálat felaprózását különböző tevékenységekre és tisztségviselőkre. Ez sem szünteti meg az áldozópapság válságos helyzetét. Az ilyen törekvések láttán – anélkül, hogy bárkinek a jóakaratát kétségbe vonnánk – felmerül a kérdés: Vajon mindezek valóban az őszinte reformtörekvésekből erednek-e, amely az eredeti megjavítását célozza, vagy esetleg éppen az eredetit és a lényegeset akarják megváltoztatni, még ha ez talán csak a háttérben jelenik is meg.

Ilyen és ehhez hasonló jelenségek arra ösztönöznek, hogy témánk bevezetéseképpen szembenézzünk a kérdéssel: Mi okozza a mai Egyházban a bűnbánat szentségének válságát?

I. A válság okai

Egy ilyen rövid tanulmány keretében a válság diagnózisának megállapításakor csak néhány kétségbevonhatatlan tény felsorolására szorítkozhatunk, s nem igényelhetjük a teljességet. A válság lényeges és alapvető elemeként kell említenünk a szentségi gondolkodás és a szentségi érzékelés bizonyos mérvű elsorvadását. Ha az egyik híres kortárs teológus szerint a szentségek nem egyebek, mint „csupán sajátosan kiemelt, történelmileg határozottan kézzelfogható eseményei egy üdvtörténetnek, mely egészében véve azonos az ember életével"; ha tehát eszerint a szentségek csak azt hangsúlyozzák és fejezik ki, ami az élet egzisztenciális megvalósulásában történik, akkor egyedülálló fontosságuk már elmosódik. Igy verhetett gyökeret gyakorlatilag az a félreértés, ami egy katolikus keresztény hitelesen megőrzött szavaiban eképpen fogalmazódott meg: „Ha házaséletem folyamán valami helytelent teszek, elmondom a feleségemnek. Ehhez azonban papra nincsen szükségem". Nos, az önkéntelen gyakorlat, esetlen szavakkal, a maga módján pontosan ugyanazt mondja, mint amit a tudós teológus magasabb, elvont szinten fejt ki. Az előbb megnevezett válságjelenséget, a szentségi jelleg háttérbeszorulását mindkettő igazolja. A sorvadás a bűnbánat szentségét illetően különösen drasztikus formában jelentkezik. Ennek oka, hogy a bűnbánat már a kezdet kezdetén a legigényesebb és a legterhesebb szentség volt. Egyaránt vonatkozik ez az elméletre és a gyakorlatra; a felvevőre és a kiszolgáltatóra. Nem véletlen, hogy megjelenési formáit ez a szentség változtatta fejlődése folyamán a leginkább. Ez természetesen a tanításban és a teológiában is megmutatkozott. A hamis fejlődési irányzatok olyan erőteljesen jelentkeztek, hogy egy dogmatörténész például az ősi „kánoni vezeklésnek" a patrisztikus kor végén bekövetkezett hanyatlásáról megállapította: ekkor „az egyházi bűnbánat fejlődése végleg holtvágányra" futott.

A megállapítás a mai vitát illetően mindenképpen kétértelmű. Indokul használhatják azok, akik az Egyházban a bűnbánat ügyének gyökeres megváltoztatásáért szállnak síkra. Hangoztathatják: eljött az ideje, hogy mindent elölről kezdjünk. Ez mondjuk akkor történne meg, ha az a tendencia, hogy a bűnbánati liturgiákat formális szentségi jelleggel ruháznák fel, megvalósulna. Ez így nyilvánvaló. Azonban ez

a nézet sokkal burkoltabban is megjelenik, például egy kortárs teológus könnyen félreérthető alábbi mondatában: a bűnös „nagy vétkét vagy életének hitványságát vagy az Egyház képviselője előtt vallja be töredelmesen, vagy pedig – bizonyos körülmények esetén – egy közösség közös vallomásában tárja Isten és Krisztusa elé". Csak becsületesen és őszintén szembe kellene nézniük az Egyházban a bűnbánat ügyének radikális megváltoztatásáért síkraszállóknak azzal a helyzettel, amely minden reformtörekvésnek – mind a legitimnek, mind a szélsőségesnek – súlyos akadálya, és amit a válság lényeges tényezőjeként kell figyelembe vennünk: a bűn fogalmának és a teológiai bűntudatnak az elsorvadásával. Ez a fentebb idézett laikus katolikus szavaiban is kifejezésre jut. Alapállása ugyanis az, hogy a bűn nem más, mint valami „helytelen" dolog, valami „félresikerült", ami valójában nem Isten ellen, csupán a felebarátunk ellen irányul. Ez azt bizonyítja, hogy a bűn teológiai karaktere eltűnt. Ez pedig részben a fejlődéselmélet hatására kialakult „ártatlan" emberszemlélettel függ össze, vagyis egy elégtelen antropológiával. Ha ugyanis az embert lényegét tekintve befejezetlen lényként értelmezzük, akinek igazi embersége – humánuma – még csak ezután fog kibontakozni, akkor ezt az átmeneti lényt nem terhelhetjük a végső felelősséggel. Ahhoz, hogy ezt megtehessük, az embermivolt meghatározásakor a közvetlen Istenhez tartozást, a direkt Isten-kapcsolatot is számba kell vennünk. Ennek az a következménye, hogy az embert nem befejezetlen lényként szemléljük, hanem olyan lényként, aki a látható teremtmények között mindenképpen a legtökéletesebb. Ez a lény természetesen a tökéletességtől ténylegesen el is szakadhat, és történelmi létezése folyamán kell csak elérnie azt.

Az ember teológiai lebecsülése, amely a vétket – H. Haag exegéta szerint – egyszerűen a gyengeséggel azonosítja, szorosan összefügg az Istenhez való viszony téves megítélésével és a bizonytalan istenfogalommal. Ez egy, a bűnbánat teológiájának keretei között elhanyagolt, a valóságban nehezen megragadható, de mindenképpen figyelembe veendő jelenségben mutatkozik meg; nevezetesen abban a tendenciában, amely csak a megbocsátó, irgalmas, kegyesen szerető Istenről beszél, aki ezenfelül még rá is szorul az ember szeretetére és az engesztelésre. A bűnbánat szentségéről mint a kiengesztelődés szentségéről szólva (ha ezt a szóhasználatot kizárólagossá tesszük)

ezért kanyarodhatunk egykönnyen tévesen egy antropomorf istenkép megalkotása felé, amely képtelen a haragvó és ítélkező bibliai Istent elviselni. De az olyan Istenről, aki már csak megbocsátni tud, jogosan, bár gúnyosan mondja Fr. Nietzsche: „öreg és lágy és puha és könyörületes" lett..."inkább hasonlít nagypapához, mint atyához".

Teológiailag mindenképpen kiegyensúlyozatlan lenne, ha a bűnbánat szentségéről szólva egyoldalúan csak Isten szigorát és a szentség ítélkező jellegét domborítanánk ki, jóllehet ez egyetlen átfogó bűnbánat-teológiából sem hiányozhat. A legfontosabb hiányosság azonban egyáltalán nem Isten szigorának és igazságosságának félreismerésében mutatkozik, hanem sokkal inkább „szent mivoltának", szentségének a meg nem értésében. Ezen a ponton bukkan elő – még a bűnbánat szentségének az előterében – az összes válságjelenség igazi gyökere. A mai világ képtelen a szentet felfogni, érzékelni, és azt Isten lényegeként megérteni. A szent azonos a hiánytalan tökéletesség, a mindenen áthatoló sugárzás, az abszolút jó értékével. Nincsen szüksége arra, hogy a bűnt (antropomorf értelemben) büntesse vagy megtorolja. Egyszerűen eleve elutasítja. Természetéből eredően távolságot kell tartania, és le kell lepleznie az értéktelent. Minden bűn lepereg róla, miként a földi anyag részecskéi is leperegnek a nap sugárnyomásától.

A válsághelyzet említett okai olyan mélyre hatoltak, és annyira árnyaltan jelentkeznek, hogy kétségünk lehet afelől, vajon ma megcáfolhatjuk-e azokat, hogy így elérjük a bűnbánat szentségének teljes elismerését. A válságjelek azonban negatív mivoltukban és ellentétként is mindenképp rámutatnak arra, hogy milyen fontos lehet az a szentség, amely sajátos lényegében – önmagában és objektíven – ilyen értékeket valósít meg, mind az Egyház, mind pedig a hívők számára. Már a múltban is meggyőződtek ennek a szentségnek az objektív értékéről. Pasztorális szempontból is (miként pl. Goethe) tudtak arról, hogy „a fülgyónás a felnőttek számára a legjobb értelemben vett továbbképző katekézis". Ezért erre a szentségre, jóllehet egyetlen korban sem volt problémamentes, mindig különös gondot fordítottak. A mai kor szempontjait figyelembe véve, arról van szó, hogy a bűnbánat szentségének egyéni, sajátos jellegére, sőt továbbmenve, misztikus mélységének tudatára kell újra ráébrednünk. Mert a korunk Egyházában folyó minden reformkísérlettel kapcsolatban

egyaránt elmondhatjuk: Ha az Egyház csak ahhoz ért, hogy a jelenkor emberének átlagtudatához pragmatikusan alkalmazkodjék, és nem képes a misztériumokba mélyebben behatolni, akkor nincs joga, és nem is tud senkit a kívánt célhoz elvezetni. Akkor, és ezt alkalomadtán emlegetik is, a szentségek rendje lecsökkenhet két szentségre: a keresztségre és az Oltáriszentségre. A bűnbánat pedig privátim végezhető jámbor gyakorlattá válik. Ha ezzel a törekvéssel határozottan szembe akarunk szállni, akkor mélyebben kell megragadnunk a bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő misztériumát.

II. A bűnbánat üdvözítő misztériumának sajátos jellege

A bűnbánat szentsége szakramentális sajátosságainak feltárásakor elsősorban a szentségek között elfoglalt különleges helyzetét, pontosabban az alapszentséghez, vagyis a keresztséghez való viszonyát kell megvizsgálnunk.

1. A bűnbánat valóságosan helyreállítja a keresztség állapotát

Amikor a bűnbánat szentsége értelmezésének teológiai elmélyítésére törekszünk, nagyon fontos az a felismerés, hogy a bűnbánat nemcsak – miként a többi szentség is – a keresztségre épül, hanem bizonyos vonatkozásban a keresztségben végbemenő folyamatot megújítja és el is mélyíti. Ennek a megfontolásnak a mélyen pasztorális jelentősége vitathatatlan. Határozottan állíthatjuk ugyanis: ha az egyházi pasztorációnak sikerülne érthetővé tennie, hogy a bűnbánat a keresztségben végbemenő folyamatnak és a keresztségi kegyelemnek a megújítása, akkor ezzel fontos eszközhöz juthatnánk ahhoz, hogy a keresztény egzisztencia szempontjából alapvető fontosságú megkereszteltség-tudatot, amelyet ebben a formában ritkán aktualizálunk, tartósan megvalósítsuk, és úgy éljünk belőle, mint az embert állandóan körülvevő légkörből. Ha ezt elérnénk, egy csapásra tárgytalanná válna a mechanikusan, rutinszerűen végzett gyónásokkal kapcsolatos legtöbb vád. Hiszen a gyónásnak, mint a keresztség élménye fölelevenítésének, azonnal fel kellene szabadítania az ebben rejlő életet átalakító erőt, és a keresztény ember lényébe kellene hatolnia.

Ám itt most nem elsősorban e kapcsolat lelkipásztori hasznosításáról van szó, hanem hittani jelentőségének megvilágításáról. Ebből a szempontból pedig jelentős körülmény, hogy a keresztény hagyomány a bűnbánat szentségét fogalmilag is szorosan összekötötte a keresztséggel, és pl. „baptismus laboriosus"-nak, azaz keserves keresztségnek nevezte.

Szimbólikus nyelven ugyanezt a gondolatot „a hajótörés utáni második bárkának" a képével fejezték ki. Ez még a Trienti Zsinatnak a bűnbánatról szóló tanításába is bekerült. Ezért Tertullianus óta a bűnbánat szentségét „paenitentia secunda"-nak, az első, a keresztségben történt bűnbánat utáni második bánatnak nevezték. Ugyanez a meggyőződés vezetett a III. század eleje táján Szíria vidékén keletkezett Didaskaliában ehhez a megfogalmazáshoz: „A Szentlelket vagy (a bűnbocsánatra szóló) kézföltétel, vagy keresztség közvetíti". Ebből a kijelentésből különösen világosan kidomborodik a bűnbánat teológiai jelentősége a keresztséggel összefüggésben. Részletesebben kifejtve ugyanis ezt tartalmazza: a keresztény élet a lélekből való élet a hívők közösségében, azokéban, akiket a Lélek töltött el. Ők új életbe léptek át, melyet Krisztus szerzett meg halálával és feltámadásával. Így részesülnek a megdicsőült Úr feltámadásának erejében, mely a Szentlélek erejéből fakad. Ezt az erőt az Egyházban mind a keresztség, mind a bűnbánat közvetíti. Mivel azonban a bűnbánat „a második" keresztség, el kell ismernünk azt a képességét is, hogy elmélyítse, felfokozza a Krisztusban való új életet, melynek alapja a keresztség, és hogy a Krisztushoz való eredeti kapcsolódást jobban kidolgozza, vagy a Krisztus melletti egyszeri döntést életünk története során radikálisabbá tegye abban a világban, mely a bűn világa. Ebből a szempontból a gyónásban a keresztségen alapuló Krisztushoz tartozás bűntől fenyegetett világunk körülményei között való növekedésének és érésének szentségi ajándékát ismerhetjük fel, mely keresztény létünk pótolhatatlan erősítője.

Tüzetesebb megfontolás esetén azonban, úgy tűnik, ez az érv súlyos nehézséggel jár. Eddigi okfejtésünk azt a látszatot kelti, mintha a bűnbánatot megelőző bűn, vagyis az elszakadás Krisztus és a Lélek életétől, melyet a keresztségben nyertünk el, a keresztény életnek normális velejárója lenne. Hát igen! Talán ilyen alapon még azt is mondhatnánk, hogy a keresztény életnek elkerülhetetlen, szükséges

velejárója a bűn, mert csakis így mélyülhet és erősödhet meg Krisztussal való kapcsolatunk a bűnbánat révén. Ez persze merőben teoretikus okoskodás lenne, mely a gyakorlati egyéni üdvözülés valóságos folyamatától teljesen eltekintene. E tényhez ragaszkodó magyarázat annak a fentiekben csak mellesleg szereplő mellékmondatnak az alapján válik komollyá, hogy ez a rend csak a bűntől fenyegetett világ viszonyai között érvényes, melynek fenyegetésétől a keresztény sem mentes. Erre már a Trienti Zsinat is rámutatott, amikor leszögezte: ha az ember meg tudna maradni a keresztség kegyelmi állapotában, akkor nem lett volna szükséges megalapítani a bűnbánat szentségét. Ha azonban szembenézünk a megkeresztelt konkrét helyzetével, amelyben a bűn elkövetésének tényét nem zárhatjuk ki, akkor ez a szentség nemcsak az Isten oldaláról nézve a keresztség szentségénél nagyobb, új jótétemény – ami önmagában is óriási jelentőségű – , hanem az ember szempontjából is. Számára azt jelenti, hogy a keresztség valósága egy magasabb fokon megújul, vagy pedig a keresztségi kegyelem radikalizálódik, egyre mélyebben gyökeret ver az egzisztenciában. A teológiai igazság, hogy tudniillik a bűnbánat során a keresztség valóságának túlszárnyalásáról és mélyebb meggyökerezéséről van szó, érvényes, ha figyelembe vesszük, hogy a háttérben az embernek a bűntől megtámadott konkrét üdvösség-állapota húzódik meg, és nem következtetünk tévesen arra, hogy az üdvösség magasabb szintű megvalósításához valamiképpen szükség lenne a bűnre.

Tény, hogy a teológia és a bűnbánat történetében gyakran előfordul, hogy a keresztség s a bűnbánat szoros kapcsolatának felismerése elméleti nehézségeket okozott. Így pl. az Egyház korai időszakában egyebek között a két szentség belső kapcsolatából azt a téves következtetést vonták le, hogy a bűnbánat szentségét a keresztséghez hasonlóan az ember életében csak egyszer veheti fel. Ezt a téves elvet képviselte még Szent Ambrus (+397) is:"Sicut unum baptisma, ita una paenitentia". De az Egyház korán rájött, hogy a bűnbánat és a keresztség szoros kapcsolata megkívánja a közöttük fennálló különbségek kimunkálását is, mert csak így óvható meg a bűnbánat szentségének önállósága. Az újkorban többek között a megkülönböztetés hiánya okozta, hogy a reformáció egyházaiban elveszett a bűnbánat szentsége, mivel állítólag minden hatása kifejthető és levezethető a keresztségből és a keresztségi hitből. Hasonló súlyos helyzetbe kerül-

hetünk ma is, ha a bűnbánat szentségét szimplán és megkülönböztetés nélkül a bűnbocsánat szentségének nevezzük. Ez áll a keresztségre is, vagyis keresztségi hitünk (fogadalmunk) megújításával is megelégedhetnénk. Ezen a ponton feltétlen differenciálnunk kell a keresztség és a bűnbánat között. Ennek legjobb módja a bűnbánat szentségében működő sajátos Krisztus-kapcsolat és Krisztus-közösség teológiai kifejtése.

2. Krisztussal való eggyéválás sajátossága a bűnbánat szentségében

A zsinat előtti teológia érdeme, hogy a szentségeket nemcsak különféle emberi szükségletekhez rendelt kegyelmi eszközökként, hanem a különböző Krisztushoz hasonlóság vagy Krisztus-azonosság formáiként is értelmezte. Erre módot nyújtott Jézus Krisztus istenemberi életének gazdagsága. Ma ez a mély teológiai igazság, vagyis a szentségek krisztológiai elmélyítése is eltűnőben van. Egyenes következménye a Jézus Krisztus igaz istenségébe vetett szilárd hit eltűnésének. Ezt pedig éppúgy meg kell őriznünk, mint az igaz emberségének hitét. Jellemző ebből a szempontból az „NSZK püspökségeinek közös szinódusán" hozott határozat, mely a bűnbánat lelkipásztori vonatkozásaiban már nem hozza szóba ezt a krisztológiai misztikus gondolatot. A bűnbánatról leginkább úgy szól, hogy az visszatérés Krisztushoz és a hit eseménye; valamint Krisztus követésének megújítása. Ezek mind tiszteletreméltó gondolatok, amelyek azonban nyilvánvalóan a szándék, az erkölcs és az aszkézis tartományában helyezkednek el, és nem érik el azt a misztikus mélységet, amely a Krisztushoz hasonlóság és a Krisztussal eggyéválás eszméjében rejlik. Ha pedig a bűnbánat szentségének az indoklása az etikai-aszkétikus kategóriákban megragad, akkor e szentség gyakorlatilag a katolikus Egyházban sem őrizhető meg. Ezért az ilyen magyarázat hallatán, az embernek az a benyomása, hogy bár a bűnbánat szentségének elsőbbségét – az egyéb bűnbánati formákkal szemben – határozottan leszögezi, de ezt érdemben nem tudja indokolni, sőt talán már nem is akarja. A II. Vatikáni Zsinat e téren még egészen más hangot hallatott, amikor például „A papi szolgálat és élet" című dekrétumában így ír: „A szentségi kegyelem szolgái a legbensőségesebben egyesülnek Krisz-

tussal (Christo intime uniuntur), az Üdvözítővel és a Pásztorral a szentségek méltó vételekor. Elsősorban a gyakran végzett szentségi bűnbánattal". Az új Ordo paenitentiae több helyen újból ugyanezt a krisztológiai szempontot tükrözi, még ha tüzetesebb teológiai magyarázatot nem is fűz hozzá. Amit ugyanis mindenekelőtt tisztázni kellene, az a Krisztussal eggyéválás sajátos, egyedi jellege, amely a keresztségben létrejött Krisztus-hasonlóságtól különbözik.

Ha ezt a megkülönböztető sajátosságot meg akarjuk érteni, akkor Krisztus halálát az eredeti (hamisítatlan) bibliai szemlélettel kell szemügyre vennünk. De ne azonnal a győzedelmes, a felmagasztosult és a feltámadástól sugárzó jellegét, hanem a benne rejlő lényeget. Az Isten elítélte a bűnt, amit Jézus Krisztus a mi képviseletünkben magára vett. Pál szavai szerint Isten „a bűn hordozójává tette értünk azt, aki bűnt nem ismert, hogy általa Isten igazságának részesei legyünk" (2Kor 5,21). Ez annyit jelent: mivel maga Krisztus bűntelen volt, értünk „véres engesztelő áldozatul" (Róm 3,25) adatott. Ő a „terhünkre szóló adóslevelet... eltörölte, és a keresztre szögezve megsemmisítette" (Kol 2,14). Alávetette magát az isteni ítélkezésnek, természetesen egy irgalmas ítélkezésnek, amelyben Isten az igazságosságát és a szentségét is, a bűn mérhetetlen mivoltának megfelelően érvényre juttatta. Ha pedig a szentségek mindegyike az ember Krisztussá válásának módját fejezi ki, akkor a bűnbánat szentségének sajátosságát és lényegét is ebből a szempontból kell fontolóra vennünk, amit a II. Vatikáni Zsinat az „unio intima cum Christo"-val fejez ki. Ez egyesülést jelent azzal a Krisztussal, aki engesztelőként és vezeklőként alávetette magát a bűn ítéletének, és éppen ezáltal vált a bűntől való megszabadítóvá és megváltóvá. A bűnbánat drámájában tehát nem kisebb történik, minthogy a bűnös csatlakozik a szenvedő Krisztushoz. Behatol a vezeklő Megváltó érzelmeibe és tevékenységébe, jóllehet közöttük egy nagyon lényeges különbség áll fenn, mert a bűnös, másként mint Krisztus, a saját nagyonis egyéni és személyes bűneiért felel. De ez a különbség nem teheti meg nem történtté a vezeklő Krisztussal ténylegesen létrejövő misztikus egyesülést. Ennek hatására és erejéből a bűnös még bizonyos megváltói tevékenységet is kifejt és részt vesz abban. Nem csupán önmagáért, hanem a világért is. A bűn kiegyenlítése mindig egyén feletti, szociális esemény.

A misztikus megfontolás még további következményeként megkapjuk a konkrét szentségi történés egy manapság vitatott részletkérdésének megfelelő magyarázatát. Annak rögzítéséről van szó, amire a Tridentinum annak idején igen nagy hangsúlyt fektetett, azonban ma már az egyházi dokumentumokból is hiányzik: a bűnbánat szentsége valójában ítélkezés jellegű (bírósági eljárás). Korunk ezzel az igazsággal határozottan szembefordul. Ennek okát már érintettük a téves istenfogalom és a bűnfogalom formáinak tárgyalásakor. Pedig éppen ez a jellegzetesség az, amely a keresztséget, – amelyben a bűn elengedése tisztán Isten irgalmassága folytán valósul meg – és a bűnbánat szentségét megkülönbözteti. Kizárólag az ítélkező – mondhatnánk bírói – karakterben gyökereznek a bűnbánat szentségének olyan lényeges jegyei, mint a személyes vallomás, beismerés, valamint a megbánás ténye és a hatalomból eredő jog a feloldozásra. Mindezt nem szabad profán bírósági eljárásként értelmeznünk és valamilyen földi jogszerű gondolkodás modelljére visszavezetnünk. Egyedül az üdvtörténeti irgalmas ítélkezés keretei között kell szemlélnünk, amit az Atya Jézus Krisztuson hajtott végre, és amelyben most már az ember is részt vehet. Az eljárás merőben más, mint a földi bíróság eljárása. Célja nem egy szembetűnő ítélet, vagy felszínes felmentés, hanem a valóságosan létező bűntől történő belső felszabadítás és megváltás.

A vezeklésben és az isteni irgalmas ítélkezésben végbemenő Krisztussal eggyéválásnak ebből a felismeréséből adódik az embernek és a bűnös helyzetének mélyebb vallásgyakorlati értékelése a bűnbánat szentségében. A szentségnek mai pszichológiai analízise során a hívők gyakran sodródnak abba veszélybe, hogy önmagukat vezeklőkként nagyobb, és a többi embert valahogy kissebb érékűnek tekintsék; vagy a beismerő vallomás és a bánat kapcsán magukat alázatosaknak tartsák. A szegény bűnös szerepében tetszelegjenek, akinek kötelessége, hogy szégyenkezzen és becstelennek érezze magát. A szentségnek ilyen és ehhez hasonló félreértéséről azonban szó sem lehet, ha komolyan vesszük a szentségen keresztül, sajátosan megvalósuló Krisztussal való eggyéválás igazságát. Ekkor ugyanis felismerjük, hogy a töredelmes bűnös egyéni érdemű és belső nagyságú személyiséggé növekedik. Olyat valósít meg, amit Max Scheler a megbánás jelenségének filozófiai elemzése során „örök emberiként" – „ewig im Menschen" – tárgyal. Ezt azonban teljességében csak a

teológiai megfontolás oldhatja meg: amikor a vezeklő és megváltó Krisztusra való hasonlóságra utal. A hívő egzisztenciája Krisztus egzisztenciájaként új és sajátos veretet kap.

Ez a gondolat már átlép a szentség sajátos üdvözítő hatásának utolsó határozmányába, amit végül is személyes szempontból is méltatnunk kell, de egyúttal összekapcsolhatunk a szentség egyházi jelentőségével.

3. A bűnbánat szentségének üdvözítő hatása mint személyes és egyházi esemény

A krisztusképiség sajátos központi eszméjéből, amelyet ez a szentség megvalósít, a szentség üdvözítő képességének még egy jellemzője levezethető. Nevezetesen az a vonása, amely így egyetlen más szentségben sincs meg: a legintenzívebben igényli a személy emberi közreműködését. „Keserves keresztség"-ként és „operosa probatio"-ként (fárasztó vizsgálatként) a bűnbánat mindig feltételezte a vezeklő különleges együttműködését. Bizonyos, hogy ez a korai Egyházban rigorista egyoldalúságokhoz vezetett, melyek teológiailag sem voltak minden esetben kifogástalanul megalapozva. Karthágói Ciprián (+258) például a vezeklő cselekedeteinek teljes értékű elégtétel jelleget tulajdonított, és ilyen elvárással élt velük szemben. A „satisfactio"-t a bűn teljes ellenszolgáltatásának tekintette.

Végső soron e követelmények mögött újból csak az a megfontolás húzódott meg, hogy mindezt Krisztus művéhez hasonlították. Az összehasonlítás azonban objektív értelemben nem érthető és nem is valósulhatna meg, ha a vezeklő a szenvedésnek a bűnből forrásozó keserűségét és ínségét nem vállalná magára, hogy ezen a módon dolgozza fel bűnét. Különben a bűn fájdalmas, Krisztus művéhez csatlakozó feldolgozásának eszméje hamarosan olyan vonatkozásban is elmélyült, hogy a látható, külsőséges teljesítményekről áttevődött a súlypont a szívbéli megbánásra és a „metanoia" (mutatio mentis) központi, személyes aktusára. Másrészt viszont a „metanoia"-t soha nem kezelték csak benső és szellemi eseményként. Éppen a jel szerepét betöltő szentségi folyamatban láthatóvá vagy foghatóvá is kellett válnia. Emögött ugyanis az a meggondolás rejlik, hogy az embert, aki a bűnéért felelős személy, komolyan kell venni. Vagyis a

hívő keresztény által, a keresztség után elkövetett bűn súlyosabban nyom a latban, mint a nem keresztény és pogány által, a keresztség előtt elkövetett bűn. Mivel a hívő bűnös Krisztussal már közösségben élt, közösségének megújítására sokkal nagyobb személyes erőfeszítést kell tennie, mint a keresztség előtt álló pogánynak. Éppen ezért – mivel az ok tulajdonképp nem aszkétikus vagy csupán etikai, hanem a megkeresztelt személyes Krisztus-kapcsolatából fakadó – régen is és ma is előtérbe kerül, hogy a bűnös rendkívül aktívan vegyen részt a bűn felszámolásában. Ez az eszme a későbbiekben olyannyira kiépült, hogy a bűnbánó aktusát, a megtestesült metanoiát – egy jól megalapozott teológiai tanítás szerint – még a szentség anyagának körébe is besorolták, mely nélkül a szentség érvénytelen. Ebből következik, hogy a bűnbánatban a szentségi teológiának egyedülálló esete valósul meg: a szentség méltatlan vétele egyben érvénytelen is. Az „operosa probatio" régen és ma is azon az alapvető megfontoláson alapszik, hogy Isten a bűnöst nagyon komolyan veszi, és a közreműködése nélkül nem teszi megigazulttá. A gondolatot Ágoston így formálta meg: „Qui te creavit sine te, non te iustificat sine te". Ha jól meggondoljuk: ez jellemzi a katolicizmus szentségi rendjének egészét. Tehát a szentségek nem az üdvösség ígéretei, hangsúlyos, „exhibitiv" szavak, amelyeket az embernek csak meg kell hallgatnia, és kiváltképp passzívan kell fogadnia, miként az evangélikus ige-teológiából reflektálatlanul merítők állítják. Sokkal inkább drámai krisztusi cselekedetek ezek, amelyekben az embernek a saját tevékenységével részt kell és szabad vennie.

Természetesen az együttműködésnek egyetlen szentségben sincs akkora becse és intenzitása, mint a bűnbánatban. Ez azonban nem a büntetés, az önsanyargatás megkövetelőéből fakad, hanem abból a személyes felismerésből, hogy a bűntől elszakadni és elfordulni csakis a teljes személyiség erőfeszítésével lehet. Ennek semmi köze sincs a ködös rigorizmushoz. Az Isten ellen hozott személyes döntést nem törölheti el más, csak egy hasonlóan komoly és teljes értékű személyes Istenhez fordulás. A korai kereszténységnek szilárd meggyőződése volt, hogy a valamiféle belső, pusztán spirituális szinten végrehajtott metanoiát a látszat-bánatba torkolás veszélye fenyegeti, a „simulatio paenitentiae", amikor a bűnös Istennel csak látszólag békül ki, és színleli a vezeklést. Ezek az alapvető megfontolások, amik egytől egyig

a vezeklő személyes felelősségéből vezethetők le, ma különösen az egyik vitatott pontban gyújthatnak világosságot: a személyes bűnvallomás megindoklásában. Tulajdonképp ez sem a megszégyenítés és önmegalázás miatt követelmény, hanem a személyiségtan felismerése alapján – és ebbe belejátszik egy pszichológiai összetevő is –, hogy az ember a bűnt annál őszintébben taszítja el és küszöböli ki magából, minél kendőzetlenebbül válik az ismertté az igazi önvizsgálat kapcsán, az Isten és az embertestvér előtt; aki természetesen minősített testvér kell, hogy legyen, vagyis rendelkeznie kell egyházi bűnbocsátó hatalommal.

Végül a bűnbánat szentségének struktúrájában meghatározott személyes követelményeket azért sem foghatjuk fel etikai rigorizmusként és egyoldalú aszketikus gyakorlatként, mert a vallásos tudat, már az első időkben is pontosan felismerte, hogy a bűnt a bűnös egyszemélyben képtelen feldolgozni és jóvátenni. A metanoia átalakító aktusához a bűnösnek a kegyelmet kizárólag Isten ajándékozza. A szentség ezen területének körvonalait azonban még ki kell egészítenünk az egyházi dimenzió hozzáadásával.

A bűnbánat szentségének lényegét alkotó egyházi dimenzió az egyházi bűnbánati gyakorlat régi formájában mutatkozik meg. Ez pedig a nyilvános kiközösítés és kiengesztelődés, a közösségből történő kizárás és a visszavétel. Alapja az a megfontolás volt, hogy a bűnös nemcsak a távolban létező, transzcendens Istent sértette meg, hanem Jézus Krisztusnak az Egyházban továbbélő valóságát is. A gondolatot az Egyház nemcsak indokul használta, hogy a bűnöst mintegy tekintélyének – alapvetően isteni auktoritásának – színe elé idézze, hanem ez a tényállás arra is ösztönözte, hogy a bűnössel együttműködve elősegítse a szentek közösségébe történő újra felvételét. Ebből magyarázható meg az egyházatyák számtalan felhívása, amelyben a híveket arra bíztatják, hogy együtt vezekeljenek a bűnösökkel, alamizsnálkodjanak és imádkozzanak velük. Másrészt biztosították a vezeklőt, hogy az Egyház szolidáris vele és résztvesz – kegyelmi bőségével és lelki kincseivel – a bűn feldolgozásában és meggyógyításában. Ágoston, akinek tanításában a bűnbánat teológiája figyelemreméltó tisztuláson ment keresztül, ismételten hangoztatja, hogy vezekelni csak az Egyház kebelén belül lehet hatékonyan, mert Isten előtt egyedül az Egyház járhat eredményesen közben

a bűnösért. Ez az értelme az általa alátámasztott követelménynek: „úgy vezekeljetek, ahogyan az Egyház, hogy az Egyház imádkozzon értetek". Hogy mennyire lényegesnek tartották az Egyház közreműködését, az megmutatkozik a bűnbánat záróaktusának, a kiengesztelődésnek a megítélésében. Szilárd és általános volt az a vallásos meggyőződés: amikor a püspök vagy a pap a „kulcsok hatalma" – vagyis az Egyház oldó-kötő hatalma – révén a rekonciliációt végrehajtja, vagyis a vezeklőt a bűnétől megszabadítja, akkor ebben valójában, tőle telhetően, az egész Egyház belsőleg résztvesz. Természetesen a szentjeivel, azaz a Szentlélekkel eltelt tagjaival.

A bűnbánat szentségének itt megjelenő, sajátos egyházi elemét ma tulajdonképp vita nélkül elfogadják. Jelentőségét azonban lényegében többnyire nem érzékelik, sőt félre is értik. Ez történik, ha azt állítják, hogy az egyházi dimenzió a közös bűnbánati istentiszteletekben vagy a bűnbánati áhítatokban jobban kifejeződik, mint az egyéni gyónásban. Ez az állítás, a szentségi teológia aspektusából, tévedést tartalmaz. Nem tagadjuk az ilyen vezeklő gyakorlatok közösségben történő végrehajtásának pozitív és fontos voltát, de azt kell mondanunk: A bűnösök közössége azoké, akik a bűnbánati istentiszteleten „ex definitione" együtt vannak, könyöröghet ugyan az Istenhez a bűnök elengedéséért, és elnyerheti – a bocsánatos bűnök – elengedését. Azonban a bűnösök nem reprezentálják a „szentek Egyházát", amely egyedül jogosult résztvenni a bűnök elengedésében. Igy már ezért is – de több okot is felsorolhatnánk – azt az érdekes, de vitathatatlan konklúziót vonhatjuk le, hogy a bűnbánati istentiszteletben a bűnbánat lényegi, egyházi aspektusa nem fejeződik ki. Jellemző, hogy az evangélikus teológusok körében, akik közül számosan heroikus küzdelmet vívnak a személyes gyónás visszaállításáért, felbukkan annak elismerése, hogy az egyházi tényező abban a tettben nyilvánul meg leginkább, amelyben a bűnös őszinte kíméletlenséggel az Egyház papja elé áll. „Ahol a gyónást gyakorolják", és ahol „minden hívő testvéréről tudja, hogy az személyesen gyónik, ott létrejön a közösség". Ezt elismerte D. Bonhoeffer is: „A testvérben, akinek bűneimet bevallom, és aki bűneimet megbocsátja, az egész közösséggel találkozom". Ez annyit jelent, hogy egyházi szempontból a szentségi gyónásnak olyan egyedülálló jelentősége van, amelytől végeredményben a bűnbánati áhítat is értelmét nyeri, nem pedig

fordítva. Éppen a protestáns gyónástan és gyónási gyakorlat szövevényes fejlődése mutatta meg, hogy a vezeklő áhítat nem helyettesítheti a személyes gyónást. Sőt a vezeklő áhítat idővel ott, ahol a személyes gyónás elvész, elhal.

Evangélikus területről még egy, a papok számára megszívlelendő, figyelmeztetést kapunk. A hívek ott gyónnak még, és csak azoknál a papoknál és lelkészeknél, akikről tudják, hogy maguk is gyónnak, és élnek e kegyelmi eszközzel. Ezt a figyelmeztetést komolyan kellene vennünk, mielőtt még a klérusban szakadás keletkezne, amely valóban pusztítóan hatna az Egyházra. Ettől a veszélytől csak a bűnbánat szentsége misztikus mélységeinek alapos kifejtése és kidolgozása menthet meg.

Fordította: Erdő Péter

FOLIA THEOLOGICA

Commentarium Facultatis Theologicae Universitatis Catholicae a Petro Pázmány nuncupatae
A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának folyóirata

Megjelenik évente.
Tudományos tanulmányokat közül neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életből

Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:
Márton Áron Kiadó
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.
Tel.: (36-1) 168-9527, Fax: (36-1) 168-9869
Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év. Magyarországról: 400 Ft/év.
Kapható: a Kiadónál,
valamint a Magiszter könyvesboltban.

Eddigi számainkban: PASKAI László bíboros előszava, valamint Winfried AYMANS, BAÁN István, BEKE Margit, Jean BEYER S.J., BODA László, Roman CHOLIJ, Charles DUGGANG, ERDŐ Péter, FILA Béla, S.E.R. Peter HENRICI S.J., Jakob IBOUNIG, KOCSIS Imre, KRÁNITZ Mihály, Ernst PUCHER, SÁNTA János, Leo SCHEFFCZYK, Hugo SCHWENDENWEIN, SOMLYÓI TÓTH Tibor, SZABÓ Ferenc S.J., SZABÓ Tamás, TARNAY Pál Brunó OSB., S.E.R. TERNYÁK Csaba, TÖRÖK József, Francisco Javier URRUTIA S.J., VANYÓ László, Günter VIRT tanulmányai.

Tudományos teológia hazánkban.

Mindszenty emlékezete

szerkesztette:
Török József

Tartalom:

Körmendi József:
Mindszenty József veszprémi püspöki tevékenysége
Erdő Péter:
Mindszenty és prímási tisztsége
Adriányi Gábor:
Mindszenty nagy egyházfő kortársai: Beran, Stepinac, Wyszynski és Slipyj bíborosok
Lipthay Endre:
A Mindszenty-per az osztrák sajtó tükrében
Bozsóky Pál Gerő:
Mindszenty bíboros az 1956-os forradalom idején
Adriányi Gábor:
Miért és hogyan hagyta el Mindszenty József a budapesti amerikai nagykövetséget?
Török József:
Mindszenty József bíboros és a Vatikán keleti politikája
Bozsóky Pál Gerő:
Mindszenty József, bíboros-érsek, a külföldi magyarok lelkipásztora
Bozsóky Pál Gerő:
Gyorsfénykép Mindszenty József bíboros-érsek hazatéréséről
Mészáros István:
Marxista történészek Mindszenty-képe 1948–1992 között
Lipthay Endre:
Mindszenty-kronológia

Megrendelhető és kapható:
Ecclesia
1053 Budapest, Ferenciek tere 4–8.

Jean Guitton

Grichka Bogdanov *Igor Bogdanov*

ISTEN ÉS A TUDOMÁNY

Fordította: Török József
Szent István Társulat

Miért van inkább valami, mint semmi? Miért jelent meg a világmindenség? Honnan? Miként jelent meg az élet? A véletlen vagy a szükségszerűség áll mögötte? Mi a valóság? Milyen kapcsolat van az öntudat és az anyag között? Ezekre a kérdésekre keresi a választ Jean Guitton francia katolikus filozófus, két fiatal természettudós, a Bodganov-fivérek segítségével. A filozófia és természettudomány képviselőinek párbeszéde nem marad meg a puszta kérdésfeltevésnél, hanem új utat javasol: a metareializmus felé. A tudomány szigora mellett a személyes hangvétel teszi élménnyé e könyvet, melynek megjelenése esemény az európai szellemi életben.

Jean Guitton, a néhai VI. Pál pápa barátja, a Francia Akadémia tagja, Bergson tanítványa, korunk keresztény filozófusainak egyik legkiválóbb képviselője. Igor és Grichka Bogdanov az asztrofizika és az elméleti fizika doktorai, Roland Barthes tanítványai.

MEGJELENT

a

„BEVEZETÉS A KATOLIKUS EGYHÁZ KATEKIZMUSÁBA"
az ECCLESIA Kiadónál
(1053 Bp. Ferenciek tere 4–8.)

Joseph RATZINGER bíboros és
Christoph SCHÖNBORN püspök
tanulmányai betekintést nyújtanak a katekizmus elkészítésének előtörténetébe, a kényes vagy különleges mérlegelést kívánó kérdések körüli viták-ba.

Keresse ezt az értékes munkát az

ECCLESIÁBAN

személyesen vagy póstán. A levélben érkezett rendeléseket postafordultával elégítjük ki.

Ha még nem
fizette volna elő,
akkor most fizesse elő a

Communio
nemzetközi katolikus
folyóiratot
az alábbi címen:

Communio Alapítvány
1053 Budapest, V.,
Papnövelde u. 7.

Egy évre 320 Ft.

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017, (202) 526-0251, FAX 202-526-1934).

Arab: *Al-Liqâ': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Michel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 – 5°a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) – Fernando Moreno (dir.).

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

Francia: *Revue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F–75016 Paris) – Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) 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* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) – Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P–1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.).

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

Szlovén: *Communio Kristjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

1996. Mindenszentek

IV. évf. 3. szám

Tartalomjegyzék

Jean-Robert ARMOGATHE
• A szertartások kötelező rendje 5

Robert F. TAFT
• Mit nyújt a liturgia? 11

Joseph RATZINGER
• Az Eucharisztia ünneplésének formája és tartalma 24

Wilhelm NYSSEN
• A keleti egyház liturgiája 33

Jean GUITTON
Az imádság 41

Joseph RATZINGER
A liturgikus megújulás 48

Leo SCHEFFCZYK
A bűnbánat szentségének sajátos üdvözítő hatása 61