XV. évf. 2007/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM HITTUDOMÁNYI KAR
Könyvtár
BUDAPEST

Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa

NORBERT TRIPPEN • Joseph Ratzinger mint a II. Vatikáni Zsinat közreműködője

JOSEPH RATZINGER • Hit és jövő

HELMUT HOPING • Közösségben Krisztussal

JEAN-FRANÇOIS THOMAS • Megjegyzések Louis Bouyernál és Joseph Ratzingernél a *sacrum* és a liturgia kapcsán

CHRISTINE MOHRMANN • A liturgikus latin nyelv

ALEXANDER KISSLER • Válaszúton

PUSKÁS ATTILA • Jézus üdvözítő halála

ANTON ZIEGENAUS • „Krisztus felfoghatatlan gazdagságát hirdetni"

ROBERT ŚLESIŃSKI • Alexander Schmemann a Szent Liturgiáról mint Isten Országa kinyilvánításáról: A liturgia előzetes adottsága

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,
ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,
SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: COMMUNIO@ELLA.HU

ISSN 1217-2456

KIADJA
A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Előszó

A *Communio* nemzetközi katolikus, teológiai és kulturális folyóirat magyar kiadása igyekszik követni az egy-két évvel korábban kidolgozott tematikát, lehetőleg párhuzamosan a világnyelveken megjelenő társaival. XVI. Benedek pápa teológiájának bemutatása a jelen szám elsődleges feladata, a tanulmányok többsége ezt célozza. Mivel a jelenlegi Péter-utód elődjéhez hasonlatosan részt vett a II. Vatikáni Zsinaton – igaz, nem zsinati atyaként, hanem mint az egyik legbefolyásosabb főpap szakértője –, jogos az érdeklődés a zsinat alatti munkássága iránt. A tanulmány szerzője, Norbert Trippen meglepetéssel szolgál, amikor bemutatja, hogy Frings bíboros milyen nagy mértékben támaszkodott a fiatal freisingi professzor meglátásaira, helyzetértékeléseire.

Harmincnyolc évvel ezelőtt Joseph Ratzinger a Hesseni Rádió kérésére fölvázolta az Egyház akkori jelenéből, vagyis a zsinat utáni, ám nem annak tulajdonított válságából kiindulva a jövendőt. A vágyakat, az önáltatást félretéve, a múlt válságainak elemzéséhez fordulva megrajzolta annak az Egyháznak a képét, amelyet ma Krisztus földi helytartójaként vezet. A történelmi személyek megszólaltatásával áttételesen bár, de érthetően értelmezte az akkori helyzetet. Nem az isteni alapítású Egyház került válságba, hanem annak emberi intézményei, még inkább emberei. Jogos megjegyezni, ez a válság ma is tart, például a papi hivatás, a hűségben megmaradás terén.

A liturgia – istentisztelet XVI. Benedek eddigi életművében kivételezett helyet foglal el. Ebből egyenesen következik, hogy pápaként e téren erőteljesebben szólalt meg több alkalommal, főként, ha ez összefüggésben állt az Egyház történelmének folyamatosságával és a helyreállítandó egységgel. Két tanulmány segíti a legutóbbi pápai megnyilatkozások eredetének, hátterének áttekintését, feltérképezését. Mivel a szakrális nyelv, a latin használatának kérdése ismét fölvetődött, a magyar nyelvre eddig le nem fordított tanulmány közreadása e témakörben minden bizonnyal segíti az olvasó eligazodását, a pápa szándékainak helyes értelmezését.

A tanulmányok legtöbbjének szellemiségén érződik Hans Urs von Balthasar közvetett vagy közvetlen hatása. A filológia nagy tudósa, Christine Mohrmann patrisztikus ismeretével és a történelmi igazság elfogulatlan közvetítésével gazdagítja az olvasót.

A szerkesztőség itt mond köszönetet a begépelésben és szerkesztésben segítséget nyújtó Stefanits Józsefnének és Füzes Ádámnak, valamint a fordítóknak.

A szerkesztőség

Norbert Trippen

Joseph Ratzinger mint a II. Vatikáni Zsinat közreműködője

Tekinthetjük véletlennek, vagy előrelátásnak, hogy 1959-ben a fiatal freisingi professzor, Joseph Ratzinger első egyetemi tisztségét Bonnban és nem a másik, későbbi egyetemén foglalta el. A fundamentálteológus előadásának minőségéről szóló hírek és népszerűsége a hallgatók körében, hamar ismertté váltak a kölni ordinárius Josef Frings kardinális előtt. Ez utóbbi kissé meggondolatlanul és spontán módon elvállalta, hogy a közeljövőben esedékes zsinatot előkészítő sorozat keretén belül előadást tart 1961 novemberében Genovában a Teatro Duse-ban, amelynek kidolgozására a szinte vak kardinális már nem volt képes. A kölni Gürzenichben 1961 nyarán egy koncert szünetében találkozott Joseph Ratzingerrel, és megkérdezte tőle, hogy a megígért előadás kidolgozásában segítene-e neki. „Hamarosan küldött nekem egy tervezetet, amit olyan jónak tartottam, hogy csak egy helyen végeztem rajta javítást", emlékezett vissza 1973-ban a kardinális. A zsinatról és a modern gondolkodásvilágról szóló előadást Frings korábbi szeminaristája, Msgr. Bruno Wüstenberg a pápai államtitkárságon fordította le olaszra, és – miután Frings maga mondta el a bevezetést fejből – Genovában fel is olvasta.

A feltűnés, amit a hamarosan nyilvánosságra hozott előadás katolikus körökben keltett, azt a kérdést vetette fel a félénk kardinálisban, hogy vajon XXIII. János pápa hogyan vélekedik az előadottakról? 1962. február 23-án a Központi Előkészítő Bizottság üléséről Frings kardinálist XXIII. János pápa magához hívatta. „Nem tudtam, hogy miért" – írta Frings 1973-ban. „Viccesen odaszóltam Luthe titkárhoz: »Adja rám még egyszer a piros kabátkát, talán ez az utolsó alkalom«. Amikor azonban a pápai audiencia-terembe értem, elém sietett, átölelt, és azt mondta: »Ma éjszaka olvastam genovai előadását, és köszönetet akartam mondani ezekért a szép gondolatokért.«"

Ez a tapasztalat lehetett az, ami Frings kardinálist arra indította, hogy 1962 áprilisától minden teológiai tervezetet, amit a Központi Előkészítő Bizottság tagjai Rómából megkaptak, Ratzinger professzornak továbbküldjön,

és kérje annak változtatási, illetve javítási javaslatait. Azt a terjedelmes kötetet is, amelyben az 1962 nyarán a zsinati atyák által készített szkémák szerepeltek, Frings átadta Ratzingernek azzal a konkrét kérdéssel, hogy vajon mi az, amit a szövegek megfogalmazásakor esetleg hallgatólagosan megváltoztattak, mi az, ami abszolút elutasítandó, és hogy min lehetne javítani. Ratzinger válaszai nem várattak sokáig magukra.

Amikor Frings a zsinat kezdetére készült, 1962. augusztus 29-én ezt írta Joseph Ratzingernek: „Időközben nyilvánvalóvá vált, hogy kedden, október 9-én Rómába fogok repülni; velem repül? Szerdára, október 10-re minden német zsinati atyát meghívtam 17 órára egy megbeszélésre az Animába. Megkérhetem, hogy ott a *Constitutio dogmatica De fontibus revelationis*ról referáljon, és ha lehet, pozitív ellenjavaslatokat tegyen?"

Joseph Ratzinger a Frings kardinális 90., illetve Höffner kardinális 70. születésnapjára készített ünnepi írásában 1976-ban maga vetette papírra, hogy milyen benyomást keltett benne a Rómába való utazás, de még inkább a szinte vak kardinálissal való találkozás a Kölni Dómban, és a neki tervezett sírnál az érseki kriptában. Ratzinger és Luthe a zsinati ülésszakok alatt Frings kardinálissal együtt a német papi kollégiumban laktak a Santa Maria dell'Animában. Bár az asztalnál nem a zsinatról volt szó, mégis egyfolytában lehetőség volt kontaktus kialakítására.

A német nyelvű zsinati atyák megbeszélései, amelyeket hétfőnként 17 órakor az Animában tartottak arról, hogy miképpen fognak eljárni a zsinati aulában; a német nyelvű püspököknek legalábbis az első ülésszakban nagy taktikai előnyt és befolyást eredményezett, amit a többi ország főpapsága hamarosan hasonló eljárással próbált behozni.

Frings kardinális nem csak személyesen követte a teológus Ratzingert, hanem hamarosan bevezette a befolyásos zsinati atyák körébe és teológiai munkacsoportokba azzal a céllal, hogy új és jobb tervezeteket fogalmazzon meg a zsinati tanácskozásokra, mint az előkészítő bizottságok. Az első üléssorozat végén sikerült a kardinálisnak Ratzinger professzort a hivatalos zsinati bizottságba meghívatni, így minden általános ülésen részt vehetett, és a nyilvános zsinati bizottságok munkacsoportjaiba is bevonták. Innentől kezdve nem csak személyes tanácsadója és munkatársa volt a kölni kardinálisnak, hanem más teológusok mellett a későbbi zsinati szövegek megfogalmazásánál is munkatárs. Ez leginkább a két dogmatikus konstitúcióra, a *Lumen gentium*ra és a *Dei verbum*ra vonatkozik. Egészen különleges módon Joseph Ratzinger professzor más zsinati dokumentumok megalkotásának is résztvevőjévé vált. Teljes mértékben érthető, hogy a zsinati atyák a kimerítő, hétfőtől szombat délig tartó ülésezések után, a hétvégén felüdülést kerestek.

A steyli misszionáriusok generálisa, P. Johannes Schütte SVD okosságát dicséri, hogy felajánlotta Frings kardinálisnak és segítőjének, hogy hétvégéjüket alkalmanként rendi pihenőházukban, a Nemi tónál töltsék. Elgondolkodtató, hogy ez vajon egészen önzetlen lépés volt-e? Amikor a harmadik ülésszakon 1964-ben láthatóvá vált, hogy a zsinatot lassan be kellene fejezni, a Kúriában az a szándék került napvilágra, és jutott a zsinati atyák tudomására, hogy a misszióknak nem szentelnek külön dekrétumot, hanem csupán néhány fegyelmi kérdéssel foglalkozó mondatra korlátozódik ez a probléma, amit a *Propaganda fide* kongregáció fogalmazott volna meg. Schütte generális meg tudta nyerni Frings bíborost, hogy a misszió ügyének mégis szenteljenek egy önálló dekrétumot. Az ügy érdekében Frings nem csak az aulában lépett fel, hanem felajánlotta azt is, hogy teológusa, Joseph Ratzinger is részt vesz az 1965 januárjában a Nemi tónál összejövő munkabizottságban, ami arra volt hivatott, hogy egy missziós dekrétumot dolgozzon ki. Ha meggondoljuk, hogy a zsinat után micsoda krízis alakult ki a missziós teológia területén – a missziós népek önállósági törekvéseinek, és ennek megfelelően az európai teológusok különböző elméletei következtében –, felmérhetjük, hogy visszatekintve, az ilyen „véletlenek" mennyit jelentettek.

Ratzinger része a Frings kardinálissal való együttműködésben, az ez utóbbitól fennmaradó, a rendelkezésünkre álló dokumentumokból viszonylag pontosan rekonstruálható. Frings kardinális a zsinati aulában összesen 19-szer szólalt fel. Minden alkalommal, ha teológiai témákról esett szó, kikérte Ratzinger professzor véleményét. Ezt a szöveget Frings Luthe titkárával vótummá formálta, amit a zsinati elnökségnek vótum gyanánt át is nyújtott. Mivel Frings nem tudott már lapról olvasni, kénytelen volt a szöveget lehetőleg tökéletesen megtanulni és kívülről előadni. Ebből adódóan természetesen sokszor előfordult, hogy új szöveg született, amibe Frings az előtte felszólaló véleményét beleépítette, de ami tudatosan a korábban kidolgozott szövegből indult ki. Gyakran megengedett magának ironikus, vagy esetleg gúnyos kommentárokat. Kiváló latin tudása miatt tehette meg ezt a kardinális. Ez – például az 1963. november 8-i vótumon a Római Kúriáról és a Szent Offícium gyakorlatáról – szinte egyértelműen megfigyelhető, hogy mennyire támaszkodik Ratzinger tervezeteire, ill. hogy mennyire tér el azoktól. Nem csak ebben az esetben érdemes az eredeti Ratzinger-féle kéziratot, a Luthe titkár által készített szakvélemény szövegével, és az aulában ténylegesen megtartott beszéddel összehasonlítani. Csak Frings kardinálisnál szerepel a hivatalos *Acta Synodalia* hasábjain a ténylegesen megtartott beszéd szövege után függelékben a *Textus scripto traditus*.

Különös nehézséget okozott, ha Frings egy bonyolultabb teológiai tényállásban szakvéleménye szövegét nem tudta, vagy nem akarta kívülről előadni. Luthe két jelentős esetről számolt be. 1964. október 26-án Frings részletesebb és ebből kifolyólag bonyolultabb kijelentéseket akart hozzátenni a XIII. sémához (a későbbi lelkipásztori konstitúcióhoz, a *Gaudium et spes*hez). Frings a zsinati moderátor beleegyezését kérte, hogy a bevezető gondolatok után, „szemeit és hangját kiváló titkárom kölcsönözze nekem, aki felolvassa, amit diktáltam neki". Végezetül Frings aztán maga tette hozzá: „Köszönöm atyák nektek, és a titkáromnak."

Luthe emlékezik, hogy Felici általános titkár ezután azt mondta, hogy ilyen többet nem fordulhat elő. Felici azonban alábecsülte a kölni kardinális agyafúrtságát. Amikor Frings az utolsó ülésszakon, 1965. szeptember 24-én újból a XIII. sémával kapcsolatban akart javaslatot tenni, látási nehézségeire hivatkozva arra kérte Felicit, hogy maga olvasson fel egy olyan javaslatot, ami egészen bizonyosan nem egyezett az általános titkár véleményével. Felicinek nem maradt más, mint hogy ezt a kérést teljesítse, ha nem akarta Fringstől, mint a zsinati elnökség tagjától a szót megtagadni. Az a tény, hogy Felici egy ellenfélnek volt kénytelen a hangját kölcsönözni, nem kevéssé komikus.

Miközben Ratzinger professzor hozzájárulásai a kölni bíboros zsinati javaslataiban pontosan bizonyíthatóak, nehezebb a jóváhagyott zsinati szövegeken való munkálkodását nyomon követni. A számtalan átdolgozási folyamatnál és a végleges szövegalkotásnál egyre több együttműködő teológus munkálkodott. A római bizottsági akták pontosabb áttekintésére lenne szükség ahhoz, hogy azokat az egyes bekezdéseket és megfogalmazásokat fel lehessen fedezni, amelyek Joseph Ratzingerre (és senki másra nem) vezethetők vissza. Még sincs kétség afelől, hogy neki – más teológusokkal együtt – a *Lumen gentium* és a *Dei verbum*, de más zsinati szövegek létrejötténél is jelentős szerepe volt. A rá jellemző szerénységből fakadóan XVI. Benedek pápa ezt a személyes jelentőséget a zsinati szövegek tekintetében inkább alábecsüli.

Fordította: Szalados Réka

ÉLETRAJZI ADATOK:

Norbert Trippen 1936-ban született, 1962-től a kölni érsekség papja, 1976–89 között a kölni szeminárium régense, 1978-tól 2001-ig az egyháztörténelem professzora Bonnban, 1991–2001 a Kölni Érsekségi Főiskola vezetője. A szerző a Josef Kardinál Fringsről szóló biográfiájának 2. kötetében

részletesen ír Ratzinger professzornak a kölni érsek oldalán, ill. a zsinati folyamatban betöltött szerepéről: N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887–1978)*, Band 2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn ua. 2005. Az itt közölt fejtegetések csak egy szűk áttekintést akartak adni.

Joseph Ratzinger

Hit és jövő

Hogyan fog kinézni az Egyház a 2000. évben?

A teológus nem jós, nem is futurológus, aki a jelen tapasztalati tényezőiből számításokat tehet a jövőre nézve. Tevékenysége messzemenően kivonja magát a kiszámíthatóság alól; így csak jelentéktelen részben lehetne a futurológia tárgya, ami ugyancsak nem jóslás, hanem a kutató arra törekvése, hogy megállapítsa a kiszámíthatót és nyitva hagyja a lehetőséget a kiszámíthatatlanra. Mivel a hit és az Egyház az ember azon mélységeibe hatolnak, amelyekből az alkotó új, a váratlan és a meg nem tervezett lép elő, így az Egyház jövője a futurológia korában is rejtve marad. Ki tudta volna XII. Piusz halálakor a II. Vatikáni Zsinatot vagy éppen a zsinat utáni fejleményeket megjövendölni? Vagy ki merte volna az I. Vatikáni Zsinatot megjövendölni, midőn a fiatal francia köztársaság csapatai elhurcolták VI. Piuszt, és ő 1799-ben mint fogoly halt meg Valence-ban? Már három évvel megelőzően ezt írta a francia köztársaság egyik vezető politikusa: „Ezt a bálványképet megsemmisítjük ... Így akarja a szabadság és a filozófia ... Kívánságos, hogy VI. Piusz még két évig éljen, hogy a filozófiának legyen ideje befejeznie művét, és hogy Európa utód nélkül hagyja Lámáját."[1] Úgy tűnik, hogy amennyiben halotti beszédeket tartottak a pápaság felett, azt véglegesen eltöröltnek kellett tekinteni.

Legyünk tehát óvatosak a prognózisokkal. Mindmáig érvényes Szent Ágoston szava, miszerint az ember mélység, és ami ebből a mélységből felemelkedik, azt senki sem tudja előre látni.

Aki hiszi, hogy az Egyházat nem csak az embernek nevezett mélység határozza meg, hanem Isten sokkal nagyobb, végtelen mélységéig ér, annak lesz

[1] Idézve F. X. Seppelt–G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste,* München 1964, 364 skk. Vö. L. G. Rogier–G. de Bertier de Sawigny, *Geschichte der Kirche,* IV, Einsiedeln 1966, 177 skk. G. de Bertier de Sawigny összefoglalva azt mondja a felvilágosodás korszakának végén uralkodó helyzetről: „Röviden szólva: amennyiben a XIX. század elején a kereszténységnek még volt némi esélye a túlélésre, úgy az nyilvánvalóan inkább a reformációból származó egyházak oldalán volt, mint a főre és tagokra darabolt Katolikus Egyházén" (181).

csak igazán oka arra, hogy az előrejelzésekkel tartózkodó legyen, amelyek naiv biztosan tudni akarása mindössze naiv történelmi tudatlanságot árulhatnának el. Ám van-e akkor egyáltalán értelme a mi témánknak? Lehet értelme, amennyiben tudatában vagyunk körülhatároltságának. Éppen az erőteljes történelmi megrázkódtatások korában, amikor úgy tűnik, minden eddigi összeomlik és valami egészen új nyílik meg, szükséges, hogy az ember elgondolkodjon a történelem fölött, amely a valószerűtlenül felnagyított pillanatot ismét visszavezeti helyes méretére, ismét besorolja egy történésbe, amely sohasem ismétlődik, de sohasem veszti el egységét és összefüggését. Nos, azt mondhatnák: jól hallottuk? Elgondolkodni a történelem fölött? Hiszen ez annyit jelent, mint visszapillantani a múltra, holott mi egy kitekintést vártunk a jövőbe. Jól hallották. Ám én kitartok amellett, hogy helyesen értelmezve, a történelem fölötti eszmélődés mindkettőt magában foglalja: mind a visszapillantást az eddigire, mind pedig innen a jövő lehetőségei és feladatai feletti eszmélődést, amelyek csak akkor lehetnek világosak, ha egy hosszabb útszakaszt áttekintünk és nem zárkózunk be naiv módon a mába. A visszapillantás nem teszi lehetővé a jövő előrejelzését, de körülhatárolja az egészen egyszeri illúzióját és rámutat, hogy noha nem ugyanaz, ám valami összehasonlítható már volt korábban is. Amiben az egykor és a most egymástól különbözik, abban gyökerezik kijelentéseink bizonytalan volta és feladatunk újdonsága, abban, ami azonos: a tájékozódás és helyesbítés lehetősége.

Jelenlegi egyházi helyzetünkkel mindenekelőtt az ún. modernizmus kora hasonlítható össze, a századforduló körül, majd pedig a rokokó vége, az újkor végleges feltűnése a felvilágosodással és a francia forradalommal. A modernizmus válságát nem hordta ki a történelem, hanem azt inkább megszakították X. Piusz intézkedései és az első világháborút követő megváltozott szellemi helyzet; a jelenkor válsága csak régóta halogatott újrafelvevése annak, ami akkor megkezdődött. Ilyenformán analógiaként megmarad a felvilágosodás egyház- és teológiatörténete. Aki közelebbről megnézi a dolgokat, csodálkozni fog az akkor és a ma közötti nagyarányú hasonlóságon. A „felvilágosodás" mint történelmi korszak manapság ugyan nem örvend jó hírnévnek; aki még elszántan az akkori nyomdokokon jár, nem óhajtja, hogy úgy tartsák számon, mint a felvilágosodás emberét, hanem elhatárolja magát, amint gondolja, az akkori egyszerű racionalizmus irányától, amennyiben egyáltalán veszi magának a fáradságot, hogy a megtörtént történelmet megemlítse. Ez már az első analógia lenne: határozott elfordulás a történelemtől, ami már csak a tegnap lomtárának számít, amelyből egy egészen új mának semmi haszna nincs. A győzelem biztos tudata, hogy a továbbiakban

nem a hagyomány szerint, hanem ésszerűen cselekszünk, egyáltalán az olyan szavak szerepe mint: racionális, áttekinthető és hasonló, mindez megdöbbentően azonos volt egykor és ma. Szerintem a negatív tényezőket megelőzően az egyoldalúságok és pozitív nekilendülések olyan sajátságos keverékére kellene pillantanunk, amely összekapcsolja az akkori és mai felvilágosodás embereit (a felvilágosítókat), és amely számára a ma nem úgy jelenik meg, mint valami egészen új, ami felette áll minden történelmi összehasonlításnak.

A felvilágosodásnak megvolt a maga liturgikus mozgalma, amely akörül fáradozott, hogy a liturgiát eredeti alapstruktúrájára egyszerűsítse. Az ereklyetisztelet és a szentek tiszteletének túlzásait el kellett távolítani, és bevezették a liturgiába a népnyelvet, különösen a népéneket és a nép részvételét. A felvilágosodásnak megvolt a maga episzkopális mozgalma, amely Róma egyoldalú centralizmusával szemben kiemelte a püspökök jelentőségét; a felvilágosodásnak megvolt a maga demokratikus összetevője, mint például, amikor Wessenberg, a konstanzi általános helynök demokratikus egyházmegyei és tartományi (provinciális) szinódusokat követelt. Aki az ő műveit olvassa, azt hihetné, hogy az 1962. év valamely progresszivistájával találkozik: követeli a cölibátus megszüntetését, csak német nyelvű szentségkiszolgáltatást tűr meg, vegyesházasságok megáldását függetlenül a gyermekek vallásos nevelésétől. A tény, hogy Wessenberg a rendszeres prédikáció, a hitoktatás szintjének emelését szorgalmazta, támogatta a bibliamozgalmat és még sok más hasonlót, azt mutatja, hogy ezeknél az embereknél semmi esetre sem csak szánalmas racionalizmus tevékenykedett. Alapjaiban mégis meghasonlott benyomást kelt, mivel végül is csak az alkotó ész kertészollója marad tevékeny, amely sok jót tehet, de amely mint egyetlen kertészeti szerszám nem elégséges.[2] Körülbelül ugyanilyen meghasonlott benyomást kelt a pistoiai szinódus olvasása, a felvilágosodás korának egyik, 234 püspök által látogatott zsinata, amely 1786-ban Észak-Itáliában ülésezett és megpróbálta a kor reformeszméit átültetni az egyházi valóságba; ám nem utolsósorban azért fulladt kudarcba, mert összekeverte az igazi reformot és a naiv racionalizmust. Megint azt hihetnénk, hogy egy zsinat utáni könyvet olvasunk, amikor arra a tételre bukkanunk, hogy a lelki szolgálatot nem közvetlen Krisztus alapította, hanem az Egyház a maga öléből hozta napvilágra, mivel az Egyház a maga egészében minden különbségtétel nélkül papi, vagy midőn azt halljuk, hogy a misén való részvétel áldozás nélkül értelmetlen, vagy

[2] Vö. a tanulságos cikket Wessenbergről, C. Gröber érsektől a LThK (Lexikon für Theologie und Kirche) 1. kiadásában X. 835–839. – LThK² X 1064 skkv. (W. Müller), Wessenberg műveinek kiadását K. Aland kezdte meg.

midőn a pápai primátust pusztán funkcionális dolognak minősítette, míg viszont fordítva, nyomatékkal kiemelte a püspöki szolgálat isteni jogát.[3] Természetesen, VI. Piusz már 1794-ben elítélte a pistoiai tételek nagy részét. Ennek a szinódusnak az egyoldalúsága kétségessé tette a szinódus jó indíttatásait is.

Annak a kérdésnek eldöntésével kapcsolatban, hol van valami, ami segít a jövőt megérteni és hol nincs, szerintem a legtöbb útbaigazítást a kor személyeinek és kapcsolataiknak megismerése adhatja. Természetesen csak néhány típust ragadhatunk ki, akikben az akkori lehetőségek széles volta és ismét a maival való hasonlósága döbbenetes módon megmutatkozik. Itt van a szélsőséges progresszista, akit Gobel párizsi érsek szomorú alakja képvisel: kora haladásának minden lépését bátran megtette. Először az alkotmányos nemzeti egyház felé, majd midőn ez sem volt elég, ünnepélyesen letette papságát, azzal a magyarázattal, hogy a forradalom szerencsés kimenetele óta, a szabadság és az egyenlőség nemzeti kultuszán túl más kultuszra nincs szükség. Részt vett a Notre-Dame-ban az ész istennőjének trónra emelésén, ám végül a haladás őt is meghaladta: Robespierre alatt az ateizmus hirtelen ismét bűnténynek számított és így az egykori érseket mint ateistát vezették a guillotine-hoz és végezték ki.[4]

Németországban nyugodtabbnak mutatkoztak a dolgok: itt kellene megemlíteni pl. a müncheni Georgianum igazgatóját, Matthias Fingerlost, mint klasszikus progresszistát. Az ő művében: „Mire valók a lelkészek?" elmondja, hogy a papnak mindenekelőtt néptanítónak kell lennie, aki földművelésre, állattenyésztésre, gyümölcsfa nevelésére oktatja a népet, valamint a villámhárító rendeltetésére, de ugyanakkor zenére és művészetre is oktasson. – Ma azt mondanánk: a papnak szociális munkásnak kell lennie és egy összerű, irracionalizmusoktól megtisztított társadalom felépítését kell szolgálnia.[5] Mintegy mérsékelt progresszistát, a középre lehetne helyezni Wessenberg konstanzi általános helynök előbb említett alakját, aki semmi esetre sem vett volna részt a hitnek szociális munkára történő egyszerű redukciójában, másrészt viszont minden bizonnyal túl kevés érzéket mutatott az organikus, az élő (eleven) iránt, amely az ész puszta konstrukciói számára nem hozzáférhető. Egészen más nagyságrend lesz látható, midőn az egykori regensburgi püspök, Johann Michael Sailer alakjára bukkanunk. Őt nehéz beso-

[3] A helyeket l. Denzinger-Schönmetzernél: 2600–2700, különösen 2602, 2603, 2606, 2628. Vö. L. Willaert, „Synode von Pistoia", in: *LThK*, 2, 524 skk.

[4] Vö. L. J. Rogier, *Geschichte der Kirche*, IV, (l. 1. jegyzetet) 133 skk.

[5] A. Schmid, *Geschichte des Georgianums in München*, Regensburg 1894, 228 skk.

rolni. A progresszivizmus és konzervativizmus merő kategóriái őelőtte csődöt mondanak, ahogyan már külső életútja is mutatja: 1794-ben megvonták tőle dillingeni professzori működését a felvilágosodás hirdetésének (Aufklärerei) vádjával. 1819-ben kudarcba fulladt az augsburgi püspöki kinevezése többek között a később szentté avatott Clemens Maria Hofbauer ellenállása következtében, aki Sailerben még mindig a felvilágosodás emberét látta. Másrészt Sailer tanítványát, Zimmert már 1806-ban eltávolították reakció vádjával a landshuti egyetemről, ahol ellenségesen viszonyultak Sailerhez és köréhez, mint a felvilágosodás tulajdonképpeni ellenségéhez: ugyanazt az embert, akit Hofbauer még mindig a felvilágosodás emberének („felvilágosítónak") tartott, a felvilágosodás valódi hordozói legveszedelmesebb ellenlábasuknak vélték.[6]

Igazuk volt. Ettől az embertől és barátainak széles köréből indult el egy mozgalom, amely messzemenően több jövőt hordozott magában, mint a puszta felvilágosodás győzedelmesen diadalmaskodó, széles nyomtávja. Sailer olyan ember volt, aki kora minden kérdése számára nyitva állt: a dillingeni porlepte jezsuita skolasztikának, amelynek rendszerébe már régen nem tudott behatolni a valóság, következésképpen elégtelennek kellett számára tűnnie. Vitapartnerei: Kant, Jacobi, Schelling, Pestalozzi; a hit az ő véleménye szerint nem kötődik a tételek rendszeréhez, és nem tartható fenn az irracionálisba való meneküléssel, hanem a mával történő nyílt szembesülésben kell lennie. Ám ugyanez a Sailer ismerte a középkor nagy teológiai és misztikus hagyományát, az ő korában szokatlan mélységben, mivel az embert nem korlátozta kizárólag a jelen pillanatra, mert tudta, hogy az ember csak akkor birtokolja önmagát, ha nem félelemteljes tisztelettel, de éberen nyílik meg a történelem egész gazdagsága előtt. De mindenekelőtt: ez az ember nem csak gondolkodott. Ő élt. Amikor a szív teológiáját kutatta, ezt nem olcsó szentimentalizmus kedvéért tette, hanem mert az egész emberről tudott, akinek lénye, egysége az által teljesedik be, ha test és lélek, a lelkiállapot rejtett indítékai és az értelem világossága áthatják egymást. „Csak a szívvel látunk jól", mondotta egyszer Antoine de Saint-Exupery; ha Matthias Fingerlos élettelen haladó-szelleműségét összehasonlítjuk Sailer mélységével, kézzelfogható lesz, hogy mennyire igaz: csak a szívvel láthatunk jól. Sailer látó volt, mert volt szíve. Őtőle jöhetett valami új, a jövőnek megfelelő, mert

[6] Sailerrel kapcsolatban vö. különösen: I. WEILNER, *Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiosen Seele nach G. M. Sailer*, Regensburg 1949. Uő, „J. M. Sailer, Christliche Innerlichkeit", in J. Sudbrack–J. Walsch (kiad.), *Große Gestalten christlicher Spiritualität*, Würzburg 1969, 322–342. Zimmerrel kapcsolatban a megjelenés előtt álló tübingeni értekezést: Ph. SCHÄFER, *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik*, dargestellt an P. B. Zimmer.

abból élt, ami állandó és mivel saját életét ennek rendelkezésére bocsátotta. És csak ezzel jutottunk el a tulajdonképpenihez: csak az alkot jövőt, aki önmagát adja. Aki pusztán kioktatni akar, másokat akar megváltoztatni, az meddő marad.

Így értünk el a másik férfihoz, aki ellenlábasa volt mind Sailernek, mind Wessenbergnek: Clemens Maria Hofbauerhez, a csehországi pékfiúhoz, akiből szent lett.[7] Egész biztos, ez az ember több szempontból szűkkeblű volt, sőt bizonyos szempontból reakciós. Ám ő olyan volt, aki szeretni tudott, aki teljes, el nem pazarolt szenvedélyével az emberek rendelkezésére állt. Egyrészt olyan emberek tartoztak köréhez, mint Schlegel, Brentano és Eichendorf, másrészt feltétlenül kész volt a legszegényebbek és legelhagyatottabbak megsegítésére, önmaga számára semmit sem akarva, magára vállalva minden sértést, ha arról volt szó, hogy az embereken segíthet. Így az emberek általa ismét felfedezhették Istent, ahogyan ő Isten felől felfedezte az embereket és tudta, hogy többre van szükségük, mint gyümölcstermesztéssel és állattenyésztéssel kapcsolatos oktatásra. Végül ennek a pékfiúnak a hite úgy mutatkozott meg, mint humanisztikus és ésszerű a puszta felvilágosodás embereinek akadémiai racionalitásával szemben. Így valami egészen más élte túl az összeomló XVIII. század végét és hozta világra a jövőt, mint amit Gobel és Fingerlos sejtett: egy olyan Egyház volt ez, amely kisebb lett, amely veszített társadalmi fényéből, de ugyanakkor egy olyan Egyház, amely a bensőségesség új erejéből termékeny lett és mind a nagy laikus mozgalmak, mind pedig számos új rend alapítása által, amelyek a XIX. század közepétől következtek be, új erőket szabadított fel a művelődés és szociális tevékenység számára, ezek nélkül a mi legújabb történelmünket nem lehet elképzelni.

Ezzel elértünk a mai naphoz és a jövő fürkészéséhez. Az Egyház jövője ma is csak azok erejéből jöhet létre és fog létrejönni, akiknek mély gyökereik vannak és akik hitük tiszta bőségéből élnek. Nem azoktól fog jönni, akik csak recepteket készítenek. Azoktól sem, akik csak a mindenkori jelen pillanathoz alkalmazkodnak. Nem azoktól fog jönni, akik csak másokat bírálnak, önmagukat viszont tévedhetetlen mérceként elfogadják. Tehát nem is azoktól fog jönni, akik a kényelmesebb utat választják. Akik a hit passiója alól kivonják magukat és mindazt, ami az embert kötelezi, csak zsarnokságnak és legalizmusnak tartják, ami fáj az embernek és ami azt követeli az embertől, hogy önmagát feláldozza. Mondjuk pozitívan: az Egyházat mint mindig, ezúttal is a szentek fogják újra meghatározni. Tehát olyan emberek, akikhez több eljut, mint az éppen modern frázisok. Olyan emberek, akik

[7] Vö. H. GOLLOWITZER, „Drei Bäckerjungen", *Catholica* 23 (1969) 147–153.

azért képesek többet látni mint mások, mert életük tágabb tereket fog át. Azt az önzetlenséget, amely az embert szabaddá teszi, csak a mindennapi kis önmegtagadások elviselésében érjük el. Ebben a mindennapi passióban, amely először is lehetővé teszi az embernek, hogy megtapasztalja, milyen sokrétűen köti őt saját énje, ebben a mindennapi passióban és csak ebben nyílik meg az ember lépésről lépésre. Az ember csak annyit lát, amennyit megélt és amennyit szenvedett. Amennyiben manapság már alig tudjuk tudomásul venni Istent, úgy ez azért van, mert olyan könnyűvé tettük magunknak, hogy önmagunk elől kitérjünk, hogy létünk mélysége elől menekülünk valamiféle kényelem kábulatába. Így feltáratlan marad, ami bennünk legmélyebb. Ha igaz, hogy csak a szívvel lehet jól látni, mennyire vakok vagyunk mindannyian![8]

Mit jelent ez a mi kérdésünk esetében? Ez azt jelenti, hogy azoknak a nagy szavai, akik nekünk egy Isten és hit nélküli Egyházról beszélnek, üres fecsegés. Egy olyan Egyházra, amely politikai „imádságokban" ünnepli az akció kultuszát, nincs szükségünk. Az ilyen Egyház teljesen fölösleges. És következésképpen önmagától meg fog semmisülni. Megmarad Jézus Krisztus Egyháza. Az az Egyház, ami abban az Istenben hisz, aki emberré lett és életet ígér nekünk a halálon túl. Hasonlóképpen az a pap, aki mindössze szociális funkcionárius, pótolható pszychoterapeuta és más specialisták által. Viszont marad a pap, aki nem specialista, aki nem tartja magát a „játékon kívül", amikor hivatalos tanácsokat ad, hanem Istentől az emberek rendelkezésére áll, őértük van szomorúságukban és örömükben, reménykedésükben és szorongásukban, arra a papra továbbra is szükség lesz.[9]

Menjünk egy lépéssel tovább. A mai válságból ezúttal is egy olyan Egyház fog holnap előlépni, amely sokat veszített. Kicsi lesz és messzemenően elölről kell kezdenie munkáját. Sok épületet többé nem fog tudni betölteni, amelyeket a legnagyobb virágzása idején építettek. Követőinek számával együtt sok kiváltságát is el fogja veszíteni. Az eddigivel szemben sokkal inkább önkéntes közösségként kell megmutatkoznia, amely döntés útján hozzáférhető. Mint kis közösség, sokkal inkább igényt fog tartani egyes tagjainak kezdeményezésére. Biztosan ismerni fogja a szolgálat újabb formáit és pappá fog szentelni olyan megfelelőnek bizonyult férfiakat, akik állásban vannak: sok kisebb közösségben, illetve egybetartozó szociális csoportok-

[8] Ezzel kapcsolatban vö. H. DE LUBAC fenséges fejtegetését: „Der Heilige von morgen", in *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, 155–162; UŐ, „L'Eglise dans la crise actuelle", *Nouvelle Revue théol.* 91 (1969) 580–596, különösen 592 skk.

[9] Vö. L. J. ROGIER, az idézett helyen, 121. old. A szöveg megjelent a *Glaube und Zukunft* című könyvben, Kösel Verlag, München 1971. 2., javított kiadás.

ban ekképpen fognak eleget tenni a normális lelkigondozásnak. Emellett a főszolgálatban lévő pap, mint eddig is, nélkülözhetetlen lesz. Ám mindezen változások mellett, amelyekről sejtelmünk lehet, az Egyház azt, ami számára lényeges, ismét és teljes határozottsággal abban fogja megtalálni, ami az ő középpontja volt: a háromszemélyű egy Istenbe, a Jézus Krisztusba, az emberré lett Istenfiába, a Lélek megtartó erejébe vetett hitben, amely mindvégig tart. A hitben és az imádságban ismét fel fogja ismerni saját eszközét, és a szentségeket ismét úgy fogja megtapasztalni, mint istentiszteletet, nem pedig mint liturgikus szerepalakítást.

Bensőségessé vált Egyház lesz, amely nem politikai mandátumára fog építeni és a baloldallal éppoly kevéssé fog flörtölni, mint a jobboldallal. A kikristályosodás és tisztázás folyamata szintén igen sok erejébe fog kerülni. Ez szegénnyé fogja őt tenni, a kicsinyek Egyházává. A folyamat annál nehezebb lesz, mivel a szektás szűklátókörűségtől éppúgy búcsút kell vennie, mint a nagyzoló önkénytől. Előre meg lehet mondani, hogy mindez időbe fog kerülni. A folyamat hosszú és fáradságos lesz, amint a francia forradalom előestéjén a hamis progresszivizmustól – amikor még a püspökök esetében is előkelőnek számított, hogy a dogmák felett gúnyolódjanak, sőt, még azt is sejteni engedték, hogy Isten létét semmi esetre sem kell biztosnak tartani – a XIX. századi megújhodásig is hosszú volt az út. De ezeknek a szakadásoknak a próbatétele után a bensőségessé és egyszerűvé vált Egyházból nagy erő fog áradni. Ugyanis a teljesen megtervezett világ emberei kimondhatatlanul egyedül lesznek. Amikor Isten teljesen eltűnik az emberei elől, meg fogják tapasztalni teljes, ijesztő szegénységüket. És akkor a hívők kis közösségét felfedezik mint valami egészen újat. Mint valami reményt, amely érinti őket, mint egy választ, amely felől rejtve mindig is kérdeztek.

Így számomra biztosnak tűnik, hogy az Egyházra nagyon nehéz idők várnak. Voltaképpeni válsága még alig kezdődött meg. Jelentős megrázkódtatásokra kell számítani. Ám abban is egészen biztos vagyok, hogy mi marad meg a végén: nem a politikai kultusz egyháza, amely már Gobelnél kudarcot vallott, hanem a hit Egyháza. Biztos, hogy soha többé nem lesz olyan mértékben társadalmat uraló erő, amilyen még röviddel ezelőtt volt. Ám újra virágzásnak fog indulni és az emberek számára mint otthon lesz láthatóvá, amely életet ad nekik és reményt a halálon túl.

Fordította: Rokay Zoltán

(Elhangzott a Hesseni Rádióban, 1969 karácsonyán)

Helmut Hoping

Közösségben Krisztussal

Joseph Ratzinger krisztológiája és liturgikája

1982-ben Rio de Janeiróban az akkor kúriai bíboros Joseph Ratzinger előadást tartott egy krisztológiai konferencián a krisztológia egységének kérdéséről. Ez volt az első tanulmány az 1984-ben megjelent „Az átszúrtra tekintve. Kísérlet egy spirituális krisztológiára" c. művéhez. Egy programértékű mondat így hangzik belőle: „A krisztológia az imádságban születik meg, sehol másutt." Emellé kell még egy kijelentést állítani, amely nem kevésbé programértékűbb ennél és az Eucharisztia – krisztológia kapcsolatáról szól: „Csak egy spirituális krisztológiában nyílik meg a szentség spiritualitása." Joseph Ratzinger gondolataiban a krisztológia és a liturgia központi helyet foglalnak el. A témát itt nem tudjuk teljes körűen bemutatni, de három aspektus mindenképpen kiemelendő:

1. a krisztológia spirituális és doxológiai magja,
2. a liturgia kozmikus dimenziója és annak latreutikus (imádó) karaktere és
3. az Eucharisztia gondolati tartalma és krisztológiai centruma.

1. Jézus imája, fiúságának felismerése és a hit helye

A kanonikus evangéliumok tanúsága szerint Jézus egyedülálló kapcsolatban állt Atyjával, az Istennel. Tanítványai ezért nem csupán Krisztusnak, a Messiásnak (Mk 8,29; Lk 9,20) nevezték, hanem az „élő Isten Fiának" (Mt 16,16). A Krisztus-megnevezés hamarosan Jézus saját nevévé vált, bár a „Kyrios" (Úr) megnevezés a „Fiú"-címmel ellentétben kevésbé volt egyértelmű, így a Fiú-megnevezés gyorsan „Jézus személyének átfogó értelmező-jelzőjévé" vált. A történelmi Jézus fiúsági viszonyának középpontjában az imádság állt, amelyet Izrael Istenének, akit Jézus atyjának nevezett, meghívásaként szoktak meghatározni. Amikor az Írás Jézust az élő Isten Fiának

nevezi, az egyáltalán nem jelenti a történelmi Jézus alakjának mitológiai kiszínezését. Az evangéliumok, bár krisztológiai szempontból máshová helyezik a hangsúlyt, abban egyetértenek, hogy Jézus szavai és tettei az imából növekszenek, amelyben Istent szólítja meg, akit Atyjának nevez és akihez különleges kapcsolat fűzi, amelyből ugyan tanítványai is részesülnek, de amely önmagában véve olyan egyedi, hogy Jézus soha nem imádkozik együtt tanítványaival Atyjához. Jézus „nagyon vallásosan élt Isten népe, Izrael hite és hagyományai szerint is", de egyedi Isten-kapcsolatában egyúttal meg is haladta népének vallástörténetét.

Jézus imádkozva búcsúzott tanítványaitól is, így adva át magát a neki rendelt halálnak. Imádkozva halt meg és a halál mélyében is megtartotta Isten nevét. A halált az imádság és a szeretet aktusává alakította. Jézus személyét az imádság aktusával is meghatározhatjuk: „Az, hogy ő Isten Fia, mindenekelőtt azt jelenti, hogy imádságos, imádkozó ember." Mivel az imádság Jézus Isten-kapcsolatának középpontjában áll, ezért Ratzinger elengedhetetlen feltételnek tartja az imádságban való részvételt Jézus személyének felismerésében és megértésében. Az imádságban való részvétel közösséget hoz létre Vele. Ez a közösség mindenkit magában foglal, akik az egy testben, amely az Egyház, Jézussal eggyé válnak.

A keresztségtől elválaszthatatlan a hitvallás és ezzel együtt az Egyház, mint a hit helye. A *credo* „Hiszek"-megfogalmazásának „én"-je nem egyszerűen individuális „én", hanem „egyházi" (ekkléziális) is, mely lehetővé teszi a hit „helyettes" megvallását, mint például a gyermekkeresztelésnél. Ahogyan a hit megvallása, úgy az Egyház és annak eucharisztikus liturgiája is Jézus imádságából nő ki. Ebből Ratzinger számára az következik, hogy a krisztológia konstitutív módon az Egyház fogalmának része.

Az Egyház és annak megvallása is Jézus imádságából származik (Lk 6, 12–17; 9,18–20). „Az Egyház az imádságban születik, amelyben Jézus teljesen visszaadja magát az Atyának és az Atya mindent átad a Fiúnak." Az Egyház megvallásánál nem csupán egy mondatról van szó, amely valamit semlegesen megállapít, hiszen az Egyház hitvallása önmagában is imádság, amely azonban csak a Jézussal és az ő Egyházával közösen végzett imádságban tárulkozik fel. Így látja Joseph Ratzinger az Egyházban Jézus személye felismerésének és megértésének alanyát. Ratzinger nem tartja lehetségesnek Jézus autentikus felismerését az Egyház transzcendentális hagyományával való kommunikáció nélkül.

Ha igaz, hogy Jézus teljes személye imádságában felismerhető, akkor Jézus identitása csak úgy ismerhető meg, ha imájába mi is belépünk. Ha a krisztológia hosszútávon nem akarja egységét elveszíteni, akkor alapjaiban

spirituális krisztológiává kell lennie. Ratzinger számára a kulcsot a krisztológiához Jézus imája és az ezzel való közösség jelenti, amiért is a krisztológiát „tapasztalati teológiaként" tudja elképzelni.

Joseph Ratzinger könyveiben a történelmi Jézus és a hit Krisztusa közötti ellentmondással szemben nyilatkozott. A mitológia gyanújával szemben, amit a keresztény inkarnáció-gondolat ellenében hangoztatnak, a hit hermeneutikájának világossá kell tennie, hogy Jézusban nem egy második „én" lakozik, egy emberi és egy isteni, hanem csak egyetlen „én", Jézus személyének egyetlen „én"-je. Ebben az „én"-ben az isteni Logosz saját magát nyilatkoztatja ki, „mert az emberi akarat a Logosz akaratával teljesen eggyé vált és így teljesen tisztán mond igent az Atya akaratára. [...] A Logosz magát lealacsonyítva magára veszi az ember akaratát és ennek az embernek az „én"-jével beszél az Atyához".

A krisztológiai dogmáknál nem arról van szó, hogy elárulva a bibliai Jézus-képet, hellenizálják a kereszténységet. Sokkal inkább a görög istenfogalom transzformációjáról van szó, amely korszakalkotó és minden azt követő idő számára normatív karakterrel rendelkezik, amely mögött természetesen a krisztológia nem törpülhet el. Ilyen értelemben beszélt XVI. Benedek pápa Regensburgban arról, hogy a görög filozófia és a keresztény gondolkodás találkozása meghatározó jelentőséggel bírt a hit hermeneutikájában. Ezért vezeti őt a bizalom abban, hogy az emberré lett Logosz egységében minden kultúra megtalálja a maga helyét. A pápa ezért új szintézist sürget a hit és az ész között, amely nem nyúlhat mélyebbre a felvilágosodás jogos igényeinél, de amelyben a kereszténység identitása megőrződik.

Az imádság Ratzinger számára nem csupán a krisztológiához kulcs, hanem a szótériológiához is. Az imádság egyúttal össze is köti őket, hiszen az evangéliumok együttes tanulsága alapján Jézus imádkozva halt meg. Jelképszerűen Jézus már előre jelezte ezt a halált az utolsó vacsoránál, amikor hálát és köszönetet mondott Istennek és magát a kenyér és a bor színében adta. Így a szeretet eme cselekedetével a halált belülről megváltoztatta. Lukács és János evangéliuma, amelyben a megfeszített halálakor az Atyához ment, egyaránt hangsúlyozzák, hogy Jézus imája köti össze az utolsó vacsorát és a Fiú halálát.

2. A LITURGIA KOZMIKUS DIMENZIÓJA ÉS LATREUTIKUS JELLEGE

Joseph Ratzinger több könyvében is nagy körültekintéssel nyilatkozott a liturgiáról. Felfogásával egyértelműen a II. Vatikáni Zsinat rendelkezései mentén halad.

Ratzinger erősebben hangsúlyozza a keresztény liturgia latreutikus dimenzióját anélkül, hogy tagadná annak emlékezetét, hálaadó és közösségi jellegét. Ahogyan a zsinat, úgy a pápa is a keresztény liturgia leírására a kultusz fogalmát használja a hálaadó imádság értelmében.

Ebből kiindulva Ratzinger a kozmikus és történelmi liturgia közötti állítólagos szembenállás ellen fordul. A liturgiának az eget és a földet átfogó kozmikus karaktere van, amely állítás igazolásához Ratzinger a zsinat liturgiáról szóló konstitúciójához fordulhat: „A földi liturgiában elővételezve veszünk részt az égi liturgián." „A földi liturgiában az Úrnak együtt éneklünk az égi seregekkel." Ratzinger itt János Jelenések könyvére utal, ahol az égi liturgia középpontjában a leölt Bárány áll, vagyis a Megfeszített, a felemelt Úr. Krisztus kereszthalálával és feltámadásával megnyílt a Mennyek kapuja. A kereszt és a feltámadás „a híd, amely az időt és az örökkévalóságot egymásba fűzte".

A keresztény liturgia helye is a teremtés, amely Istentől vette kezdetét, amelyet Isten tart fenn és amely végső beteljesedését Istenben nyeri el. Ahogyan a teremtés a szövetségkötés, Isten és ember találkozásának tere, úgy Izrael számára a kultusz helye is volt. Ez ugyanúgy vonatkozik a keresztény kultuszra is. A kultuszra az ember önmagától nem képes, és hacsak nem bálványimádásról van szó, akkor szüksége van arra, hogy Isten meghatalmazza, az emberekhez beszéljen és megmutassa, hogy hogyan tiszteljék. Ratzinger a kultusz magjának az áldozatot ismeri fel. Ezzel egy olyan központi vallási fogalmat emel be, amely számos félreértésre adhat okot, különösen azzal a téves feltételezéssel, hogy az áldozatnak leginkább a destrukcióval, az áldozati anyag megsemmisítésével van kapcsolata. Az áldozat lényege azonban az adomány, amellyel és amelyben az ember Istennek adja magát. A kultusz és a teremtés közös célja, hogy a világot és az embert egy magasztos átváltoztatással Istennel való egységébe vezesse.

Az okot, amiért az embereknek szüksége van a kultuszra, Ratzinger az ember megsebzett és megtört szabadságában látja. A szabadság Isten ajándéka, de történelmi realitásában megmutatkozik, hogy ez a hatalom kezdettől fogva önmagában áll. Ám ez kezdettől fogva úgy mutatkozik meg, mint ami nem Istenben, hanem önmagában álló erő, amelyet az Egyház *peccatum originale* névvel jelöl, keresztezi a teremtés célját, amely Isten és ember szeretetének egységében áll. Krisztus életében és halálában az áldozat

a „kereszt formáját" öltötte magára. A Megfeszített és Eltemetett feltámadásával Isten megerősíti Fia végsőkig tartó szeretetét, új és örök életet ajándékoz az embereknek.

Ratzinger számára a keresztény kultusz Krisztus húsvétjában, a halálból az életbe való átmenetelében *(transitus)* való részesedés. A keresztény kultusz nem taszítja el magától egyszerűen a vallástörténeti örökséget, hanem átalakítva felveszi azt Krisztus életáldozatának és az Egyház áldozatának emlékezetébe. A Pesach-bárány, amelyet már a zsidó hagyomány is összefüggésbe hozott az ábrahámi áldozattal, az elsőszülötteket helyettesíti, megmenti Izraelt az elsőszülöttek halálától. Keresztény olvasatban a Pesach-bárány és az ábrahámi áldozat is Krisztusra utal, az elsőszülöttre, aki érettünk magára vette a halált és lelkét az Atya kezébe tette le.

Jézus feltámadásával felépült az új szövetség Temploma, „Jézus Krisztus élő teste, amely Isten színe előtt áll és minden kultusz helyévé válik". A keresztény kultusz „Krisztus feláldozott, de mégoly élő testének titkában" gyökeredzik, amely „megmutatja nekünk az élő Istennel való igazi kapcsolatot". Az áldozat a kereszttel áll a keresztény vallás középpontjában. Jézus életáldozata a kereszten új fejezetet nyitott az emberiség áldozat-hagyományában. Áldozat és szeretet azonossá válik számunkra Jézus halálában. Az Eucharisztia szellemi, sőt misztikus áldozat, nem csupán az áldozat azonosulásának értelmében. A keresztény kultusz Isten „lélekben és igazságban" való imádása, mégpedig Krisztus személyének végérvényes igazságában. Ratzinger számára a „szellemi kultusz", a hálatelt szív és az imádás gondolata már Izrael kivonulása idején tetten érhető. A keresztény liturgia Logosz-liturgia, imádás „lélekben és igazságban". Alapja a Logosz megtestesülésében van és Jézus emberi imádsága által helyet kap a szentháromságos egy Isten belső életében.

Jézus tekintetében az Atya tekintetét látjuk, a Megfeszített átszúrt szívében az Atya szíve maga is megnyílt: „Az ég immár nem zárt – Isten kilépett elrejtettségéből." Ezen a ponton kezd el foglalkozni Ratzinger spirituális krisztológiájának központi gondolatával: A kereszt jelentésében tárulkozik fel az új Isten-ismeret, ahogyan János evangélista a prófétát idézi: „Feltekintenek arra, akit keresztülszúrtak." A keresztény kultusz bármennyit is köszönhet a zsidók zsinagógai istentiszteletének, mégiscsak több ennek egyszerű keresztényiesítésénél. A keresztény kultuszhoz univerzalitás tartozik, nem más mint „a nyitott ég kultusza" – és nem csak egy helyi közösség kultikus cselekménye.

A „Logosz-szerinti istentisztelet" a feltámadt Krisztus univerzális templomának terében – megfogalmazást tartja Ratzinger a szent liturgia tartalmá-

nak megfelelő kifejezésnek. Minden más megnevezés túl rövid számára. Az eucharisztia szót, hálaadó imádás értelmében, amely Krisztus húsvéti misztériumában megtörtént „univerzális imádság-aktusra" utal, megfelelő rövid megfogalmazásnak tartja a Logosz-szerinti istentisztelet kifejezésére. Az imádság, amelybe Jézus az embereket bevonja, Atyjához való felemelkedése óta az égi liturgia középpontja.

Az Egyház liturgiáját a köztes időben ünnepli, Jézus test szerinti és az idők teljességében való eljövetele között. A kereszt és feltámadás, a feltámadt Krisztus szavakban és látható jelekben való megjelenése nélkül a liturgia üres, semmirekellő játék volna valóság nélkül. Az Egyház liturgiája egy ember szenvedéstörténetén nyugszik, akinek elmúlhatatlan léte az élő Isten misztériumába nyúlik. Ezért az Egyház liturgiája nem más mint a Fiú liturgiája, itt az emberek között. Végső címzettje a mennyei Atya és célja, hogy földi életünk, test szerinti létünk „élő áldozattá" váljon, egyesülve Krisztus áldozatával. Krisztus az, aki az Atya előtt a legfőbb kultuszt bemutatja. Ez úgy válik az emberek számára kultusszá, ha vele együtt vannak, köréje gyülekeznek. Az Ige földi liturgiájában a látható szentségi jelek által a Bárány, a feltámadt Úr égi liturgiájában részesülünk.

3. AZ EUCHARISZTIA GONDOLATI TARTALMA ÉS KRISZTOLÓGIAI CENTRUMA

Az eucharisztia ünneplése Joseph Ratzinger teológiájában központi helyet foglal el, ugyanúgy mint az eucharisztia és az Egyház kapcsolatának kérdése. Mi az eucharisztia értelme? Mi teszi az eucharisztiát eucharisztiává? Miben van megalapozva ennek krisztológiai középpontja? Az eucharisztia ünneplésében a legerősebben tapasztalhatjuk meg, hogy Jézus Krisztus, a feltámadt Úr köztünk és velünk van. Az eucharisztia a megnyílt ég ünnepe, amikor az isteni titok közvetlenül megérint bennünket és Krisztus testében és vérében ajándékba kapjuk.

A szavak, amelyeket Jézus az utolsó vacsoránál a kenyér és a kehely fölött mondott, az Egyház számára mindig is nagy jelentőséggel bírtak. A bor és a kenyér színe alatt Jézus önmagát osztotta ki tanítványai között, mintegy „halálának szellemi végrehajtásaként". A megtört kenyér Jézus önnönmaga, életének odaadásában; a szőlőtő gyümölcse, amely a tanítványoknak nyújtott kehelyben van, nem más mint Jézus, aki vérét sokakért kiontja. Az eucharisztiának azonban nemcsak az utolsó vacsora szavaiban van az eredete, de Jézus halála sem elegendő önmagában, hogy az eucharisztiát megmagyarázza. Sokkal inkább az utolsó vacsorának, Jézus halálának és feltámadásának

eseményei közötti összefüggés az, ami megteremti az eucharisztiát. Úgy ünnepeljük tehát, mint *„memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi"*.

Az eucharisztia megértéséhez Ratzinger számára két ószövetségi történet is fontos, az egyik a húsvéti bárány feláldozása, a másik Ábrahám áldozata. Jézus az Újszövetség húsvéti báránya, az új Ádám, akinek oldalából vér és víz tör elő, „az eucharisztia és a keresztség, egy új közösség forrásaiként".

Az eucharisztia azonban többet jelent egy egyszerű étkezésnél. Az ünnep alkalmával „el kell hogy töltsön bennünket ezen titok iránt a tisztelet, a halál misztériuma előtt a félelem, melyek jelenvalóvá válnak közöttünk". Átváltoztatás, új élet nélkül az eucharisztia nem lenne több egy elhunytra való egyszerű megemlékezésnél. Az Egyház hagyománya itt Jézus kereszthalálára való megemlékezésről, életáldozatának szentségi jelenlétéről beszél. Krisztus azonban nem adomány, amelyet önmagunkból az Atya elé viszünk. Krisztus Isten adománya felénk, amelyet elfogadhatunk, és amelyet Istentől fogadott adományként vihetünk az Atya elé.

Ezen isteni adománynak az előképe már Izrael történetének kezdetén megfigyelhető, mégpedig Ábrahám áldozatánál, akit Pál a hit atyjának nevez (Róm 4,1–25). Az Újszövetség Izsák megkötözését és megmenekülését Jézus kereszthalálával és halottaiból való feltámadásával hozza összefüggésbe. A római misekánon az eucharisztikus áldozatra vonatkoztatva említi meg Ábrahám és Melkizedek áldozatát.

Izrael újra és újra az igazi áldozatot kereste, míg végül arra a felismerésre jutott, hogy az igazi áldozat Isten előtt a bűnbánó szív, az igazi áldozat az „Isten szerint élő ember", az Isten szerinti áldozat az „imádság, Isten hálaadó dicsérete". Nagyon sok szól amellett, hogy Jézus utolsó vacsorája nem húsvéti vacsora volt, mégiscsak a zsidó húsvét szellemében ülték meg. Bár nem sokat tudunk arról, hogy Jézus korában milyen volt a húsvéti vacsora szerkezete, az eucharisztikus imát tagadhatatlanul a zsidó „berakah" befolyásolta. Az eucharisztia szó maga sem más, mint a „berakah" görög fordítása, ami annyit tesz: magasztalás, hálaadás, megáldás. Az utolsó vacsora ezen szavai jelentik a tulajdonképpeni középpontot, hiszen „közvetlenül Jézus szenvedése előtti estén elmondott imádságáról van szó és az új szellemi áldozat magját alkotja. Az egyházatyák részben ezért is nevezték az eucharisztiát egyszerűen csak 'imának', szóbeli áldozatnak, amely szellemi, amely azonban anyaggá válik és az anyagot átváltoztatja: a kenyeret és a bort Krisztus testévé és vérévé".

Az eucharisztia gondolati tartalma Ratzinger számára a zsidó kultusz két részéből nőtt ki, a templomi áldozati kultuszból és a zsinagógai istentiszteletből. Ha Krisztus maga a húsvéti bárány, akkor az eucharisztiában beteljе-

síti a templomi kultuszt. Amikor az Egyház kezdeti egysége Izrael zsinagógai istentiszteletével megbomlott, alakult ki a későbbi szentmise alapformája az Ige és az Eucharisztia liturgiájával.

Az eucharisztia ünneplése nem hétköznapi, kulturális megemlékezés, hanem szakrális, kultikus cselekmény. Ratzinger többször is tiltakozott a II. Vatikáni Zsinat után indult azon kezdeményezések ellen, amelyek a liturgia szakralitását és bizonyos liturgikus formák leépítését célozták. Az eucharisztia nem Jézus és tanítványai egyszerű étkezésének folytatása, ezért nem is „nyitott cselekmény", amelyre az Úr „határok nélkül mindenkit meghív", sokkal inkább „a kiengeszteltek szentsége, amelyre az Úr azokat várja, akik eggyé lettek vele".

Ratzinger azon „naiv" elképzelés ellen, amely Krisztus eucharisztikus testét a történeti, megfeszített Jézus testével megkülönböztetés nélkül azonosítja, megvilágosító magyarázattal szolgál. A bor és a kegyér nem csupán új jelentést *(transsignificatio)* vagy funkciót *(transfinalisatio)* nyernek, hanem *átlényegülés (transsubstantiatio)* következik be. Ezért marad meg Jézus jelenléte az eucharisztikus kenyérben az ünneplés után is.

Ratzinger a Krisztussal és imádságával való közösségben látja az eucharisztikus spiritualitás fő mozzanatát. Minden megkeresztelt számára fontos, hogy élete középpontjába állítsa a Jézussal és Atyjával való imádságos közösséget. Az eucharisztikus liturgia számára ez azt jelenti, hogy a Jézus imádságában eggyé lett közösséget a feltámadott és mennyekbe felment Úr Atyja előtt összegyűjti.

Az eucharisztia értelméről, mint egy egyszerű „étkezésről" beszélni és a többi elemet figyelmen kívül hagyni Ratzinger számára tarthatatlan egyszerűsítés, amely „végzetes szétváláshoz vezet dogmatikai és liturgikus síkon". Emlékezés, hálaadás, áldozat, átváltoztatás, imádás és lakoma szétválaszthatatlanul összetartoznak. Az eucharisztia több, mint „gyülekezés" vagy „lakoma". Az eucharisztiában a feltámadt Megfeszített bennünket is bevon imádságába. Az eucharisztia ezért az igaz imádás helye, a valódi áldozaté, amelyben Joseph Ratzinger a keresztény liturgia alapformáját ismeri fel.

FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:
HELMUT HOPING 1956-ban született, 1997–2000 között a Luzerni Egyetem Teológiai Fakultásának dogmatikaprofesszora; 2000-től Freiburgban tanít dogmatikát és liturgikát.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

BACKHAUS, K., *„Kult und Kreuz", Theologie und Glaube 86* (1996)

HOPING, H., *„Gottes äußerste Gabe. Die theologische Unversichtbarkeit der Opfersprache" 56* (2002)

KRUPP, M., *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh, Kaiser 1995.

MESSNER, R., *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn, Schöningh 2001.

RATZINGER, J., *„40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie"* LJ 53 (2003)

RATZINGER, J., *Eucharistie – Communion – Solidarität, Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament*, Augsburg, Sankt Ulrich 2003.

RATZINGER, J., *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München, Kösel 1978.

RATZINGER, J., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtung über den dreieinigen Gott*, München Kösel 2006.

RATZINGER, J., *Gott mit uns und unter uns*, Augsburg, Sankt Ulrich 2001.

RATZINGER, J., *„Ist die Eucharistie ein Opfer?"*, Conc (D)3 (1967).

RATZINGER, J., *Kirche heute verstehen. Zur Gemeinschaft berufen*, Freiburg–Basel–Wien 2005.

RATZINGER, J., *Quelle des Lebens aus der liebender Hingabe geöffneten Seiten des Herrn. Eucharistie, Mitte der Kirche, Gott ist uns nahe* (1978)

RATZINGER, J., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1990.

RATZINGER, J., *Theologische Prinzipienlehre*, München, Erich Wewel 1982.

TEILHARD DE CHARDEN, P., *Lobgesang des Alls*, Olten, Walter 1964.

XVI. BENEDEK, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg–Basel–Wien, Herder 2006.

Jean-François Thomas

Megjegyzések Louis Bouyernál és Joseph Ratzingernél a *sacrum* és a liturgia kapcsán

A következő oldalakon nem történik több, mint feljegyzések együttesének bemutatása, amelyek nem egy teológus, a kérdéses szerzők vagy a *sacrum* szakértőjének tollából származnak, hanem a könyvtárak véletlenszerű látogatásai során olvasottak jegyzetei. Komoly papi meggyőződésen nyugosznak: a negyven éve tartó, mély és egyenesen rémisztő válságon az Egyház csak akkor képes keresztüljutni, ha megtörténik a visszatérés a *sacrum*hoz, amelynek legkiválóbb megtestesítője a liturgia. Ezt a kijelentést csak rövid távon lehet reakciósnak, konzervatívnak, integristának vagy uszítónak nevezni, hosszú távon nem.

Az a két teológus, akikkel foglalkozunk, nem kerülték és nem kerülik el az effajta kritikát azok részéről, akik katekizmusukat a toleranciával helyettesítették. Úgy gondolom, hasznosabb lesz figyelmesen és alázattal meghallgatni e két, gyakran egybehangzó véleményt, hogy jobban megragadjuk, mi is a katolikus liturgia lényege.

Előljáróban

Tisztelegni Louis Bouyer előtt, gondolatait Joseph Ratzinger, ma XVI. Benedek pápa gondolataival társítani, egybefűzni, alkalmas annak kiemelésére, hogy ez a kiváló francia teológus enciklopédikus kultúrája révén milyen fokban állt szimbiózisban különböző gondolkodókkal, közöttük néhány némettel, és főleg, miként haladt együtt az egyházi viharokkal terhelt időkben a jövendő pápával a *Communio* megteremtésekor. Ratzinger bíboros szólt erről a Beneventói Eucharisztikus Kongresszus alkalmával tartott egyik konferenciabeszédében.[1] A *Communio* eredetére emlékezve idézte Henri de

[1] „Eucharistie-Communion-Solidarité" a *Chemins vers Jésus*, Parole et Silence, Paris 2004, 110–132, 170.

Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer és Jorge Medina neveit. Majd azzal folytatta, hogy az Egyház kevésbé *concilium*[2], mint inkább *koinonia*, nem pusztán horizontálisan, mint inkább vertikálisan, mivel a *communio* mindenekelőtt az Eucharisztia szentségében gyökerezik.[3]

Miként lehet vágyakozni igazi közösségre Istennel és a felebaráttal, ha többé már nem tartják a liturgiát „a keresztény misztérium teljességéből forrásozó hagyományos kifejeződésnek?"[4] Louis Bouyer, elkötelezett a *communio* építésében, megállapítja, hogy a liturgia szinte fölismerhetetlenné vált: „Kertelés nélkül meg kell mondani a dolgokat: gyakorlatilag nincs többé liturgia, ami méltó erre az elnevezésre a Katolikus Egyházban, most. A tegnap liturgiája is alig volt több, mint egy bebalzsamozott holttest. Az, amit ma liturgiának neveznek, csupán egy bomló holttest."[5] Az első magisztrális művében, ami kevéssel a katolikussá válása után jelent meg, már figyelmeztetett: „Őrizkedjünk attól a kísértéstől, hogy az élő liturgia helyébe egy archeologikus helyreállítást tegyünk. Ehelyett legyünk képesek fölfedezni a jelenlegi liturgiánk történelmi forrásaiban azt az inspirációt, ami lehetővé teszi, hogy a mai időkhöz alkalmazva, az élet meleg atmoszféráját neki visszaadhassuk. Akkor hieratikus ruhájának merev hajtásai visszanyerik antik lágyságukat és érzéketlen maszkjának megfagyott vonásai az isteni mosoly fényességében felolvadnak."[6] A *sacrum* tiszteletteljes liturgiája által megígért isteni mosoly a jele annak, hogy mi a tét: az Isten és az ember közötti szeretet-kapcsolat. Az élő hagyomány elhagyása nem sietteti a közösséget, ellenkezőleg, ellehetetleníti azt. Bizonyos egyháziak, a világhoz alkalmazkodva az élő folytonosságot helyettesítették a kaotikus változással,[7] elhagyván minden hivatkozást a múltra, mindarra, ami a Kinyilatkoztatásból származik. A hívek adósai annak a kultusznak, ami őket megelőzte, s amit ők életre szóló örökségként kaptak. „A liturgia az egyetlen közösség imádságos élete, imádása: Krisztus misztikus Teste, amint áthalad a történelmen az egyetlen forrásból, Urunk üdvhozó tetteiből és tanításából kiindulva, melyek bennünk mindig elevenek, cselekvők, a Szentléleknek köszönhetően"[8] – írta Louis Bouyer.

[2] Joseph Ratzinger Hans Küng nézeteinek bírálatát adja a *Strukturen der Kirche*, 1962. című könyvében. A *Concilium* folyóirat 1965-ben született, megszűnt 2005-ben.

[3] *Chemins vers Jésus*, 119.

[4] Louis Bouyer, *La décomposition du catholicisme*, Aubier – Montaigne, Paris 1968, 145.

[5] Uo. 144.

[6] Louis Bouyer, *Le Mystère pascal*, Cerf, Paris 1947, 98.

[7] E tárgyban például Philippe Muray elemzéseit az *Exorcismes spirituels* köteteiben. Les Belles Lettres.

[8] Louis Bouyer, *Architecture et Liturgie*, Cerf, Paris 1962. 11. Magyarul megjelent Füzes Ádám fordításában Építészet és liturgia címen, Agape Kiadó, Szeged 2000.

MINDENEKFÖLÖTT: A *SACRUM*

Louis Bouyer mindig állította, hogy a *sacrum* valósága nem érthető meg a maga sokoldalúságában és bonyolultságában, csak az összehasonlító vallástörténeti alapokon nyugvó fenomenológiai tanulmányok segítségével. Más írásai mellett e kérdésnek egy egész könyvet[9] szentelt. E tárgyban az általa segítségül hívott szerzők: Rudolf Otto, Georg Van der Leeuw, Mircea Eliade.

A hit és a vallás, a transzcendens és az immanens, Isten nagysága és a teremtés valósága között véghezvitt szétválasztás, elkülönítés – Albert Ritschl protestantizmusa és Karl Barth meg tanítványai és egy bizonyos katolicizmus munkássága folytán – elvezetett egyfajta „ateológiához", radikális naturalizmushoz, „akozmikus" teizmushoz, mely elveti Istent. Az az óhaj, hogy ilyen, emberi elemeitől megtisztított kereszténységre tegyenek szert, többé nem engedi meg az „isteninek", hogy menedéket találjon. Márpedig a kereszténységben semmi nem fontosabb, mint Isten megengesztelődése az ember iránt, az ő kiengesztelése Szent Pál szavaival, amit Isten maga visz véghez.[10]

A *sacrum* megelőzi a vallási jelenséget, lehetővé teszi a létezését, mert Isten tevékenységének, jelenlétének folyamatos megnyilatkozása, létének kinyilvánító jele. A *sacrum* tehát nélkülözhetetlen a vallási jelenség számára, létünk és a világgal való kapcsolatunk egysége-egybefogója, amely közvetlenül Istenből forrásozik. „Megtagadni a *sacrum*ot, annyit jelent mint megtagadni Istentől minden lehetőséget, hogy megmutatkozzék a világban, amelyet ő teremtett. Olyan kereszténységre törekedni, amelyben minden szakralitás túlhaladott vagy kiküszöbölt, egyet jelent egy olyan kereszténységgel, ahol Isten nem lesz többé megnevezve, sem meg nem nevezhető, sem ki nem fejezhető, akár egyszerű utalással sem. Tetszik vagy nem tetszik, a *sacrum* elvetése abba torkoll, amit 'Isten halála' névvel illetnek, ám amelyet egészen egyszerűen 'Isten elfelejtése' gyanánt kellene emlegetni."[11]

A pogány *sacrum*, majd a héber *sacrum*, végül a keresztény *sacrum* átalakulása *(transfiguration)* helyreállítják az Isten és az ember között elveszett egységet. Olyan területen vagyunk, amelyen a mulandó, az ideiglenes, az átmeneti csődöt mond, ebből fakad annak szükségessége, hogy a liturgia stabilitását fönn kell tartani, hiszen ez a liturgia juttatja kifejezésre mindazt, ami a Teremtő és a teremtményei közötti kapcsolatban elidegeníthetetlen. Joseph Ratzinger e tárgyban kijelentette. „A liturgia nem valamiféle *show*,

[9] *Le Rite et l'Homme*, Cerf, Paris 1962, 308.
[10] Lásd *Le métier de théologien*, Entretiens avec Georges Daix, Ad Solem, Genève 2005, 98.
[11] Uo. 103.

látványosság, amelynek szüksége lenne zseniális rendezőkre vagy tehetséges színészekre. A liturgia nem »szimpatikus« meglepetések, megragadó »telitalálatok« sorozata, hanem ünnepélyes ismétléseké. Nem az aktuálisat kell kifejeznie és a múlékonyt, hanem a *Sacrum* misztériumát."[12]

Mivel a természetes keresztény *sacrum* nyelvezete képes volt addig soha ki nem mondottakat kimondani, ezt nem lehet önkényesen vagy divatáramlatoknak behódolva megváltoztatni, különben az isteni misztérium megértése és az emberrel való kapcsolata szenved kárt. Bouyer és Ratzinger nem hisznek a Bultmann által ajánlott demitologizálás jótékony hatásában. Az isteni ige, amelyet csak emberi módon lehet kifejezni, széttöri a mítoszt (amelynek hasznossága vitathatatlan, hiszen ennek révén őrződött meg az ember szívében a nosztalgia aziránt, amit bukásakor elveszített) és radikális módon újjáalkotja.[13] A Kinyilatkoztatás ugyanazokat a szavakat használja, mégis valami gyökeresen újat hoz a felszínre, amint a nagy költő képes inspirált képeket fakasztani a szürke hétköznapok során használt szavak segítségével. A keresztény rítusok és szimbólumok visszavételezik az előzményeket, ám ekkor már a valóság teljességétől átjártak. A mítosz hamis lehet a valóságról adott értelmezésében, de a szimbólumok, melyeket használ, megmaradnak. Az emberi gondolkodás nemcsak racionális, hanem szimbolikus is.[14]

Bouyer megjegyzi, hogy az egyházatyák a szimbolikus gondolkodásból sokat merítettek. Ez utóbbit Hugo Rahner *theologia nautica*[15] névvel illette, tudniillik a homéroszi eposzok-költemények szimbólumainak keresztény asszimilációja ment végbe. A maga során Louis Bouyer kereste a mítoszokban azokat az elemeket, amelyek keresztény magyarázattal értelmezhetők.[16] Számára ez lényegi feltétele annak, hogy elkerülhető legyen az ember meghasonlása Isten és a bűn között. A bűnt tagadni annyit jelent, hogy magunkat a Rossz veszélyének kitesszük, mintha az nem létezne, és önmagát istenítve az ember azzal szövetkezik, amint ez a kommunizmus és a nácizmus esetében történt: „Az ember csak a szimbólumok világában tud élni, mert ez a kozmoszban fölfakadt lelki létének alaphelyzete. Ha megtagadnánk tőle

[12] *Entretien sur la foi*, avec Vittorio Messori, Fayard, Paris 1985, 150. Magyarul megjelent *Beszélgetés a hitről* címen, Vigilia, Budapest 1988.

[13] Lásd nevezetesen Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963 és *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1963; Rudolf OTTO, *Le sacré*, Payot, Paris 2001. Magyarul *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest 2001.

[14] Lásd Whitehead nézetét e tárgyban.

[15] *Mythes grecs et mystère chrétien.*

[16] Innen származik szenvedélye a Grál-legenda iránt és barátsága J. R. R. Tolkiennel, *A gyűrűk ura* c. regény szerzőjével. Pocket, Paris 1973, 3 kötet. Magyarul is olvasható.

a valóban alapvető és kifejezetten vallásos mítoszokat, amelyek átalakulva, a kereszténység érkezéséhez fogódzó pontokká válnak, akkor az ember démoni mítoszokat gondolna ki, saját megistenülésének mítoszait, amelyre saját erejéből és Istent jogaiból kiforgatva tett szert"[17] – figyelmeztet Bouyer. Az, aki föltételezi, hogy magát képes megszabadítani a mítosztól, azt is elveti, ami a mítoszban egészséges és a szentet föltárja. Ily módon az ember magát a *sacrum* tagadására ítéli, elveti az istenit, nem fogadja el a kinyilatkoztatást. A diabolikus hatalom felülkerekedik. Ilyen a helyzet a jelen világban, amely elvetette a mítoszt és a *sacrum*ot, a mítosz azonban visszatért és mindent elborított ősi, diabolikus elemeivel.[18] Louis Bouyer nem rejti el nyugtalanságát e jelenséggel szemben, mert az az Egyházat is érinti, éspedig belülről: „Azok, akik az Egyház humanizálására törekednek, megszabadítván a *sacrum*tól, a vallásitól, a transzcendenciától, valójában kiszolgáltatják az Egyházat a magába zárkózásnak, ami a bűn lényege, s melynek beteljesedése, ha a bezárkózás teljes, az elkárhozás..."[19]

A szakadék – amelyről Bouyer beszél – fenekének elérése előtt a látható, gyakorlati következmény az önmagunk ünneplésére redukált liturgikus cselekmények olyan szintre kerülése, amelyek többé alig különböznek a metafizikai és vallási ürességét megtölteni akaró társadalom által létrehozott „ünnepek" sokaságától.[20]

Ratzinger bíboros szigorúan megjegyezte: „Bizonyos zsinat-utáni liturgia homályos és unalmas a banális és középszer iránti vonzódása miatt, sőt borzongató..."[21]

A kultusz, ami ilyen fokú borzadást kivált, nem áll kapcsolatban a *sacrum*mal, ez az ember kultusza, önmaga által kivitelezve. A kultusz Istent bevezeti a társadalmi rendbe, nélküle az ember válna kisebbé.[22] Ez Izrael népének tapasztalata; a kultusz túlhaladja a liturgikus cselekedetet, elrendezi az emberi egzisztenciát a maga teljességében, azt előkészítve és már most be-

[17] *Le Métier de théologien*, 117. Olyan teológusok, mint Hans Urs von Balthasar és Jean Daniélou bíborosok osztják ezt az aggodalmat.

[18] Halloween a kártékony mítosz visszatérésének példája. Erre a felelet nem ugyanazon eszközök fordított használata (Holy Win), mert ez az Ellenfél térfelére lépést jelentené, hanem a *sacrum* visszahozása a liturgia segítségével.

[19] *Le Métier de théologien*, 119.

[20] Zenei fesztiválok, *rave parties*, techno-parádék, *gay prides* (meleg-ünnepek), utcai fesztiválok, téma-napok (pl. konzervek világnapja!)... mindez elszomorító közönségességhez vezet, s végső célja a csend, a rend, a *sacrum* száműzése az emberiség életéből.

[21] *La Célébration de la foi: essai sur la théologie du culte divin*, Téqui, Paris 1985.

[22] Lásd Joseph RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, 121., és Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1937, 393.

avatva az eljövendő örök élet elővételezésébe. Ez az ég felé nyitás ad a jelen élet számára távlatot. Nélküle a létezés „bekerített", üres, kétségbeejtő volna. Amikor a kultusz az aranyborjú imádásának vétkébe, eltévelyedésébe süllyed, aposztázia történik, mivel az a kultusz, amely nem felülről adatik, hanem saját maga kreálja magát, gyönyörködve ünnepli és mindenhatóvá nyilvánítja magát. Joseph Ratzinger ezt az Egyházon belüli, kortárs sodródásokra alkalmazva megjegyzi: „Az aranyborjú története kétségtelenül figyelmeztetés számunkra. Óv és eltanácsol mindenféle esetleges és egocentrikus kultusztól, amely végső soron nem az Istenhez közeledést szolgálja, hanem egy alternatív világ kialakítását. Ebben az esetben a liturgia nem más, mint tartalmatlan játék.[23] Még rosszabb, a *sacrum* leple alatt végrehajtott aposztázia. Ebből következik a frusztráltság, az üresség érzete, ami nagyon messze van attól a felszabadító megtapasztalástól, ami mindig megtörténik az élő Istennel való, igazi találkozás során."[24]

A Szentírást[25] olvasván az egyházatyák az üdvtörténetben három állomást jelöltek meg: homályból a képmásig, majd a képmástól a valósághoz. A képmás és a valóság között helyezkedvén el, nekünk szükségünk van szimbólumokra, amelyek minket a már jelenlévőhöz és még részben elrejtetthez kötnek. Ezért van szükségünk, nekünk, részleges vakoknak, szent helyekre, szent időkre, jelekre, szimbólumokra, mert ezek a képek nyitják meg nekünk az eget. Joseph Ratzinger ezt a momentumot a Jó Pásztor ténykedéséhez hasonlítja, aki bennünket vállára vesz és visszavisz az elveszett hazába: „A liturgia visszafordít az *exitus*tól a *redditus*hoz, a szétszórtságtól az egybegyűjtéshez, Isten alászállásától a mi *ascensió*nkig. A liturgiának köszönhetően a földi idő belép Krisztus jelenébe. A megváltás folyamatában a liturgia a nagy fordulópont. A pásztor az elveszett bárányt vállaira veszi és hazaviszi."[26]

Ez a felfogás radikálisan eltávolodik a Lévy-Bruhl és Durkheim által kigondolt vallásszociológiai elméletektől. A mítosz és a szimbólumok, amelyek lassan elvezetnek a *sacrum*hoz, elsősorban nem etiológikusak, hanem kultikusok.[27] A rítus nem mesterséges cselekvés a racionális élet keretein kí-

[23] A játék a liturgiában témáról lásd Romano GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, 1918. Magyarul: *A liturgia szelleme*, fordította Csanád Béla, Szent István Társulat kiadása, Bp. 1981.

[24] Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Ad Solem, Genève 2001, 20. Magyarul *A liturgia szelleme*, Szent István Társulat, Budapest 2002.

[25] Szent Pál, Gal 3,18. 28; Zsid 4,7 köv.

[26] 24-es jegyzetben idézett mű, 51.

[27] Az elsőről lásd *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris 1963, és a másodikról híres művét, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1968.

vül, hanem alapvetően fontos, mert a létezésnek értelmet ad, fölfedezvén Isten jelenlétét az emberben, a világmindenségben, s ily módon az ember jelenlétét is a kozmoszban.[28] Louis Bouyer így foglalja össze: „Ezért a *sacrum*ot – vagyis mindazt, ami ebben a világban felidézi a titokzatos isteni valóságot – úgy kell szemlélni, mint az ember arra tett erőfeszítéseinek az eredetét, hogy föl tudja fogni a helyét a világban és hogy itt megtelepedhessen, saját életének ura lehessen, önmagát alávetve a törvénynek, vagy helyesebben mondva, az egész élet, az egész lét alapvető inspirációjának."[29]

A LITURGIA LÉNYEGE

A keresztény liturgia sajátossága, hogy eucharisztikus, minden más vallással ellentétben, amelyek a hálaadást az Istentől kapott javakkal mindig szembeállítják, a dicséretet az ő transzcendenciájával.[30] A liturgia kinyilatkoztatja az embernek, hogy őt Isten már elfogadta, mint az egész teremtés is. Louis Bouyer aláhúzza: „Az eucharisztikus imádság tárgya nemde az, hogy az ember Isten gyermeke lesz, és hogy az egész kozmoszt, amitől az ember elválaszthatatlan, nem csak adoptálta egyetlen Fiában, hanem, ha lehet ezt mondani, megházasítja saját filiációját?"[31]

A begyűjtött gyümölcs így a lehető legdrágább. A liturgia valóban *katolikus*, egyetemes, egyetlen mozdulattal átölelvén az embereket és a kozmoszt. Azt, mármint a liturgiát lefokozni személyes, a mögötte álló hagyománytól független cselekvésre annyit tesz, mint megfosztani a világegyetemet attól, amiből él. Joseph Ratzinger hangsúlyozza: „A katolikusság nem egyszerűen pléromatikus túláradás, még kevésbé külső eszköz az összesség megszervezésére. Magának az eucharisztikus misztériumnak a központi, benső dimenziója. És nem kell elválasztani az apostoliságtól. Az apostoliság föltétele a katolikusság; a katolikusság tartalma az apostoliság."[32]

Louis Bouyer és Joseph Ratzinger osztoznak abban a meggyőződésben – amelynek minden hívő számára egyértelműnek kellene lenni; sajnos, már nem az! –, hogy az Eucharisztia és a liturgia fölött nem lehet esetleges meg-

[28] E témához lásd E. O. James főbb tanulmányait, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancient*, Paris 1960; Joachim Wach, *Sociologie de la religion*, Paris 1955; C. G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, Payot, Paris 1962, és természetesen Rudolph Otto és Mircea Eliade műveit.

[29] *Sophia ou le Monde en Dieu*, Cerf, Paris 1994, 15.

[30] Lásd Cl. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève 1985.

[31] Uo. 197.

[32] *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, Paris 1982, 329.

fontolások alapján rendelkezni, különben az egységre és az egyetemességre törekvés eltűnne. Amikor a liturgia katolikus dimenzióját lefokozzák vagy kiküszöbölik, a liturgia elszegényedik és átalakul a közösségek köldöknézésévé.[33] Ratzinger bíboros így folytatja: „Az Eucharisztia akkor közösségi lakomává válik, olyan találkozási hely lesz, ahol megvalósul a közösség, és tagjai kölcsönös cselekvésének szimbóluma föllelhető [...]. Ugyanakkor a szakramentalitás, a szakralitás hamarosan úgy jelentkezik, mint valami megütközést keltő összetevő, s az ember annak lehet tanúja, hogy a szakramentális szolgálat helyében egy szervezet rajzolódik ki, amely saját magáról dönt, és többé csak tisztségeket javasolhat, nem pedig igazi hivatásokat. Ekkor beigazolódik a fenyegető veszély, és a közösség egyszerű klubbá változik."[34]

A vatikáni bazilikában lévő, Bernini által alkotott Szent Péter trónusának művészi és szimbolikus jelentéséről elmélkedve Joseph Ratzinger (a pápai trónra kerülte előtt) nyomatékkal hangsúlyozza azt a tényt, hogy az Eucharisztia képezi az Egyház alapját, és a rend éppen úgy, mint a szeretet, lényeges része. Az Eucharisztiában jelen lévő rend szerinte az Egyház rendjének „kemény magja". Szent Péter trónusa visszautal a rend és a szeretet egységére, amely a szent liturgiát uralja: „Ez az egység mutatja, hogy a szentmise az Egyház középpontjában van, és az Egyház sem tehet mást, mint hogy egységet alkot a keresztre feszített Krisztussal. Egysége nem valamiféle szervezési kérdés [...]. Az Egyházat nem a többség véleménye irányítja, hanem a hit, amely mind érettebbé válik a Krisztussal történő eucharisztikus találkozásban."[35] Alább hozzáteszi, hogy az Eucharisztia trónusa nem az uralkodás trónusa, hanem a szolgálatot jeleníti meg, majd a következőképpen zárja a gondolatmenetet: „[...] A szentmisét örökös fényességhez lehet hasonlítani, amely világunkra ráragyog, mint Isten örömének itteni, lenti visszfénye. A mise az az út, amely a hittől a szeretethez vezet, s tekintetünket a reményre irányítja."[36]

Louis Bouyer a tékozló fiú példabeszédét használja, hogy rávilágítson arra a vonzerőre, ami bennünket a liturgia felé vezet. Minden keresztény azért él, hogy visszatérjen az Atyához. A szentmise minden hívő előtt fölvillantja

[33] Megjegyzendő, hogy ez a *terminus technicus* a katolicizmusban (a II. Vatikáni Zsinat óta, ami szinte soha nem alkalmazza, kivéve utolsó szövegeit), mert Luther alkalmazta, hogy az Egyház kifejezést elkerülje. Az utolsó egyetemes zsinat a hagyományosabb elnevezéseket alkalmazta: *Ecclesia universalis, Ecclesia localis* és *Ecclesia particularis*. Mivel a magyar nyelvben a gyülekezet szót inkább a protestáns felekezetek használják, a közösség elnevezésnek kevésbé van nem-katolikus felhangja (a fordító).

[34] Lásd a 32. jegyzetben idézett művet, 329–330.

[35] *La gloire de Dieu aujourd'hui*, Parole et Silence, Paris 2006. 46.

[36] Uo. 48.

misztériumát az Isteni Igének, aki őt keresi és hívja. Aki őt széttöri, hogy újrateremtse az eucharisztikus áldozatban, Krisztus keresztjéhez idomítva, átváltoztatván őt egy másik Krisztussá. Ily módon a mise Eucharisztia, vagyis ujjongó, örvendező hálaadás az Istenhez való visszatérés miatt, a teremtés szépségének újbóli fölfedezéséért: „Az ilyen értelemben felfogott mise alapvetően áldozati jellege ellenére is a tékozló, és messze elbitangoló emberiség sikeres visszatérése Istenhez, és örömtől túláradó. A szentmisében, vagyis azon részt véve, abba élő hittel, egész életünkkel bekapcsolódva, azt bemutatva értjük meg, miért mondhatja a liturgia, hogy *a kereszt fája által érkezett el az öröm a világba.*"[37]

Ha a liturgia minden szentségében közösség Krisztus keresztjével; kárt fog szenvedni, valahányszor a krisztusi hit ködössé válik és újból beleesik valamely régi, visszalopózott eretnekség csapdájába. Ratzinger bíboros úgy gondolja, hogy a liturgikus megújulás és helyreállítás a Szent Máté evangéliumában föltett kérdésre adott választól függ: „Kinek tartják az emberek az Emberfiát?"[38] Állítja: „A liturgia teológiája és gyakorlata eredményes fejlődésre csak abban az esetben számíthat, ha szoros kapcsolatban marad a krisztológiával."[39] Louis Bouyer a föntebb idézett nézethez csatlakozik.

A felvilágosodás befolyása lassan megtéveszt számos kereszténytyt, akik csak a történelmi Krisztust akarják látni, félretéve Szent Pált, sőt a szinoptikusokat is, csakhogy az „igazi" Jézust láthassák, aki valójában csak elméletben létezett. Számukra az idő csak visszafordíthatatlanul elenyésző pillanat, és semmit sem lehet megragadni. Márpedig a Zsidókhoz írt levél állítja azt a tényt, hogy „Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké."[40] Ismerni Krisztust: annyit jelent, mint az idő három dimenziójában kibontakozó útra találni. Joseph Ratzinger Szent Ágostont idézi: „Gyere Krisztushoz te is... Ne gondolj hosszú utazásra... Nem kell tengereken hajózni, hanem egyedül a szeretet az, ami segít megtalálni őt, a mindenütt jelenlévőt. De mert ez az utazás is elég sok hányattatással, a legkülönbözőbb kísértések viharaival jár, gondolj a keresztre feszítettre, hogy hited följuthasson az árbocfára. Akkor nem fogsz elsüllyedni..."[41]

Egyedül a Krisztusba vetett hit vezethet liturgikus téren üdvös megújulásra. Ha Isten Fia nem azért jött el ebbe a világba, hogy a keresztfán meghalván bennünket a bűntől megváltson, ha agóniája nem tart az idők végé-

[37] *Le sens de la vie monastique*, Brepols, Tournai–Paris 1950, 293.
[38] Mt 16,13.
[39] *Un chant nouveau pour le Seigneur*, Desclée-Mame, Paris 1995, 8.
[40] Zsid 13,8.
[41] 39. jegyzetben szereplő mű, 23. *Sermo* 131,2. PL 38, col. 730.

zetéig – húsvéti kifejezéssel élve – , akkor a kultusz elsődleges célja nem Jézus Krisztus Istene, hanem azok „mi"-je, akik celebrálnak, kezdve a pap „én"-jével.[42] Az ilyen liturgiában az imádásnak és az áldozatnak többé semmi értelme: „Arról van szó, hogy a résztvevők kölcsönösen meggyőződnek egymás iránti elkötelezettségükről s kimozdulnak elszigeteltségükből, amelybe a modern egzisztencia az egyént bezárja. A szabadság, az öröm, a megbocsátás érzelmeinek táplálása történik, az ártalmas elítélése és cselekvésre buzdítás. Ezért a közösségre hárul saját liturgiájának megteremtése, nem pedig azt átvenni érthetetlenné vált hagyományokból; a közösség önmagát képviseli és ünnepli."[43] Az ilyesféle cselekvésmód ellentétben áll a liturgiának azzal a koncepciójával, amit Romano Guardini a művészetté vált életként tart számon.[44]

Ugyanez a szellem vezette Louis Bouyert 1943-tól, vagyis rögtön áttérése utántól, egy évvel a katolikus pappá szentelése előtt, híres levelében, amit Pie Duployé O.P. atyához intézett a *Centre de pastoral liturgique* alapításakor.[45] Hármas kívánságot fogalmaz meg: a liturgia megértését művelni, a liturgiába új életet lehelő történelmi magyarázatot adni, ami nem unalmas, archeologizáló; és végül hozzáférhetővé tenni mindenki számára azt a lelkiséget, amely belőle árad. Úgy tűnik, ez a hármas cél elérése elmaradt az egyházi tekintély válságba kerülte miatt, amikor a liturgikus reform még folyamatban volt, és amikor a liturgiát olyan elemek sajátították ki, amelyek elsődleges célja saját *agendá*juk terjesztése volt, nem pedig az, hogy a hit századai által hagyományozott művészi alkotás visszanyerje eredeti ragyogását. Louis Bouyer szomorúan állapítja majd meg az évek múlásával: „a katolikus liturgiát feldúlták azzal az ürüggyel, hogy a szekularizált tömegek többé nem tudják elfogadni."[46]

[42] A krisztológiáról lásd Joseph RATZINGER, *Introduction to Christianity*, Herder and Herder, New York 1969, 280.

[43] Uo. 49. RATZINGER bíboros *La Célébration de la foi* c. könyvében írja: „Létezik még latin rítus? Ennek a hívek már alig vannak tudatában. Legtöbbjük számára a liturgia inkább valami olyasféleként jelentkezik, amelyet minden közösség elrendezhet."

[44] Lásd: *A liturgia szelleme*, i. m.

[45] Lásd: *Le Métier de théologien* függelékében, 273–285. Louis Bouyer, amint köztudott, szakított ezzel a csoporttal, amikor az öncélú változtatás ideológiája eluralkodott a csoport tagjain, és azok a hagyományhoz való kötődést elvetették.

[46] *Religieux et clercs contre Dieu*, Aubier, Paris 1975, 12. A liturgikus mozgalom egyik francia vezéregyénisége, Joseph Gélineau SJ nem habozott leírni ekkor a következőket: „Kétértelműség nélkül ki kell mondani: a római rítus úgy, amint mi ismertük, nem létezik többé. Le lett rombolva" (Il a été détruit). És még: „A liturgia permanens műhely". (*Demain la liturgie*, Paris 1975, 9–10.).

A LITURGIA MEGÚJULÁSÁÉRT

A bennünket itt és most érdeklő két teológus számára kétségen kívüli tény: a liturgia előre föltételezi, hogy a menny megnyílik, széthasad; különben csak szerepjáték az egész, amelyben nem történik semmi. A liturgia *opus Dei*, Isten műve, cselekvése rajtunk és velünk. Romano Guardini hangsúlyozta azt a tényt, hogy a liturgia lényege nem valami tevése, hanem a létezés. Az aktivitás nem kizárólagos érték.[47] Az aktivitás gyakran rejti magában az Egyház hamis értelmezését. Amint a liturgiának katolikus krisztológiából kell származnia, ugyanúgy katolikus ekkléziológiából kell származnia, amelyben az Egyház nem mint intézmény, mint kultikus hivatal jelenik meg, amelyben a papságot nem a szent előjogok kisajátításaként fogják föl. Ratzinger bíboros írja: „Ha azt akarjuk, hogy a liturgia megmaradjon vagy megújuljon, alapvetően szükséges, hogy újra fölfedezzük az Egyházat. Hozzáteszem: ha meg akarjuk szabadítani az embert elidegenedésétől, ha azt akarjuk, hogy újra fölfedezze identitását, nélkülözhetetlen, hogy újra fölfedezze az Egyházat, ami nem emberbaráti *(misantrophe)* intézmény, hanem az az új Mi *(Nous)*, amelyen kívül az Én *(Je)* nem találja meg gyökerét, hajlékát."[48] Végeredményben az Egyház liturgiájának igazi tárgya a térben és időben egyetemes *communio sanctorum*. A liturgiát nem egy csoport vagy egyetlen személy önkénye teremtette, hanem a mélyben három ontológiai dimenziót bontakoztat ki, melyeket Guardini írt le és Bouyer meg Ratzinger valamennyi művében föllelhetők: a kozmosz, a történelem és a misztérium. Ratzinger megállapítja, hogy az a liturgia, amely nem ebben a háromban gyökerezik, letér a jó útról: „A csoport-liturgia [...] nem kozmikus: a csoport autonómiájából meríti életét. Nincs történelme: az, ami jellemzi, a történelem elutasítása, vele szembeni emancipáció, és önmaga megalkotása, még ha történelmi színfalakat használnak is. Nem ismeri a misztériumot, mert minden a misztériumban lel magyarázatra és mindent abban kell megmagyarázni. Ezért a fejlődés

[47] Lásd: *L'Église du Seigneur*, Méditations, 1965. Ez utolsó műve a II. Vatikáni Zsinat utolsó évében. „[...] Az, ami ma történik, nem vezethet az Egyház ellaposodásához, negédeskedéshez, hanem mindig világosan tudatában kell lennünk, hogy az Egyház *mysterium* és *szikla*", p.18 és még „[...] minden időbeli véletlenségek ellenére, az Egyháznak rendíthetetlennek kell maradnia az igaz és a hamis megkülönböztetésében. Mert egyedül az igazság és az igazság követelménye jelzik az igazi tiszteletet, mialatt a túlzott alkalmazkodás és nemtörődömség a gyöngeség jele, amely nem meri megkövetelni az embertől az önmagát kinyilatkoztató Isten fenségének kijáró tiszteletet; és ez végső soron az ember megvetése" (uo.). Amint azt Ratzinger bíboros ajánlja, ebben a szövegkörnyezetben, összefüggésrendszerben kell újra olvasni Henri de LUBAC bíboros fő művét: *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953, 334; új kiadása 1985-ből, Desclée De Brouwer.

[48] *Un chant nouveau pour le Seigneur*, 156.

és a részvétel a csoport-liturgia számára éppen olyan idegenek, mint az engedelmesség, ez utóbbi olyan értelem felé nyit, ami túlhaladja a csak megmagyarázhatót. Mindennek helyében ott van most a kreativitás, ami azok autonómiáját próbálja megerősíteni, akik emancipálódtak."[49] A katolikus krisztológiában és ekkléziológiában gyökerező liturgia természetes és folyamatos történelmi fejlődés gyümölcse.[50] Évezredes folyamatot törtek meg a zsinat utáni sodródások: „A folyamatos fejlődés gyümölcseként létrejött liturgia helyébe egy csinált liturgiát tettek. A létezés és a növekedés élő folyamatát otthagyták és fabrikálásba kezdtek *(entrer dans la fabrication)*. Nem akarták folytatni a századokon keresztül ívelő létezést és az életteli, szerves, egyre érettebbé válást, és azokat helyettesítették – technikai eljárás módjára – egyfajta fabrikálással *(fabrication)*, a pillanat banális termékével."[51] Ha a krisztológia és az ekkléziológia meginogtak, a liturgia válsága törvényszerűen bekövetkezett, amit a papi testületet megrázó események tovább erősítettek.[52] E papi testület szenvedélyes vágya az igazság iránt néha kívánnivalót hagy maga után. Ratzinger bíboros ezen a címen Bernanos-t idézi, amikor az író Espelette püspök személyiségét megrajzolja: „Ennek a leleményes papnak a vakmerősége nem téveszt meg senkit, kivéve önmagát. Szellemi lustasága mérhetetlen [...] Senki nem méltatlanabb a szeretetre, mint az, aki csak azért él, hogy mások szeressék. Az olyan, aki ügyesen átalakul az éppen vele szemben álló kedvéért, csak tükör. [...] Korszerű vagyok, ismétli, de csak magáról tesz tanúságot [...] Soha nem fogja föl, hogy mindannyiszor megtagadja azt az örök jelet, amely megjelölte."[53] Amikor egy pap, egy közösség elutasítja az igazsággal járó szenvedést, a homokra épített liturgia éppen olyan ingataggá válik, mint ő maga.[54] A pap személye által képviselt Krisztus *Én-je* egyszerűen a pap *én*-jévé válik, de ha ő tetszeni akar a közösségnek vagy nézeteit akarja rátukmálni, az eucharisztikus misztérium lefokozódik látvánnyá. Louis Bouyer a rá jellemző humorával így kiált föl: „Mit lehet várni az ilyen pap-színésztől, aki minden figyelmet magára vonz és pultja (*comptoir*, sic!) mögött pózol a passzív tömeg kedvéért?"[55] A liturgia azonban az igazság iskolája és a

[49] Uo. 158.

[50] Ezt írta meg J. A. JUNGMANN a *Missarum Sollemnia* c. könyvében, Aubier, Paris 1951, I–II–III.

[51] Joseph RATZINGER, „L'intrépidité d'un vrai témoin", in *La réform liturgique en question*, szerző: Klaus Gamber, Sainte-Madeleine, Le Barroux, 1992. 8.

[52] Például tömeges aposztázia! (A fordító megjegyzése.)

[53] *L'imposture*, Plon, Paris 1927, 100–102.

[54] Az igazság tárgyában lásd: Joseph RATZINGER, *Fede, Verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Sienne 2003.

[55] Utószó Klaus GAMBER, *Tournés vers le Seigneur*, c. könyvéhez, Sainte-Madeleine, Le Barroux 1993, 68.

papot át kellene alakítania a szent misztériumokban, amelyeket celebrál. Ratzinger bíboros figyelmeztette a szeminaristákat: „Ami az Eucharisztiát elrettentő – ijesztő küldetéssé *(mission terrifiante)* alakítja, az az, hogy a papnak hatalmában áll Krisztus Én-jével beszélni. Pappá lenni, papnak lenni, állandó haladást jelent ennek az azonosulásnak az útján. Ezt mi soha nem fogjuk befejezni, de ha keressük ezt az azonosulást, jó úton járunk: azon az úton, amely Istenhez és az emberekhez vezet, a szeretet útján."[56] Azért, hogy a liturgia újra rátaláljon szakrális jellegére, szükséges, hogy a pap tudatában legyen saját szakrális jellegének, amit emberi gyöngeségei ellenére is elnyert. Ekkor nem egy saját képmását hordozó közösségbe tagozódik be, hogy abban tetszelegjen, hanem a kozmikus szemlélődés teljességébe, amely rányomta bélyegét Moissac, Conques, Vézelay, Autun, Chartres és annyi más katedrális homlokzatára, amely a bizánci liturgiából csodálatra méltóan sugárzik, s amely néhány évtizede a latin rítusban is jelen volt."[57]

A liturgia nélkülözhetetlen lelki megújulása a Hagyomány valóságához és igazi értelméhez való visszatérésben rejlik. A liturgiával foglalkozó zsinati dokumentum aláhúzta azt a tényt, hogy a keresztény kultusz a leghatásosabb módszer a kereszténység bemutatására,[58] tanítására. A liturgiában történő részvételre valamennyi érzék, és nem pusztán az intellektus kapott meghívást és táplálkozik abból: „[...] a liturgiában az ember nemcsak értelmét használja, amint én megértek egy előadást, hanem összetett módon történik a megértés, minden érzékkel, az ember nem valamiféle bizottság által kitalált ünnepre nyer bebocsátást, hanem ami évezredek mélyéből eredez, végső sorban az örökkévalóságból"[59], pontosít Joseph Ratzinger. A gondolkodás e téren különösen sarkalatos, mert a lelki életet és a liturgiát nem vehetik birtokba teljes kizárólagossággal az érzelmek. Louis Bouyer rámutat arra a veszélyre, ami az értelmet-megértést semmibe vevő kultuszt fenyegeti. „Az az erőfeszítés, amely eleven liturgiát szeretne, nemcsak a Hagyományon teszi magát túl, hanem a dogmákon is, a kinyilatkoztatott hiten, hogy érzelmeket gerjesszen, egyszerűen az emberrel foglalkozva az ő földi, emberi szempontjaik szerint, és Istenben csak szervező eszközt, elvet látnak, az ember új önfelfogásának és lehetőségeinek bearanyozására."[60]

[56] *Un chant nouveau pour le Seigneur*, 233.

[57] Lásd Louis BOUYER, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Cerf, Paris 1982, 325.

[58] Lásd *Constitutio de Sacra Liturgia*, 2. és KEK 1074.

[59] *Le sel de la terre. Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire*, Flammarion – Du Cerf, Paris 1997, 170. Magyarul: *A föld sója*, SZIT, Budapest 2005.

[60] *Le métier de théologien*, 148. Louis Bouyer itt ellentmond Jacques és Raïssa MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959, 98. Lásd még Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée de Brouwer, Tournai 1960.

Ezért nem semleges a liturgikus nyelv, szókincs, szimbólumrendszer, építészet, ének-zene, képzőművészet, az imádság iránya, a csend alkalmazása tárgyában semmi. Ennek az írásnak nem célja, hogy bemutassa Joseph Ratzinger és Louis Bouyer fejtegetéseit a valóban szakrális celebráció speciális és keservesen nehéz problémáival kapcsolatban. Számos, e tárgyú írásuk hozzáférhető. Lényeges elem a celebráció iránya, a liturgikus ima-irány, mindig Isten jelenléte felé fordulva. Az oltár irányultsága még a használt nyelvnél is jobban kifejezi a mögöttes teológiát. Nem meglepő, hogy a nagy liturgiatörténész, Klaus Gamber művéhez (Az Úr felé fordulva – *Tournés vers le Seigneur!*) Ratzinger bíboros írt előszót, utószót pedig Louis Bouyer.[61] Bouyert ihlette Gamber, hogy több művet is írjon e témakörből, például a Liturgia és építészet *(Architecture et liturgie)* címűt.[62] Mindebben Ratzingernek is része van.

Louis Bouyer és Joseph Ratzinger Franciaországban, illetve Németországban csatlakoztak ugyan a liturgikus mozgalomhoz, ám lelkesültségük hamar alábbszállt, majd a meghozott reformok és azok végrehajtása lesújtóan hatottak rájuk. Mindketten hamar szót emeltek a bizottságok és „speciális" központok munkájának köszönhető túlkapások ellen. Ők voltak az elsők, akik olyan liturgikus mozgalom után kiáltottak, amely képes helyesbíteni a liturgikus mozgalom tévedéseit. Ratzinger bíboros bevallja, hogy már jóval a zsinat előtt fenntartással viseltetett a liturgikus reform bizonyos személyiségeinek historicizmusával és racionalizmusával szemben. A zsinati liturgikus dokumentum tartalmával egyetértve – Frings bíboros teológiai szakértője volt – meglepődött azon a gyors fordulaton, amit a zsinat után a liturgia elszenvedett a hirtelen újítások következtében, és ez komolyan nyugtalanította: „Előre láttam a liturgikus mozgalom negatív hatásait, amelyek nyíltan jelentkeztek és egyenesen a liturgia önpusztításához vezettek."[63]

A liturgia mai állapotában – ami nem visszafordíthatatlan – kétségtelenül a szeretet és a remény eltűnésének leglátványosabb jele az, ami a mai világot és közvetetten az Egyházat is sújtja. Szent Pál beszél a világ szomorúságáról, amely a halálba visz.[64] A sivatagi atyák küzdöttek az *acedia* – restség ellen, ami a szívet marcangolja, és Szent Tamás beszél metafizikai érzéketlenségről, ami kevésbé vágytalanság, mint a jó és a szép megvetése. Az Angyali

[61] *I. m.*

[62] *I. m.* és még *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris 1962. Lásd Joseph RATZINGER, *L'esprit de la liturgie* és Klaus Gamber a két idézett művében.

[63] *Ma vie. Souvenirs 1927–1977*, Fayard, Paris 1998, 68. Magyarul: *Életutam.* XVI. Benedek pápa önéletírása. Szent István Társulat, Bp. 2005. Fordította Egleszné Sarbak Zsófia.

[64] 2Kor 7,10.

Doktor meg is nevezi a restség gyermekeit: reménytelenség, lelki csapongás, fecsegés, kíváncsiság, belső nyugtalanság, akarat- és létbizonytalanság, tompultság, csüggedtség, rosszindulat, gonoszság.[65] Ez az érzelem-csoport pontosan tükrözi a ma Nyugaton általánossá vált pszichológiai helyzetet. Ez a diagnosztika szigorú, ám van gyógyszere: „Egyedül az a bátorság, hogy létezésünk isteni dimenzióját fölfedezzük, valamint annak elfogadása képes társadalmunk és magunk számára visszaadni az új, belső stabilitást."[66] Ilyen végromlásban *(marasme)* nem számít meglepetésnek, amikor az érzéketlenség szülöttei szüntelenül haláltáncra *(dance macabre)* hívnak, a liturgia az első, amely mindezt megszenvedi. Ugyanakkor a liturgia a gyógyulás kiváltságos eszközévé válhat, ha segít tekintetünket a *sacrum* felé fordítani. Hagyomány és megújulás párban járnak: „[...] Választani a kettő között, vagy ezeket egymással szembeállítani olyan, mint egy tölgyfától ágazatának, lombozatának kibontakozását várni, miközben az ember elvágja gyökereit. Ellenkezőleg, amilyen mélyen bocsátja gyökereit a földbe, olyan mértékben képes terebélyesedni"[67] – jegyzi meg Louis Bouyer.

Az idő elérkezett a gyökerek újra fölfedezéséhez, nem halt el valamennyi és öntözni kell, hogy a tölgyfa zöldbe boruljon és tovább növekedjen.[68]

ZÁRSZÓ: REMÉNYSÉG

Hans Urs von Balthasar a kereszténységet úgy tekintette, mint az *és (et)* vallását, nem pedig a *vagy (ou)* vallását, ám egyáltalán nem azért, mintha a rajta kívül eső dolgok hozzáadhatók lennének, vagy mert az identitásokat össze lehetne keverni; hanem a mélységes *communio* miatt. A liturgia nagyon szépen kifejezi ezt az *és*t. A kereszténység isteni világának és az emberiségnek mindig aktuális és megújuló a kibékülése. Louis Bouyer és Joseph Ratzinger hittel és lelkesen, bátran és kitartóan emlékeztették az Egyházat egy soha

[65] S.Th. IIa–IIae, q. 35, a.4. Szent Tamás Cassianus, Szent Izidor és Nagy Szent Gergely írásaira támaszkodik.

[66] Joseph RATZINGER, *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour*, Fayard, Paris 1992, 92.

[67] *Le Métier de théologien*, 81.

[68] Léon Bloy szavai itt különösen erőteljesek: „Az Egyháznak itt nincs szüksége keménységre. Azoknak a semmisége, akik az Egyházat gyalázzák, az Egyház fogyatkozhatatlan és csendes jelenléte által a napnál is világosabb. Az Egyház létezik, amint Isten is létezik, egyszerűen, egyedileg, lényegileg, és az újdonságok ellenségesek iránta. Márpedig a liturgiáját kiárusítani *(prostituer)*, rémisztő. Nincs súlyosabb profanizálás, és aki azt meg merészeli tenni, vagyis saját mozgalmával helyettesíti, önmagát kiközösítés alá helyezi." *La femme pauvre*, Mercure de France, Paris 1972, 227.

nem tapasztalt válság kellős közepén, hogy lelkének elvesztését kockáztatja, kiárusítván *(en bradant)* a liturgiát, kiüresítvén a *sacrum*tól. Mindegyik a maga területén, és betöltvén saját hivatását és feladatát, szüntelenül ébresztgette értelmünket, lelkiismeretünket. Louis Bouyer csatlakozott a Jelenések könyvének véneihez és Isten kegyelméből ezentúl részese a kozmikus liturgiának, miután itt a földön az igazságért küzdött, mint Tolkien Fehér Lovagja, Gandalf. Az Isteni Gondviselés Szent Péter trónusára helyezte a bajor bíborost, Joseph Ratzingert, akinek oly fontos az eucharisztikus meditáció. XVI. Benedek pápa meghozza a szükséges reformokat, amelyeket teológiai munkásságában, s papi szívére hallgatva kívánt: „[...] Az Eucharisztia a mi földünk, részünkké vált, és elmondhatjuk róla: A sors, amit nekem juttattál, gyönyörűségek kertje és az én örökségem csodálatos."[69]

Egyik és másik, gondolatban oly közeliek és egybehangzók, fölajánlják a szükséges dolgokat ahhoz, hogy helyreállítsuk azt, amit kishitűségünk eltorzított.

Fordította: Török József

ÉLETRAJZI ADATOK:

Jean-François Thomas jezsuita szerzetes 1957-ben született Nancy városában. Filozófiai diplomát a Sorbonne-on (1981), teológiait Cambridge-ben (USA) szerzett (1988). 1995 óta Manilában utcagyerekekkel foglalkozik, az ottani Atheneon filozófiát tanít.

[69] Le Ressuscité, Desclée de Brouwer, Paris 1986, 175.

Christine Mohrmann

A liturgikus latin nyelv

A liturgikus latin nyelv belső értékét csak akkor lehet fölbecsülni, ha a keresztény latinság legszélesebb keretében történik a vizsgálódás. Márpedig a kereszténységnek ez a nyelvezete, amely a liturgikus latin, még mindig élő ága a latin nyelvnek.

A keresztények saját nyelve, csoportnyelv, az első századok folyamán jött létre Nyugat keresztény közösségeiben és visszaszorította a görögöt, ami az őskereszténység első, egyetemes nyelve.[1] Ez a csoportnyelv kezdetben kiváltképpen vulgáris[2] idioma volt, amit számos, görögből és héberből[3] átvett kölcsönzés jellemzett, valamint sok lexikologikus és szémasziologikus neologizmus. A III. század folyamán ez a forradalmi nyelvezet a keresztény irodalom eszközévé vált: Tertullianus, Szent Ciprianus, Novatianus műveiben megtalálta első irodalmi rögzülését. Az első két évszázad forradalmi korszaka – melynek során a keresztények latinja kiformálódott és megállapodott – után megállapítható bizonyos lassulása a fejlődésnek a IV. század második felében, ami ugyanakkor egyfajta megszilárdulást jelentett. A keresztény latinság – a keresztény nép érintkezési nyelve és egyidejűleg az irodalmi kifejezés eszköze – keretében az Egyház saját nyelvezete egy változatnak tekinthető, mint olyan, az Egyház sajátos eszközének. Az Egyház eme nyelvéhez tartozik a biblikus latin, az imádság nyelve, az igehirdetés nyelve és a hivata-

[1] Lásd Jos. Schrijnen, „Charakteristik des altchristlichen Latein", *Latinitas Christianorum primaeva*, I, Nimègue 1932; Christine Mohrmann, „Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin", *Latinitas Christianorum primaeva*, III, Nimègue 1932; „Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens", *Miscellanea Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, 437 skk.; „Le latin commun et le latin des chrétiens", *Vigiliae Christianae* I, 1947, I skk.; „Le latin langue de la chrétienté occidentale", *Aevum*, 24 (1950) 133 skk.; „Latin vulgaire. Latin des chrétiens", Paris 1952; Dom Jean Leclercq, „Le latin langue d'église", *La Maison-Dieu*, 2 (1947), 55 skk.

[2] Lásd Christine Mohrmann, „Les éléments vulgaires du latin des chrétiens", *Vigiliae Christianae*, 2 (1948) 89 skk. et 163 skk.

[3] Lásd Christine Mohrmann, „Les emprunts dans la latinité chrétienne", *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, 193 skk.

los iratok kuriális nyelve. A Biblia legrégibb változatainak – fordításainak nyelvezetét az egyházi latin legrégibb formájának lehet tekinteni. Ezek a régi változatok rendkívül népies nyelven fordítódtak: a fordítók, bárminemű irodalmi képzettséget nélkülöző egyszerű emberek a köznép nyelvezetéből merítettek, fokozottan betűszerinti fordításra törekedtek, elhárítva bármiféle irodalmi vagy esztétikai gondosságot. Szóról szóra fordítanak és nagyon gyakran megőrzik mondattani szerkezeteit a görög eredetinek, amely a maga során a héber nyelv által gyakorolt behatást szenvedte el. Számos idegen elem, nyelvtani és stilisztikai megoldás miatt a Szentírás régi változatainak nyelvezete – népies, amennyire csak lehetett – magára öltött egy nagyon különös jelleget, ami világosan megkülönböztette a keresztény közösségek által beszélt nyelvtől.

A Szentírásnak ezek a régi változatai megbotránkoztatták az irodalmilag művelt embereket, népies, ugyanakkor egzotikus jellegük miatt. Lactantius, kiváló irodalmár, a régi változatok népies jellegéről beszél, ami a műveltek megbotránkoztatta: *nam haec in primis causa est cur aput sapientes et doctos huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti. (Divin. Inst. 5,1,15).* A hagyományos irodalmi elegancia teljes hiánya megkerülhetetlen, legyőzhetetlen akadály volt az első századok művelt emberei szemében, akiket átitatott az az irodalmi kultúra, amelyben a szó kultusza uralkodott. Lactantius ezt nagyon világosan megmondja: *contemnuntur itaque ab iis qui mihi audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt, nec quicquam haerere animis eorum potest nisi quod aures blandiore sono mulcet, illa vero quae sordida videntur, anilia inepta vulgaria existimantur. Adeo nihil verum putant nisi quod auditu suave est, nihil credibile nisi quod potest incutere voluptatem: nemo rem veritate ponderat, sed ornatu (Ibid., 16–17.).* Ugyanakkor a keresztény körökben ez az érdes, egzotikus elemekkel teli, kevéssé irodalmi forma hosszú távon, mint „bibliai stílus" elfogadásra került. Szent Ágoston a *Locutiones in Heptateuchum* c. művében igyekszik jelezni és megmagyarázni a nyelvi és stílusbeli sajátságokat, amelyeket a régi változatok tartalmaznak, és azokat ő egyszer szemitizmusnak, máskor grecizmusnak, néha népies fordulatnak nevezi.[4] De ő nem kritizálja ezeket a sajátosságokat; megállapítja, hogy ott vannak, és a *consuetudo scripturarum*ot alkotják. A Szentírás nyelvét és stílusát összehasonlítja a profán nyelvhasználattal, és néha megállapítja, nem kis meglepődéssel, hogy bizonyos stílusbeli sajátságok, melyeket a Szentírásban talál, előfordulnak profán

[4] Lásd Wilhelm Süss, *Studien zur lateinischen Bibel I, Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, Tartu 1933. Comp. Christine MOHRMANN, *Rev. des Et. Lat.*, II, 1933, 519 skk.

szerzőknél is, mint például Loc. In Hept., 1,92: *est talis locutio et apud auctores saeculares.* Ám leggyakrabban megállapítja, hogy tipikusan bibliai fordulattal van dolgunk: *et colligebant eas acervos acervos: haec repetitio multitudinem acervorum significat, et scripturis est familiaris (ibid., 2,41);* vagy *ibid. 2,128: et nunc sine me et iratus ira: quomodo morte morietur: amat ita loqiui scriptura; ibid, 1,75: ne quando noluerit mulier ire mecum: mulierem feminam appellare proprium est illius linguae.* Szent Ágoston elismerte a biblikus nyelv és stílus létezését, amely igen különbözött a művelt emberek közös nyelvétől is, de a keresztények által használt nyelvtől is. Ám ő ezt a biblikus idiomát, melyet elfogad, nem bírálja, amint azt Lactantius tette.

Már Szent Ágoston előtt, Poitiers-i Szent Hilarius megfogalmazta azt a gondolatot, hogy az isteniekkel való érintkezés, a Szentírással fenntartott kapcsolat sajátos, nemes nyelvi formát igényel, ami eltér a köznapi nyelvezettől. Szent Hilariusnál lehet a hieratikus nyelv létezésének első tudatosulására rábukkanni. A *De Trinitate* című művében (1,3,8) azt kéri Istentől, hogy adja meg neki – a *verborum significationem, intelligentiae lumen* mellett – a *dictorum honorem.* Ez olyan imádság, amit Lactantius is elmondhatott volna. Hilarius a *Tractatus in Psalmos* (13,1) megfelelő helyén azt írja, hogy a szerzőnek, aki a Szentírást magyarázza, aki Isten üzenetét értelmezi, kell tudni eltávolodni a mindennapok nyelvétől és óvakodnia kell a közönséges nyelvhasználattól: *non enim secundum sermonis nostri usum, promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori.* Majd alább: *sumus enim quoddam sancti Spiritus organum, per quod vocis varietas, et doctrinae diversitas audienda est. Vigilandum et curandum est, ut nihil humile dicamus.* Szent Hilarius szemében az igehirdetés, főként a Szentírás értelmezése „kenetteljes" nyelvezetet igényel, ami az általános használattól különbözik: hieratikus nyelvet. Szent Hilarius ezt újra elmondja egy, a mindennapi életből vett példa segítségével. Ha valaki Isten igéjét magyarázza, olyan, mint valamely király hírvivője, aki rendkívül alázatos hangon fejezi ki magát, hiszen ő a király nevében beszél: *et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis verba regis interpretans, et praecepta eius in aurem populi deducens, curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur: quanto magis convenit Dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes, dignos nos hoc officio praestare?* (ibid.)

Itt találkozunk azzal a nagyon elterjedt jelenséggel, ami nagyon mély emberi érzésnek felel meg: mindenütt, ahol az ember az istenivel érintkezik, nyelvezete eltávolodik a közönséges beszédtől, úgymond nyelvezete meg-

szentelődik az istenivel való érintkezéstől. Az az elgondolás, miszerint létezik egy szakrális nyelv, isteni nyelv, számos népnél megtalálható.[5] Ez az alapja az istenek nyelvének, amelyről nekünk Homérosz beszél[6], a delfii Pythia dadogó, érthetetlen szavai; ez mutatkozik meg az orfikus és a pitagoraszi terminológiában, amelyről Alexandriai Kelemen tudósít (Strom., 5,8 ss).[7] Ugyanez található a római papok kultikus nyelvének archaikus szókincsében, amelyből Arnobius számos szót és fordulatot ránk hagyott[8]; ugyancsak föllelhető a *Libri sacerdotum* szövegeiben, ezt Varronak köszönhetjük, például az Eduard Norden által elmélyülten vizsgált madárjóslat-formula.[9] Nagyon ősi, vallási énekekben is jelen van, mint a *fratres arvales* énekében, amit szintén Eduard Norden elemzett példamutatóan.[10] Végül egyetlen példa a germán világból: ugyanez az elképzelés található az Alvissmólban, Edda titokzatos dalában[11] említett „istenek nyelve" mögött.

Linguisztikai szempontból valamennyi ilyesfajta jelenségnél ugyanazt a törekvést lehet megjegyezni: a vallási érzés, az istenivel való érintkezés eltávolítja a nyelvet a mindennapi használattól; másként megfogalmazva, ez a nyelv társadalmi szerepét kicsinyíti. Márpedig köztudott, hogy a nyelv, lévén társadalmi intézmény, legelső feladatul azt kapta, hogy lehetővé tegye az egyének egymás közötti kommunikációját,[12] a nyelv tehát kommunikációs eszköz. M. Bally szerint „egy nyelv a közösség igényeit hivatott kielégíteni, amikor lehetővé teszi a gondolat átadását maximális pontossággal és minimális erőfeszítéssel a beszélő és a hallgató számára egyaránt." Mivel a nyelv nem kizárólag társadalmi adottság, hanem pszichológiai tény is, ugyanakkor kifejezőeszköze nem pusztán az egyéni gondolatoknak, hanem az érzékenység-fogékonyság mozgásainak is. Általánosságban el lehet mondani, hogy a kommunikáció igényei átellenben vannak a kifejezés igényeivel. A hatékonyság elvéről van szó, amely sok modern nyelvben – melyek egyre tökéletesebb kommunikációs eszközökké válnak – oly magas fokban jelentkezik, leggyakrabban a kifejezés kárára.[13] A kommunikáció a nyelv dolgában bizonyos ésszerűsítést valósít meg, egyfajta „standardizációt", ami ugyan-

[5] Lásd Hermann GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle (Saale), 1921.
[6] Lásd GÜNTERT, *o cit.*, 104 skk.
[7] Lásd *ibid.*, 124 skk.
[8] Lásd *ibid.*, 126.
[9] Eduard NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund 1939, 3 skk.
[10] *Ibid.*, 109 skk. – A. D. Nock a „philology of religion" kifejezést alkalmazza.
[11] Lásd GÜNTERT, *o cit.*, 130 skk.
[12] Lásd Charles BALLY, *Linguistique générale et linguistique française*, Berne 1944, 363.
[13] Lásd Otto JESPERSEN, *Efficiency in Linguistic Change*, Copenhague 1941.

akkor egyszerűsítés, egyszerűsödés. Másrészt a kifejezés a legfinomabb árnyalatokat keresi, a festőiség felé irányul és kedvező a régi formák megőrzését illetően. A kommunikációnak a nyelv társadalmi funkciójából fakadó rideg és kemény követelményei mellett a nyelv mint kifejezés szenzitív artisztikus eszközzé válik. Hugo Schuchardt meglátása örök érvényű: „Aus der Not geboren gipfelt die Sprache in der Kunst."[14] (A nyelv szükségből született és legtökéletesebb kifejeződését a művészetekben találja meg.)

Márpedig valamennyi vallási vagy hieratikus nyelvben a kommunikáció visszaszorul, többé-kevésbé teljesen, a kifejezés javára. Ez a tendencia nagyon gyakran megmutatkozik egyfajta konzervativizmusban, amely hűséges marad a kommunikációs nyelv által elhagyott, régi és tiszteletreméltó elemekhez, mert ezek a hieratikus nyelvekben érzelmi töltetet hordoznak, még ha egyre érthetetlenebbé válnak is.[15]

Itt az ideje visszatérni az ókori kereszténység világához. A nyelv mint kifejezés legtökéletesebb megvalósulása – és nevezetesen mint vallási kifejezés – a glosszoláliában mutatkozik meg, amikor a nyelv társadalmi funkciója kiküszöbölődik a tiszta kifejezés javára. A glosszolália tehát a nyelv szempontjából az apostolok nyelveken szólásának ellenkezője, ellentéte a nyelvek adományának, ami az első apostoli igehirdetést jellemzi (ApCsel 2,4 ss.). Ez utóbbi a nyelv, a kommunikáció szociális funkciójának csodálatos kiterjedését hozza létre. Köztudott, hogy Szent Pál apostol, aki maga is rendelkezett a glosszolália adományával (1Kor 14,18), meg akarta fékezni a glosszolália megnyilvánulásait a keresztény közösségekben; Szent Pál a prófétálást előnyben részesítette az elragadtatás nyelvével szemben, a prófétálás társadalmi funkciója miatt (1Kor 14,2–3).

Másrészről, ha a glosszoláliát kiegészíti a magyarázat, akkor visszanyeri a kommunikáció társadalmi funkcióját és előbbre való a prófétálásnál (ibid.).

Nagyon fontos, hogy a Damasus pápa idejében (366–384) működő római teológus – akinek a neve ismeretlen és Ambrosiasterként[16] emlegetik – Szent Pál leveleihez írt magyarázatában a glosszoláliát az idegen liturgikus nyelv használatával összekapcsolja. Az Ambrosiaster úgy véli, hogy a Szent Pál által a glosszoláliával szemben előnyben részesített prófétálás valójában

[14] *Hugo Schuchardt-Brevier*, Halle (Saale) 1922, 211. Comp. B. TERRACINI, *Guida allo Studio della linguistica storica*, Roma 1949, 216.

[15] Ez egy konzervatív és archaizáló elem, amint azt Friedrich Kainz hangsúlyozta tanulmányában: *Sprachpsychologisches zum Thema Religion und Sprache* (dans: *Die Sprache*, I, Wien 1949, *Festschrift für Prof. W. Havers*, 101).

[16] Lásd A. SOUTER, *The earliest Latin commentaries on the Epistles of saint Paul*, Oxford 1927, 39 skk.

exegézis: *prophetas interpretes dicit scripturarum: sicut enim propheta futura praedicit, quae nesciuntur, ita et hic dum scripturarum sensum, qui multis occultus est, manifestat, dicitur prophetare (Ambrosiaster in 1Cor 14,4; PL 17,268).* Ami pedig a nyelveken szólást (*lingua-linguis logni*) illeti, az Ambrosiaster általánosságban a szó szoros értelmében vett glosszoláliaként értelmezi. E ponton nem tudok egyetérteni M. Klauserrel[17], aki általánosságban a *loqui lingua (linguis)* kifejezést a közösség által nem értett nyelv használatának gondolja. Ám – és ez nagyon fontos a liturgikus nyelv problémáját illetőleg – az Ambrosiaster példaként párhuzamot von a glosszolália és az idegen nyelvnek liturgikus nyelvként történő használata között: *manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur, quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes autem quid dicant* (Ibid., 13,269).[18] A glosszolália éppen úgy, mint az idegen nyelv – például a görög a római egyházban – használata a kommunikáció társadalmi elemét kisemmizi, márpedig az, Szent Pál véleménye szerint nélkülözhetetlen a közösség építéséhez.[19]

Az Ambrosiaster egy másik megközelítést is tárgyal, ami szintén kapcsolatban áll az általunk vizsgált problémával. Az 1Kor 14,24–25-öt magyarázva, szembeállítja a keresztény kultusz egyszerűségét és nyíltságát bizonyos pogány kultuszok misztériumával: *cum enim intelligit et intelligitur, audiens laudari Deum et adorari Christum, perfidet veram esse et venerandam religionem, in qua nihil fucatum, nihil intenebris videt geri, sicut apud paganos, quibus velantur oculi; ne quae sacra vocant perspicientes, variis se vanitatibus cernant illudi. Omnis enim impostura tenebras petit, et falsa pro veris ostendit; ideo apud nos nihil astute, nihil sub velamine: sed simpliciter unus laudatur Deus ... si enim nullus sit qui intelligat, aut a quo ipse discutiatur, potest dicere seductionem esse quandam et vanitatem, quae ideo linguis canitur, quia pudoris est, si reveletur (Ibid.*, 271). Itt én M. Klauserrel ellentétben (op.cit., 476) úgy vélem, hogy az Ambrosiaster elsősorban egy liturgikus nyelvként funkcionáló idegen nyelvre gondol, ám úgy tűnik – miután idézte a görög mint liturgikus nyelv párhuzamos esetét –, ő újból a glosszolália esetére gondol. A *linguis canere* fordulat, kifejezés nem vonatkozhatott egy liturgikus nyelvre. Amit ő mondani akar, az az, hogy a glosszolália nem fér össze a keresztény liturgia nyi-

[17] *Miscellanea Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, 475.

[18] A szövegkörnyezet alapján, amelyben a kérdéses szavak találhatók, számomra nagyon valószínűnek tűnik, hogy liturgikus énekekről van szó, de vö.: J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, Wien 1948, 65.

[19] Közismert, hogy a Trienti Zsinaton az 1Kor 14-re többször hivatkoztak a liturgia nyelvéről folytatott vitákban.

tott-nyilvános és egyszerű jellegével, azzal a karakterrel, amely azt világosan megkülönböztette bizonyos pogány kultuszoktól. Bármiként is legyen, az Ambrosiaster értelmezése nagyon érdekes tanúság: ez a teológus, aki Róma eucharisztikus liturgiájának teljes latinná tételében valószínűleg tevőlegesen részt vett,[20] a keresztény liturgia jellegzetes vonásának tartja annak világos és egyszerű karakterét. Tudatában van annak a ténynek, hogy egy idegen kultikus nyelv épületes lehet *(oblectati sono verborum)*, de nem akar lemondani a liturgikus nyelv társadalmi funkciójáról: számára a liturgikus nyelv elsősorban kommunikációs eszköz, s csak másodjára vallásos érzelmek kifejezése, kifejeződése.

Ha az Ambrosiaster által végzett elméleti megállapítások után figyelmünket a legrégebbi latin liturgikus szövegekre összpontosítjuk, megállapíthatjuk, hogy az Egyház gyakorlata megtalálta a pontos középarányt a két véglet között. Az Egyház határozottan elvetette az imádságnak azt a nyelvezetét, amelyik elhanyagolta a kommunikáció társadalmi elemét, nem akart valamiféle misztériumos nyelvezetet, másrészt nem akarta elhagyni az imádság sajátos stílusának ősi hagyományát: ez az, amit megalkotott, hieratikus nyelvezetet az Egyház imádságának eszközeként, egyszerre mint kommunikációs eszközt és ugyanakkor a vallási érzelmek kifejeződését. Az Egyház hagyományában megformálódott a szakrális stílus, ami annak a megvalósulása, amit Poitiers-i Szent Hilarius óhajtott. Ez a stílus tudatosan különbözött a mindennapok nyelvezetétől: *vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus.* Egyfajta törekvés a méltón és áhítattal szólásra, amely Szent Hilarius szerint kerül minden közönségességet: *non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem.* Az, amire Szent Hilarius itt rájött, minden hieratikus és liturgikus nyelv legfontosabb feladatainak egyike: megőrizni a távolságot a vallási és szakrális misztérium, valamint a profán és materiális élet között, fölkelteni a szakralitás, az isteni misztérium érzetét, s főként fölemelni az embert a hétköznapi, kisszerűen emberi vonatkozások fölé. Tehát a liturgikus imádság közösségi imádság, amint Szent Ciprianus már megjegyezte: *publica est nobis et communis oratio, et quando oramus non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unus (De dom. or., 8).*

Ily módon mindig létezik bizonyos feszültség a liturgikus nyelv két lényegi feladata között, ami a vallásos szellemiség kifejezése és a kommunikáció feladata.

[20] Lásd Christine MOHRMANN, „Les origines de la latinité chrétienne à Rome", *Vigiliae Christianae*, 3 (1949) 67 skk.

Ezen általános megállapítások után itt az ideje megvizsgálni, melyek a liturgikus latin nyelv jellegzetes vonásai. Alapelvnek lehet tekinteni, hogy ez a hieratikus nyelv nem organikus egység, amely általános, belső törvények szerint fejlődött a köznyelvek mintájára, amelyek népek vagy egy nyelvet beszélő csoportok természetes kommunikációs eszközei. A liturgikus latin a *Kunstsprachen* (mesterséges nyelvek), a stilizált nyelvek csoportjába tartozik, amelyek tudatosan eltávolodnak a köznyelvektől. Hasonlítási lehetőséget a görög eposzok nyelve nyújt, amelyben egymás mellett nagyon különböző elemek találhatók. Jelen vannak a legkülönbözőbb dialektikus elemek, a nagyon archaikus szavak és fordulatok a hozzájuk viszonyítva fiatalabbakkal, és mesterséges elemek, ez utóbbiak a köznyelvben soha nem léteztek, hanem az aedes (templom) művészetének keretében keletkeztek. Mindezen oly különböző összetevők egyetlen stílusban ötvöződnek, egyetlen hagyományos, formulákban gazdag nyelvezetben, amely semmi máshoz nem hasonlítható művészi egységet alkot.[21]

A liturgikus latin szintén nagyon különböző elemekből állt egybe, melyek különböző korszakokból és környezetekből származnak, mégis tagadhatatlan stílusegységgel rendelkeznek. És ami feltűnő, egészen úgy, mint az epikus stílusban, a formulák nyelvezete itt is fontos szerepet játszik. Ez a liturgikus nyelvben a görög eposzéhoz hasonlatosan a szabad improvizációs és kompozíciós hagyományból ered (mely a zsinat utáni időkben számos visszaéléshez szolgált hivatkozási alapul; a fordító megjegyzése!). Azért, hogy a liturgikus latin nagyon különleges jellegét az ember jobban megértse, érdemes emlékezetbe idézni néhány lényeges adottságot:

1. A liturgikus latin a keresztények latin nyelvének keretei között született, és amint már említésre került, annak egy változata, sajátságos ága.

2. Abból a tényből kifolyólag, hogy a nyugati liturgia, nevezetesen Rómáé elég későn lett latinizálva, Róma liturgikus latinja a legrégebbi formájában a keresztények latinjának elég fejlett fázisát őrzi. Ezért a liturgikus latin világosan különbözik a biblikus latintól, amely még mindig magán hordja a Szentírás legrégibb változatainak bizonyos nyomait, amelyek a II. századra mennek vissza, vagyis arra a korra, amely tanúja volt a legrégibb keresztény közösségek kebelén belül végbement, az első nyelvi elkülönülésnek. A római latin liturgia kezdeteitől fogva meríthetett a kincseiből annak az érett nyelvnek, amely két évszázados fejlődés után rögzült és irodalmi nyelvként

[21] Lásd Karl MEISTER, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921; Milman PARRY, *Les formules et la métrique d'Homère*, Paris 1928; ID., *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris 1928.

elnyerte egyenjogúságát és főként jól kezelhető eszköze lett az elvont gondolkodásnak-gondolatoknak.

3. A római liturgia stílusa önálló római alkotás, ami világosan elkülönül a keleti imádság stílusától. Ez a stílus elsősorban a legrégibb liturgikus szövegekben jelentkezik, mint például a mise kánonja. Különböző korokban különböző befolyásokat szenvedett el: a bizánci liturgia által gyakorolt befolyást, a gallikán liturgia és mások befolyásait, amelyek leggyakrabban a római stílus nagyon szigorú és hieratikus jellegét igyekeznek enyhíteni egy misztériumosabb, költőibb, érzelmekben gazdagabb stílus kedvéért; ám soha nem tudták teljesen kiküszöbölni az ősi római stílus nagyon szigorú, férfias áhítatú, józanul ünnepélyes jellegét.

4. Annak a ténynek köszönhetően, hogy Nyugat hosszan hű maradt az első idők szelleméhez, és néhány liturgikus imádság esetében a celebránsnak megengedte az önkéntelen vagy előre megelmélkedett rögtönzést; hagyományos liturgikus fordulatok születtek; ily módon megformálódott bizonyos imádságfajták hagyományos stílusa és formulákban gazdag nyelvezete: a könyörgéseknek megvan a maguk stílusa, a prefációknak szintén.

A római mise kánonja liturgiánk legtiszteletreméltóbb szövege, és ez olyan formában őrződött meg, amely lényeges részeiben az V. századra megy vissza[22], és amelynek végső latin redakciója Rómában[23] történt; ebben föllelni a liturgikus stílus legszigorúbb és leghieratikusabb formáját. Márpedig jelentős, hogy ez a nagyon ünnepélyes és hieratikus stílus az ősi római kultusz örökségéből merít. Amint másutt igyekeztem kimutatni, a római mise kánonjának stílusa rokonságban áll az ősi, római nemzeti imádság stílusával, amelytől a kánon számos, jellegzetes vonást kölcsönvett.[24] Törekvés a tisztes terjedelemre, szóbőségre, jogi pontosságra, mind megtalálták a maguk helyét Róma Egyházának ünnepélyes imádságában. E három vonás együttesen a *gravitas romana*, amibe szinte kínos lelkiismeretesség keveredett az égi erőkkel szemben, amelyek a régi római kultusz majdnem minden imádságában föllelhetők. E rendkívüli módon római stílusnak az első tünetei megtalálhatók a Római Kánonban, amely Szent Ambrus *De sacramentis* értekezésében maradt az utókorra; ám csak a *gelasianus*nak mondott kánonban

[22] Lásd JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 75; B. BOTTE, *Le canon de la messe romaine*, Louvain 1935.

[23] Lásd JUNGMANN, *ibid.*, 65.

[24] Lásd A. BAUMSTARK, „Antik-römischer Gebetstil im Messkanon", *Miscellanea Mohlberg*, I, Città del Vaticano 1948, 300 skk.; Christine MOHRMANN, „Quelques observations sur l'évolution stílistique du canon de la messe romaine", *Vigiliae Christianae*, 4 (1950) 1 skk.

alkalmazták teljes szabadsággal a római stílus módozatait. Így formálódott meg ez a nagyon jellegzetes stílus, amely Róma liturgikus nyelvét végérvényesen meghatározta, és sehol nem mutatkozik meg világosabban, ugyanakkor kiegyensúlyozottan mint a Római Kánonban. Mindamellett, ez a római stílus egy alapjaiban keresztény nyelvezethez lett alakítva, amely bibliai utalásokban, elemekben gazdag. Az egész kánont jellemző ünnepélyes stílus példáit – melyekhez bőségesen társulnak jogi pontosítások – fölösleges nagy számban idézni. Ezért csak néhány példára szorítkozom és az érdeklődő olvasó a *Vigiliae Christianae* hasábjain megjelent, föntebb már idézett tanulmányhoz csatoltan bőséges dokumentációt talál.

A *Te igitur* formulában ünnepi bőség található: *Te igitur: supplices rogamus ac petimus; haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata; quam pacificare custodire et regere digneris.* Majd: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris.* A következő formula pedig, az *Unde et memores* csodálatos egyensúlyról tesz tanúságot: *offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.*

Rendkívül jelentős, hogy még a bibliai utalásokat is átalakították, hasonították ehhez a nagyon kiegyensúlyozott, hieratikus stílushoz. Például az alliteráló *de tuis donis ac datis*, ezt az 1Krón 29,14 ihlette: *tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi* (a Vulgata szerint), ami a bibliai szöveg átalakítása, vagy inkább a bibliai gondolat lefordítása az alapvetően római stílus egyik formulájára. Ugyanez: *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae,* tökéletes párhuzam kifejezése, amely a bibliai kifejezés liturgikus áttétele: *calicem salutari, accipiam* (Zsolt 115,13); *illustra faciem tuam* (Zsolt 30,17) és *illuminet vultum tuum* (Zsolt 62,2) az alapjai a következő formulának: *supra quae propitio ac sereno vultu tuo respicere digneris*; ám a két melléknév ünnepélyes bősége az imádság római szerkesztőjének alkotása, olyan bőség, ami a *Const. Ap.* 8,12,39-ből hiányzik.

Az imádság legünnepélyesebb formáinak egyike az eucharisztikus imádság, általános témája a hálaadás és a dicséret. A pap és a hívek közötti dialógus előzi meg.[25] Számos liturgikus cselekménynél található hálaadó imádság, ám ez alkotja a mise leglényegesebb részét.

[25] Lásd C. A. BOUMAN, „Variants int he Introduction to the Eucharistic Prayer", *Vigiliae Christianae*, 4 (1950) 94 skk. – Szent Cyprianus ezt a felszólítást a *praefatio* elnevezéssel illeti (*De dom. or.*, 31).

Az eucharisztikus imádság ősi neve eucharisztia, ami Keleten átadta a helyét az *anaphorá*nak, s ennek Nyugaton megfelel az *oratio oblationis, oratio sacrificii*. Megtalálható még az *oratio, prex, praedicatio, actio, canon.*[26] A gallikán liturgia különbséget tesz a prefáció és a kánon között, s az előbbit *contestatio* vagy *immolatio* névvel illeti. A mozarab liturgiában ennek *illatio* a neve.[27] Lehetséges, hogy a római liturgiában eredetileg a *praefatio a canon* elnevezéssel egyenértékű volt.[28] Akárhogy is legyen, Rómában a *praefatio* használata elég sokáig ingadozó maradt, és csak a VIII. század körül vált ez a szó a liturgikus nyelv igazi *terminus technicus*ává, jelölvén a mise központi imádságának élén található imát. Úgy tűnik, hogy a *praefatio* Róma városának a köznyelvéből ered és nem a római vallási kultusz saját nyelvezetéből.[29]

Keleten és Nyugaton közös, állandó témáról, mindig azonos eljárással készültek a prefációk: az egyetemességet a közös hagyomány eredeti forrásig történő visszamenése magyarázza, amit a zsinagógai liturgia határozott meg.[30] Nyugaton egy ideig a prefációkat illetően az officiáns bizonyos szabadsággal is rendelkezett előbb spontán módon a kötelezően állandó kifejezések mellett, majd előre lejegyezték ezeket a változásokat. Ez magyarázza azt, hogy a *Sacramentarium Leonianum* nem kevesebb, mint 267 prefációt tartalmaz, igaz néhány kétszer is szerepel. Ezek nagyon érdekes dokumentumok, a római rítus józan és kimért tónusával szemben a *Leonianum* prefációi élénkebb hangvételűek, mindenesetre nagyon személyes elemeket, sőt vitathatóakat is tartalmaznak. Sőt azt lehet mondani, hogy a *Leonianum*ban az ősi eucharisztikus imádság karaktere elhalványul és szermókból, szentek életrajzaiból, vértanúk szenvedéstörténeteiből kölcsönzött elemeket alkalmaz, vagy utalásokat kortárs eseményekre. Néha a *praefatio* és az *oratio* közötti különbségek is elhalványulnak.[31] Ennek a túlburjánzó virágzásnak hamarosan gátat szabtak. A legrégibb *Sacramentarium Gelasianum*ban a prefációk száma lényegesen kevesebb: a közös prefáció mellett a *Sacramentarium Gregorianum*ban mindössze 14 található.[32] Mindamellett a gallikán rítus függelékben hozzáadott száz prefációt.

[26] Lásd JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II, 124, skk.
[27] Lásd JUNGMANN, *ib.*, 140.
[28] Lásd JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck–Leipzig 1941, 53 skk.; B. CAPELLE, *Mélanges Jules Lebreton* II, Paris 1952, 139 skk.
[29] Lásd MOHRMANN, „Sur l'histoire de Praefari-Praefatio", *Vigiliae Christianae* 7 (1953) I skk.
[30] Lásd JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 26 skk.; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, 122 skk.; A. STUIBER, *Libelli sacramentorum Romani*, Bonn 1950, 65 skk.
[31] Lásd A. STUIBER, *op.cit.*, 66 skk.
[32] Lásd JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, II, 145 skk.

A prefációk stílusa e hosszú hagyomány során formálódott ki, amelytől a rögtönzés, illetve az egyéni alkotás sem volt idegen. Ily módon a prefáció Nyugaton sajátos karakterű imádsággá vált stíluselemeivel, kifejezéseivel és egyéni ritmusával: a prefációk stílusa világosan különbözik a kánonétól, amelyet föntebb elemeztünk. Eredetileg a prefáció még magán viselte zsidó eredetének nyomait, közelebb állt a biblikus nyelvezethez, mint a kánon. Ez utóbbiban, amint jeleztük, a biblikus elemek római stílusban átalakultak; a prefációkban a biblikus elemek nem módosultak, így is megtalálják a maguk természetes helyét. Az ősi római kultusz stilisztikai öröksége, amely a kánon stílusára oly jellemzővé vált, a prefációkban mindössze néhány töredékben őrződött meg. Általánosságban elmondható, hogy itt nem találni sem a kánon szóbőségét, sem a jogi pontosságra törekvést.

Ha azt kérdezzük, melyek a prefációk stílusának jellegzetes vonásai, a biblikus nyelvezet mellett föl lehet figyelni bizonyos elvont (*abstraites*) fordulatokra-kifejezésekre, amelyek a keresztények nyelvének sajátosságai, s főként a biblikus stílus jegyei. Ugyanakkor ezek az elvont fordulatok, kifejezések rendelkeznek bizonyos szónoki hanghordozással, anélkül, hogy a kifejezetten római szónoki stílussal rokonságban állnának. Mint elvont kifejezéseket lehet idézni: *lux tuae claritatis; quia, cum unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos immortalitatis suae luce reparavit; filios adoptionis.*

Ami még jellemzőbb, az a párhuzamosság, amely rendszerint visszatér a prefációkban, és nagyon közel áll ahhoz a párhuzamossághoz, ami a zsoltárok stílusának egyik jellemzője, ám a régi római tendenciáknak is megfelel.[33]

Csak néhány példa álljon itt az ősi prefációkból:

Quia, cum Unigenitus tuus
in substantia nostrae mortalitatis apparuit
nova nos immortalitatis suae luce reparavit.

Qui mortem nostram moriendo destruxit
et vitam resurgendo reparavit.

[33] Lásd J. MAROUZEAU, *Traité de Stylistique latine*, Paris 1946, 288 skk.; Elmo LINDHOLM, *Stilistische Studien*, Lund 1931, 57 skk.; E NORDEN, *Logos und Rhythmus*, Berlin, 1928, *passim*; MOHRMANN, *Rev. des Et. Lat.*, 25, 1947, 292 skk.

Qui corporali ieiunio
vitia comprimis
mentem elevas
virtutem largiris
et praemia.

Összegezve azt lehet mondani, hogy a mise prefációi nagyon ünnepélyes és hieratikus imádság-stílust képviselnek, ám e stílusban az emócios elem, a *tremendum* momentuma fontos szerepet játszik. Ez a stílus élesen elválik a kánonétól: közelebb áll a biblikus stílushoz, kevésbé kimért-mértéktartó, kevésbé lapidáris-szűkszavú és kevésbé „római".

Az eucharisztikus imádság kompozíciójának elve a húsvéti gyertya megáldásának rítusára is hatott. Idegen szokás Rómában, ám egészen Nagy Károly koráig (768–814) a IV. századtól kezdve igen elterjedt egész Észak-Itáliában. Az Ibér-félszigeten (a IV. századtól kezdve), Galliában és talán Afrikában is jelen volt. Szent Ágoston a *De civitate Dei*, 15,22-ben egy metrikus *laus cerei*-ről beszél, amelyet ő állított össze. A *Liber Pontificalis* című művében szó esik egy fölhatalmazásról, amelyet Zosimos pápa (417) adott a diakónusoknak a *laus cerei* éneklését illetően. Az Örök Város környéki egyházak is bevezették ezt a szokást, amelyet magában Rómában tilalmaztak. A húsvéti gyertya megáldásának formuláját nem püspök, sem pap, hanem diakónus énekelte. Először meghívta a híveket az ünneplés megkezdésére, az eucharisztikus imádság ünnepélyes fordulatával, és lehívta a húsvéti gyertyára az isteni áldást. Ezt az imádságot a diakónus komponálta és énekelte adott sémára, amely, úgy tűnik, hagyományos volt és korán rögzült. Kötelező témája a méhkirálynő dicsérete, aki tiszta és termékeny mint a Szűzanya; e dicsérő éneket Vergilius *Georgicon*jának IV. könyve ihlette. A fennmaradt különböző szövegek közül az *Exultet* került átvételre mindenütt. Számos bizonyítékra támaszkodva, Dom B. Capelle, Szent Ambrusnak tulajdonította.[34] A *laus cerei* a liturgikus stílus nagyon sajátos – majdnem egyedi – típusát képviseli, ezért érdemes a liturgikus nyelv és stílus fejlődésének keretében megvizsgálni.

Szent Jeromos műveinek függelékében a 18. számú, bizonyos Presidiushoz (a piacenzai egyház diakónusa) intézett levél címe: *De cereo Paschali* (PL 30,188). A XVI. században Erasmus és Marianus Victorius elvetették Jero-

[34] *„L'Exultet pascal, oeuvre de saint Ambroise"*, *Misc. Mercati*, I, 219 skk. – De lásd még: B. FISCHER, „Ambrosius Verfasser des österlichen Exultet?", *Archiv f. Liturgie-Wissenschaft* 2 (1952) 61 skk.; MOHRMANN, „Exultent divina Mysteria", *Ephem. Lit.* 66 (1952) 274–281; M. HUGLO, *Vigiliae Christianae* 7 (1953) 79 skk.

mos szerzőségét, amit későbbi közzétevői, Dom Martianay és Vallarsi átvettek. Dom G. Morin háromrészes tanulmányában, számomra meggyőző módon bebizonyította az érdekes levél hitelességét, ami 384-ben kelt.[35] Ez a levél értékes adalékokat őrzött meg a húsvéti gyertya megáldása kapcsán, amint azt Dom Morin összegezte a *Revue Bénédictine* 1891-es évfolyamának 8. számában a 26. oldaltól kezdve. Számunkra nemcsak az érdekes, hogy Szent Jeromos szerint az áldás témája hagyományos és rögzített formában lett kibontva, hanem ebben a liturgikus szövegben a Vergiliustól történt kölcsönzések is többé-kevésbé kötelezőek voltak. Még érdekesebb, ahogyan Szent Jeromos bírálja ennek a hagyományos imádságnak a formáját. Itt következnek Dom Morinnek a kritikai kiadáshoz írt legfontosabb mondatai: *Praeterea Virgilii totus Georgicorum liber profertur in medium... Sed cum haec audieris siue legeris, laudabis oratoris eloquentiam; et ut breuiter signem, puto te Quintiliani controuersiae recordari, in qua pauper causatur dolens ob interitum apum, flores ab impotentissimo diuite uenenatos. Esto haec iucunda sint, et aurem composito pede mulceant, quid ad diaconum, quid ad ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae quo agnus occiditur, cum accinctis lumbis carnes cum ossibus deuorantur, cum tacente episcopo et presbyteris in plebeium quodammodo cultum redactis leuita loquitur, docetque quod paene non didicit, et festiuissimo praedicans tempore, toto dehinc anno iustitium uocis eius indicitur? (10–20).*

Ez sok mindenben eligazít. Szent Jeromos szerint a profán költőtől vett kölcsönzések, klasszikus fordulatok kevésbé felelnek meg a körülményeknek: ez az imádság-forma nem illik a húsvéti éjszaka ünnepéhez. De még ezen is túltesz: nehéz dolog a viasz dicsérete, hiszen a Szentírásban a viasz nem játszik semmilyen szerepet. *Lege Pentateuchum, Instrumentum percurre Vetus: nusquam in Dei sacrificiis mella, nusquam cerae usum, sed lucernarum lumina et oleo fotos uidebis igniculos. Quid causer de Veteri Testamento? Nouos percurre libros... Numquid alicubi cereus? (23–28).* Nemcsak Szent Jeromos bírálja a liturgikus szöveg dúsítását vergiliusi elemekkel és retorikai fogásokkal, hanem nehézségként jelzi az imádsághoz méltó fogalmazásokból a témához alkalmas biblikus szövegek hiányát. Jeromos számára a keresztény imádság karaktere kizárja a profán költészetből vett kölcsönzéseket és kötelező vonás a bibliai utalások és idézetek megléte. Ami a Vergiliustól történt átvétellel szembeni ellenvetést illeti, a liturgikus stílus véleménye később ugyanilyen fenntartásokat fogalmazott meg. A X. században a mainzi Pontificale Exultet-szövegéből hiányzik a méhek dicsérete; s amikor a XIII. szá-

[35] *Revue Bénédictine* 8 (1891), 20 skk.; 9 (1892) 392 skk.; *Bull. D'anc. Litt. et d'arch. chrét.*, 1913, 52 skk.

zadban III. Ince pápa (1198–1216) felülvizsgálta a Kúria liturgiáját, a méhek dicséretének kihagyása mellett döntött.[36]

Ha – ezen megállapítások után – az *Exultet* Dom Capelle által helyreállított szövegét vizsgáljuk, azzal kell számot vetni, hogy ebben a költői imádságban a méhek dicséretének Vergiliustól vett kölcsönzése nem elszigetelt jelenség, hanem az egész szöveg általános lingvisztikai és stilisztikai karakteréhez jól illeszkedik. E dicsőítő himnuszhoz képest, melyet Paul Claudel „csodálatosnak" nevezett, a nagy konvertita szerint „Szophoklész és Pindarosz legihletettebb sorai is szürkének, unalmasnak tűnnek."[37] A mű egész nyelvezetét olyan költőiség jellemzi, ami ellentétben áll a római liturgia józan és szigorú stílusával. Szent Jeromos a római ízlést képviselte, amikor a *laus cerei* stílusa ellen tiltakozott.

Az *Exultet* első, eléggé rövid szakaszában a költői szavak egész sorozata olvasható: *Exultet iam angelica turba caelorum, exsultent*[38] *divina mysteria, et pro tanti regis victoria tuba intonet salutaris. Gaudeat se tantis tellus inradiatam fulgoribus et, aeterni regni splendore lustrata, totius orbis se sentiat amisisisse caliginem. Laetetur et mater ecclesia tanti luminis adornata fulgore, et magnis populorum vocibus haec aula resultet* (a szöveget helyreállította Dom Capelle, *op. Cit.*, p.225). *Exultare tuba salutaris, tellus inradiatam fulgoribus, splendor, aula*: minden szó, fordulat a költői nyelvezetből származik. Másrészt, a keresztény nyelvezet elemei sem hiányoznak, például az *angelica turba caelorum*, ami jól illeszkedik az imádság költői hangvételéhez. Az *Exultet* stílusa a hagyományos költői kifejezések és a sajátosan keresztény elemek legtöbbször igen sikeres vegyítésére talán a legszebb példa. Ez az összetettség inspirált lírizmust eredményez, ami bizony néha nem tudja elkerülni a modorosságot, s ez utóbbi a liturgia ünnepélyességéhez nem illeszkedik. A modorosság főként a méhek dicséreténél jelentkezik, s bizony iskolásnak érződik. Olyan költői stílusról van szó, ami nevezetesen eltávolodik a római liturgia lapidáris, józan struktúrájától, ám elég közel áll az ambroziánus himnuszok stílusához, ami Milánó püspökének csodálatra méltó alkotása, hiszen neki sikerült megtalálni az egyensúlyt a keresztény költészet lényegi elemei és a Róma-városi poétikus örökség hagyományos elemei között. Ez a keresztény költői stílus, ami egyenrangúvá vált a hagyományos, metrikus poézis nyelvtisztaságra törekvésével, az *Exultet* énekben a liturgiának megfelelő formát

[36] Lásd CAPELLE, *o cit.*, 224.
[37] Itt a jelenlegi liturgikus szövegünkről van szó, amelyben többé nem szerepelnek a méhek.
[38] Itt helyreállítom az *exsultent* formát, lásd *Ephem. Lit.* 66 (1952), 274 skk.

öltött.[39] A Szent Ambrus által bevezetett költői stílus az új keresztény költészet eszközeként nagy sikert aratott, az *Exultet* által képviselt újítás viszont kevés visszhangra talált abban a liturgiában, amelyet a szigorúbb, visszafogottabb római hagyomány uralt. A megindítóan szép és mély gondolatokkal teli *Exultet* fennmaradt a liturgiában, ám költői stílusa érzékelhetően nem hatott a liturgikus stílusra, amely hűséges maradt a józan, visszafogottabb, ugyanakkor biblikusabb hagyományhoz, ami kifejezetten római alkotás. Ami a költői elemeket illeti, a régi római liturgia előnyben részesítette azt a költészetet, amelyet közvetlenül a zsoltárok és a bibliai énekek ihlettek, ezek a *psalmi idiotici* vagy prózai himnuszok, mint amilyenek a *Gloria in excelsis* és a *Te Deum* szövegeiben fennmaradtak.

A prefációk mellett a mise könyörgései külön imádság-típust képviselnek sajátos stílussal. Ezeket az ősi improvizáció és a szabad kompozíció keretében szemlélve lehet csak értékelni, hiszen a prefáció mintájára ezek határozták meg a könyörgések stílusát. A latin nyelvű könyörgések szerkesztése a IV. század folyamán kezdődött, vagyis akkor, amikor a római egyház teljes latinizálása történt. Alapelvként leszögezhető, hogy a könyörgések stílusa Róma ősi irodalmi és kultikus hagyományához közelebb áll, mint a prefációké, amelyek stílusát alapvetően a Biblia befolyásolja. Bizonyos szempontból a kánon stílusához áll közel. Az ősi római imádság befolyása megállapítható, ám a könyörgések mondatának felépítése közelebb áll a római szónoklathoz és az irodalmi hagyományhoz, mint a kánoné. A könyörgések stílusából hiányzik a kánon bizonyos részeinek szóbősége és jogi karaktere. A könyörgések szókincse rendkívül lehiggadt és méltóságteljes, valamint (jó értelemben) korlátozott. Ami a könyörgések felépítését illeti, két típus[40] különböztethető meg: az egyszerűbb egyetlen kérésből áll, amit nagyon gyakran egy végcélú mondat határoz meg. Ez tehát nagyon egyszerű, kiegyensúlyozott, mértéktartó formula, mint például:

[39] Lásd *Rev. des Et. Lat.*, 25 (1947) 293 skk.

[40] Lásd JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 445 skk., főként 460 skk. – Több tudós tanulmányozta a könyörgések stílusát. Ezért itt csak néhány példára szorítkozom. Részletesebben lásd: H. RHEINFELDER, „Zum Stil der lateinischen Orationen", *Jahrb. Liturgiew.*, 2 (1931), 20 skk.; M. G. HAESSLY, *Rhetoric in the Sunday Collects*, Saint-Louis 1938; SALMON, „Les protocoles des oraisons du Missel Romain", *Eph. Lit.*, 45 (1931), 140 skk.; C. C. MARTINDALE, *The Prayers of the Missal*, I: *The Sunday Collects*, New-York 1937; J. COCHEZ, *La structure rythmique des oraisons*, Louvain 1928; B. CAPELLE, „Collecta", *Revue Bénédictine*, 42 (1930), 197 skk.; W. HAVERS DAND: *Kultur und Sprache*, Wien 1952, 397 skk. Dom L. BROU: „Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine", *Sacris Erudiri*, 2 (1949) 123 skk.

Omnipotens sempiterne Deus:
fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem,
et maiestati tuae sincero corde servire.

(*Coll. Dom. infra oct. Ascens.*)

Vagy:

Excita, quaesumus, Domine, potentiam tuam et veni:
ut ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis
te mereamur protegente eripi
te liberante salvari.

(*Coll. Dom. I Adv.*)

A második típus, némileg bonyolultabb, Isten megszólításához hozzáfűz egy őt dicsőítő mondatot, vagy egy teológiai gondolatot, ami után a kérés következik. Például a víz megáldásakor imádkozott *oratio*:

Deus, qui humanae substantiae dignitatem
et mirabiliter condidisti
et mirabilius reformasti,
da quaesumus nobis
eius divinitatis esse consortes
qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.

Vagy:

Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur:
te supplices exoramus,
ut noxia cuncta submoveas,
et omnia nobis profutura concedas.

(*Coll. Dom. VII post Pentec.*)

M. Rheinfelder és mások arra hívták föl a figyelmet, hogy ez a felépítés, amelyben a megszólítás után (kérésre) vonatkozó mondat következik, a rómaiak (pogány) imádságaiban gyakran előfordult. Összehasonlításul álljon itt a Titus Livius (29,27,1) által idézett ima:

Divi divaeque, qui maria terrasque colitis,
Vos precor quaesoque, úti...

Istenek és istennők, akik a tengereket és földeket lakjátok,
hozzátok is könyörgök

(Fordította Kiss Ferencné)

Vagy szintén Titus Liviustól (5,21,3):

Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis:
precor ut...

Hozzád is könyörgök, Juno királynő,
aki most még Veiit oltalmazod.

(Fordította Kiss Ferencné)

Egyébként ez a felépítés rendkívül elterjedt. Elég az Iliász első énekében Khrűszész pap imádságára gondolni (A 451):

S Khrűszész fennhangon, kezeit fölemelve könyörgött

(Fordította Devecseri Gábor)

A könyörgések szókincsének hieratikus, rendkívül józan, sőt behatárolt karakterét hangsúlyozza a hagyományos *quaesumus dignari*, a kuriális stílus, a *mereri* körülírással, a *preces* megszokott használatával, ami ünnepélyesebb az *oratio* szónál, jóllehet ez utóbbi a keresztény közösségek köznyelvében használatos volt. Az ünnepélyes jelleg megmutatkozik a kölcsönzések majdnem teljes hiányában: a Soeur Haessly által tanulmányozott valamennyi vasárnapi *collecta*-könyörgésben mindössze három szó tekinthető kölcsönzöttnek idegen eredete folytán: *diabolicus, ecclesia és paschalia.* Ez a purizmus a római hivatalos dokumentumok stílusának öröksége és a szónoki stílusé, ezek mindig kerülték a kölcsönzéseket, az idegen szavakat.[41] Egyébként a mértéktartó, józan hangvételű, szűkszavú könyörgésekben számos irodalmi finomság, ötletesség található. Ez megmutatkozik a körmondat részeinek tökéletes összehangoltságában, s főként az alkalmazott *cursus rythmicus*okban, melyek jól kiemelik a szövegegység struktúrájának egyensúlyát.

[41] Lásd J. MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris 1949, 135 skk.; MOHRMANN, *Vigiliae Christianae*, 4 (1950) 193 skk.

A könyörgések míves és irodalmi stílusa, valamint a Szentírás régi fordításainak darabossága közötti távolság igen nagynak tűnik; ám néha ezek az ősi fordítások is szerephez jutottak a római liturgia rítusaiban: ezek az olvasmányok, valamint az énekelt zsoltárok és antifónák. Jelentésük a könyörgések mellett még jobban hangsúlyozza ennek a „liturgikus stílusnak" az összetettségét, ami – már említettem a tanulmány elején – nagyon különböző elemeket foglal magában, mégis egységes.

A római stílus leghieratikusabb formáját a kánon tükrözi, a prefációkban bibliai fordulatokkal bővült, a könyörgésekben inkább irodalmi köntöst ölt magára, de általános jellege, ami kimért és komoly józanságban mutatkozik meg, soha nem hiányzik.

A fentiekben vizsgálódásomat szigorúan az ősi összetevőkre korlátoztam, mert ezek határozták meg és rögzítették végérvényesen a liturgikus latin általános karakterét.

Ezek a megfigyelések remélhetőleg hozzájárulnak eme tiszteletet keltő jelenség, a liturgikus latin nyelv jobb megértéséhez, ami az ókeresztény egyház alkotása, amit a keresztények nemzedékei egymásnak továbbadtak.

Láttuk, hogy a kultikus nyelv létezése megfelel az emberi lélek és a vallásos érzés elemi igényének. A kultikus nyelv lényege megköveteli, hogy a köznyelvtől eltávolodjon. A vallásos érzések és gondolatok hagyományos kifejeződése, emellett kommunikációs eszköz. Nem zárhatja ki a társadalmi összetevőt, ami a nyelv útján történő kijelentés (*énontiation*) velejárója, s amit a liturgia közösségi jellege is megkövetel. Mégis, a liturgikus nyelvek különleges jellemzője a jó értelemben vett konzervativizmusuk. Ez utóbbi néha olyan elemek túlélését biztosítja, amelyek a nyelvezet forrásvidéke felé mutatnak és próbálják csökkenteni a nyelv mint kommunikációs eszköz társadalmi funkcióját. Itt vetődik föl a kultikus nyelvek egyetemes problémája és a liturgikus latiné is a modern életben. Az első, latinul beszélő keresztény nemzedékek számára ez a probléma nem létezett. A liturgikus latin számukra hieratikus nyelv volt, ami világosan különbözött a mindennapok nyelvétől, ám a hívek éppen úgy, mint a papok, értették és becsülték. A középkor, szoros kapcsolatot tartván a latin hagyománnyal, különösebb kétkedés nélkül elfogadta és megőrizte a liturgikus latint, mint az egyházi kultúra egyik összetevőjét és általánosságban a latin nyelvet. A modern korok embere latin civilizációnk gyökereivel egyre kevesebbet törődik, és a liturgikus latin gondot jelent, amit senki nem tagadhat. Nem óhajtok erről a kényes kérdésről itt vitatkozni, de szeretném az egész kérdéskör horderejét hangsúlyozni. Azok, akik radikális megoldást sürgetnek, úgy tűnik, nem

vetnek számot e probléma bonyolultságával és kényes voltával. A liturgikus latin hieratikus karakterének vallási és lelki értékeit nem volna szabad alábecsülni, amint ezek helyes értékelésekor figyelembe kell venni a sokszázados hagyományt, amely kiformálta és fenntartotta a IV. századtól napjainkig.[42] Másrészt arról sem szabad elfelejtkezni, hogy a hatékonyság és az egyszerűség irányába fejlődnek. Ez a fejlődés – föntebb már szó esett róla! – hozzájárul a nyelv mint kommunikációs eszköz tökéletesedéséhez, ugyanakkor nem kedvez a kifejezésnek-kifejező erőnek *(expression)*, főként a vallási tartalmú kifejezésnek. Ez a tényező tovább bonyolítja a liturgikus nyelv problémáját, amit szintén kár lenne tudatlanba venni.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

[42] Lásd Dom B. CAPELLE tanulmányát: „Plaidoyer pour le latin", *Questions liturgiques et paroissiales*, 31 (1950) 65 skk. – MOHRMANN, „Notes sur le latin liturgique", *Irénikon* 25 (1952) 3 skk.

Alexander Kissler

Válaszúton

XVI. Benedek és a 21. század kereszténysége

„Amikor keresztülmentek Frígián és Galácia tartományán, a Szentlélek megtiltotta nekik, hogy Ázsiában hirdessék Isten igéjét. Míziába érve megkísérelték ugyan, hogy Bitíniába menjenek, de Jézus Lelke nem engedte őket. Ezért átmentek Mízián, és lementek Troászba. Itt látomás jelent meg Pálnak éjnek idején: egy makedón férfi eléje állt és könyörgött neki: »Jöjj át Makedóniába, és segíts rajtunk!« Miután ezt a jelenést látta, késedelem nélkül igyekeztünk elindulni Makedóniába. Biztosan tudtuk, hogy Isten hívott minket, hogy hirdessük nekik az evangéliumot" (ApCsel 16,6–10).

A fenti idézet világtörténelmi jelentőséggel bíró eseményt ír le: az evangélium Európába kerül. Ettől kezdve a kereszténység már nem az akkori Közép-Kelet regionális specialitása volt.

A Szentatya teljesen ennek szellemében nyilatkozott németországi látogatásán: „Isten Lelke maga mutatta meg az utat az Evangélium számára Európába. A Szentírás szava »Jöjj át és segíts rajtunk« most nekünk szól, hogy tanúságot tegyünk az Örömhírről. Kimondhatatlanul sok múlik azon, hogy az Evangéliumot hihetően hirdetjük és éljük-e."

A szavak értelme nem hagy kérdést, ma mint annak idején 2000 évvel ezelőtt, Európa missziós terület. Mint akkor, most is szükség van apostolokra, hithirdetőkre, akik elindulnak és felkeresik a vallástól idegen, vallástalan vagy más vallású embereket. A fenti idézet II. János Pál pápától származik, aki 1996-os németországi látogatásán mondta e szavakat.

Tíz évvel később szintén meglátogatta egy pápa Németországot. XVI. Benedek Regensburgban a következőket mondta: „A bibliai üzenet és a görög gondolkodás találkozása nem volt véletlen. Szent Pál víziója [...] »Jöjj át és segíts rajtunk« arra a szükségszerű egymáshoz közeledésre vonatkoztatható, amely a bibliai hit és a görög gondolkodás kérdései között állt fenn."

A különbség jól érzékelhető. II. János Pál az eseményeket kézzelfoghatóan, egyértelmű módon interpretálja. A felszólítást a hallgatóságnak intézi: mindent meg kell tenniük, hogy az embereket meggyőzzék a keresztény

örömhírről. XVI. Benedek szavai egészen másképp csengenek. Ugyanazokat a sorokat inkább filozófiailag, s nem pedagógiailag magyarázza. Számára ez a lépés a bibliai hit kitárulkozását jelenti a görög, európai filozófia irányába. Ő a fenti történettel nem elsősorban Európa újramisszionálására akarta felhívni a figyelmet, hanem rá akart mutatni arra, hogy a kereszténység az antik filozófiához csatlakozott, nem pedig a kereszténység előtti kultuszokhoz.

Pontosan ez a tézis végül politikai csattanóval végződött: „A végbement egymás felé közeledés nem csupán vallástörténeti, hanem világtörténeti szempontból is meghatározó lépés volt. [...] Ez a találkozás, melyhez még később hozzákapcsolódott a Római Birodalom öröksége, teremtette meg Európát, és ez marad az alapja mindannak, amit ma joggal Európának nevezhetünk."

A képlet tehát egyszerű: Európa egyenlő Jeruzsálem plusz Hellász plusz Róma. Ratzinger ezt a belső összefüggést sokszor megerősítette, a legtalálóbban talán II. János Pál pápa halálának előestéjén: „A fiatal kereszténység nem is inkább más vallásokban látta saját előfutárát, hanem a klasszikus filozófiai felvilágosodásban, amely nagyon sok hagyománytól megtisztította útját, hogy minél inkább az igazság, a jóság és az egyetlen, bálványok felett álló Isten keresése felé fordulhasson. [...] Minden embert különbség nélkül teremtménynek, Isten képmásának tart és alapvetően ezek egyenlő [...] méltóságát hirdette. Ebben az értelemben a kereszténység [...] nem véletlenül és nem kizárólag keresztény környezetben született."

Európa így egy keresztény „projektje" a hit és az ész kibékülésének, sőt mi több, egymásba olvadásának. Ha Benedek a Nyugatnak ezt a fajta kialakulását folyamatnak tekinti, továbbá ha mindezt az Öreg Kontinens abszolút, tehát nem relativizálható alapjának tekinti, akkor Európa csak akkor Európa, ha keresztény gyökerei életvitelbeli következményeket eredményeznek.

Benedek pápa ugyanolyan küzdő alkat, mint elődje, de tartózkodik mindenfajta imperatívusztól. Beszédei értelmezést kívánnak. Mind az elutasítást, mind az elfogadást meg kell indokolni. Ennek felismerésében rejlik XVI. Benedek pápa modernitása. Ezek már sejtetik egy XXI. századi pápaság körvonalait.

II. János Pál háromszor látogatott Németországba. 1980. november 15-én a kölni prédikációban a házasság és a család fontosságáról, a házasság védelméről beszélt a nem házastársi kapcsolatokkal szemben. Nem telt el harminc év, de mégis mintha világok tűntek volna el. A Vatikánt ma inkább az egynemű partnerkapcsolatok foglalkoztatják és nem a férfi és nő „vadházassága".

Hét évvel később Münsterbe látogatott, ahol az abortuszkérdésről beszélt egyértelműen a híveknek: „Emlékezzetek az ötödik parancsra: Ne ölj! [...] Az abortusz ártatlan emberéletek tudatos kioltása." XVI. Benedek számára elképzelhetetlen lenne, hogy a terhesség megszakítását és a gyilkosságot ilyen meredek módon együtt említse, jóllehet Benedek pápa az élet védelmének kérdésében nem ismer kompromisszumot. Nemcsak a személyek, az idők is megváltoztak. A XXI. század Pontifex Maximusának érvelnie kell, „reklámoznia" kell azt, amit nem bocsáthat áruba, ugyanakkor szabad teret kell biztosítania a még nem meggyőzöttek vágyainak, törekvéseinek és reményeinek.

1996-os látogatásakor II. János Pál a következőkre híva fel a figyelmet: „Ne hagyjátok magatokat becsapni, ha Istent vagy keresztény hitünket [...] gúnyolják. Legyetek hűek az igazsághoz, aki Krisztus maga. [...] Ne ismerjetek fáradtságot azokért síkra szállni, akiknek életét vagy méltóságát veszélyeztetik: a meg nem születettekért, a betegekért, az öregekért és mindazokért, akik a világban valamilyen szükséget szenvednek."

XVI. Benedek müncheni prédikációjában hasonló témáról beszélt, de egészen más szavakkal: „A felebaráti szeretet, amely legelsősorban az igazságosság iránti aggodalom, a hit és az istenszeretet próbaköve. [...] Jézus odafordul a szenvedőkhöz [...] és ez ránk is vonatkozik. [...] Nemcsak az a fizikai süketség, nagyothallás létezik, amely az embereket a szociális kérdésektől elzárja. Létezik egyfajta süketség Istennel szemben is..."

Benedek pápa elődjéhez hasonlóan erős szociális elkötelezettséget sürget. A keresztényeknek helyük van a társadalom peremén, azonban a szociális elkötelezettség hívő élettel kell, hogy párosuljon. A segítő kéz nem helyettesíti az imádkozó lelket.

II. János Pálnak alapvetően dramatikus világfelfogása volt. A világ számára a jó és a rossz örök küzdelmének színpadát jelentette. Ha a helyzet úgy kívánja, természetesen utódja is nyomatékos szavakkal tudja elénk tárni a gonosz realitását, a bűnök csábítását (ld. Benedek pápa beszéde 2006. nagyböjt kezdetén).

Fontos, hogy 2006. szeptember 12-ét, XVI. Benedek regensburgi látogatását ismertessük, mivel ez a nap a XXI. századi kereszténység Magna Chartájává lehet.

A nap szentmisével kezdődött az Islinger Felden. A pápa a fényről és az arcról prédikált. Előző nap Münchenben a fehér keresztelési ruháról beszélt: „A fehér ruha azt jelenti, hogy a hit által fénnyé válunk, a sötétséget, a hazugságot, a bűnt egyáltalán elhagyjuk és világoskodó, Isten szerint élő emberekké leszünk." Az ember a hit által alapvetően megváltozik, de mégis

önmaga marad. Ezt egészítette ki a pápa az Islinger Felden a keresztség szociális dimenziójával. Mivel a keresztségben Isten az emberhez hajol, ezért az embernek is Isten felé és embertársai felé kell hajlítani életét. Ezzel el is jutunk a második kulcsfogalomhoz, az archoz.

A keresztény hit azt jelenti, hogy „ember-arcú" Istenben hiszünk. „Ma, amikor a vallás és az értelem életveszélyes megbetegedését látjuk [...], fontos, hogy világosan kimondjuk, hogy mi melyik Istenben hiszünk és emellett az ember-arcú Isten mellett kiálljunk." A keresztség kifejtésének így nemcsak szociális, hanem politikai dimenziói is előtérbe kerültek. Pontosan ez a politikába is behatoló spiritualitás az, ami Joseph Ratzinger gondolkodását jellemzi. Aki elmerül Jézusban és helyettünk való szenvedésében, az Ratzinger szerint az emberi együttélés olyan megváltoztathatatlan érvényű alapelveit teszi magáévá, mint emberi méltóság, igazságosság és az élet védelme. A megkülönböztetetten keresztény, háromszemélyű egy Istenhez jut, aki emberré lett és emberi ábrázatot viselt.

Az összekötő kapocs a reggeli mise és a délutáni előadás között a hit értelme utáni kérdés volt. Kezdetben volt az Ige és nem a véletlen, a vak sors műve volt, hogy ezt szükségszerűen továbbfejlődés követte: a lélektől áthatott anyag megjelenése, amit mi embernek nevezünk. Ha az ember, így XVI. Benedek, puszta „véletlen műve lenne az evolúciónak", akkor „végső soron mégiscsak valami értelmetlen dolog lenne".

Az Islinger Felden Istenben, a „teremtő értelemben" való hitvallás a prédikációban hangzott el. Világos mondatokban, idegen szavak nélkül tette meg hitvallását Róma püspöke hite mellett – és egy olyan világ mellett, amelyben ennek a hitnek köszönhetően a félelem, a gyűlölet és az erőszak sebei begyógyíthatók. Az előadóteremben azonban tudományos módszerekkel, meggondoltan kell beszélni a hitről. Semmiféle tanítóhivatali megnyilatkozás vagy diplomáciai kezdeményezés a világbéke előmozdítására nem szerepelt a programban.

Itt Ratzinger helyszín- és publikumfüggően beszél, és ebben is jelentős különbséget találunk elődjéhez, II. János Pálhoz képest. XVI. Benedek tartja magát a használt irodalmi műfaj formamondataihoz, ezért az egyetemi falak között előadásában idegen szavakat, megjegyzéseket is használ. Minden más variáció teljesen ellentétes lett volna meggyőződésével.

Beszédét vágyakozással teli emlékezéssel kezdte, majd karakteres fordulattal lezárva azt, idézte a bizánci császár és a tanult perzsa párbeszédét a kereszténységről és az iszlámról.

Isten személyének és a lélek személyének összekapcsolása a délelőtti prédikációból származik. Új elem a keresztény Isten-kép határozott elhatáro-

lása az iszlám Isten-képtől. Csak most először nevezi meg világosan a „válaszutat". Eszerint a két nagy monoteista vallásnak, a kereszténységnek és az iszlámnak eltérő útja van a maga Istenéhez. Lehet-e, hogy mégis ugyanarról az Istenről van szó? Ezt a kérdést a Szentatya itt nyitva hagyta.

A „válaszút", amely „manapság kihívások elé állít minket", abban áll, hogy a „moszlim tanítás szerint Isten abszolút transzcendentális". Vagyis túl minden emberi kategórián, túl a történelmen, túl az értelmen, tehát a moszlim Isten bármit megtehetne, amihez kedve tartja, akár bálványimádást vagy hasonló, értelemtől távol álló praktikák gyakorlását is megkövetelhetné, sőt akár a valótlant vagy a gonoszságot is. Így látják egyes kis számú, művelt muzulmánok.

A Szentatyának címzett nyílt levélben 38 magas rangú moszlim vallási vezető ezt a tézist vette kapcsolódási lehetőségként ahhoz, hogy – mint azt XVI. Benedek pápa remélte – teológiai vitát kezdeményezzenek. A pápa ilyen irányú ajánlatát fontolóra vették, komolyan megválaszolták, s ez némiképpen bátorító jel.

Amennyiben folytatódik is a párbeszéd, nem tisztázott, hogy egy történelmi válaszútnak aktuálisan milyen drámai kihatásai lehetnek. II. János Pál volt az első pápa, aki meglátogatott egy muzulmán országot, meghívta őket is Assisibe, a világvallások találkozójára, azzal a céllal, hogy az egymástól sok szempontból különböző vallások a gyakorlatban, a cselekvésben és az imádságban kinyilvánítsák a közös békeszeretetet. XVI. Benedek pápa ezzel szemben az igazság kérdését állítja a középpontba.

A keresztény hit Benedek levezetése szerint kezdettől a görög filozófia és a Szentírás üzenetének szintézise, kétség és hitvallás alakítja. A keresztények azonban saját hibájukból elhomályosították ezt az eredetet. Előadásának fő iránya éppen ezen antihellenisztikus erők voltak, melyek három nagy hullámáról beszélt.

Az elsőt a reformáció korába helyezi Benedek. „A »Sola Scriptura« a hit tiszta ősformáját keresi, úgy, ahogyan a szentírási szóban eredendően jelen van." A második hullámot a „XIX. és XX. századi liberális teológia" indította el, mindenekelőtt Adolf von Harnack. A harmadik és eddig az utolsó hullám, amelyet kétely nélkül szekularizációnak is nevezhetünk, pedig éppen most zajlik. A tudományokban egy olyan értelem-fogalom dominál, amely csak azt fogadja el értelmesnek, ami a kísérletekben igazolást nyer. Az ilyenfajta beszorított értelem azonban „alkalmatlan a kultúrák közötti párbeszédre". Konkrétan: Hogyan tudnak párbeszédet kezdeményezni a Nyugat tanultjai más kultúrákkal, ha azok vallási tudását értelmetlennek tartják? Mi mondanivalója lehet egymásnak egy hitére büszke muzulmán államférfinek

és egy olyan nyugati politikusnak, aki éppen vallási tudatlanságára büszke? Nagy valószínűséggel nagyon kevés.

A muzulmán világ politikailag könnyen hangolható elemeit egyrészt nyilván az bőszíti a Szentatya beszédével kapcsolatban, hogy egy akadémikus szabadságát engedte meg magának, amikor a kelet-római császárt idézte (Mohamed csak rosszat és embertelen dolgokat hozott a világba). Az idézetek alkalmazása megengedett, sőt javasolt akadémiai vitákban, ebben a hivatalban, ebben a szerepkörben, melyből teljesen kilépni nem lehet, azonban ez az idézet nem sok diplomáciai érzékről tanúskodik. Másrészről a császár ebben az idézetben éppen azt az igazság-kérdést taglalja, amelyben Benedek pápa a vallások közötti párbeszéd folytatását látja.

Éppen az iszlám, mondta Ratzinger 2004 végén, lehet egy ilyen párbeszédben „pozitív kihívás". „A moszlimok erős istenhite pozitív kihívás számunkra. Azt az öntudatot, hogy magunkat Isten utolsó ítélete szerint nézzük [....], mára kissé elveszítettük."

A keresztények mennyiben tudják azt a pozitív kihívást termékennyé tenni? A választ a regensburgi ökumenikus vesperás szolgáltatta. Protestáns, katolikus és ortodox keresztények kaptak meghívást, hogy hitüket együtt, de mindenképpen nyíltan, bátran, hitelesen és nem megrövidítve megvallják. „Hogy kicsoda Isten, azt Jézus Krisztuson keresztül tudjuk. [...] Fontos, hogy istenképünket teljesen és ne csak töredékesen öntsük szavakba. Hogy ezt megtehessük, saját szeretetünknek és közösségünknek Krisztussal: mélyülni és növekedni kell. Ebben a közös hitvallásban, ebben a közös munkában nincs közöttünk szakadás."

XVI. Benedek, aki maga is sok vallásközi párbeszéd meghiúsulását átélte, változást akar. A szeretet jegyében zajló teológiai vita kell, hogy a helyébe lépjen a gyakran nyomasztó, következmények nélküli „összebarátkozásoknak". Legyen igazságosabb a világ, mert minden Én a másikban felfedezi az Isteni Arc nyomát.

Fordította: Szax László

ÉLETRAJZI ADATOK:

Alexander Kissler, a Süddeutsche Zeitung (München) kulturális rovatának újságírója. Legutóbbi megjelenései: „A német pápa. XVI. Benedek és terhelt hazája" (Herder, Freiburg 2005.); „A klónozott ember. Játék a technikával, álmokkal és a pénzzel" (Herder, Freiburg 2006).

Puskás Attila

Jézus üdvözítő halála

Tulajdonított-e Jézus üdvözítő jelentőséget saját halálának? Ha igen, akkor ezt pontosan hogyan gondolta el? Üdvözítő halála milyen kapcsolatban áll Isten uralmával, melynek elközelgését Jézus meghirdette és kinyilvánította? Jelen tanulmány ezekkel a kérdésekkel foglalkozik, s néhány eligazító szempontot igyekszik adni megválaszolásukhoz. Az első fejezet röviden beszél Jézus saját halálához való prófétai viszonyulásáról, majd röviden vázolja azokat az exegetikai eredményeket és szemléletbeli változásokat, melyeknek köszönhetően mára már meghaladottnak tekinthető az az álláspont, mely tagadja, hogy maga Jézus üdvözítő jelentőséget tulajdonított erőszakos halálának. A második fejezet Jézus Eucharisztia-alapító szavai, gesztusai és az utolsó vacsorai eszkatologikus kijelentésének a fényében vizsgálja küszöbön álló halálához való viszonyulását. Azt igyekszik megmutatni, hogy az Eucharisztia-alapító cselekmények, valamint az értelmező mondatok lényegi fogalmai (szövetség, értünk adott test, sokakért kiontott vér, bűnbocsánat) egyfelől történetileg Jézusra mehetnek vissza, másfelől üdvözítő halálának ábrázolásai. A zárófejezet, immár az utolsó vacsorai jézusi magatartás elemzésének távlatából visszatér az első fejezet gondolatköréhez, és tágasabb horizonton fejti ki a Jézus által szövetségkötésként és engesztelésként felfogott üdvözítő halál, valamint az Isten uralmát kinyilvánító jézusi küldetés egésze közötti összefüggést.

I. JÉZUS VISZONYA SAJÁT HALÁLÁHOZ

1. A jézusi és az egyházi szótériológia szembeállítása

A mai újszövetségi exegézis általánosan elfogadott álláspontja szerint biztosan állítható, hogy Jézust nem véletlen balesetként érte az erőszakos halál, hanem számolt vele, tudatosan vállalta és kész volt annak önkéntes elfoga-

dására. A farizeusokkal és a szadduceusokkal egyre növekvő és mélyülő konfliktusai előrevetítették az összeütközések halálos kimenetelét. Jézusnak isteni tekintélyt és fiúi öntudatot sugárzó magatartása nemcsak az emberi hagyományokat, a visszás-bűnös emberi gyakorlatokat bírálta, hanem egyszersmind viszonylagos értékűvé tette az ószövetség szent intézményeit, a Tórát, a szombatot és a jeruzsálemi templomot a benne folyó kultusszal együtt. A farizeusokkal és a szadduceusokkal történt összeütközések, a vezetők – és alkalmasint a nép (vö. Lk 4,28–30) – részéről tapasztalt elutasítások Jézus számára egyértelművé tették az erőszakos halál lehetőségét, majd bizonyosságát. Ha a háromszori szenvedésjövendölés (Mk 8,31–32; 9,30–32; 10,32–34) az evangéliumokban szereplő mai, részletező formája szerint magán is viseli a húsvét utáni átdolgozás nyomait, annak lényegi magja valószínűsíthetően magától Jézustól származik. Húsvét előtt Jézus többször, hol csak burkoltan, hol nyíltabban beszélt tanítványainak saját, hamarosan bekövetkező erőszakos haláláról: az erőszakosan elragadott vőlegényről (Mk 2,19–20), a Fiút megölő gonosz szőlőmunkásokról (Mk 12,1–12), a szenvedés keresztségéről (Mk 10,39) és saját temetéséről (Mk 14,8) szólva. A szentíráskutatók abban is egyetértenek, hogy Jézus a rá váró erőszakos halált a prófétai sors részeként értelmezte. Az ószövetségi próféták és Keresztelő János vértanúsága előre jelezte számára, hogy Isten küldötteinek az életébe kerül, ha a visszautasítások ellenére kitartanak küldetésükben. Tanítványaival Jeruzsálemhez közeledve, a húsvéti ünnepekre zarándokolva Jézus világosan beszélt a prófétai sorsról s azt egyértelmű összefüggésbe helyezte saját sorsával (Mt 23,27; Lk 13,33). Ahogyan őket üldözték és Jeruzsálemben elvetették, úgy kell róla is Jeruzsálemben döntést hozni. Abban a kérdésben azonban, hogy vajon Jézus előrelátható és a prófétai sorsban osztozó erőszakos halálának tulajdonított-e sajátos üdvözítő hatást, megoszlik az exegéták véleménye.

A felvilágosodástól kezdődően protestáns körökben egyre inkább uralkodóvá vált az a nézet, mely kizárólag Jézus igehirdetéséhez és tetteihez kötötte az üdvösséget, elhanyagolhatónak, fölöslegesnek és végső soron a későbbi páli, illetve egyházi teológia utólagos, téves értelmezésének vélte a Jézus üdvözítő vagy megváltó haláláról szóló beszédet. Ennek hátterében a történeti Jézus és a hit Krisztusa ellentétbe állításának alapgondolatán túl, a Jézus által hirdetett istenuralom etikai-politikai irányultságú reduktív értelmezése, a jézusi eszkatológia szintén egyoldalú, s ezért végső elemzésben elhibázott interpretációja, valamint a Jézus üdvözítő halálát az áldozat, a helyettesítő szenvedés, az engesztelés vagy a *satisfactio* hagyományos modellje szerint értelmező megközelítés határozott elutasítása állt. *W. Marxsen* gon-

dolata, mely szerint egy történész „elég nagy bizonyossággal állíthatja, hogy Jézus nem üdveseménynek fogta fel halálát"[1], a '70-es években katolikus exegéták közül többeknél, így pl. *A. Vögtlénél, G. Bornkammnál, H. Schliernél* s kezdetben *H. Kesslernél* is egyetértésre talált.[2] E kutatók *R. Bultmann* jézusi és egyházi szótériológiát élesen szembeállító tételét[3] elfogadva úgy gondolták, hogy az újszövetségi írásokban az üdvösségről alapvetően két, egymástól különböző tanítás fogalmazódik meg. Az egyik a Jézus által hirdetett „eszkatológiai szótériológia", melynek értelmében Isten szabadító, megbocsátó uralma végérvényesen elközelgett, itt van, a jelenben megtapasztalható és kifejti hatását Jézus szavaiban, tetteiben, csodáiban és egész magatartásában. A másik a Pál apostol, az evangélisták és az Egyház által a húsvét után hirdetett „kereszt (sztaurológiai) szótériológia", mely szerint az ember úgy üdvözül, hogy hittel elfogadja Jézusnak az érte és a minden emberért az Atyának felajánlott helyettesítő, engesztelő keresztáldozatát. Úgy tűnt, hogy az Isten uralmaként hirdetett és kinyilvánított eredeti jézusi, valamint a húsvét utáni egyházi szótériológia között alapvető különbség, sőt a radikálisabb kritikák értelmében ellentmondás van. A felvilágosodás korának teológiája és a XX. század történeti-kritikai exegézise is ellentétet látott a Jézus által kinyilatkoztatott istenuralom-istenkép, amely a jó és feltétlenül megbocsátó, irgalmas Atyáról szól, valamint a Jézus kereszthalála általi megváltásról szóló üzenet istenképe között, mely úgy tűnt, hogy egy haragvó, büntető és megbocsátását Fia halálához kötő Istenről beszél. Továbbá az exegézis számára elfogadhatatlannak látszott annak feltételezése, hogy Jézusnak az Isten uralmáról és az üdvösség megvalósulásáról alkotott felfogása küszöbön álló halálával szembesülve alapvetően megváltozott volna. Ilyen értelmezési keretben legfeljebb az látszott elfogadhatónak, hogy Jézus prófétai sorsként bizonyosan számolt a rá váró erőszakos halállal, anélkül azonban, hogy ennek a halálnak sajátos üdvözítő értéket tulajdonított volna. Mindazt, ami erre vonatkozó kijelentés az evangéliumokban, a húsvét utáni egyházi teológia

[1] W. MARXSEN, „Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes", in: Uő, *Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament*, Gütersloh 1968, 165. Idézve: in W. KASPER, *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 129.

[2] Vö. A. VÖGTLE, „Jesus von Nazareth", in: *Ökumenische Kirchengeschichte* I. (Alte Kirche und Ostkirche. Szerk. R. Koettje–B. Moeller), Mainz–München 1970. H. KESSLER, „Die theologische Bedeutung des Todes Jesu", in: Uő, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.

[3] „Míg Jézus prédikációja az elközelgő, sőt a beköszöntő istenuralom eszkatológiai meghirdetése, addig a kérügma Jézus Krisztust mint helyettesítő módon az emberek bűneiért a kereszten meghalót és Isten által a mi üdvösségünkért csodálatos módon feltámasztottat hirdeti." R. BULTMANN, „Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus", in: Uő, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Ausgewählt, eingeleitet u. hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 446 sk.

adja Jézus ajkára, a sztaurológiai szótériológia visszavetítéseként a húsvétot megelőző időszakra – vélte a történeti-kritikai exegézis.[4]

2. A két szótériológia szembeállításának meghaladása

2.1. Összefüggés Jézus páratlan önértelmezése és saját halálának üdvözítő jelentősége között

Mára már meghaladhatónak tekinthető a jézusi „eszkatológiai" és az egyházi „sztaurológiai" szótériológia éles szembeállítása. Manapság az exegéták döntő többségének véleménye szerint Jézus igazolhatóan sajátos üdvözítő eseményként tekintett közelgő halálára. E kérdés tisztázásában és az „eszkatológiai" kontra „sztaurológiai" szemléletmód korrigálásában fontos szerep jutott *H. Schürmannak*. A katolikus szentírástudós mindenekelőtt Jézus páratlan önfelfogása, Isten uralmának eszkatológiai kinyilvánítása és Jézus önnön halálához való sajátos viszonyulása közötti szoros összefüggésre utal. Felhívja a figyelmet arra, hogy aki elfogadja – s ebben az exegéták egyetértenek –, hogy Jézus következetesen és mindvégig abszolút (eszkatologikus) Üdvözítőnek tudta magát, annak el kell ismernie: Jézus önnön halála üdvözítő értékének is tudatában volt, sőt egyedülálló módon értelmezte saját halálát. Eleve számolni kell azzal, hogy a páratlan önfelfogás (abszolút Üdvözítő) páratlan, eredeti halálfelfogást (egyetemes üdvözítő érték) implikált.[5] Schürmann rámutat a Jézus személye és a meghirdetett és kinyilvánított istenuralom közötti szoros összefüggésre is. Ha az Isten uralmában való részesedés kikerülhetetlenül a Jézushoz való személyes viszonyuláson múlik, mert éppen Őbenne van itt végérvényesen, válik eseménnyé és tapasztalattá Isten üdvözítő jelenléte és cselekvése, akkor Isten uralma és Jézus személye elválaszthatatlan, akkor Isten országának a története egybeesik Jézus személyes történetével. Ami Jézussal történik, az történik Isten uralmának az ügyével, Jézus sorsa Isten uralmának a sorsa. Amint *Schnackenburg* megállapítja, az Isten országáról, mint kicsiny, rejtett, veszélyeztetett és üldözött valóságról szóló példabeszédeknek megfelel Jézus szolgai alakja és sorsa.[6] A para-

[4] Vö. R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck–Wien 1996, 128–133.

[5] H. SCHÜRMANN, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg 1983, 223.

[6] R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg 1965, 49–76.

bolák egyben Jézus személyes sorsáról is szólnak, hiszen Őbenne, általa és vele van itt, nyilvánul ki véglegesen az Isten uralma. Mivel Jézus legmélyebb meggyőződése szerint az Isten uralmának a megvalósulása, mint az ember üdvössége, elszakíthatatlan az ő személyétől és mindattól, ami vele történik, ezért Jézus szemében önnön halálának is közvetlenül köze van az istenuralom, az üdvösség eszkatologikus megvalósulásához. Ha az Atya akaratából Jézus küldetésének középpontjában az Isten uralmának kinyilvánítása és megvalósítása mint a bűnbocsánat ajándékozása, a bűnösök megmentése és a teljesen másokért adott élet (proegzisztencia) állt, akkor Schürmannal egyetérthetünk abban, hogy éppen az istenuralom és a bűnbocsánat végérvényes megvalósulása kívánta meg Jézustól azt, hogy halálát is a végső proegzisztencia értelmében ezek szolgálatába állítsa.[7] Éppen annak köszönhetően, hogy Jézus mindvégig kitart a *baszileiá*ról, mint Isten végleges megbocsátó jelenlétéről és a vele való közösségre történt meghívásról szóló üzenete mellett, még az őt elutasító és halálra adó Izrael számára is, önnön erőszakos halálát is üdvözítő, megmentő eseményként értelmezi és fogadja.

2.2. *A jézusi eszkatológia és saját halálának üdvözítő jelentősége*

A jézusi „eszkatológiai" és az egyházi „sztaurológiai" üdvtanítás szembeállításának meghaladásában fontos előrelépést hozott magának a jézusi eszkatológiának az alaposabb vizsgálata. Már *A. Schweitzer* felhívta a figyelmet arra, hogy a jézusi eszkatologikus szemléletmódhoz, ahogyan a korabeli apokaliptikus felfogás is számolt ezzel, lényegileg hozzátartozott a jövőbeli messiási gyötrelmek és szenvedések gondolata.[8] Ha nem is fogadható el Schweitzer értelmezéséből, hogy Jézus azért ment volna Jeruzsálembe, hogy kiprovokálja Isten országának eljövetelét – „ez ellentmondana annak a bizalomnak, amellyel Jézus mindent Atyjára hagyott"[9] –, melynek elmaradása aztán kétségekbe taszította volna, mégis alapvetően helyesnek tarthatjuk a jézusi eszkatológia jövőre irányultságának és a szenvedésekkel számot vető voltának a hangsúlyozását. Később *Werner Georg Kümmel* nyomán megszü-

[7] H. SCHÜRMANN, *Das Gehemnis Jesu*, 1972.

[8] Albert Schweitzer az Isten országának a liberális protestáns teológiában honos kizárólagosan etikai értelmezésével szemben és részben a vallástörténeti iskola eredményeire támaszkodva beszélt arról, hogy Jézus várakozott Isten uralmának közvetlen küszöbön álló betörésére ebbe a világba, mely új világkorszak és rend megvalósulását hozza magával. Jézus a messiási szenvedések önkéntes, a régi aión végét és az új kezdetét jelző és bevezető elvállalására ment volna fel Jeruzsálembe. Vö. A. SCHWEITZER, *Reimarus*, 1906, 347–397.

[9] W. KASPER, *Jézus a Krisztus*, Budapest 1996, 131.

letett a kettős eszkatológiáról szóló elmélet, mely azzal számol, hogy az Isten uralmának eredeti jézusi eszkatologikus felfogásához egyszerre tartozott hozzá a jelenbeli megvalósulás és a jövőre irányulás dimenziója.[10] Isten uralma Jézus tetteiben, igehirdetésében és egész magatartásában már most valóban és hatékonyan jelen lévő, kinyilvánuló, megtapasztalható esemény, ám ugyanakkor Jézus meggyőződése és várakozása szerint jövőbeli beteljesedésre utalt. Maga Jézus a jelenbeli „már igen" és a jövőre mutató „még nem" különbségének a feszültségében élte üdvözítő küldetését. Az eredeti jézusi logionoknak tekintett evangéliumi mondatok e kettősséget jól tükrözik.[11] A jézusi kettős eszkatológiából azonban – ez a manapság általánosan elfogadott és leginkább kielégítő értelmezés – fontos következmény adódik a kereszthalál üdvözítő eseményként való felfogásának lehetőségét illetően. Ha ugyanis Jézus eredeti küldetés- és önfelfogásában az istenuralom megvalósulásának eleve két egymáshoz tartozó, de egymástól minőségileg mégis különböző pólusa van, a jelenbeli-elkezdődő és a jövőbeli-beteljesedő, akkor egyedül ebben a jézusi perspektívában értelmezhető helyesen Jézusnak a saját erőszakos halálához való viszonya.

A szenvedés és a kereszthalál Jézus számára nem az istenuralom kezdetben meghirdetett, jelekkel tanúsított és hatalommal kinyilvánított valóságának cáfolata, azzal ellentétes, vele szembeállítható vagy ahhoz minden jelentőséget nélkülözően, közömbösen viszonyuló esemény, hanem az istenuralom jövőbeli, végérvényes kinyilvánulásának-megvalósulásának üdvösségszerző és kitüntetett pontja. *Hans Urs von Balthasar* Jézus küldetéstudatának elemzésében maximálisan szem előtt tartja ezt a sajátos, kettős pólusú eszkatológiát.[12] Megállapítja, hogy noha Jézus földi életének minden egyes jelenbeli pillanatában már most tökéletesen megcselekszi az Atya akaratát, kinyilvánítja Isten elközelgett uralmát, üdvözíti az embert, mégis különleges várakozással fordul a jövő felé, várja az „órát" (Lk 22,53; Mt 26,45; vö. Jn evangéliumában az „óra"), amikor rajta keresztül és küldetését teljesítve, minden véges mértéket meghaladó és végérvényes módon megvalósul

[10] Vö. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Basel 1945. A vallástörténeti iskola és a C. H. Dodd által képviselt egyoldalú eszkatologikus értelmezések – Isten uralma Jézus számára (a) kizárólag a közeli, apokaliptikus módon beköszöntő jövőhöz tartozik, illetve (b) kizárólag jelenbeli, már megvalósult esemény – korrekciójaként és egységbe foglalásának kísérleteként született meg a kettős eszkatológia elmélete.

[11] Vö. G. Theissen–A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1997, 232–241. A szerzők jól bemutatják a jézusi eszkatologikus szemléletmód eredetiségét s ugyanakkor beágyazottságát az ószövetségi és a korabeli várakozások kontextusába.

[12] Vö. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II/2. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 79–91; 99–106.

Isten uralma az ember üdvösségére. Ennek az üdvösséges „órának" az időpontját Jézus nem ismeri, azt egyedül az Atya tudja, de egészen bizonyos elérkeztében. Ez a jövőbeli „óra" küldetése teljesítésének lesz a csúcspontja: minden emberi erőt felülmúló, fiúi szeretetének teljes bevetését, a „kehely kiürítését" (Mk 10,38) és a „szenvedésekben való alámerülést" (szenvedés keresztsége: Lk 12,50) igénylő, de egyben az atyai szeretetet, elfogadást és isteni hatalmat is kinyilvánító óra. Jézus küldetése, Isten uralmának kinyilvánítása kezdettől afelé az óra felé feszül, melynek tartalma isteni léptékű: tökéletes fiúi engedelmesség és tökéletes atyai válasz találkozása minden ember megmentéséért. Balthasar megközelítése szerint a jézusi eszkatológia jövőbeli dimenziójának, az „órának" a tartalma Jézus számára: az ember megmentéséért vállalt halál, az Atya általi felmagasztalás és a dicsőséges megjelenés egymástól időben meg nem különböztetett, osztatlan egysége. Jézus eszkatologikus küldetéstudatának balthasari értelmezése jól meg tud világítani olyan jézusi kijelentéseket, melyek értelme egyébként homályban maradna. (a) Ilyenek többek között a Jézus és az Emberfia kapcsolatára vonatkozó állítások. Jézus azonosítja magát az Emberfiával, de meg is különbözteti magát tőle (E/3 személyben beszél róla: vö. Mk 8,38). Ez Jézus két állapotát és küldetésének két szakaszát jelzi: az „óra" előtti szolgait és az „órában", a szolgai önkiüresítés mélypontján a dicsőségesbe felmagasztaltat. (b) Ugyanaz az Emberfia, akivel Jézus azonosítja önmagát, alanya a szenvedés, a meghalás, a feltámadás és a parúzia egymástól elválaszthatatlan eseménysorának (Mk 14,62). A várt „órának" ez a komplex tartalma lényegi része és kiteljesedése Jézus küldetésének. (c) Az Emberfia, illetve az Isten országa hamarosan bekövetkező eljöveteléről szóló jézusi kijelentések (Mk 9,1; 13,30; Mt 10,23) Jézus küldetésének második, a húsvéti eseményeket tartalmazó, minőségileg új szakaszáról szólnak.

2.3. Jézus üdvözítő halála mint drámai eseménysor csúcspontja

Az Isten uralmáról szóló eredeti jézusi üdvösségüzenet és az Egyház által a húsvéti eseményeket követően a kereszthez kapcsolt megváltástan szembeállításának meghaladásában jelentős szerepet játszik az üdvösség, illetve megváltás művének drámai megközelítése is. A drámai szótériológia kidolgozásában úttörő munkát végzett *Hans Urs von Balthasar,*[13] majd nagy vonalakban az ő szemléletmódját követve, ám új súlypontokat is kijelölve fej-

[13] Vö. PUSKÁS A., „A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában", *Communio* 13 (2005) 77–99.

lesztette ki saját drámai megváltástanát *Raymund Schwager*. A balthasari drámai szótériológia (teológia) arra vállalkozik, hogy a történelemben kibontakozó Isten-drámát (Theo-dráma), azaz Istennek az emberért és az emberrel együtt véghezvitt cselekvését bemutassa, körültekintően felhasználva a színházi dráma eszköztárának néhány elemét (szerep, színpad, szerző, súgó, drámai feszültség, tetőpont, megoldás stb.). Balthasar nyomán R. Schwager is a dráma modelljét tartja alkalmasnak arra, hogy az üdvösségnek a Biblia által tanúsított drámáját megfelelően megragadjuk.[14] A Krisztus-esemény üdvdrámájában Schwager öt, egymással szorosan összefüggő, ugyanazon üdvözítő mű és küldetés részét alkotó, ugyanazon isteni szeretet logikájából fakadó, ám az Üdvözítő cselekvésmódját illetően egymástól mégis minőségileg különböző szakaszt különböztet meg.[15] Az üdvözítés drámájának első felvonása Jézus működésének kezdetét fogja át: Isten elközelgett uralmának meghirdetését, ennek kinyilvánítását a gyógyítások, az ördögűzések és a bűnbocsánat közlése által, valamint Isten népének megújítását és egybegyűjtését. A dráma második felvonásához azokat az újszövetségi szövegeket rendeli hozzá Schwager, melyek az örömhír és vele Jézus személyének az egyre erősödő elutasítását, s a visszautasításnak ebben a helyzetében az ítéletről szóló jézusi szavakat tanúsítják. Jézus fenyegető szavainak a célja a megkeményedett szívű hallgatóság szembesítése saját hazugságaival, rejtett, nem is tudatosított bűnös kívánságaival s ily módon meghívás a megtérésre. Az üdvdráma harmadik és minőségileg új szakasza Jézus és az általa képviselt örömhír tényleges elutasítása: Jézus elfogatása, pere, passiója és kivégzése. Ennek előestéjén és teljes tudatában, Jézus az utolsó vacsorán nem vonja vissza az Isten uralmának ajándékáról s benne a feltétlen megbocsátásról szóló üzenetét, mellyel azonosította önmagát, hanem az elutasításra azzal válaszol, hogy a kenyér és a bor fölött kimondott szavaival és gesztusaival kinyilvánítja: életét odaadja ellenségeiért. A dráma negyedik felvonásában az Atya Jézus feltámasztásával és a kiválasztott tanúk előtti megmutatásával igazolja és megerősíti Jézus fiúi igényét és mivoltát. Az üdvdráma ötödik felvonása a Szentlélek kiárasztása, aki átalakítja a készséges emberi szíveket, ösztönöz Jézus küldetésének elfogadására, a benne való részesedésre és újraindítja a Jézus által elkezdett művet, a megosztott emberek egybegyűjtését az Egyházban. A jézusi üdvösségműnek ez a drámai cselekmény

[14] R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 23 k.

[15] R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 43–202. Vö. a dráma menetének rövid összefoglalása in: R. MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2000, 425–429.

modellje szerinti értelmezése kiküszöböli az Isten uralmáról szóló jézusi örömhír és a kereszt-esemény megváltó erejéről szóló üzenet szembeállítását, vagy ezek egymás alternatívájaként való szemléletét. Schwager drámai szótériológiája, Balthasaréhoz hasonlóan, egy és ugyanazon üdvözítő küldetésnek és koherens eseménysornak a megváltozott szituációtól függő állomásaiként tudja értelmezni a teljes Krisztus-eseményt és benne a kereszthalált.

II. JÉZUS ÜDVÖZÍTŐ HALÁLA ÉS AZ UTOLSÓ VACSORA

1. Az Eucharisztia-alapítás szövegei és Jézus eszkatológiai kijelentése az utolsó vacsorán

Azok az exegéták (A. Vögtle, P. Fiedler stb.), akik legfeljebb azzal értenek egyet, hogy Jézus számolt ugyan erőszakos halálával és a prófétai sors részeként vállalta, ám nem fogadják el, hogy maga Jézus üdvözítő-megváltó jelentőséget tulajdonított önnön halálának, kétségbe vonják az Eucharisztia alapítását elbeszélő újszövetségi szövegek és a mögöttük álló hagyomány jézusi eredetét. Mára azonban egyre inkább az a kutatói álláspont kristályosodott ki a vitákban (pl. H. Schürmann, R. Pesch, H. Patsch, J. Jeremias, J. B. Green, H.-J. Klauck, H. Merklein, G. Lohfink, M. Hengel, J. Gnilka stb.), hogy a szinoptikus evangéliumokban (Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22, 14–20) és Szent Pál apostolnak az első Korintusi levelében (1Kor 11,23b–25) olvasható idevágó szövegek végső soron a jeruzsálemi keresztény közösség legkorábbi időre visszanyúló tradícióját tanúsítják, melynek gyökerénél minden bizonnyal Jézusnak az utolsó vacsorán véghezvitt sajátos gesztusai és a lényegi mondanivalót illetően nagy valószínűséggel – noha a mondatok teljes és pontos rekonstruálása nem lehetséges – Jézus eredeti, részben meghökkentő értelmező szavai állnak (testét enni, vérét inni).[16] A rendelkezésünkre álló négy újszövetségi szöveghely két alaptípusba sorolható. Az elsőhöz tartozik Márk és Máté beszámolója. Itt megfigyelhetjük,

[16] Az a gondolat, hogy a lakoma ura jelekben önmagát adja enni, teljesen idegen volt a zsidó gondolkodásmódtól, s az még inkább meghökkentő lehetett, hogy vérét adja inni. Így teljesen valószerűtlen az a feltételezés, mely szerint az a jeruzsálemi keresztény közösség lenne az eucharisztikus szavak megalkotója, mely döntő többségében zsidóságból megtért tagokkal rendelkezett. Maga Szent Pál apostol is úgy tudja és teljes meggyőződéssel vallja, hogy a Kr. u. 30-as évek végén az antiochiai keresztény közösségtől számára áthagyományozott eucharisztikus formula magára Jézusra megy vissza: „Mert az Úrtól kaptam, amit átadtam nektek…" (1Kor 11,23). Vö. R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 134 k.

hogy Máté Márk szövegét követi bizonyos kiegészítésekkel és változtatásokkal. A másik típust Pál és Lukács szövegei képviselik, ahol azonban nem zárható ki, hogy Lukács a páli hagyomány mellett ismerhette Mk szövegét és talán saját forrása is volt. Mindenesetre a típusok közötti és az azonos típuson belüli kisebb-nagyobb eltérések azt mutatják, hogy a szövegek nem szó szerint ismétlik meg Jézus szavait, hanem abban a formában közlik ezeket, ahogyan az őskeresztény közösségek liturgiája felidézte és teológiailag elmélyítette azokat húsvét után. A kutatók véleménye megoszlik abban a kérdésben, hogy melyik típust tekintik hagyománytörténetileg eredetibbnek, s hogy ennek megfelelően a teológiai értelmezési folyamatnak milyen állomásait vázolják. Mivel azonban összességében tekintve – noha különböző súlypontokkal és részben eltérő módon – mindkét alaptípushoz tartozó valamennyi kánoni szöveg ugyanazokat a lényeges teológiai elemeket tartalmazza (a szövetség és az értünk/sokakért adott élet gondolata), arra kell következtetnünk, hogy a két típus kölcsönösen hatott egymásra, s egy közös arám vagy héber nyelvű forrásból merítenek, melynek végső eredete maga Jézus.[17] Az Eucharisztia-alapítási szavak s ezzel összefüggésben Jézus halálfelfogása jelentésének megértéséhez figyelembe kell venni a jézusi mondatok utalásait különböző ószövetségi teológiai tartalmakra, mint pl.: a Sínai szövetség vérrel való megpecsételése (Kiv 24), az újszövetség ígérete (Jer 31), Isten szenvedő szolgájának alakja, aki életét adja „sokakért" (Iz 53) s végül a húsvéti bárány vérével kapcsolatos rítus.

A korábbiakban már szóltunk arról, hogy az exegéták véleménye megegyezik abban, hogy Jézus prófétai sorsként értelmezte és tudatosan így fogadta erőszakos halálát. A kutatók döntő többsége egyetért azzal is, hogy a Mk 14,25-ben olvasható eszkatológiai előretekintés Isten országának eljövetelére, illetve saját megmentésére, mely az erőszakos halál ellenére valósul meg, magától Jézustól származó kijelentés *(ipsissima verba)*. Az utolsó vacsorán mondott és a rá váró erőszakos halált értelmező szavak – „Bizony, mondom nektek: többé már nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből addig a napig, amíg az újat nem iszom Isten országában" (Mk 14,25) – arról tanúskodnak, hogy Jézus saját halálát, mint Istentől akart eseményt vette magára, s ehhez a halálhoz kapcsolta az Isten országáról szóló eszkatológiai üzenete beteljesedését, az istenuralom végérvényes megvalósulását.[18] Ebből a két gondolatból kiindulva kirajzolódhat előttünk az az értelmezési keret, amelyben

[17] Dóka Zoltán, *Márk evangéliuma*, Budapest 1977, 354.

[18] Vö. H. Merklein, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg im Bresgau 2000, 64.

Jézus saját halálát nemcsak prófétai sorsként, hanem üdvözítő halálként is érthette.[19] Ha Jézus a benne elközelgett istenuralom és a bűnbocsánat örömhírét egész Izrael számára nyilvánosan – s talán egyszersmind a jeruzsálemi templomban folyó engesztelő áldozati kultusszal szemben – akarta meghirdetni, s ha Isten népének egybegyűjtése során igényt tartott egész Izraelre, akkor az életveszély ellenére fel kellett mennie Jeruzsálembe, a vallási élet központjába. Egyedül a jeruzsálemi színre lépése lehetett küldetése érvényesítésének megfelelő formája, ahogy az ellenállást, majd a végső elutasítást kiváltó üzenetének igazságát is egyedül prófétai vértanúhalála igazolhatta. Az utolsó vacsorán tett eszkatologikus kijelentés azonban arról tanúskodik, hogy Jézus úgy megy az Isten országáról és a bűnök bocsánatáról szóló örömhírét igazoló vértanúhalálba, hogy bízik benne, Isten a halál hatalmából megszabadítja és őt magát az általa képviselt örömhírrel együtt igazolja. Ilyen értelemben önnön halálát nem pusztán prófétai vértanúságként, hanem Isten halálból megmentő és igazoló cselekvése révén, a korábban meghirdetett üdvös üzenetet még egyszer megerősítő, s így üdvösséget közvetítő halálnak tekinti.

2. Lehetséges interpretációs modellek az üdvözítő halál jézusi értelmezéséhez

A továbbiakban arra a kérdésre keressük a választ, hogy vajon pontosabban mit is jelenthetett Jézus számára halálának üdvösségszerző értelme és ez milyen összefüggésben állhatott a bűnök bocsánatával. Erre a kérdésre adott válaszként a kutatók inkább csak hipotéziseket fogalmaznak meg, melyeket aztán összehasonlítani és mérlegelni tudunk. A feltételezések általában azt veszik számba, hogy Jézus korában az üdvösségközvetítés, a megbocsátás és a halál kapcsolatára vonatkozóan milyen elgondolások, meggyőződések éltek, melyek interpretációs keretként szolgálhattak Jézus számára önnön üdvözítő halálának értelmezéséhez.

(a) Egyes kutatók szerint a Jézus korabeli zsidóságban elterjedt volt az a gondolat, hogy a Jahvéhoz hűséges vértanúk halála engesztelő erővel bír, azaz Izrael népe bűneinek bocsánatát eszközli ki. Ezt alátámasztandó főként az Ószövetség Septuagintában található deuterokanonikus szövegeire szoktak hivatkozni, a 2Mak 7,37 k., a 4Mak 6,27–29; 17,22 és a Dán 3,26–45

[19] R. MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes*, 247 k.

(Azarja imája) szakaszaira, melyekből a vértanú igaz halálának üdvösséget, megbocsátást közvetítő értékét olvassák ki. Jézus számára ez a gondolat jelenthette önnön üdvözítő halálának értelmezési hátterét.[20] Nem hiányoznak azonban a kritikai és pontosító észrevételek e feltételezéssel szemben. Először is kérdéses, hogy Palesztinában valóban közismert volt-e ez a gondolat, hiszen a korabeli bizonyítékok gyakorlatilag mind a görög nyelvű hellenista zsidóság irodalmából származnak, melynek köreiben a másokért halt hősi halál görög eszméje ötvöződött a saját bűnökért engesztelő halál zsidó elképzelésével. Továbbá, lényeges eltérés az Iz 53 és az újszövetségi tanúságtételhez képest az, hogy a mártírok bűnbocsánatot eszközlő halálának csak időleges, átmeneti és csupán Izrael javára írható hatása van. Vagyis kizárólag Izrael népének földi életben maradását szolgálja, a többi nép számára nincs váltságdíj.[21] Egyébként is a 2Mak 7 alapintenciója nem az engesztelő halál révén elnyerhető üdvösség, hanem a Tórához való hűség példaértékű bemutatása. A halál előtt álló vértanú fiú népére gondol és kéri Istent, hogy fordítsa el haragját Izraelről, azaz IV. Antiochus Epifanész zsarnoki uralmának vessen véget. A szövegben egyáltalán nincs szó arról, hogy a vértanú elégtételként ajánlaná fel az életét népéért.[22]

(b) Az Iz 53 palesztinai targuma bizonyítja, hogy a jeruzsálemi templomban folyó engesztelő áldozati kultusz ellenére Jézus korában a bűnbocsánat kérdése mennyire élesen merült fel és hogy összefüggésbe hozták a messiásvárással. Az Iz 53-ban szereplő szenvedő szolga alakját a targum messiási lényként értelmezi, s mint a bűnösökért, a bűnök bocsánatáért Isten színe előtt közbenjáró Messiást mutatja be.[23] Az bizonyos, hogy Jézus Isten uralmáról szóló üzenetének középpontjában állt a bűnök megbocsátásának meghirdetése és kinyilvánítása. Az is igaz, hogy Jézus bűnbocsátást és Istennel való kiengesztelődést közlő tevékenységében a bűnösökért és az ellenségekért való közbenjáró imának fontos szerepe és helye van. Döntő különbségek is mutatkoznak ugyanakkor az Iz 53 targumának messiásfelfogása, valamint az Iz 53 eredeti szövegében szereplő szenvedő szolga alakja, s az utolsó vacsorán önmagát kinyilatkoztató Jézus között. A targum szerint a

[20] Vö. E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen 1963. Ezt a gondolatot átveszi pl. Jürgen Werbick szisztematikus teológus is. Uő, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 2000, 490 k.

[21] R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 134 k.

[22] R. MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes*, 246.

[23] K. KOCH, *Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 – Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung*, in: JSJ 3 (1972) 117–148.

szenvedő szolga, mint Messiás csak a választott nép tagjaiért végez közbenjárást és a többi népekre, Izrael ellenségeire helyezi a bűn adósságát, az elítéltetést, s az Izraelért való engesztelés szenvedését. A messiási közbenjáró és az engesztelő, mások bűnterhét hordozó itt nem ugyanaz a személy. Ezzel szemben az Iz 53-ban szereplő szenvedő szolga és Jézus egyszerre közbenjáró – s nemcsak a választott népért, hanem mindenkiért –, az ellenségeinek gonoszságát elhordozó, elviselő és nekik megbocsátó.

(c) *J. Blank* azt javasolja, hogy az utolsó vacsora kehelyszavait, melyek az engesztelő halálra utalnak, a Jóm Kippur (Lev 16) engesztelő áldozati cselekménye felől értelmezzük. Ezen olvasat szerint Jézus a jeruzsálemi templom nagy engesztelő napja helyett, mely nem adott tényleges bűnbocsánatot és kiengesztelődést, saját halálát fogja fel úgy, mint a valódi nagy engesztelést és bűnbocsánat közvetítést, mely kiterjed a Jézust elutasító egész Izraelre.[24] *Theissen* és *Merz* ugyancsak Jézusnak a templomi kultusszal szembeni kritikus magatartásának fényében értelmezik az utolsó vacsorán elhangzott szavait. Ezen olvasat szerint Jézus a jeruzsálemi templom kultuszával kapcsolatos alapvető kritikája miatt a húsvéti bárány templomi leölésén nem vett részt, ahogy az előírt tisztulási szertartásokon sem, sőt ez igaz volt az apostolokra is. Jézus továbbá kétségbe vonta az áldozati kultusz engesztelő erejét. A templomi kultusszal szemben, ahelyett, annak igazi alternatívájaként – ezen értelmezés szerint – Jézus az utolsó vacsorán új kultuszt alapított az Isten országa végleges eljöveteléig tartó időre. A kehelyszavakban megjelenő „szövetség", illetve „új szövetség" kifejezés ezt a Jézus által alapított új kultuszt, az Eucharisztia ünneplését jelentené.[25] Még ha nem is fogadjuk el e szerzők utolsóvacsora-interpretációját a maga egészében, az bizonyos, hogy jogosan hívják fel a figyelmet arra, hogy Jézus utolsó pászkájának sajátos mondatai és gesztusai a templomi kultusszal szembeni kritikai magatartásának összefüggésébe illeszkednek, s így a bűnbocsánatra, a szövetségre, ill. az engesztelésre utaló szavak jézusi eredetét nagyon is jól kézenfekvővé teszik.

[24] J. BLANK, *Weisst du, was Versöhnung heisst?*, in: *Sühne und Versöhnung*, 1986, 78. Blank szerint az Iz 53 és a Lev 16 szövegében a bűnért való vagy engesztelő áldozat, valamint a bűnbak közös motívum.

[25] Gerd THEISSEN–Anette MERZ, *Der historische Jesus*, 359–388. A szerzők szerint az utolsó vacsorai lábmosás a templomhoz fűződő húsvét előtt kötelezően előírt tisztulási rítusokat helyettesíti, így szintén kultuszkritikai és helyettesítői szerepe van.

3. Az Eucharisztia-alapító szavak és gesztusok, mint Jézus üdvözítő halálának ábrázolása

Az apostolaival elköltött utolsó pászkavacsorán Jézusnak a kenyér és a bor fölött mondott szavai és az ezzel kapcsolatban tett gesztusai kiindulópontul szolgálhatnak arra nézve, hogy miként értelmezte küszöbön álló erőszakos halálát. Jézusnak az utolsó vacsorán véghezvitt gesztusai, cselekvésmódja és szavai azt tanúsítják, hogy sajátos üdvözítő hatást tulajdonított küszöbön álló halálának. A megtört és a tanítványoknak kiosztott kenyér, valamint az átnyújtott borral telt kehely Jézus értelmező szavainak kíséretében („értetek", „sokakért") – *Schürmann* kifejezésével élve – Jézus üdvözítő proegzisztenciájának kinyilvánítása, megerősítése és beteljesítése volt az immár bizonyossá vált erőszakos halállal szembesülve.

Az utolsó vacsorán, amely az ószövetségi húsvét-ünneplés, azaz Istennek az egyiptomi fogságból megszabadító nagy tettét felidéző-megjelenítő és a Messiás eljövetelére várakozó légkörében zajlott, Jézus az asztalközösség fejeként cselekszik. „Zsidó felfogás szerint a megtört és szétosztott kenyér elfogyasztása által válnak az asztalnál ülők egy közösséggé s egyben részeseivé annak az áldásnak, amelyet a családfő mondott. Jézus e hagyományos keretek között ad páratlanul új értelmet a megtört és szétosztott kenyérnek: „Ez az én testem."[26] A mondatban a „test" kifejezés (görögben szóma) nem az ember egy részét, hanem a héber-arám szóhasználat szerint az egész embert jelöli, magát a személyt. Körülírva a kijelentés értelmét így lehetne visszaadni: „Ez én (magam) vagyok". A húsvéti lakoma ezzel új értelmet kap. „Jézus azonosítja magát a szétosztott kenyérrel, s mint a Messiás, az áldás és üdvösség forrása, adja magát övéinek. Ajándékával eddig ismeretlen, páratlan közösséget hoz létre tanítványaival."[27] A kehelyhez fűzött értelmező szavak fényében a tanítványoknak éppen a halálba menő Jézussal való közösségéről van szó. A páli és a lukácsi szövegben (1Kor 11,24; Lk 22,19) a megtört és kiosztott kenyeret értelmező szavak kiegészülnek az „értetek adatik" kifejezéssel. Itt a kenyér tehát nemcsak Jézust magát és a vele való közösséget fejezi ki és jeleníti meg, hanem kifejezetten utal közelgő szenvedésére és halálára, melyet tanítványai, övéi javára, értük önként vesz magára. A kijelentés emlékeztet Jahve szenvedő szolgájának sorsára, aki „odaadja életét" (Iz 53,10) és „sokakat megigazulttá tesz" (Iz 53,11). Az „adatik" (didomenon) ige szenvedő alakja valószínűleg *passivum divinum*ként értendő, azaz körül-

[26] Dóka Zoltán, *Márk evangéliuma*, 355.
[27] Rózsa Huba–Gál Ferenc, *Jézus kereszthalála és feltámadása*, Budapest 1982, 39.

írásos formában arra utal, hogy Jézus önátadásában az Atya szándéka valósul meg, Jézus önátadásában ő is adja Fiát az ember üdvösségéért.

Az utolsó vacsorán a kehely körbeadása Jézus értelmező szavainak kíséretében valószínűleg a húsvéti lakoma főétkezésének a végén történt, az ún. „áldás kelyhe" (vagy harmadik kehely) gyanánt. Amint a főétkezés elején szétosztott kenyérnek, úgy a vacsora végén nyújtott pohár bornak is Jézus új értelmet ad. A márki szövegváltozat (Mk 14,24) szerint Jézus ezt mondja: „Ez az én vérem, a szövetségé, amely sokakért kiontatik." Máté is ugyanezt a kijelentést hozza ezzel a kiegészítéssel: „...kiontatik a bűnök bocsánatára" (Mt 26,28).[28] A héber gondolkodás szerint amint a test, úgy a vér sem pusztán egy része az embernek, hanem az élet hordozójaként jelenti magát az életet és az egész embert. A vér említése tehát párhuzamban áll a testtel, de ki is egészíti annak jelentését, amennyiben már önmagában utal Jézus elközelgő szenvedésére és halálára. Jézus a bort is önmagával azonosítja, de amennyiben itt (majd) kiontott véréről beszél, annyiban kifejezetten az erőszakos halálnak önmagát kiszolgáltatásáról is szól. A Jézus által nyújtott kehely a halálra önmagát odaadó Jézussal való közösségbe von be. A márki és mátéi hagyományban a szövetségkötés és az engesztelő (bűnbocsánatot eszközlő) halál gondolata együtt jelenik meg a kelyhet értelmező szavakban. A „szövetség vére" a Kiv 24,8-ra utal. Ezen az ószövetségi helyen arról van szó, hogy miután Izrael elkötelezte magát Jahve törvénye mellett, Mózes az áldozati állat vérének felét az oltárra önti, a másik felével pedig meghinti a népet ezt mondván: „Ez annak a szövetségnek a vére, amelyet az Úr megkötött veletek e szavak alapján." Közvetlenül ez után Mózes a nép vezetőivel felmegy a Sínai-hegyre, ahol lakomát tartanak (Kiv 24,11). Az utolsó vacsorán a „szövetség vérének" említése azt jelzi, hogy Jézus halálának köszönhetően – még ha maga a jelző hiányzik is a szövegben – *új* szövetség megkötése történik.

Jézus vére tipológiai ellentéte és felülmúlása a korábbi szövetség vérének. Ha a korábbi szövetség vérének fogságból szabadító erőt tulajdonítottak (vö. Zak 9,11: „e szövetség vérének köszönhetően"), akkor Jézus szövetségének a vére valóban megváltást és üdvösséget ajándékoz. Jézus halálra adott élete új szövetséget létesít. E szövetség új népének magja, csírája, alapja,

[28] A márki és a mátéi szövegek értelmezése során elsősorban Joachim Gnilkát követjük. Uő, *Marco*, Assisi 1987, 776 köv. (A mű eredeti címe: *Das Evangelium nach Markus*, Neukirchen 1978); *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Budapest 2001, 337 köv. (a mű eredeti címe: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg–Basel–Wien 1991); *Das Matthäus-Evangelium*, 2. Teil, Freiburg–Basel–Wien 1992, 399 köv. Vö. Rózsa Huba–Gál Ferenc, *Jézus kereszthalála és feltámadása*, 36 k. és 108 k.

képviselője és hirdetője az apostolok utolsó vacsorai közössége. A „sokakért" kifejezés elsősorban a bűnös, Jézust elutasító Izrael egészét jelenti, melynek megújításáról és egybegyűjtéséről Jézus a biztos halál tudatában sem mond le. Ugyanakkor a „sokakért" szó olyan hebraizmus, melynek kiterjedési köre nyitott, a pogányokat is magában foglaló „mindenkiértet" jelent. A mátéi szövegváltozat kiegészítése kifejezetten arról szól, hogy Jézus vére a bűnök bocsánatára ontatik. Jézus közelgő halála úgy létesít Izraellel új, és rajta keresztül egyetemes távlatú szövetséget, hogy a bűnök bocsánatát eszközli.

4. Az Eucharisztiában ábrázolt üdvözítő halál mint szövetségkötés, bűnbocsánat és engesztelő áldozat

Arra a kérdésre, hogy Jézus szövetséget kötő halála milyen módon hozza meg a bűnbocsánatot a Mt-szöveg (és a Márk) szerint, több feltételezés él a kutatók körében. Vannak, akik arra utalnak, hogy noha a Kiv 24 eredeti szövege még nem tulajdonít engesztelő, bűnbocsátó hatást a „szövetség vérének", ez a gondolat azonban már megjelenik egy a szóban forgó ószövetségi helyet továbbértelmező első századi targumban, mely ily módon összeköti a szövetség és az engesztelés eszméjét (a szövetség vére „engesztelés a népért").[29] Nem kizárt, hogy ez az összekapcsolás már Máté, vagy esetleg Jézus számára rendelkezésre állt. Mások azt emelik ki, hogy a vérre vonatkoztatott „kiontatik" ige (ekcheó) nemcsak egyszerűen a halál eseményét jelzi, hanem az ószövetségi kultikus nyelv gyakran használt (szak)kifejezése a bűnért való áldozat esetében. A feláldozott állat vérét „kiontották" (kiöntötték) az áldozati oltár lábánál (Lev 4,7.18.25.30.34). Valószínűbb azonban, hogy a Máté-, s előbb már a Márk-evangélium szövegének, sőt az általuk követett tradíció értelmezésének hátterében is a Jahve szenvedő szolgájáról szóló negyedik ének található. Ebben a szolgáról azt olvassuk, hogy „kiontotta (kiöntötte) életét a halálba" (53,12b), „sokakat igazzá tesz" (53,11) és „engesztelő áldozatul" adja életét (53,10). A „kiontani" és a „sokak" feltűnik Mt és Mk szövegében is. Noha az „engesztelő áldozatul" kifejezéssel itt szó szerint nem találkozunk, mégis az izajási hellyel való egyértelmű kapcsolat miatt megalapozottnak látszik az a feltételezés, hogy a Jézus halála által hozott bűnbocsánat megvalósulási módja a szolga engesztelő áldozatának távlatába illeszkedik. Az is könnyen elképzelhető, hogy Mt számára az ószövetségi húsvéti bárány szolgál modellként és előképként a bűnök bocsánatára el-

[29] *TgOnk Ex* 24,8.

szenvedett halál értelmezéséhez. A babiloni fogságtól kezdődően ugyanis – így Jézus és az evangélisták korában is[30] – a húsvéti bárány vérének rítusát (ajtófélfák megkenése: Ez 45,18 köv.) elsősorban a bűnök engesztelésére szolgáló szertartásként értelmezték.

Az első Korintusi levél és a Lk-evangélium utolsó vacsoráról szóló szövegében a kelyhet értelmező szavak így hangzanak: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben", melyekhez Lukácsnál még hozzákapcsolódik az alárendelt vonatkozói mellékmondat: „amely értetek kiontatik" (1Kor 11,25b; Lk 22,20). A páli levél és az evangélium mondatának közös részében csak a szövetség gondolata jelenik meg, az engesztelő áldozatra nem történik még tartalmi utalás sem. Elképzelhető, hogy a Lukácsnál szereplő kiegészítés, mely a Jézus vérére vonatkoztatott „értetek kiontatik" kifejezéssel tartalmilag utalhat Jézus önátadásának áldozati jellegére, a márki tradícióra vagy egyenesen a Mk-evangéliumra támaszkodik. Lukácsnál így mind a kenyeret, mind a bort értelmező szavak (értetek adatik – értetek kiontatik) Jézus halálát a tanítványokért maradéktalanul odaadott áldozatként ábrázolják. Ugyanakkor Lukácsnál a középponti gondolat – Pálnál kizárólagosan – mégiscsak az új szövetség eszméje. Jézus halálának szövetségkötésként történő értelmezése Mk-nál és Mt-nál (a szövetség vére) itt nyelvi pontosítást kap, amennyiben nemcsak tartalmilag, de kifejezetten is „új szövetségként" jelenik meg. Az értelmezés ószövetségi háttere elsősorban Jeremiás próféciája az eljövendő új és el nem múló szövetség megkötéséről (Jer 31,31; vö. Ez 36,24).

Az exegéták többsége azon az álláspontón van, hogy Jézusnak a kenyérrel és a borral önmagát azonosító szavai egyértelműen kifejezik, hogy a halálba menő Messiás-Jézus az áldás és az üdvösség forrásának tekinti magát küszöbön álló erőszakos halála ellenére, sőt éppen azáltal. További kérdés azonban, hogy maga Jézus üdvösségszerző halálát az utolsó vacsorán szövetségkötésnek, a bűnök bocsánatára elszenvedett engesztelő halálnak, vagy mindkettőnek tartotta. Nos, mindegyik álláspontnak vannak képviselői. *Joachim Gnilka* szerint valószínűsíthető, hogy Jézus önnön halálát az utolsó vacsorán új szövetség megkötéseként értelmezte, melyhez hagyománytörténetileg utólag, a húsvét utáni egyházi teológia interpretációjaként illesztették hozzá a helyettesítő-engesztelő halál gondolatát.[31] *Helmut Merk-*

[30] Erről tanúskodnak Alexandriai Philón, Josephus Flavius és a kortárs rabbinikus teológia. Vö. N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (StAnt) 8), München 1963, 256 k.

[31] Joachim GNILKA, *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, 345 köv. Gnilka a kenyérhez fűzött értelmező mondat Mk-i változatát tartja eredetinek („Ez az én testem."), a kehely esetében pedig a páli beszámoló szavait (1Kor 11,25: „Ez a kehely az újszövetség az én véremben.").

lein éppen fordítva, úgy gondolja, hogy Jézus az utolsó vacsorán a szenvedő szolga (Iz 53) sorsát önmagára alkalmazva engesztelő, képviseleti halálként tekintett életének erőszakos elvételére s egyben önkéntes odaadására. Szerinte az utolsó vacsora hagyományába a szövetség gondolata húsvét után került be a hellenista zsidókeresztény körök teológiai reflexiójából.[32] S végül vannak exegéták, többek között *Rudolf Pesch* vagy *Gerhard Lohfink*, akik úgy vélik, hogy maga Jézus egyszerre szövetségkötésként és engesztelő képviseleti halálként értelmezte küszöbön álló kivégzését, s az utolsó vacsorán mindkét értelemben beszélt róla. A kettő szorosan összetartozik, az új szövetség felállítása Jézus halálában magában foglalja e halál engesztelő, bűnbocsátást adó mivoltát. Jézus vére a szövetség vére s egyben az engesztelés vére.[33]

A magunk részéről e harmadik állásponttal tudunk leginkább egyetérteni. A görög szöveg nyelvi elemzése (Joachim Jeremias és Rudolf Pesch) meggyőzően bizonyítja, hogy a szövetségről és az engesztelésről szóló Mk-i változatban megőrzött kehelyszavak mögött arám eredeti állhat. A „szövetség vére" gondolatot (Kiv 24), ahogy a húsvéti bárány vérének rítusát is, a rabbinikus írásmagyarázat már Jézus korában dokumentálhatóan összekötötte az engesztelés és a bűnbocsánat eszméjével, s ebből következően mint értelmezési eszköz Jézus rendelkezésére állhatott. Jézus utolsó vacsorai Eucharisztia-alapító szavai és gesztusai, melyek külön-külön, testként és vérként értelmezik a kenyeret és a bort, minden bizonnyal tudatos utalást hordoznak az engesztelő áldozat bemutatására, illetve a húsvéti bárány feláldozására, melynek során mindkét esetben a vért különválasztották a testtől. A Jeremiásnál (Jer 31,31 köv.) az új szövetségről és az Izajásnál (Iz 53,10) az életét engesztelő áldozatul odaadó szolgáról szóló prófétai szakaszokat Jézus halálához közeledve az utolsó vacsorán sajátos értelemben önmagára alkalmazhatta. Végül véleményünk szerint mind a szövetség megújításának, mind az

[32] H. Merklein, „Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus", in *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, 63 k.; Uő, „Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments", in: *Studien zu Jesus und Paulus* II, Tübingen 1998, 35 k. Vö. Uő, „Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen", in: Uő, *Studien I*, 157–180.

[33] Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 2. Teil, Freiburg im Bresgau 1991, 358 k. Pesch nyelvi elemzéssel kimutatja, hogy az utolsó vacsora szövegek közül a Mk-i változat a legősibb, mely voltaképpen a Mk-evangélium előtti passiótörténetnek is része volt. Ellentétben Lk-csal itt nem az Eucharisztia-alapításról mint a keresztény kultusz eredetéről van szó, hanem Jézus eredeti halálértelmezéséről a pászkaünnep alkalmával. Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, Freiburg im Bresgau, 1998, 244 k.; Uő, *Milyennek akarta Jézus a közösséget? A keresztény hit társadalmi dimenziója*, Luzern 1990, 28–31. Megjegyezzük, hogy számos exegéta osztja azt a nézetet, hogy maga Jézus engesztelő, képviseleti halálként tekintett életének odaadására. Így többek között: M. Hengel, P. Stuhlmacher, J. Jeremias, M. Patsch.

engesztelő, képviseleti halálnak a gondolata jól beleilleszkedik Jézus Isten uralmának eljöveteléről és Isten megbocsátó jóságáról szóló eszkatologikus küldetésébe, sőt annak következetes beteljesítéseként mutatkozik meg. Tanulmányunk zárófejezete ezt a gondolatot fejti ki.

III. AZ ÜDVÖZÍTŐ HALÁL MINT SZÖVETSÉGKÖTÉS ÉS ENGESZTELŐ ÁLDOZAT JÉZUS ISTEN URALMÁT KINYILVÁNÍTÓ KÜLDETÉSÉNEK HORIZONTJÁN

A szövetségről és az engesztelő (áldozati) halálról szóló szavak jézusi eredetét általában három ok miatt szokták tagadni. (a) Jézus nyilvános működése alatt Isten benne elközelgett uralmát hirdette és nem beszélt (új) szövetségről, engesztelésről és helyettesítő halálról. Mindez idegen, ha nem egyenesen ellentétes Jézus igehirdetésével. (b) Jézus Isten feltétlen, előzetes és ingyenes bűnbocsátó irgalmát nyilvánította ki. Ezzel szemben állna, erre rácáfolna, ha most a halála előtt hirtelen a bűnbocsánatot hozzákötné önnön engesztelő halálához, mint feltételhez. (c) Jézus nyilvános működése során az irgalmas, jóságos, mindenkor megbocsátani kész, isteni mérce szerint igazságos Atyát nyilatkoztatta ki szavaival, tetteivel és egész magatartásával. Ezzel az istenképpel szöges ellentétben állna, ha az utolsó vacsorán számára egy olyan Isten vonásai rajzolódnának ki, aki az emberi igazságosság mércéje szerint saját Fia engesztelő áldozatát vagy elégtételét követelné meg ahhoz, hogy a bűnösöknek megbocsásson. Olyan ellenvetések ezek, melyek a liberális protestáns teológia óta mindmáig újból és újból megfogalmazódnak.[34] Közelebbről nézve kiderül, hogy ezek a bírálatok elsősorban nem nyelvi, forma- vagy hagyománytörténeti elemzéseken alapulnak, hanem az Isten országának és az engesztelő (áldozati) halálnak kritikailag kellőképpen nem reflektált előzetes fogalmán. Ez a kifogásolható előzetes megértés vezeti aztán a konkrét „történet-kritikai" szövegértelmezést, s szolgál zsinórmértékül annak eldöntéséhez, hogy mely kijelentések származhatnak magától Jézustól, s melyek nem. E helyütt röviden csak azt szeretnénk megmutatni, hogy milyen „bajban" szenved az az előítélet, amely szembeállítja Isten uralmának és a feltétlen bűnbocsánatnak jézusi meghirdetését az utolsó vacsorán a szövetségkötésről és a bűnök bocsánatára szolgáló engesztelő (áldozati) halálról szóló jézusi szavakkal. A helyettesítő, engesztelő, áldozati

[34] Néhány név a kritikusok közül: H. J. HOLTZMANN, A. VÖGTLE, P. FIEDLER, A. JÜLICHER; W. ZAGER. Vö. Raymund SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 128–133; Gerhard LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, 242.

halál fogalmával kapcsolatos félreértések tisztázása meghaladja e tanulmány kereteit, így erre nem vállalkozunk.[35]

Az Isten uralmának elközelgése Jézus számára nem Isten időtlen közelségét jelenti az emberhez. Isten országa nem mindig és mindenütt jelen lévő statikus valóság, hanem esemény, amely valósul. Isten uralma megtörténik, s ennek a történésnek megvan a maga kairosza, kitüntetett órája (óra, menyegző).[36] Isten uralma Jézus szavaihoz, tetteihez, személyéhez kötődő egyszeri, itt és most valósuló, tetszőlegesen nem megismételhető esemény, Isten eszkatologikus ajánlata az emberhez, melyet szabadon el lehet fogadni vagy el lehet utasítani. Jézus azzal a tudattal végzi küldetését, hogy a vele elközelgett eszkatologikus istenuralom sürgető esemény, igényli egész Izrael mielőbbi, definitív döntését, megtérését, megújítását és egybegyűjtését. Isten szerető, megbocsátó jelenlétének, közösségének a felülmúlhatatlan és végérvényes kinyilvánítása végleges, végérvényes választ kíván Izrael részéről. A Jézus galileai működésétől kezdődően megtapasztalt elutasító válaszok új helyzetet teremtenek. Isten uralmának visszautasítására Jézus válasza az ítélet meghirdetése. Ez nem a kezdetben meghirdetett örömhír visszavonása, hanem az új drámai helyzetben annak prófétai erővel történő kinyilvánítása, hogy aki visszautasítja Isten végérvényes közelségét, közösségét, az kívül marad ezen a közösségen, önmagát a bűn logikája szerint működő világi erők, hatalmak, mechanizmusok fogságára, kárhozatos állapotára ítéli. A fenyegető ítélethirdetésnek a célja továbbra is Isten uralmának megvalósulása a megtérésre való felszólítással. Az ítélethirdetés az örömhír szolgálatában áll.

Az utolsó vacsorán a tanítványoknak átnyújtott kelyhet értelmező jézusi szavak a szövetségről, annak megújításáról és a sokakért kiontott vérről megint csak új helyzetben hangzanak el. A drámai feszültség a tetőpontjára érkezik, hiszen egész Izrael hivatalos képviseletében a nép vezetői, a nagytanács tagjai arra a végső döntésre jutottak, hogy halálra adják Jézust, Isten uralmának kinyilatkoztatóját. Mi lesz Isten uralmának megvalósulásával ebben az új helyzetben? Hogy tud megmutatkozni Isten megbocsátó közelsége? Az elutasítás ellenére lehetséges-e, hogy Isten még egyszer igent mondjon és kinyilvánítsa, közösséget vállal és közösséget kínál Izraelnek? Az utolsó vacsorán Jézus ezekre a kérdésekre válaszol a pászkalakoma egy-egy pontján véghezvitt gesztusaival és a hozzájuk kapcsolódó szavaival. Ezek segítségével összefoglalja addigi életét, küldetését és előre értelmezi közelgő

[35] Ehhez néhány alapvető szempont olvasható a szerző következő írásában: PUSKÁS Attila, „Jézus üdvözítő halála mint áldozat", *Mérleg* (2006) 2–3. sz., 203–227.

[36] Vö. R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 142 k.

halálát. Isten uralmának és saját személyének a sorsa most is elválaszthatatlanul összefonódik. Némi súlypontváltozás érzékelhető. Ha korábban többnyire Isten országát kinyilatkoztatva közvetett módon nyilatkoztatta ki önmagát, akkor most közvetlenül önmagáról és sorsáról beszélve szól Isten országáról. Ebben az új üdvtörténeti és drámai helyzetben Jézus önmagáról és Isten uralmának sorsáról korábbi működése során nem használt kategóriákkal nyilatkozik. A szövetség véréről beszél, mely sokakért kiontatik. Így nyilvánítja ki, hogy Isten nem vonja vissza szövetségét népével, nem adja át az ítéletre, hanem Jézus halála által megújítja és beteljesíti azt a szövetséget, melyet a Sínai-hegynél Izraellel kötött. Jézus halálában odaadja önmagát Isten népének életéért, újjáalkotásáért, Jézus halála megszabadítja az Isten uralmát visszautasító Izraelt bűnétől.

Jézus halála engesztelés az Isten uralmát visszautasító bűnösökért, a szövetség megújító megkötése és Isten népének megújítása. A korábbi működése során nem használt, de most az új helyzetben alkalmazott kategóriákat Jézus az Ószövetségből veszi és szuverén módon alkalmazza magára. Az életét sokakért engesztelő áldozatul odaadó és a sokak vétkét hordozó szenvedő szolga alakjával – az izajási hely (Iz 53) egyedülálló olvasatával – értelmezi halálának üdvösségszerző mivoltát. Halálának új szövetséget kötő, illetve a sínai szövetséget megújító hatását azzal jelzi, hogy a Kiv 24-re utalva a „szövetség véréről", a jeremiási jövendölésből (Jer 31) merítve „új szövetségről" beszél. Mindkettő összefügg a bűnök bocsánatának gondolatával, hiszen amint már említettük – a sínai „szövetség vérét" engesztelő hatásúnak tartották Jézus korában, a jeremiási jövőbeli „új szövetség" pedig magában foglalta a bűnök megbocsátását is (Jer 31,34; vö. Ez 36,25).

Jézus engesztelő és új szövetséget kötő haláláról szólva tehát nem visszavonta korábbi örömhírét, hanem kinyilatkoztatta annak mélységét. Isten országát hirdetve Jézus Isten jóságát és irgalmát nyilvánította ki. A halála előtti döntő órában, szavakkal és jelekkel e jóság és irgalom radikalitását nyilatkoztatja ki: mindennek dacára Isten tartja magát az Izraellel kötött szövetséghez, e szövetséget megújítja, népének – ebben a drámai helyzetben is, amikor Izrael hivatalosan visszautasítja Isten Jézus által kinyilvánított közösségét – bűnbocsánatot és életet ajándékoz.[37]

Az istenuralom jézusi meghirdetéséhez lényegileg hozzátartozott Isten bűnbocsánatának és a kiengesztelődésnek az örömhíre, melyet Jézus szavaival és a nyilvános bűnösökkel közösséget vállaló magatartásával rendre ki-

[37] Gerhard LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche?*, 244.

nyilvánított. Ez kezdettől fogva konkurenciát és relativizálást jelentett a jeruzsálemi templom kultikus engesztelő gyakorlatával szemben, és azt az üzenetet hordozta, hogy a bűnbocsánat elnyerését valójában nem a kultusz, hanem Jézus közvetíti. Jézus az utolsó vacsorán a kehelyhez fűzött értelmező szavakkal – abban az új helyzetben, amikor egyértelművé vált, hogy őt és örömhírét a bűnök bocsánatáról véglegesen és hivatalosan elutasítja Izrael – még egyszer megerősíti egyedülálló igényét a bűnbocsánat közvetítésére, sőt halálának eseményét és önkéntes elfogadását is ennek a közvetítésnek a távlatába helyezi. Halála is Isten bocsánatának, kiengesztelődésének a közvetítője, eszköze lesz. Ekképpen a sokakért kiontandó szövetség véréről szóló szavak, hasonlóan Jézus kenyér fölötti igéihez és az utolsó vacsorán véghezvitt cselekedeteihez, jól beilleszkednek Isten uralmát meghirdető és a bűnbocsátás közvetítését is magában foglaló küldetésének egészébe.

Anton Ziegenaus

„Krisztus felfoghatatlan gazdagságát hirdetni"
(Ef 3,8)

Leo Scheffczyk bíboros személyének és életművének méltatása

A JELMONDAT

Bíborosi kinevezése alkalmából prof. dr. Leo Scheffczyk jelmondatául az Efezusi levél igéjét választotta: Evangelizare ... A teológus életművét ennek a jelmondatnak alapján lehet vizsgálni: a hit nemcsak hűvös igazság, melynek valódisága egy matematikai képlethez hasonlítható, hanem olyan kincs, mely a keresztény ember számára nagy érték, amelyet szeret, s melynek elvesztése ellen minden erejével küzdenie kell. Leo Scheffczyk a maga szerény és nem tolakodó módján küzdött ennek a kincsnek megőrzéséért.

Leo Scheffczyk azonban a hitigazságok fogalmi feltárására és tisztázására tett minden erőfeszítés ellenére a racionalizmussal szemben a titkot hangsúlyozza. A misztérium nem paradox, amely valami váratlant jelent, de amely megfelelő pszichológiai beleérzőképesség esetén meglepő módon érthetővé válik, nem is megfejthető rejtvény, s épp oly kevéssé értelmetlen vagy ellentmondásos valami, ami ontológiailag vagy egzisztenciálisan rombolóan hat. A titok sokkal inkább lét- és érzelemállagának kategóriákon felüli mivoltán alapszik, ahol ez a titokzatos létezés nem zárkózik el teljesen – mint ilyen nem lenne felismerhető és egzisztenciálisan értéktelen volna –, hanem fénysugarakat bocsát ki. A titokban van a gazdagság, amely a dicsőséget elleplezi és leleplezi.

Krisztus „végtelen gazdagságának" hirdetését Leo Scheffczyk számtalan prédikációjában gyakorolta, amelyekre a legkülönbözőbb alkalmakkor felkérték, továbbá lelkipásztori munkája során egy öregotthonban, ahol az idős embereknek naponta bemutatta a szentmisét még kardinális korában is, de mindenekelőtt írásai sokaságában. Kb. 60 monográfia, 1000 tanulmány és szócikk folyóiratokban és szótárakban, és 400 recenzió származik közvetlenül tőle. Meg kell még említeni kiadói tevékenységét. Társkiadója volt a Müncheni Teológiai Folyóiratnak, ugyancsak társkiadója és társalapítója a „Katolikus Teológiai Fórum"-nak és a „Dogmatörténet Kézikönyvé"-nek, va-

lamint a hatkötetes „Mária lexikon"-nak, amely utóbbi világviszonylatban is párját ritkítja.[1]

Leo Scheffczyk, az ismert teológus 1920. február 21-én született Beuthenben, a felső-sziléziai iparvárosban. Szülei szorosan kapcsolódtak a plébániai élethez, édesapja a férfikongregáció laikus apostolságának keretén belül, édesanyja karitatív téren működött. A fiatal Scheffczyk a beutheni Hindenburg Katolikus gimnáziumba járt és csatlakozott a Neudeutschland Bundhoz (Újnémet Szövetség), amely katolikus gimnazisták diákegyesülete volt. Amikor 1937-ben a nácik a szövetséget betiltották, Leo az egész felső-sziléziai kerület vezetője volt.[2] A nácik többször kihallgatták és néhány napos házi őrizetbe vették. E munkája során megismerkedhetett a fiatalok közönyével, csodálatra méltó hősiességével, ugyanakkor karrierista opportunizmusával. Bizonyos, hogy már ebben az időben is szükség volt a bátorság és akarat megerősítésére, hogy a kor áramlatától független életutat járhasson.

Érettségi után Scheffczyk a boroszlói egyetem hittudományi szakára iratkozott be. A katolikus karon és a konviktusban is olyan papi személyiségekkel találkozott, akik példaszerűen ötvözték előadásaikban az imádságos lelkületet a teológiai kutatással, egyháziassággal és tudományos elmélyüléssel. 1941-ben Scheffczyk katonai szolgálatot teljesített Németországban, Franciaországban és Norvégiában, ahol a háború végén féléves fogságot töltött.

Szabadulása után már nem térhetett vissza sziléziai szülőföldjére, mert a német lakosságot e területről erőszakkal elűzték. Bajorországban, Freisingben folytatta tanulmányait. 1947. június 29-én Faulhaber érsek szentelte pappá.

Scheffczyk ezután lelkipásztorként működött a München-Freisingi érsekség területén, majd a königssteini papi szeminárium igazgatóhelyettese lett. 1950-ben fejezte be hittudományi doktori értekezését, mégpedig Fr. X. Seppeltnél, aki az egyháztörténet professzora volt Breslauban, majd Münchenben.

A doktori értekezését egyháztörténeti témában írta: „Friedrich Leopold Stolberg: Jézus Krisztus vallásának története. A katolikus egyháztörténet-

[1] Leo Scheffczyk nemcsak állandó résztvevője az ausztriai Aigen-Schlägiben 15 esztendő óta rendezett hittudományi-bölcseleti-orvostudományi kongresszusoknak, hanem a legkényesebb vitákban is bölcs tanítónak bizonyult. 2002-ben személyes ajándékként a jelen tanulmány fordítójának ajándékozta az említett, hatkötetes Mária-lexikon egy példányát és egyben megkérte a munka magyar fordításának előkészítésére.

[2] Lásd SCHEFFCZYK, *Berufung als Ruf aus der Zeit*: M. Müller (Hrsg.), Wen(n) Gott ruft... 23. Berufungsgeschichten, Aachen 1997, 99–118. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo cardinal Scheffczyk*, Butenwiesen 2003, 11f.

írás elfordulása a felvilágosodástól és új irányvonala a romantika korában." Stolberg[3] szoros kapcsolatot tartott fenn irodalmi körökkel, többek között Goethével is, eleinte lelkesedett a francia forradalomért, majd annak kegyetlensége gondolkodóba ejtette. Olaszországban ismerhette meg mélyebben a Katolikus Egyházat. A „Münsteri kör" erős hatása alatt tért meg, ami 1800-ban nagy feltűnést keltett. Később 15 kötetes művet írt „Jézus Krisztus vallásának története" címmel. Stolberg elfordult a felvilágosodás egyházfelfogásától és a romantika hatása alatt úgy ábrázolta az Egyházat, mint természetfölötti valóságot, amely az élet és a tanítás egységében élő hagyományként valósul meg. Jóllehet Scheffczyk később az egyháztörténetről a dogmatikára tért át, az egyháztörténettel való foglalkozás gondolkodásmódjára erősen hatott, s ez megnyilvánult tartózkodásban, melyet a II. Vatikáni Zsinat utáni „második felvilágosodással" szemben tanúsított, valamint a történelmi témák iránti vonzódásában. Itt kell említenünk az egyháztörténet személyiségeinek és eseményeinek számos vizsgálatát és a régebben meghatározott dogmák mai értelmezéséről (hermeneutika) és egyes dogmák kidolgozásáról írt munkáit.

A müncheni dogmatikus Michael Schmaus vezetésével írta meg magántanári dolgozatát „Mária-titok a Karoling-kori jámborságban és tanításban" címmel.[4] Scheffczyk már 1952-ben docensi kinevezést kapott Königssteinben. 1959-ben meghívták a tübingeni egyetem dogmatikai tanszékére, 1965-ben pedig Münchenbe.

Kutatásának súlypontját vizsgálva először is feltűnik a teremtés teológiájában való jártassága. Leo Scheffczyk azon rendkívüli hittudósok közé tartozott, akik alapvető természettudományos ismeretekkel rendelkeztek. Tagja volt egyebek között a Görres-Társaság interdiszciplináris kutatások intézetének (természettudomány-bölcselet-teológia). A Társaság ülésein tárgyalták a gondviselés és az ember-kép kérdéseit. Ugyancsak gyakran foglalkoztatta az evolúció kérdése és Teilhard de Chardin munkái kapcsán megvitatta az eredendő bűn dogmája új interpretációjának lehetőségeit és határait. Monografikus értekezései sorában, több ízben állást foglalt a teremtéstan kérdéseiben. Teológusok gyakran kitérnek a teremtéstan és a természettudományok közötti vita elemzésének útjából, mert nem érzik magukat eléggé illetékesnek, s mert itt „egzakt" tényekről van szó, ahol nem korlátozódhat a kérdés az egzisztenciális teológiára. Minthogy azonban a teremtéstan alapját képezi a teológia és az egyéb tudományok közötti interdiszciplináris párbe-

[3] Lásd *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, Bd. 11, 838–841.
[4] Leipzig 1959.

szédnek, a teológia a vita előli kitéréssel önként vállalt gettóba vonul. Leo Scheffczyk a német nyelvterület nagy teológusai közé tartozott és e témában bámulatosan nyitott volt az aktuális kérdésfeltevésekre.

Scheffczyk már habilitációs dolgozatában vizsgálta a frank teológia Mária-felfogását. Az ősi tradíciótól való függésében is önállóan eljárva új szempontokkal gazdagította az Istenanyáról szóló tudományágat. E munkája során igazán mély mariológusnak bizonyult. Számára Mária a „katolikus hit exponense". Remigius Bäumer egyháztörténésszel együtt kiadta a hatkötetes Mária-lexikont, „a 20. század legátfogóbb művét a maga nemében" (M. Hauke).[5] A mariológiai bibliográfia a monográfiákkal, folyóiratcikkekkel, lexikoncikkelyekkel és prédikációkkal együtt több, mint 200 tétel. Már csak ez a teljesség is indokolja, hogy a „német nyelvű mariológia nesztorának" nevezzük őt.[6]

Mária alakját Leo Scheffczyk „a teológia szerkezetében" vizsgálja. Így Mária, mint azt egyik cikkének címében mondja, „a katolikus hit exponense"; egyes zsinat-utáni kijelentések szerint mintha az igazságok hierarchiájának egy alacsonyabb fokán állna; ezzel szemben ő döntő hitigazságok iránymutatója és koncentrációs pontja.[7] Ezen túlmenően létezik még egy inkább szerkezeti, formális jelentése a máriás valóságnak, amely éppen a mai idealizáló- és egzisztencializáló irányzatokra tekintettel nagy fontosságú.[8] Ezen az üdvözülés történelmi megvalósulása értendő a megtestesülés tényében. A „Mária a katolikus hit exponense" formulán Leo Scheffczyk nemcsak azt érti, hogy „Mária magában egyesíti és visszatükrözi a legnagyobb hitigazságokat", hanem azt is, hogy a hittanítás jelentőségén túlmenően őt a katolikus jámborság terén méltóságteljesség, exponenciális méltóság is illeti meg.

Leo Scheffczyk további teológiai érdeklődési területe a katolikum lényege, de ezt a kérdést semmiképpen sem ökumené-ellenesen gondolja el.[9] Sőt a pluralizmus és identitásválság idején éppen a valódi katolikumot kell megfogalmazni, amely várhatóan az egység felé törekvő ökumenikus erőfeszítések további fejlődése során is megmarad. Scheffczyk tehát a katolikum fejlesztő és alakító erőire összpontosította kutatását.

[5] Scheffczyk–Bäumer, *Marienlexikon*, St. Ottilien 1988–1994.

[6] A mariológiai bibliográfiához lásd Scheffczyk, *Die Mariengestalt im Gefüge der Theologie. Mariologische Beiträge*. Hrsg. Von Anton Ziegenaus, Regesburg 2000.

[7] Scheffczyk, *Maria – Exponent des katholischen Glaubens*, ders., Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977.

[8] Uo., 314.

[9] Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1978; Uó, *Vom Wesen des Katholischen*: ders. Glaube als Lebensinspiration, Einsiedeln 1980.

A katolikum tartalmazza azt az igényt, hogy valami teljes egészet és univerzálisat képviseljen, ami az összes valóságtartományt felöleli és a hitben integrálja. Ez az igény nem a részjelenségek egyszerű figyelembevételét jelenti, hanem az egészet tartja szem előtt. A teljességet célozza meg. Ezen azt kell érteni, hogy gondolkodásában a katolikumot az is-is jellemzi, a poláris, sarkított faktorokat és magatartásformákat egyesítő szemlélet: hit és értelem, Isten és világ, Szentírás és hagyomány, kegyelem és természet, hit és cselekedet, teremtés és megváltás, illetve mindezek egysége. A reformátorok az is-is-sel szemben a *sola fides* elvét hangsúlyozzák, a Jézus Krisztusba vetett hit által – cselekedetek nélkül – való megigazulást, a „Szentírás és Hagyomány" kettősségével szemben a *sola scriptura* elvét, ahol ez az alapelv azt jelenti, hogy egyetlen későbbi dogma és hagyomány sem örök érvényű magyarázata a Szentírásnak. Nincs tanítóhivatal – vagyis az Egyház felfogása mindenkor reformálható, javítható. Az is-is-sel szemben a protestáns vagy-vagy áll, amely szerint egyedül a hit (cselekedetek nélkül) vagy a Szentírás (Hagyomány nélkül) érvényesülhet.

Az ellenvetéssel szemben, mely szerint az is-is által a katolikum körvonalai szinkretisztikusan eltörlődhetnek, Scheffczyk állítja: már a mindennapi tapasztalat is mutatja, hogy az elmosódottság, vagy az „egy kicsit innen, egy kicsit onnan" érzése nem áll fenn, hanem a sarkos ellentéteket vagy állásfoglalásokat egységesítő súlypont, illetve hangsúly öleli egységbe: létezik egy gravitáció a súlypont felé, az isteni, az abszolút, a maradandó felé, anélkül, hogy ez a másik pólust kiszorítaná. Így a katolikum a maga tiszta arcát mutatja meg.

Ám e párosítások nem hangsúlyos fele is megtartja jogát és súlyát: a természetet, illetve a teremtést optimistábban tekintik, emiatt a katolikus gondolkodás pl. védi az értelmet a fideizmus minden fajtája és a cselekedet üdvösségi jelentősége ellenében.

John Henry Newmannel (†1890) együtt Scheffczyk „az isteni megtestesülésben látja a kereszténység központi aspektusát". A hit szerkezeti erői „a megtestesülés elve, a kinyilatkoztatás emberi nyelvre való átfogalmazása, a keresztény ember egyházi volta, az Ige üdvtörténeti igazságának érzékelhető bemutatkozása a liturgia jelrendszerében, a hit megerősítése a dogmákban és a teológiában, és a hit történelmi fejlődése".[10] A katolikus gondolkodásban az emberi, a természet nemcsak, hogy a bűn által kevésbé megrontottnak számít, hanem a megtestesülés és a kegyelem által felértékelődik; s mert az isteni logosz emberré lett, ezért az emberi szó és emberi

[10] SCHEFFCZYK, *Strukturen katholischen Glaubensdenkens*, S. 11.

cselekvés Isten szava és az ő cselekvése lehet, melyek a maradandóan kötelező dogmában, valamint a szentségek szavaiban és jelképes cselekedeteiben tovább hatnak.

Az üdvösség itt és most mivolta, ami az Isten Fia megtestesülésével a názáreti Jézus személyében történelmi nyilvánvalóságában és felülmúlhatatlan módon megkezdődött, most már a szentségek realizálódásában működik tovább. Ezt a realizálódást tekintette Scheffczyk a katolikum további ismérvének. Maga az Egyház mindenekelőtt látható struktúrájában szentség, amely az Örök Igének az üdvösség eszközeként és jeleként szolgál, amint Jézus emberi alakja a Fiú istenembersége. Az Egyház a maga szakramentalitását mármost a hét külön szentségben fejti ki. Ezekre áll Nagy Szent Leó pápa kijelentése: „Ami a Megváltón látható volt, az a szentségekbe ment át."[11]

A katolikum realizálódása elsősorban a szentségekben mutatkozik meg. Jézus Krisztus és az ő kegyelme az egyes szentségekben éri el az itt és most mivoltát. Nem átvitt értelemben, hanem valóságosan cselekszik Isten a Fián keresztül. Ő a szentségek tulajdonképpeni adományozója. Az Eucharisztia színei alatt valóságosan jelen van, a bűnbánat szentségében a bűnök fenntartás nélkül megbocsáttatnak. A házasságban a Krisztus és az Egyház közötti felbonthatatlan szeretet-kapcsolat valósul meg, így az ember nem választhatja el azt, amit maga Isten kötött össze. Minden szentség adományozója maga Jézus Krisztus, aki a jelzett eseményt isteni tetté emeli. A protestáns teológia ezt a realizálódást felpuhítja: csak két szentséget ismer, úgyhogy nem fogja körül szentségileg az egész életet olyan mértékben, s e kettő is inkább csak egy eszme vagy egzisztenciális impulzus, nem annyira valóságos jel. A valóságos jelenlétet és a házasság felbonthatatlanságát nem gondolják olyan valóságként, mint a katolikus teológiában. Az eucharisztikus áldozati szentségben, amely egyben az utolsó vacsora szentsége is, az isteni gyógyító jelenlétben nyeri el a katolikum belső lényege a maga legnemesebb kifejezési formáját, tényleges alakját, megtestesülését.[12]

A katolikum lényegének ábrázolásán és megvalósításán belül a mariológia jelenti az üdvösségben való közreműködés struktúráját, a kooperáció elvét. Az Egyház tekintélyes hivatalosságával, amely az apostolokhoz kötődik, Krisztus testén belül az asszonyi-anyai életelv áll szemben, ami az Egyházat, mint a hívők közösségét, belülről meghatározza. A szűzi Istenanya által az Egyház máriás jelleget kap: alázatos, elfogadó, ilyen módon közreműködő

[11] Sermo 74,2.

[12] Scheffczyk, *Vom Wesen des Katholischen: ders. Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 432f.

válasz az emberiség és az Egyház részéről Isten megváltó kegyelmére. Scheffczyk erről így ír: „A férfias-atyai és a nőies-anyai princípium közötti differenciálás és eleven kiegyenlítődése által, amit Mária megszemélyesít, a Katolikus Egyház a mai világban az egyetlen kulturális hatalom, amely a nemek egybemosásának és az újra terjedő, pogány jellegű androgin mítosznak ellenáll." Másutt: „Olyan együttműködésről van szó Mária személyében, amely már a kegyelem hatalma alatt áll, de ennek ellenére az embert is teljes teremtményi mivoltában vonja be a megváltás folyamatába. Egészében véve az Egyház máriás struktúrája visszavezethető az embernek az üdvösségben való együttműködésére, kooperációjára, ami természetesen a protestáns *sola fide* és *sola gratia* elvhez képest feszültséget jelent. Mária a legerősebb, legmagasabb garancia az isteninek a teremtményben való konkrét megvalósulására, a természetfölöttinek a természetes igénybevétele mellett. Az asszony, aki Jézus Krisztus anyja volt, bármilyen isteni alkotásnál inkább alkalmas arra, hogy beleépítse az isteni üdv meggyökeresedését az emberiben és a természetesben, elősegítse a konkretizálódását az e világban, s ezáltal az emberinek teljes igénybevételével Isten által a megváltásban felmutassa."[13] „Az emberi-személyes princípium, amely Mária együttműködésében, a máriás *fiat*ban kifejeződött, az Egyház hivatali elvének kiegyensúlyozottságot biztosít. A tekintélyelven felhatalmazott hivatal, amelyre azért van szükség, mert az üdvösség egyedülálló módon származik Krisztustól, Mária alázatosan szolgáló és szerető alakja által mintegy belső átlelkesítést nyer, ami a hatalom kísértésétől mentesíti és alázatosan szolgáló jelleget ad annak. Ezáltal Mária, mint az Egyházon belüli lelki hatalom és mint szellemi formáló erő van jelen az egyes ember és az egész emberiség fejlődési folyamatában."[14] Ha a katolikum központi alapelve az Isten megtestesülése, úgy ez szorosan összekapcsolódik Mária szűzi anyaságával, amiben mind a szüzesség mind az anyaság is egészen testi mivoltáig valósággá lényegült.

A katolikum, amely saját lényegét az ókori gnózissal kapcsolatos viták-ban kezdte kialakítani, mindig is teremtés-barát volt és maradt. Ez feltétele nemcsak a teremtményi és emberi aktivizálás lehetőségének, ami a kegyelem által valósulhat meg, hanem az isteni üdvösség meggyökeresedésének is az emberiben és a teremtményiben; hozzájárul az isteni konkretizálásához az emberiben a megtestesülés során és a szentségekben. A megtestesülés folytatásában az Egyház kinyilatkoztatása is mindenekelőtt a tanítóhivatal megfogalmazásai és a szentségek is realisztikus szavakká, illetve valósággal

[13] SCHEFFCZYK, *Strukturen...*, 32f.
[14] Uo., 33f.

telt jelekké válnak. Ebben különbözik a katolikus a többi keresztény felekezettől.

Leo Scheffczyk teológiai munkásságának további súlypontjaként a hermeneutikát lehet említeni, vagyis a dogmák megértésének és a mai nyelvre való lefordításának problémáját.[15] Az Egyház apostoli, vagyis az apostolok igehirdetésén alapul, akik Jézus Krisztus szavainak és tetteinek tanúi voltak, valamint a Szentíráson. Az Egyház köteles a dogmákra mint a kinyilatkoztatás kötelező erejű magyarázatára támaszkodni új, történelmi kérdésekre adandó válaszaiban. A kinyilatkoztatásban az Isten Fia által az Abszolútum nyilatkozott meg, de a történelem, az idő, a relativitás, a változhatóság feltételeihez kötötten. Ebből a feszültségből az a veszély támad, hogy a kinyilatkoztatást, illetve a dogmákat az ember adott megértési szintje szerint magyarázzák, ahhoz igazítják, vagyis szubjektivizálják, vagy a történelmi változást nem veszik figyelembe és a maradandó érvényességű dogmák veszítenek életszerűségükből és korszerűségükből. Tehát a dogmatikus hermeneutika feladata az, hogy egy korabeli, de mára már esetleg elmúlt történelmi keretben kihirdetett egyházi tételt úgy tegyünk át a mába, hogy a kinyilatkoztatást ne szubjektivizáljuk, de ugyanakkor az mégis korszerűen, azaz napjaink gondolkodásmódján és beszéde szerint legyen előadva. Ehhez az új magyarázathoz a II. Vatikáni Zsinat után az *aggiornamento* jelszavára hivatkozva láttak hozzá. Scheffczyk az egyes tételek jellegének megfelelően hol figyelmeztetően, hol támogatóan foglalt állást a legkülönbözőbb témákban. Kiemelhetők a következő kérdéskörök: eredendő bűn, paradicsomi állapot, valóságos jelenlét az Eucharisztiában, házasság. E kérdéseket az említett monográfiákban elméletileg és módszeresen tárgyalták. Mint ő maga fogalmaz, „a hermeneutikai probléma a múlt és a jelen alapvető különbségének legyőzése; tulajdonképpeni nehézsége, hogy hogyan lehet a biblikus és dogmatikus szöveget, mint megtörtént kinyilatkoztatást, szóbeli eseménnyé tenni, aktualizálni. Isten szava csak akkor lesz tulajdonképpen teljesen Ő maga, ha az emberhez a jelen helyzetében szól."[16]

Leo Scheffczyk szerint a szokványos hasonlatok nem elégségesek a sikeres, új interpretáció leírásához. Ilyen hasonlat az, amely szerint a fordítás során csupán a külső héj, a ruha változik, de a belső mag, illetve a ruha viselője azonos marad: a mag és a héj, alaposabban vizsgálva, egymással annyira összeszövődött, hogy nem lehet a kettőt világosan szétválasztani. A héj vál-

[15] SCHEFFCZYK, *Dogma der Kriche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik*, Berlin 1973.

[16] Uo., 149.

toztatása a nyelvben mindig érinti a magot is. Egy új interpretáció elbírálásához Scheffczyk szerint nem elégséges, hogy az emberhez és az időszituációhoz igazodik, hogy összhangban van az ember történelmi helyzetének megfelelő tapasztalataival, hogy a megállapítás a cselekvésben beválik, s hogy a társadalom általánosan elismeri-e. Teljesen figyelmen kívül hagyják eközben a megállapítás igazságát.[17]

Egy új interpretáció valódi kritériumai Scheffczyk szerint először is *az eredeti szöveg hű fordítása*, amihez a szöveg pontos ismerete szükséges.[18] Talán innen ered Scheffczyk intenzív kutatómunkája a dogmatörténet személyiségeit és szövegeit illetően. *A folytonosság kritériuma* azt jelenti, hogy az új állítás lényegében legyen összefüggésben az eredetivel, vagy amit ezen érthetünk.[19] Ha a kontinuitás megszakad, az ember már nem fog hinni Jézus Krisztusnak az apostolok által közvetített tanításában, hanem végső soron csak saját magában. Ez az összefüggés azonban nem lehet tetszőleges. Scheffczyk utal itt Schoonenbergre, aki a Kalkendoni Zsinatot úgy interpretálja, hogy Jézus Krisztus személye emberi, nem pedig a második isteni személy. Így Scheffczyk harmadik kritériumként az azonos struktúrát vagy azonos internacionalitást határozza meg. Ami az eredeti összefüggésben központi vagy perifériku volt, azt a későbbi felfogásban is így kell értékelni. De kicsoda a fordító? Scheffczyk kritériuma: az új állításról nem individualisták és nem egyes emberek döntenek: „A hit, valamint a hitértelmezés tulajdonképpeni alanya nem az egyes ember, hanem az Egyház."[20] Befejezésül hangsúlyozza, hogy ezeket a kritériumokat nem szabad könnyedén és mechanikusan használni. Az új interpretáció egy párbeszédes életesemény, amelynek során az ember etikai-értékelő képességével is részt vesz.

A publikációk tömegéből ki kell még emelni a feltámadásról szóló monografikus értekezést[21], továbbá az Isten-kérdést tárgyaló különféle írásokat (az „Isten halott" teológia; ateista = személytelen istenkijelentés; Szentháromság). Az általa tárgyalt témák terjedelmét tudatosítja „A teológia és a tudományok" című vizsgálódás.[22] Scheffczyk ebben vitát folytat a tudománnyal és a filozófiával arról a kérdésről, hogy a teológia „érdemes-e" arra, hogy az egyes természettudományok keretében az egyetemen képviselve legyen. De a teológián belül sem mindig veszik észre a teológia tudományjellegét, ami

[17] Uo., 158 ff.
[18] Uo., 161.
[19] Uo., 163.
[20] Uo., 164.
[21] SCHEFFCZYK, *Auferstehung, Prinzipi christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976.
[22] Aschaffenburg 1979.

akkor következik be, ha a teológia tisztán ezoterikus, pneumatikus megismeréssé válik, illetve ha nem vállalja az ésszerű bizonyíthatóság munkáját és a felelős betekintést, a belegondolást a hitvalóságba.

Egy tanítványával, Prof. Anton Ziegenausszal együtt Leo Scheffczyk megírta nyolckötetes művét, a *Katolikus Dogmatikát*. Scheffczyk készítette a dogmatikába való bevezetést, az Istennel, a teremtéssel és a kegyelemmel kapcsolatos köteteket. Aki teológiai témában keres információt, csodálkozva állapíthatja meg, hogy ezt Scheffczyknél mindig megtalálhatja.[23]

Leo Scheffczyk nyugdíjazása után sem pihent meg. Gyakran tartott előadást a berlini Redemptoris Mater szemináriumban és a római Santa Croce egyetemen. Meg kell említeni még munkáinak számtalan fordítását idegen nyelvekre. Most fordítják Katolikus Dogmatikáját magyar nyelvre, tehát kisebb népek nyelvére is.

Aki Leo Scheffczyk publikációinak jegyzékét áttekinti, meglepődhet az általa tárgyalt témák sokféleségén. Emellett a fogalmak és a kérdések elemzésében éleslátást tanúsít és tárgyának sokféle szempontját hűvös fejjel és éleslátással mérlegeli, másrészt van ereje az egyetemes áttekintéshez és döntéshez. A problémákat nemcsak megnevezi, ami a mai teológiában az olvasót gyakran elborítja és megzavarja, hanem a kérdésfelvetést szélesítve továbbhalad a bölcseletileg felelős megoldás felé.

Scheffczyk gondolkodása bámulatosan nyitott a modern kérdésfelvetésekre: több ízben foglalkozott Teilhard de Chardinnel és az evolúció kérdésével, és megpróbálkozott a természettudomány és a teológia kibékítésével is. Ezenkívül alapjaiban és részleteiben is feleleveníti a hermeneutika filozófiai-teológiai kérdéseit. Jóllehet Scheffczyk mindig kész volt a vitatkozásra és közvetítésre, mégis megőrizte semlegességét a teológia divatirányzataival szemben.

MÉLTATÁSOK

Leo Scheffczyk teológiai munkásságát mindenfelé tisztelték és elismerték. 1980-ban felvették a Bajor Tudományos Akadémia tagjai közé. Már említettük tagságát a Görres Társaság interdiszciplináris kutató intézetében. 1973 óta tagja a Nemzetközi Mária Akadémiának és 1977 óta a Pápai Nemzetközi

[23] A bibliográfiához: Scheffczyk publikációit 1985-ig tartalmazza a 65. születésnapjára készült emlékkönyv: *Veritati Catholicae*, Aschaffenburg 1985, Hrsg. Von A. Ziegenaus, Fr. Courth, Ph. Schäffer. A mariológiai munkásságához lásd a fenti 6. lábjegyzetet. Mivel Scheffczyk egészen haláláig folytatta az írást, még nem áll készen munkáinak végleges jegyzéke.

Teológiai Akadémiának, valamint a Pápai Tanács családdal kapcsolatos nemzetközi kérdések tanácsadója (1983-2001). 1970-től 1985-ig szaktanácsadója volt a Német Püspöki Konferencia hittani bizottságának. 1994-ben a pamplonai Navarra Egyetem Hittudományi fakultása díszdoktori oklevéllel tüntette ki.

Az Egyház részéről Prof. Scheffczyk tiszteletbeli prelátusi címet kapott. 2001-ben, február 21-én ünnepelték John Henry Newman születésének 200. évfordulóját. Ugyanezen a napon – egyben Scheffczyk 81. születésnapján – II. János Pál pápa bíborosi méltósággal tüntette ki.

Leo Scheffczyk professzor a maga szerénységében ezt ugyan túl magas kitüntetésnek érezte, azután azonban mint az Egyház hívását fogta fel. Amikor 2000-ben Rómába látogatott a jubileumi búcsú elnyerésére, úgy nyilatkozott, hogy ez az utolsó látogatása az Örök Városban. De már 2001-ben is többször járt Rómában. A haláláig hátralevő időt fáradhatatlanul kihasználta előadások, szentbeszédek tartására és teológiai művek írására.

Ezt a tevékenységet Scheffczyk bíboros életének utolsó hónapjáig folytatta, fájdalmai ellenére, amelyek néha egész éjszakán át ébren tartották. 2005. december 8-i halálát a Szeplőtelenül Fogantatott Szűz Mária és Istenanya ünnepén előre sejtette és kitüntetésnek érezte. A búcsúztatókban ezt az összefüggést mindig kiemelték. A „jóságos, szelíd, édes Szűz Mária" kísérte és vezette jámbor tisztelőjét, a mariológust, s a „nagy nyomorúság után megmutatja neki Jézust, méhének áldott gyümölcsét". Néhány nappal halálának napja előtt XVI. Benedek pápa még felhívta telefonon; ő Scheffczyk bíborost személyében és teológiai munkájában is nagyra értékelte. Joachim Meissner kardinális prédikációjában említette, hogy XVI. Benedek pápa neki nemrégen megjegyezte, „azon teológusok között, akiket életpályájuk utolsó szakaszában vettünk fel a bíborosi kollégiumba, Leo Scheffczyk egy volt azon kevesek közül, akiktől az Egyház ihletet és bátorítást kapott".

München és Freising érseke, Friedrich Wetter kardinális 2005. december 14-én a müncheni Miasszonyunk Székesegyházban koncelebrált gyászmiséjében többek között kiemelte, hogy Scheffczyk bíboros „mindig alázatos, tiszta jellemű, előkelő gondolkodású és cselekedeteiben jóságos volt. Teológiai szolgálatát Krisztus szolgálataként értelmezte, aki maga az Igazság, és az Egyház szolgálataként is, akire az Úr az Igazságot rábízta és az emberek szolgálataként is, akik csak az Igazság révén gyógyulhatnak meg". A rekviem után Ender érsek, apostoli nuncius felolvasta XVI. Benedek pápa részvéttáviratát.

Leo Scheffczyk bíborost 2005. december 15-én helyezték örök nyugalomra Bregenz-Thalbach kolostortemetőjében. Ez a temető a „Werk" (a Mű)

papi családjának a temetője, amelyhez Scheffczyk érsek már sok éve tartozott. A Mű tagjai az utóbbi években segítséget nyújtottak testi gondozásában és titkári szolgálatában is, s mindenekelőtt a lelki támogatásban a halálát megelőző hetekben. E segítség nélkül az érsek az utolsó évek teljesítményére nem lett volna képes. Itt mondunk neki őszinte köszönetet e szolgálatért.

Az ausztriai Bregenzben, a Szent Gál-templomban tartott gyászmisén Joachim Meissner érsek arról beszélt, hogy Scheffczyk műveit „a tisztelet, a csodálkozás, a csodálat, és az oszthatatlan Szentháromság imádása" hatja át. Mesterien értett hozzá, hogy „a kinyilatkoztatást az emberek szellemi színvonalának megfelelően fordítsa le, de sohasem az igazság rovására", lett légyen ez az igazság akár „ellentétes is a korszellemmel". Éppen ezért volt teológiája olyan meggyőző és vonzó.

Fordította: Molnár Gyula

Robert Ślesiński

Alexander Schmemann a Szent Liturgiáról mint Isten Országa kinyilvánításáról: A liturgia előzetes adottsága

Alexander Schmemann helye a liturgikus teológiában

A liturgikus teológia történészeinek az eljövendő években, sőt már ma is meg kell válaszolniuk ama kérdést, hogy hol is helyezkedik el Alexander Schmemann (1921–1983) kimagasló alakja e teológiai szaktudomány történetében.

Noha gondolkodását mértékadónak ismerik el a kortárs ortodox és római katolikus teológiai körökben is, írásai nem a tudományos eszközkészletükről és a történeti vizsgálat szigoráról ismertek. E tekintetben tehát nem olyan kiemelkedő, mint Robert Taft vagy Miguel Arranz jezsuiták, akik döntő mértékben járultak hozzá az Egyház istentiszteletének történetével kapcsolatos ismeretünkhöz és megértésünkhöz.

Alexander Schmemann szemlélődő tanulmányainak éleslátása azonban mindenképpen figyelmet érdemel egzisztenciális vonatkozásai miatt. Találkozásunk a gondolkodásával összehasonlíthatatlan módon von bele bennünket a Szent Liturgia valódi belső működésébe. Olyan érzésünk támad, hogy igen, istentiszteleten szeretnénk részt venni. Az életműve tehát arra hív bennünket, hogy hiteles liturgikus légkörbe és létezésmódba kerüljünk.

A végidő átélése

Alexander Schmemann liturgikus teológiája nem más, mint a *végidő átélése*. A természetét tekintve elsődleges nézőpontja mindig a végidőre irányul; mindig az eljövendő Isten Országát tartja szem előtt, amely ugyanakkor *már most* megtapasztalható e világban az Egyház által, amely Isten Országának jelenléte és megtapasztalása a világban.

Az Egyházat tulajdonképpen Isten Országa kinyilatkoztatásának helyeként[1] határozza meg, úgy is nevezve az Egyházat, mint „Isten Országát közöttünk és bennünk."[2] Ezen iránymutató megérzését még kézzelfoghatóbbá teszi, amikor bemutatja a Szent Liturgia ünneplését, Isten népe közös művét, amely a Mindenható Isten megdicsőítésének *cselekménye*.

Valóban, a liturgikus élmény egyik előzetes alapadottsága pontosan az Isten Országának előíze és annak tudatos elsajátítása, amint az az Egyházban megvalósul, különösen és legélesebben a szentségi kinyilvánításában, az eucharisztikus összejövetelen.

AZ ISTEN ORSZÁGÁNAK SZENTSÉGE

E gondolatmenet alapján Alexander Schmemann jogosan tekinti az Eucharisztiát az „Isten Országa szentségének", olyan valóságnak, amelyet – és erre föl is hívja a figyelmünket – csak elismételünk a Szent Liturgia kezdőimádságában: „Áldott az Atya és Fiú és Szentléleknek Országa most és mindenkor s örökkön-örökké."[3]

Az Eucharisztia ünneplésének valódi létoka és legvégső indoka, amint azt Alexander Schmemann is megerősíti, „az Egyház belépése a Mennyországba, a beteljesedés Jézus Krisztus asztalánál, az Ő Országában."[4]

E kérdés további kifejtésekor Alexander Schmemann csak csodálkozhat ama tényen, hogy ezen eredendő valóságot a szentség teológiájának kibontakozása folyamán erősen mellőzték, s amely történet, nagy csalódására, egyoldalúan a szentelési kifejezésekkel volt elfoglalva, nem pedig a szóban forgó tényleges jelképi valósággal.

Az Eucharisztia esetében az eucharisztikus ajándékok Krisztus testévé és vérévé változásának *hogyanja* és a *mikorja*, valamint azok vétele volt az érdeklődés fő tárgya.[5] Ennek megfogalmazása *Az Eucharisztia* oldalain azt mutatja, hogy e téma valóban életre szóló szakmai kérdése volt a szerzőnek.

Alexander Schmemann már korai műve, a *Bevezetés a liturgia teológiájába* lapjain bírálja a „keresztény istentisztelet szentségiesítésének (szakralizálá-

[1] *The Journals of Father Alexander Schmemann 1973–1983* [Alexander Schmemann naplói (1973–1983)]. New York 2000, 9. (A továbbiakban: JAS.)

[2] JAS 19.

[3] Alexander Schmemann leghosszabb liturgikus értekezésének a címe *Evkharisztia: Tainsztvo Carsztva* (Az Eucharisztia: Isten Országának szentsége). Párizs 1984, 49. (A továbbiakban: E.)

[4] E 32.

[5] E 33.

sának)" folyamatát, amennyiben az Eucharisztia „szentségét a nép nevében ünnepelték, az ő megszentelődésükért – ám a szentséget már nem úgy tapasztalták meg, mint az Egyház igazi megvalósulását."[6]

Valóban, az istentisztelet ünnepi vonatkozásainak fokozatos külső megszervezésével együtt a papság szerepének túlzott növekedését is láthatjuk, a papság ezzel járó elkülönülésével a néptől.[7] Tekintetbe véve Alexander Schmemann korai tanulmányainak és írásainak helyét és idejét, vagyis a második világháború utáni Franciaországot, csak föltételezhetjük a jezsuita Henri de Lubac tanulmányainak lehetséges hatását, minthogy a szerző munkáiban láthatólag nincs egyenes hivatkozás forrásként e nagyra becsült római katolikus tekintélyre.

AZ EUCHARISZTIA TESZI AZ EGYHÁZAT

Ám Henri de Lubac SJ alapigazságait csak teológiai támogatásként használhatjuk Alexander Schmemann saját nézeteihez. Ezen alapigazságok közül az első természetesen az, hogy „az Eucharisztia teszi az Egyházat", amely egyértelműen megerősíti, hogy az Egyház az Eucharisztia ünneplésében a leginkább önmaga.

Ez olyan alapigazság, amely Henri de Lubac SJ álláspontja szerint jelen volt az Egyház tudatalattijában legalább a skolasztikus kor végéig, amikor a második alapigazság kezdte uralni a teológiai gondolkodást, vagyis hogy „az Egyház teszi az Eucharisztiát".

Bármilyen fontos is legyen e szabály önmagában, könnyen belátható, hogy miként nyithatott teret a keresztény istentisztelet olyan mérvű szentségiesítéséhez, amelyet Alexander Schmemann csak helytelenít hat.[8]

E témát – további kifejtése nélkül – mégis érdemes megemlítenünk, minthogy a jelentős római katolikus gondolkodók hatását az ortodox világra gyakran láthatólag nagyon röviden intézik el.

Időnként ugyanis az ortodox szerzők igyekeznek a római katolikus gondolat hatását az ortodox gondolkodásra mindössze annak skolasztikus (is-

[6] Alexander SCHMEMANN, *Introduction to Liturgical Theology* (Bevezetés a liturgia teológiájába). Wing Road, Leighton Buzzard – New York 1975, 99. (A továbbiakban: ILT.)

[7] ILT 98.

[8] Egy érdekes párhuzamos gondolatmenet e kérdésben lásd: Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizoulas in Dialogue* (Az Eucharisztia teszi az Egyházat: Henri de Lubac SJ és John Zizoulas párbeszédben). Edinburgh, 1993. XIV–XVII. Alexander Schmemann könnyen lehetne (Zizoulas) János metropolita (született 1931-ben) e párbeszédben.

kolás teológiai) vonatkozásaira korlátozni, amely tudniillik sajnálatos módon a valódi ortodox gondolat „nyugati fogságának sötét középkorához" vezetett. Alexander Schmemann nincs egyedül e véleményével.[9]

A JELKÉP MINT KINYILVÁNÍTÁS

Alexander Schmemann álláspontja szerint a szentelési kifejezések szerepének kiemelésével egyidőben pontosan a szentségek mint jelképek (szimbólumok) megértése és megbecsülése fejlődött vissza.

A jelképek valóságos megértése helyett, mely szerint a szentségek által ténylegesen és valóságosan részt veszünk Jézus Krisztus életében, egyre inkább a liturgikus fölfogásunk egyfajta elcsökevényesedését figyelhettük meg, mely a jelképeket azonosította a képviselettel vagy az ábrázolással.[10]

Ám az imádság valódi keresztény törvénye *(lex orandi),* hangsúlyozza Alexander Schmemann, másképp gondolkodik erről. Azt írja, hogy valóban „lehetséges, hogy a jelkép *ne* ábrázoljon semmit", és ezáltal „mentes legyen bármely külső hasonlóságtól az általa jelképezett dologhoz".[11] Ennek alapvető oka szintén világos.

Megjegyezve azt, hogy „minél *szervesebb* egy jelkép, annál kevésbé vannak efféle *ábrázoló* tulajdonságai", rögtön hozzáteszi, hogy „ez azért van, mert a jelkép célja és szerepe *nem* az, hogy ábrázoljon (hiszen ez az ábrázolt *hiányát* föltételezné), hanem inkább a *kinyilvánítás*, és a kinyilvánított *közlése*."[12]

Más szavakkal, e *valóságosan* fölfogott jelkép ahelyett, hogy *emlékeztetne* az általa jelképezett valóságra, igazából *részvétel* abban. Ahogy Alexander Schmemann éles szemmel megjegyzi, a szentségeket mint jelképeket *kinyilvánításként* kell fölfogni: „Az egyik valóság kinyilvánítja (ἐπιφαίνω) és közli a másikat."[13]

Ugyanakkor azonban a szentségi valóság lendületes folyamata és rendkívüli jelképes jellege, lényegileg részleges és tökéletlen marad. Alexander Schmemann saját szavaival: „a jelkép természetüknél fogva távoli valóságokat egyesít, melyek viszonya mindig a *teljesen más* marad".

[9] Lásd ILT 9., E 33. Továbbá: Alexander SCHMEMANN, *Church, World, Mission* (Egyház, világ, küldetés). New York 1979, 135. (A továbbiakban: CWM.)

[10] E 35.

[11] E 46.

[12] Ugyanott.

[13] E 47.

Figyelmet érdemlő módon ehhez még hozzáteszi azt is, hogy „a jelkép szerepe nem az, hogy a szomjunkat oltsa, hanem hogy fokozza azt". E kijelentést egészíti ki a szentségi élmény benne rejlő és a *végidőkre* vonatkozó kiáltása: „Add, hogy még tökéletesebben vegyünk részt Tebenned az Országod véget nem érő napján", és „hogy Isten legyen minden mindenben".[14]

ISTEN ORSZÁGÁNAK IKONIKUS (SZENTKÉPI) BETELJESÍTÉSE

Egy effajta lételméleti vagy *kinyilvánító* fölfogásban, folytatja Alexander Schmemann, „a jelkép lényege abban áll, hogy benne a valóság és a jelképesség (mint valótlanság) kettősségét meghaladjuk."

„A valóságot mindenekelőtt mint a jelkép *beteljesülését* tapasztaljuk meg, a jelképet pedig a valóság beteljesüléseként éljük át."[15] Hasonló fogalommal, a kinyilvánító egyben *ikonikus* (szentképi) is. A közösség egyházi cselekménye, ahogy az istendicsőítést éneklik és örvendeznek Isten *jelenlétének*, nem más, mint Isten Országának ikonikus (szentképi) megvalósítása.

Alexander Schmemann nyomatékosan megjegyzi: valóban minden ikon (szentkép) „lényegében Isten Országának jelképe, az új és színeváltozott teremtésnek, az Isten dicsőségével eltelt Mennynek és Földnek a *kinyilvánítása*. Mert az ikon (szentkép) nem *ábrázol*, hanem *kinyilvánít*, és ezt olyan mértékben teszi, hogy ő maga is részt vesz abban, amit kinyilvánít, amennyiben jelenlét is és közösség is."[16]

Ikonikus (szentképi) értelemben a Szent Liturgia, az Eucharisztia szentségi ünneplése a legmagasztosabb és legátfogóbb megvalósítása Isten népének mint Egyháznak. Ez a Menny élő tapasztalata: az Úr mennyei lakomáján vagyunk jelen, és igazán részt veszünk Isten Országának teljességében, noha még ezen időbeli és bukott világunkban. Egyszóval, az Eucharisztia szentsége kapcsolja össze a Mennyet és a Földet, a mennyeit és a földit.

[14] E 47–48.
[15] E 48.
[16] E 56.

RÉSZVÉTEL AZ ELJÖVETELBEN

Az idő liturgikus tapasztalata mint „a végidők tekintetében áttetsző idő"[17], egy másik lényegi jellemzőjét hangsúlyozza az Eucharisztiának, mint Isten Országa szentségének. Az Eucharisztia az *eljövetelt* (parúziát) ünnepli, Jézus Krisztus jelenlétét közöttünk.

Ez nem egy véglegesen új korszak kérdése, hanem ezen új korszak megvalósítása itt és most. Alexander Schmemann saját pontos és erőteljes szavaival: „az élet üdvözítő (messiási) Országa az új korszakban az Egyház közösségében *valósul meg* és lesz valóságos. Az Eucharisztia ezért az Egyház kinyilvánítása új korszakként; részvétel Isten Országában mint *eljövetelben*, a Föltámadt és Föltámasztó Úr jelenlétében."[18]

Fontos megjegyezni, hogy a liturgia idejének e fölfogása nem a *világ* és annak dolgai iránti utálat és általános bizalmatlanság jele. Éppen ellenkezőleg, mint az *eljövetel* ünnepe, a Szent Liturgia csak arra sarkallhatja a közösséget, hogy az Egyház még nagyobb és odaadóbb szolgálatára legyen a bennünket körülvevő világnak.

Az Eucharisztia által előállott érték, noha a keletkezésének idején központirányú (centripetális), nem tehet mást, mint utat enged a központhagyó (centrifugális) kifejezéseinek a szeretet tetteiben, és ezáltal messze a templomok falain túl is visszhangzik.

Ahogy Alexander Schmemann írja e tekintetben: „az Eucharisztia végidejűsége nem *lemondás a világról*, nem elfordulás az időtől, hanem mindenekelőtt a valóságnak, Jézus Krisztus Országa bizonyosságának és jelenlétének megerősítése, amely *közöttünk* van, amely már most itt van az Egyházban."[19]

A NYOLCADIK NAP

A liturgikus idő bennerejlően lendületes jellegéből egy másik rejtélyes kifejezés eredt, amely a korai egyházatyák idejét idézi: az Úr napja maga a *nyolcadik nap*. Mi az értelme e kifejezésnek?

Az Úr napja mint nyolcadik nap azt jelenti, hogy az örökkévalóság fényében magát az időt is meghaladjuk, és ezáltal új jelentést adunk neki. Alexander Schmemann valóban azt hangsúlyozza, hogy „éppen e végidőbeli él-

[17] ILT 56.
[18] ILT 57.
[19] ILT 58.

ményből született az *Úr napja* mint *jelkép*, vagyis mint Isten Országának kinyilvánítása most."[20]

Az Úr napja a hét *meghaladását* jelképezi; sőt igazából a világ újrateremtését is jelzi. Alexander Schmemann saját szavaival kifejezve: „Jézus Krisztus az első napon támadt föl, vagyis a teremtés kezdetének napján, mert ő a bűn után helyreállítja a teremtést."

Alexander Schmemann e vonatkozásban különösen is kiemeli Szent Ágoston egy gondolatát: „A nap, amely az első volt, a nyolcadik is lesz, hogy el ne pusztítsa az első életet, hanem örökkévalóvá tegye."[21]

KÜLDETÉS A VILÁGBAN

E szavak élessége nem is lehetne egyértelműbb az Egyház *küldetésére* vonatkozóan a világban. Alexander Schmemann – és e helyzetben azt kell mondanunk, hogy Alexander Schmemann *atya* – számára Isten Országának érkezése – hogy is lehetne másképp – az Eucharisztiával, Isten Országának szentségével történik meg.

Az Egyház nem *valóságos* – vagyis Isten Országának nem a jelenléte – anélkül, hogy megújítaná és *ünnepelné* a világot, amikor az újjáteremtődik a *Föltámadt és Föltámasztó* Úrban.

Alexander Schmemann eucharisztikus *küldetési nyilatkozata* nem is lehetne világosabb: „Az Eucharisztia mindig a Vég, az *eljövetel* szentsége, és mégis mindig a *kezdet*, a *kiindulópont*: most kezdődik a küldetésünk."[22]

Ahogy Alexander Schmemann is hangsúlyozza, valóban van egy *emelkedő mozgás* az Eucharisztia lényegében, amely Isten trónjához emel bennünket az Ő Országában; ám nem kevésbé lényegi e szentségben egy *visszatérő mozgás* sem, amely a világ felé hajt bennünket, és *küldetéssé* (misszióvá) alakítja az Egyházat; küldetéssé a világban[23]; küldetéssé, mely Isten Országát hirdeti közöttünk.

Fordította: Nagypál Szabolcs
(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma)

[20] E 53.
[21] ILT 62.
[22] CWM 215.
[23] CWM 214–215.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – David L. Schindler (dir.)

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

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Libertador 17115, AR–1641 San Isidoro – Alberto Espezel (dir.)

BRAZIL: *Revista international catolica de cultura communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, BRA-200001-970 Rio de Janeiro) – Estevao T. Bettencourt (secr.)

CHILEI: *Revista Catolica International Communio* (Av. Ricardo Lyon 1177, Providencia, CHILE-Santiago) – Fernando Moreno (dir.)

CSEH: *Mezinárodni Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – František X. Halas (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholick Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstrraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

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

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršcanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

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

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

SPANYOL: *Revista Catolica International Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Dolničarjeva 4, SLO-1000 Ljubljana) - Tomaz Podobnik (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli)

XV. évf. 2007/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

TARTALOM

Előszó 1

Norbert Trippen: Joseph Ratzinger mint a II. Vatikáni Zsinat közreműködője 3

Joseph Ratzinger: Hit és jövő 8

Helmut Hoping: Közösségben Krisztussal 16

Jean-François Thomas: Megjegyzések Louis Bouyernál és Joseph Ratzingernél a *sacrum* és a liturgia kapcsán 25

Christine Mohrmann: A liturgikus latin nyelv 41

Alexander Kissler: Válaszúton 61

Puskás Attila: Jézus üdvözítő halála 67

Anton Ziegenaus: „Krisztus felfoghatatlan gazdagságát hirdetni" 89

Robert Ślesiński: Alexander Schmemann a Szent Liturgiáról mint Isten Országa kinyilvánításáról: A liturgia előzetes adottsága 101

ÁRA: 680 Ft