

VETERA et NOVA
rerum liturgicarum

In memoriam

PROF. POLYCARPI RADÓ OSB

1899-1974

Confecit

ANDREAS SZENNAY

RÉGI és ÚJ
a liturgia világából

PROF. RADÓ POLIKÁRP OSB

1899-1974

emlékének

A kötetet szerkesztette

SZENNAY ANDRÁS

Budapestini, 1975
Editio Societatis S. Stephani
S. Sedis Apostolicae
editoris

Szent István Társulat
az Apostoli Szentzsélek könyvkiadója
Budapest, 1975

A LITURGIA REFORMÁJÁNAK PROBLÉMÁI

Közismert tény, hogy a zsinatról kiinduló liturgikus reform a húszas évek német ifjúsági mozgalmában gyökerezik. Néhány liturgikus újítást már abban az időben bevezettek. Más reformok után csak vágyakoztak, mivel megvalósításuk leküzdhetetlen akadályokba ütközött volna a zsinat előtt. A következőkben szeretnénk néhány olyan problémára irányítani a figyelmet, melyek a liturgikus reform kövekeztében támadtak. Részben az ifjúsági mozgalomnak a liturgia történeti fejlődéséről való tévedéseiben gyökereznek, ezek viszont a liturgiai tudomány pontatlanságából erednek, sőt még távolabbra nyúlnak, a XVIII. század végi felvilágosodásba. Hasonlóképpen Luther reformációja is, különösen liturgikus újításai, nagymértékben a korai egyház- és liturgiátörténet hiányos ismeretére támaszkodtak.¹ Már Luthernek is fontos kérdést jelentett a mise áldozati jellege. Mivel csak a középkori áldozatelméleteket ismerte, azért tagadta. Első kérdésünket mi is annak a problémának szenteljük, hogy a misének áldozat vagy lakoma jellege van-e, mivel ma olyan törekvés érvényesül, mely a lakoma jellegét helyezi előtérbe. Az első kérdésből a másik is levezethető: a miséző pap a szentmisében a nép felé forduljon-e, vagy pedig az oltár előtt van a helye. Előszörban arra kell feleletet adnunk, megvolt-e hajdan a ma sok helyen elterjedt „*versus populum*” misézési mód. A harmadik témánk az ünnepelés kérdésével és Isten népének tevékeny részvételével foglalkozik.

Még mielőtt a három kérdést tárgyalnánk, a „mise” (*missa*) és „liturgia” (*leiturgia*) szavak jelentését kell megvilágítanunk. A „*missa*” latin szót, mint azt másutt már kimerítően igazolták², Nyugaton az V. századig két különféle jelentésben használták. Az afrikai ősrómai liturgia területén jelentése „*dimissio*” = elbocsátás. Ebben az esetben a szó a

„fici” igével állt szoros kapcsolatban, így fordul elő rendszerezsen *Aelberia* zárándokkönyvvel kapcsolatosan is.

Ezzel szemben a gallikán liturgiában a „*missa*” kezdetűl fogva áldozatot (prosfora) jelentett. Ezért találjuk a gót misszáleban az eukarisztikus imádságra az „*immolatio missae*” = áldozatbemutató megjelölést. A kifejezéshez tartozó igék: „*agere*”, „*facere*” vagy „*celebrare*”; ugyanígy írja *Ambrosius* (in Ep. 20,5): „*missam facere coepi*”. A misének mint áldozatnak ez a gallikán értelme lett a későbbiek során általánossá. A közismert elbocsátás formulában: „*Ite missa est*”, a „*missa*” sem elbocsátást jelent, mint gondolhatnánk, hanem áldozatot. Ez ugyanis – ahogy az ír eredetű *Stowe Missale* igazolja – az „*acta*” szóval egészítendő ki (*missa acta est*). A görög eredetű „liturgia” szót (*leiturgia*) a Septuagintában és az Újszövetségben rendszert az (Isten előtti) „szolgálat” értelmében használják³. Az eredeti érteleme, „a népnek nyújtott szolgálat”, melyet az ókori görög földön használtak, itt már elhomályosult. Még kevésbé találó a „nép szolgálata” értelmezés, melyet Pius Parsch és mások kíséreltek meg használni⁴, és amely végső soron a nép „*actuosa participatio*”-jához, a szentmisében való tevékenyebb részvételének köveleléséhez vezetett.

1. A mise, mint áldozat és lakoma

A liturgia megújításának központi problémája a mise lényegének tisztázása. Lényegének ismeretéből lehetséges csak megfelelő rituális megújítás. Ha a mise elsődlegesen lakoma, akkor rítusa is más, mintha áldozatról (azt lezáró lakomával) lenne szó. Így akkor az első esetben áldozati asztal, és ennek megfelelően kell kialakítani. A celebráns által elfoglalt hely szintén a kérdésre adott feleletől függ. Erről később többet!

Az a probléma, hogy a mise mennyiben áldozat, ma jobban igazítja a kedélyeket, mint valaha⁵. Amint korábban Luther és a reformátorok, úgy ma is főként az Újszövetség kijelentéseire hivatkoznak. Úgy tűnik, mintha az Újszövetség nem tudna rituális áldozatról. Így például Pál a Római levélben (Róm 12,1) azt írja: „*Adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul. Ez legyen Istennek tetsző bódolatotok*” (ténleglén latreian hémon). Vagy amikor a Zsidóknak írt levél Jézus keresztáldozatának egyszerűségét és kizárólagosságát hangsúlyozza: „*Ő viszont csak egy áldozatot mutatott be a bűnökért, s öökere ott ül Isten jobb-*

ján... Egyetlen áldozattal örökre tökéletessé tette a megszentelteteket... Abol pedig ezek bocsánatot nyertek, nincs többé bűnét való áldozat.” (prosfora per hamartasz) (Zsid 10,12, 18).

A zsidókhöz írt levél közelebbi vizsgálata mégis azt mutatja, hogy többféle áldozat között tesz különbséget: ilyen elsősorban „a bűnökért bemutatott áldozat”, amelyről az imént hallottunk (10,18). Ezt Jézus „mint ártatlan áldozatot” (9,14) mutatja be a kecszen az Atyának, és ez egyszeri. Továbbá részletesen szól a megdicőült Krisztusról, mint leiturgosról: „*a szentély az igazi sátor leiturgosz*” (tón hagion leiturgosz kai tész szkénész tész aléthínész 8,2). Ugyanez a levél befutó részében említ egy másik áldozatot is. Ehhez oltár is tartozik: „*Olyan oltárnak van, melyről nem ebeik az, aki a sátornál teljesít szolgálatot... Mutassuk be áldala (Krisztus által) Istennek szüntelenül a dicséret áldozatát: nevének ajkunkon jákado magasztalását.*” (vö. Zsolt 50,14). A jótékonyágról és adakozásról (koinonia) meg ne feledkezzetek, mert az ilyen áldozat kedves Istennek”. (13,10; 15–16). Ha itt oltárt említ (thüsziasz-térion), melyről csak a hívők ehetnek (13,10), akkor minden valószínűség szerint nem másról, mint az „Úr asztaláról” van szó (trapedza küriu), amelyről Pál az I. korintusi levélben beszél (10,21) „*Nem részesülhettek az Úr asztalában, meg az ördög asztalában is*”. Az „Úr asztalát” itt a pogány áldozati lakomákkal hozza kapcsolatba.

„Az Úr asztala” (trapedza küriu) specifikus kifejezés, már az Öszövettségben is megtalálható Malakiásnál (1,12), ahol a jenuzsálemi áldozati oltár neve. Ha Pál használja ezt az öszövettségi kifejezést, és még ezenkívül a pogány áldozati lakomákra is utal, akkor már az ő korában is nyilvánvalóan volt egy olyan keresztény áldozat, amely más volt, mint a (zsidó) templomi áldozat, és amelynek lényege „az Úr asztaláról” való részesedés.

A zsidókhöz írt levél szerint az Egyház áldozata elsősorban dicséret-áldozat (thüszia aineszeosz, 13,15). Hasonlóképpen Philon is (De spec. leg. I.297) a hálaadást áldozatnak nevezi. A gumrani iratokban is így szerepel: „*Az ajkák áldozata az igazi, olyan mint a megigeszttség áldozati illata*” (Sektaszabály 1 QS 9.4). *Sacrificium laudis*-t említenek a legreghebbi római miscimádások is, többek között a római misekánon. A nyugati atyáknál, kiváltképp Nola Paulinusnál (†443) ismételtén megtaláljuk ezt a kifejezést a misére vonatkoztatva.⁶

Jézus egyszeri áldozatán és a mennyben végzett örök főpapi szolgálatán, valamint a földi közösség dicséretáldozatán kívül a zsidókhöz írt levél beszél (13,16) „jótékonyágról és adakozásról” (koinonia) is, mint

Istennek tett sző áldozatról. Az idézett hely értelme nem egészen világos, de úgy látszik, hogy a *koinónián* (lat: communio) az „Úr vacsoráját” (1 Kór 11,20) érti, „jótékonyágon” pedig azt az ajándékot, amelyet a hívek a közösség szükségét szenvedő tagjai részére vittek maguktól az agape-eukarisztiára. Pál ezeket az ajándékokat a „liturgia szolgálatának” (hé diakonia tész leituriasz tantész) nevezi (2 Kór 9,12).

A koinónia kifejezés egyébként az Apostolok Cselekedeteiben is előfordul ott, ahol a házaknál végzett „kenyértörés”-ről van szó (2,42).⁷ A zsidókhöz írt levél eszmévilága hat Római Kelemenre (96 körül) és a Barnabás-levél szerzőjére is (146 előtt). Kelemen a korintusi közösséghez írt levélében a hívek lelkére köti, hogy van egy Isten által megsebzott rend az áldozat (prosfora) és az áldozati szolgálat (leurgia) végzésére (40,2.4). Továbbá a püspök feladata az „adományok bemutatása” (44,4).

Kelemen a későbbiek során Jézusról mint „áldozati adományaink” főpapiáról beszél (36,1). Ebből látható, hogy a püspök földi ajándékbe mutatása és Jézus mennyei főpapsága között nem lát ellentmondást, melyről, mint mondtuk, a Zsidó levél kimerítően tárgyal (4,15–19; 8,9–9,28). A Barnabás-levél is ilyen gondolatmenetet követ, amikor Jézus megváltó tetteről mint testének bűnt eltörő felajánlásáról (7,5) és mint áldozatról (7,3) szól. A Zsidó levélhez hasonlóan azt mondja, hogy minden eddigi áldozat véget ért, legyen az zsidó vagy pogány, mert ezek helyett új áldozatot állít (2,6).

A *Didaché*, bár nem kánoni, de a legrégibb irat (100 körül), Malakiás prófétára hivatkozik (1,11), és kifejezetten áldozatnak (thüszia) nevezi a vasárnapi kenyértörés ünnepét. A hívek kötelessége egymással kien-gesztelődni, hogy „áldozatuk tiszta legyen” (14,1–3). Ennek hátterében Jézus szava (Mt 5,23) áll, amit az oltárra helyezendő áldozati adományról mondott, bár kifejezetten nincs erre utalás.

A II. században a kenyér és bor materiális ajándéka az eddiginél jobban érvényesül az áldozati gondolatban. Ezért nevezi *Justinus* éppen Mal. 1,10–12-re hivatkozva az Eukarisztia kenyerét és borát a keresztények áldozati (thüsziai) adományainak. Különösen *Lyoni Irenaeus* (200 körül) beszél erről *Adv. haer* (1,15–18,6) c. művében, ahol részletesen kifejti áldozatát, amely valószínűleg a II. sz.-i egyház általános véleményének felel meg. Úgy véli, hogy Jézus az utolsó vacsorán a kenyeret és a bort az Újszövetség áldozati ajándékává tette. Ezek azáltal lettek az Egyház áldozatává, hogy Krisztus által bemutatja Istennek. Ez az a „tiszta áldozat”, amelyet Malakiás előre hirdetett. Ezt kell szün-

telen bemutatni oltárainkon. A bemutatást azonban meg kell előznie a testvérünkkel való kiengesztelődésnek. Ezek tehát hasonló gondolatok, mint amilyenekkel a Didachében már találkozunk.

Irenaeus áldozattana megegyezik a korai liturgikus gyakorlattal, kiváltképpen a római miszkánonnal, amely így kezdődik: "... *ni accepta habeas et benedicas haec dona... quae tibi offerimus*". "Áldozni", "Áldozatot bemutatni" mint itt, Irenaeusnál is, egész egyszerűen ennyit jelent: hálaadással Isten elé vinni valamit, az ajándékot az oltárra helyezni, ahogy ez a szó eredeti értelmének („*offerre*”) megfelel. Irenaeus a fentebb idézett helyen arra gondol, hogy „egyedül az Egyház mutatja be a Teremtőnek a tiszta áldozatot, halát adva teremtményeiből áldoz... Az övéből áldozunk ugyanis neki.” Az átváltoztatás uráni imádságban szintén arról van szó, hogy sajátjából áldozunk Istennek (*offerimus... de tuis donis ac datis*). Hasonló ez a Krizosztomusz-liturgiában is: „*Tiédet a tiéidből néked ajánljuk fel mindenenért és mindenekért*.”

Bar az a gondolat, hogy ezzel az áldozattal Jézus parancsára (1 Kor 11,24) az Úr emlékeztet, főképpen szenvedésének és feláldozásának emlékeztet ünnepejünk (vö. a kánonnal: „*memores... offerimus*”), ezen a helyen Irenaeusnál hiányzik Cipriánál viszont kifejezetten megtalálható. 250 táján írja levelében (Ep. 63,17): „*Minden áldozatban szenvedésének emlékeztet ünnepejünk*.” A középkori áldozatfelfogásba hajló átmenetet Nagy Szent Gergelynél találjuk (†604), aki Dialogusai-ban (Dial. IV. 57–58) mondja: „Ez az áldozat különleges módon ment meg minket az örök haláltól, mivel titokzatos módon megújítja bennünk az Egyszülött halálát. Mert ha ő feltámadt is és többé már meg nem hal (vö. Róm. 6,9), halhatatlan és romolhatatlan életével a szent áldozat misztériumában mégis ismét feláldozza magát értünk, benne testével táplál, húsát a nép üdvére kiosztja, vértét onjia.”

Úgy véljük, elegendő ennyi annak igazolására, hogy a mise *áldozat* jellege éppoly régi, mint maga az Egyház, még ha bizonyos változások történtek is.⁸ A mise tehát kezdetről fogva áldozat és *lakoma* is volt egyúttal: lakoma, melyen az Egyház áldozatot mutatott be Istennek. A középkorban és egészen a legújabb korig túlzottan kiemelték az áldozat gondolatát, és a legkülönfélébb áldozatelméleteket állították fel anélkül, hogy figyelembe vették volna az atyák vagy a korai liturgikus szövegek kijelentéseit. A jelenben főképpen a *lakoma* jellegzet hangulyszózzák De minden egyoldalúság hamis: *lakoma és áldozat együtvé tartoznak*.

A lakoma főképpen a kommunió kiosztásánál valósul meg, az áldozat pedig a nagy hálaadó imádságban, melyet a pap mond. A keleti litur-

gikus könyvekben a hálaadó imádságot „anafórának” (áldozatnak), a nyugatiakban hasonlóan „*immolatio missae*”-nek (áldozatbemutatósnak), „*illatio*”-nak és „*prex* (oblationis)”-nak nevezték, ahogy a Serapion-liturgiában „*euché prozforu*” a neve. Ebben az imádságban való-sul meg mind a „*sacrificium laudis*”: hálaadás a Krisztus szerette meg-váltásért és kiválasztottságért, mind pedig a kenyér és bor bemutatása, melyben Jézus parancsa teljesül, az Úr emlékeztete, a kenyér és a bor kon-szekrációja.

Bizonyos, hogy nem volt téves fejlődés, amikor az idők folyamán a mi-se más részeit is az áldozat gondolatának rendelték alá, ahogy ez főkép-pen a keleti egyházban történt, ami által az Eukarisztia mint lakoma egy-re inkább ünnepélyes kultuszszekelményé vált. Viszont helytelen volt, hogy a lakoma jelleg mind Keleten, mind Nyugaton nagymértékben hát-térbe szorult. Ebben nem annyira a kultusz volt a hibás, hanem egészen más okok játszottak közre. Így a hamisan értelmezett tisztulási előírá-sok⁹, főképpen pedig a hívek lanyhasága, akik egyre ritkábban járultak a kommunióhoz.

Ahogy más dolgokban, ebben is, ma egyik szélsőségből a másikba es-tünk: a mise kultikus jellegének túlértékeléséből a szemtímse lakoma jel-legének hangsúlyozásába.

2. Kelelmek fordulva, vagy „versus populum” történelke a szemtímse bemutatásá?

Az ifjúsági mozgalom liturgikus álmódosásaihoz tartozott a „versus populum” miszési mód. A liturgikus mozgalom, főként *Pius Parsch*, szintén propagálta ezt a gyakorlatot. Azt gondolták, hogy ezzel ókeresz-tény hagyományt hívnak újra életre, mivel az egykorú ábrázolásokon lát-ták, hogy néhány római bazilikában a celebráns „az oltár mögött” áll.¹⁰ Ami egykor az ifjúsági mozgalomban egy kis csoport alkalmi gyakorlata volt és hatásosnak bizonyult, azt a zsinat után az egyetemes egyház gya-korlatára terjesztették ki. Mostanáig még nincs kötelező előírás a „ver-sus populum” oltár bevezetésére.

Az ún. népolár képviselői meg voltak győződve arról, hogy korake-resztény gyakorlatot hívtak életre. Másutt már bizonyítottam, hogy az ös-egyházban soha sem volt „versus populum” miszési mód.¹¹ Itt csupán néhány gondolatot fűznék ehhez a kérdéshez.

Először Luther Márton követelése volt, hogy az oltárnál álló pap for-

duljon arccal a közösség felé.¹² Ezt ő, mint ismeretes, sohasem tette meg és különböző protestáns felekezetek is csak elvértve követették.¹³

A keleti egyházban sohasem volt a „versus populum” celebráció gyakorlatban, ahogy az ennek megfelelő szó is hiányzik. A legnagyobb tisztelettel közelednek az oltár elülső oldalához. Előtte csak a pap (mellette a diakónus) állhat. Az ikonosztáz mögött csak a pap mehet el az oltár előtt, minden más szolgálattevő megkerüli az oltárt. Továbbá az is figyelemreméltó, hogy a koncelebrációnál, melynek a keleti egyházban tudvalevőleg régi hagyománya van, a főcelebráns – úgy, ahogy egyébként is – a népek hátul áll, míg a társcelebráns papok tőle jobbra és balra állnak az oltárnál. Sohasem állnak az oltár hátsó oldalánál.

A pap helyzetét az oltárnál az ősegyházban és a középkorban döntően meghatározta az a tény, hogy keletnek fordulva imádkoztak. Ez mondja Ágoston: „Amikor fölkelünk imádkozni, kelet felé fordulunk, abomman a menny emelkedik. Nem mintha Isten ott lenne és a többi égitájt elbagyta volna... hanem hogy figyelmeztessük a lelket, forduljon a magasabb Természethez, ti. Istenhez”. (De sem. D. II, 18) Az afrikai szentnek ez a szava mutatja, hogy a keresztények az igel hirdetés után felálltak és keletnek fordultak. Beszédeinek végén Ágoston mindig figyelmezteti a híveket, hogy forduljanak keletnek imádságra, s mintegy már megszilárdult szokáspolitiként a „Conversi ad Dominum” („Forduljatok az Úrhoz!”) formulát használja. „Az Úrhoz fordulni” és „keletnek fordulni” számára ezek szerint ugyanazt jelentette.

Dölger „Sol salutis”¹⁴ c. alapvető munkájában meg van győződve arról, hogy a pap „sursum corda” felszólításában és a nép feleletében, „*habemus ad Dominum*”, az is magától értetődő, hogy keletnek fordulnak. Néhány keleti liturgiában a diakónus erre külön felszólítja a híveket. Ez érvényesül a kopt Basilius-liturgiában, ahol az anafora ezzel kezdődik: „*Jöjjetek ide, férfiak, álljatok tisztelettel, és nézzetek kelet felé!*”, vagy az egyiptomi Márk-liturgiában, ahol az eukarisztikus ima közepén, sőt a Sanctus előtt hangzik el hasonló felszólítás: „*Nézzetek kelet felé!*”

A IV. sz. végéről származó Apostoli Konstitúciók II. könyvében van egy rövid liturgialeírás, mely előírja, hogy a hívek álljanak fel imádságra és forduljanak keletnek. A VIII. könyv hozza a diakónus erre vonatkozó felszólítását: „*Forduljatok az Úrhoz!*” Az Úrhoz fordulás és a keletnek fordulás ezek szerint az ősegyházban ugyanazt jelentette. Keleten az imádság irányát ezenkívül gyakran kereszttel is megjelölték. Ilyen keresztest találhatk Herculaneumban egy ház kamrájának falán¹⁵. A napkelte irányában végzett imádság szokása, mint Dölger igazolja, ősi, a

zsidók és a pogányok is gyakorolták. A keresztények már nagyon korán átvették. Tertullianusnál a kelet felé mondott imádság már magától értetődő. Az Apologeticumban beszél arról, hogy a keresztények a „felkelő nap irányában imádkozzanak!”

A felkelő napban az égbe fölemelkedő és onnan újra eljövő Úr szimbólumát látták. Azért, hogy a felkelő nap sugarai mise közben a templom belsőjébe vetődhessenek, a IV–V. sz.-ban Rómában és alkalmakként másutt is a bejáratot kaput keleti irányba építették, ebből az okból aztán az ajtóik ima közben is nyitva maradtak. Így vált szükségessé az ajtóik irányában végzett imádság¹⁶.

Ezekben a bazilikákban a liturgia helye, mint már röviden említettük, az oltár mögött volt, hogy így a szent áldozat közben kelet felé tekinthessenek. Ez sem volt, mint gondolhatnánk, „versus populum” celebráció, mivel a hívek maguk is keletnek fordultak imádság alatt. A római bazilikákban sem álltak a pap és hívek egymással szemközt az Eukarisztia ünneplése közben.

A három- és többhajós bazilikákban a nép a mellékhajókban volt, asszonyok és férfiak külön, és az előírásnak megfelelően az oszlopok között elfüggyönöztek¹⁷. A főhajó a celebráns és asszisztenciájának ünneplés bevonulására szolgált, és itt volt a kórus is. Az észak-afrikai és felföldi bazilikákban, így Ravenában is, az oltár a főhajó közepén állt¹⁸. Sztríában ugyanezen a helyen áll az ún. *bema*, melyről olvastak. Ha feltételezzük is, hogy az ősegyházban a hívek a régi római bazilikákban az áldozati imák közben nem a bejárat, tehát kelet felé tekintettek, hanem az oltár felé, akkor sem kerültek volna pap és hívek egymással szembe, mivel az oltárt az anafora idejére elfüggyönöztek. Aranyzájt Szent János kifejezett tanúsága szerint ezt csak a diakónus litániájára nyitották ki, mely az anaforát követte¹⁹.

Azokban a bazilikákban tehát, amelyekben a bejárat és nem az apszis volt keleten, a hívek imádság közben nem fordultak arccal az oltár felé. De az oltárnak sem fordítottak hátat, mivel az anik felfogás szerint az oltár szentsége miatt ez lehetetlen lett volna. A mellékhajóban tartózkodók pedig az oltártól jobbra, ill. balra voltak. Kelet felé nyitott felkört alkottak, így a celebráns és asszisztenciája a felkör záróvonálán helyezkedett el.

Mi volt a helyzet azoknál a templomoknál, melyeknek apszisa kelet felé volt? Itt a fő kérdés az, hogy az istentisztelet résztvevői hol foglaltak helyet. Ha széles félkörben állták körüli az apszisban vagy az előtte

álló oltárt, akkor itt is megtaláljuk a kelet felé nyíló felkört, csak hogy most már a liturgia nem a záróvonalon, hanem ezen belül volt.

Igy volt ez az ősegyházban. Ezzel szemben a középkorban a nép általában a templom főhajójában helyezkedett el, a mellékhajó pedig körmenetek céljára szolgált. Ez a helyzet valami dinamikus elemet vitt a celebráns mögé: megvalósult valami a választott nép pusztai vándorlásából az ígért földjére. A keleti irány egyúttal a menet célját is megadta: az elvesztett paradicsomot, amelyet keleten kerestek (vö. Gen. 2,8). A liturgosz és asszisztenciája vonult a menet élén.

A vonulás dinamizmussával szemben a megnyitott felkör sztatikus elvet valószínűleg meg: a keleten égből emelkedett és onnan újra előtérő Úr várását (vö. ApCsel 1,11). A megnyitott felkört ilyen esetben kézenfekvő. Ha ugyanis kiemelkedő személyiséget várunk, megnyitjuk sorainkat, és felkört alkotunk, hogy befogadhasuk azt, akit várunk.

Hasonló gondolata van Damaszkuszi Szent Jánosnak (De fide orth. IV, 12): „*Mennybemenetelkor kelet felé emelkedett fel (az Úr), és így imádták őt az apostolok; így tér majd vissza, ahogy a mennybe menni látták, mint az Úr maga mondja: ahogy a villám az ég egyik szegletétől a másikig világít, ilyen lesz az Emberfia eljövetele is. Mivel várjuk őt, keletnek fordulunk és imádjuk. Ez az apostolok titlan hagyományá.*”²⁰ Igaz ugyan, amit Nussbaum mond²¹, hogy ti. a modern embernek semmit sem jelentene, ha imádság közben keletnek fordulna. A felkelő napban többé már nem érti ugyanazt a szimbólikus erő, mint az ókori ember. Viszont egészen más az, ha a pap és a hívek az imádságban egyazon irányban fordulnak Istenhez, konkrétan az oltárhoz. Hogy minden hívőnek Ágoston tetteiből idézett szavai szerint „*conversi ad Dominum*” (az Úrhoz fordulva) kell imádkoznia, úgy gondolom, ez a felszólítás ma is időszzerű és értelmes.

A ma sok helyen bevezetett „versus populum” misézésnek van szociológiai oldala is.²² Ehhez tartozik az az emocionális támasz is, amelyet a pap az előtte lévő közösségtől kap. (Igy azonban új függőségi viszony jön létre: a színes függősége publikumától.)

Széles körben elterjedt az a vélemény, hogy a „versus populum” miszés világosabban kifejezésre juttatja az eukarisztikus asztalközösséget.

Az Eukarisztia megünneplését itt most mégis szigorúan el kell választani az ige istentiszteletétől. Az evangélium hirdetése azt követeli, hogy a pap a nép felé forduljon. Így volt ez a régi római bazilikákban is, amelyeknek bejárata keleten volt; a hívek az ige-istentisztelet idején az apszis felé, tehát nyugatnak, az ígét hirdető pap, ill. püspök felé fordul-

tak, aki Isten igéjének hirdetésékor valóban ajánlattal lépett a nyílvánosság elé.

Az Eukarisztia ünneplése azonban nem „kínálat” – mint a vásári kiállítás –, hanem szent cselekmény, melyben ég és föld összekapcsolódik, a kegyelemben Isten hajol le hozzánk. Ezért az istentiszteleten résztvevők és a pap tekintete is imádvá reá szegeződik. (Csak az áldoztatásnál, a szűkebb értelemben vett eukarisztikus lakomában fordul a pap ismét az áldozókkal szembe.)²³

3. Az ünnep és az „*actiosa participatio*”

A német ifjúsági mozgalom fő célja liturgikus téren az volt, hogy meghonosítsa az ún. közösségi misét²⁴. Ezt kezdetben csak kis csoportokban és nem az egész plébániai közösségekben ünnepelték. Mivel többnyire egyetemisták voltak, akik a misének ezt a formáját gyakorolták, kezdetben még megmaradtak a latin nyelvvel. Lehetőleg minden imádságot együtt mondtak a pappal, vagy feleltek neki. Lemondtak minden ünneplésségről, még az énekről is, kivéve néhány egyházi éneket, melyeket az istentisztelet kezdetén és befejezésekor szoktak énekelni. Azután később *Pius Parsch* Ausztriában kiadja „*Betsingmesse*”-jét, a düsseldorfi Ifjúsági Ház pedig a „*Kirchengemeinde*”-et. Ezt követően a német püspökök bocsátották ki a közösségi mise ünneplésének irányelveit²⁵. Ezekben a nemzeti nyelv bővebb használatát veszik tervbe, ami az akkor érvényben lévő előírások miatt „kettős vágányt” hozott létre: több imádságot ui., melyeket addig a celebránsnak kellett mondania, így pl. a könyörgéseket, a prefációt és néhány privát jellegű imát, most egy másik pap vagy többnyire hívő olvasott fel.

A közösségi misek kiindulópontja a pap csendes miséje (*missa lecta*) volt. Az „ünnepi nagymise szabályai”, azaz a szövegek felosztása a celebráns, a lektorok, a kórus és a nép között, amelyeket néhány liturgikus már akkor bevezetett²⁶, csak fokozatosan valósulhattak meg. A hívők liturgikus bekapcsolódását a misének ebben az új formájában látták megvalósulni.

A nép cselekvő részvétele az istentiszteleten, az „*actiosa participatio*” lett a reformok mértékszíníjára a szent liturgiáról szóló konstitúcióban (n. 50.). Hogy mit értek a szinati atyák „*actiosa participatio*”-n, ugyanaz a konstitúció pár sorral előbb megmondja: „Az Anyaszentegyház legfőbb gondja, hogy a Krisztusban hívők a hitnek ebben a misztériuma-

ban ne csak mint kívüllállók vagy néma nézők legyenek jelen, hanem e misztériumot a szertartások és imádságok által jól megértsek, s így a szent cselekményt tudatosan, áhitattal és tévékenységgel együtt ünnepeljék: engedjék, hogy Isten igéje alakítsa őket, és mérítsenek erőt az Úr testének asztalánál¹; adjanak hálát Istennek. Ne csak a pap keze által, hanem vele egyesülten magukat is ajánlják fel áldozati adománnyul.

Szükség volt erre a figyelmztetésre a latin rítusban, az olasz, a francia és spanyol gyakorlatra való tekintettel. Itt a hívek a középkor óta sok helyen valóban csak néma szemlélői voltak a kórus által végzett istentiszteletnek: csupán a népi ájtatosságokban tudtak aktívan részt venni. Ma viszont sok tekintetben a másik szélsőségre estünk, amikor Isten népet tűzött mértékben akarjuk foglalkoztatni a misében. Néhány elemet, amely eddig a szent cselekménnyel együtt járt, főképpen a kórust, szinte teljesen kikapcsoljuk. És ezzel a hívek „actusa participatio”-jának mintája a liturgián kívüli istentisztelet stílusa lett, ahol a pap előimádkozott, a nép felelt és énekelte. Ez ugyanaz a forma, amit *Pius Parsch* teremtett meg a harmincas években „népliturgiás” istentiszteletben.

Az ifjúági mozgalom számára a közösségi mise valóságos felfedezés volt, és kétségkívül nagyon sokban hozzájárult a liturgia gazdagításának megértéséhez. Mégsem volt a mise ideális formája, mivel a hasonló gondolkodású emberek egy kis csoportjára korlátozódott. A misének ez a formája az egyetemes egyház viszonyaira alkalmazva leküzdhetetlenséget okozott. Különösen azokban az országokban volt kellemetlen, ahol a hívek addig alig voltak ahhoz szokva, hogy aktívan vegyenek részt az istentiszteletben, és alig voltak egyházi énekek. Mivel lektor és scola csak ritkán állt rendelkezésre, az új rítusban a pap vette át ezek funkcióját is. Így a mise szövegét, tehát imádságokat, olvasmányokat és énekeket a pap egyedül olvassa fel, s hogy a nagyobb templomokban is megértsek, többnyire mikrofonba mondja, mely az ambón és az oláron egyaránt van.

Az istentisztelet cselekvői pedig, mint fentebb is mondtuk, nemcsak a pap és a közösség, hanem a lektor, a kórus és lehetőleg a diakónus is. Ha a keleti egyház viszonyait vesszük figyelembe, ahol számos eredeti vonást hűségesebben őriztek meg, világossá teszi mindezt. Itt éppen a diakónus az, aki a litániával és az imára szóló gyakori felszólítással a népet „actusa participatio”-ra invitálja.

Főképpen a kórusnak van nagy szerepe a liturgiában. Egyedül a nép-

ének, különösen a gyarkorta énekelte egyházi énekek sem elégtének ki bennünket tartósan. A kórus éneke nemcsak az oly fontos művészi elemmel járul hozzá az ünnepléshez. Ez teszi „ünnepléssé” az istentiszteletet; ez teremti meg a szükséges szünetet is a hívek személyes imádságához. Ez egyedül a csend segítségével, ahogy azt a mise egyes pontjain ajánlják, nem lehet biztosítani. A modern ember ugyanis sokszor ürességek találja a csendet. Nincs gyakorlat a kontemplatív imádságban. A kórus éneke hullámként hordozhatja személyes imádságát.

Tévedés lenne azt gondolni, hogy az ünneplésség és az „actusa participatio” kölcsönösen kizárják egymást. A mai istentisztelet látogatója a mindennapi élet szárazságából és rohanásából jön a templomba, és igénye van az ünneplésségre. A *munusum*-ot akarja átélni, és szeretne aktívan részt venni benne. Itt kell megtalálni a helyes közeputat a régi passzivitás és a mai túlzó részvétel között.

Korábban az egész Egyházban megszabott ősi rítussal ünnepezték az istentiszteletet²⁷ és ez a liturgia zavartalan megünneplésének méltóságát és arra bizonyos garanciát kölcsönözött. Ma az „actusa participatio” túlzott hangsúlyozása oda vezetett, hogy mindig új meg új utakat kerestek, hogy elérjék a hívek aktív részvételét. A hívek ebbe a szent cselekménybe „szent népként” és „királyi papság”-ként kapcsolódnak be (vö. 1 Pét 2,9). De azt sem feleldhetjük el, hogy a liturgia a nép részvétele nélkül elvégezhető lenne, mivel közömbös, hogy hányan végzik Isten előtt az ünneplést szolgálókat. A résztvevő szabadságát meg kell hagynunk: ő döntse el, hogy milyen mértékben kíván aktívan részt venni az istentiszteletben. A csendes imádkozót is el kell tűrnünk a sarkokban. Az ilyen néha „megigazultabban megy haza” (Lk 18,14), mint a másik, aki látszatra aktívan vett részt. Az „actusa participatio” semmikepp sem válhat a pasztoráció mindent győgyító csodaszerevé. Legalább olyan fontos a hívek oktatása az igel hirdetésben és a katekizisben. Az oktatást helyesen kell értelmezni, és akkor sok lelkipásztori haszonnal járhat, és nem utolsósorban hozzájárulhat a modern keresztények nagykörtségéhez is.

¹ Vö. A. Vierbach: Die liturgischen Anschauungen des Virus Anton Winter (Münchener Studien zur historischen Theologie 9. München, 1929). – ² Vö. K. Gamber: Missa. Von der dreifachen Bedeutung des Wortes. (Römische Quartalschrift 63/1968. 170–184). – ³ Vö. Strabmann: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV, 225–229. – ⁴ Vö. Pius Parsch: Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. (Klosterneuburg, 1940). – ⁵ Vö. J. Betz: Die Prophora in der patristischen Theologie. (B. Neunhäuser: Opfer Christi und Opfer der Kirche. Düsseldorf, 1960. 99–116). – ⁶ Vö. K. Gamber: Sacramentum laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets (Studia patristica et liturgica, 5. Regensburg, 1973). – ⁷ Vö. K. Gamber: Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. (Freiburg, 1966) 27 s. köv. ⁸ Vö. R. Schulte: Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 33. Münster, 1959). – ⁹ Vö. R. Kotite: Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters. (Bonner historische Forschungen, 23. Bonn, 1964). – ¹⁰ Vö. Th. Klauser: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geist der römischen Liturgie³ (1949). „Bizonyos jelek arra mutatnak, hogy a jövendő istenházban a pap, mint egykor, ismét az oltár mögött, arccal a nép felé fog misézni, ahogy manapság is történni a régi római bazilikában; az a sokféle éreztető kívánság, hogy az eukarisztikus asztalközösséget jobban kifejezőse juttassuk szemlélőnk elé a megoldást javallja.” (8. sz.) – ¹¹ K. Gamber: Conversi ad Dominum. Die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Messfeier im 4. und 5. Jh. (Römische Quartalschrift 67/1972. 49–64. 12. Az íza „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes” (1926) c. könyvének „Des Sonntags für Laien” fejezet elején: „Hagyjuk meg a miseruhákat, oltárt, gyertyákat, amíg megvannak, vagy kedvünk lesz ezen változtatni. Aki azonban e téren másképp óhat eljární, hagyjuk sorsára. De az igazi (nyilvános) misén csupa keresztények élőt az oltárnak nem kéne így maradnia, hanem a papnak mindíg a nép felé fordulnia, ahogy Krisztus is tette kétségtelül az utolsó vacsorán. Ennek ki kell vární az idejét.” Vö. K. Gamber: Die Zelebration „versus populum” eine Erfindung und Forderung Martin Luthers. (Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform. Studia patristica et liturgica, 4. Regensburg, 1972. 21–29). – ¹³ Vö. Fr. Schulz: Das Mahl der Brüder. (Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie, 15/1970. 34. jegyz. 8.) – ¹⁴ J. Dölger: Sol salutus. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, 4–5. 1. kiad. Münster, 1920. II. kiad. 1925). – ¹⁵ Vö. Conte Corti: Untergang und Auferstehung von Pompeji und und Herculaneum (München, 1951). 29. ábra, 96. o.; E. Peterson: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Röma, 1959) 15–35. – ¹⁶ Vö. L. Voeltz: Orientierung im Weltbild der ersten christlichen Jahrhunderte. (Rivista di archeologia cristiana, 25/1949. 1. s. köv.) – ¹⁷ Vö. St. Beissel: Bilder aus der Geschichte der alchristlichen Kunst und Liturgie in Italien (Freiburg, 1899). 265. – ¹⁸ K. Gamber: Der Ordo Romanus IV. (Römische Quartalschrift, 66/1971. 154–170. – ¹⁹ Vö. Fr. van de Paere: Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh. (Orientalia Christiana Analecta 187. Roma, 1970) 42–47; 187 s. köv.; ehhez az én megjegyzésem e könyv recenzójában (Byzantinische Zeitschrift 65/1972. 372.) – ²⁰ Vö. Dölger: Sol salutus. 176 s. köv. – ²¹ O. Nussbaum: Zelebration versus populum und Opfercharakter

der Messe. (Zeitschrift für katholische Theologie, 93/1971. 148–167, itt 163.) – ²² W. Siebel: Liturgie als Angebot. Bemerkungen aus soziologischer Sicht (Berlin, 1972), 16–21. – ²³ Használó végkövetkeztetése jutt. M. Metzger: La place des liturgies à l'aune, (Revue des sciences religieuses 45/1971. 113–145), ahol ismerteteti O. Nussbaum: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 (Theophaneia 18. Bonn, 1965) c. könyvét: „A liturgia helyzeti a következők lehetnek: a nép felé fordulni, amikor a pap ahhoz szól, azaz az üdvözlések idején...? amikor Isten igéjét hirdeti és az áldoztatást végzi; az apszis felé fordulni minden imádság idején.” (143) – ²⁴ Vö. W. Trapp: Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet (Regensburg, 1940). – ²⁵ Richtlinien für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft in der Erzdiözese München und Freising (Beilage zum Amtsblatt, 1956. 5. sz.) – ²⁶ Vö. J. M. Giesen: Die Gemeinschaftsmesse (Regensburg, 1949). 17 s. köv. – ²⁷ Az eddigi római ritusra vonatkozó alapvető munka Radó Polikárpé: Enchiridion Liturgicum (II. kiadás Röma, 1966).