

Alexander Schmemmann

IMÁDÁS EGY ELVILÁGIASODOTT KORBAN\*

*Tout est ailleurs\*\**

Julien Green

Ha azzal a szándékkal illesztjük egymás mellé az »imádás« és az »elvilágiasodás kora« kifejezéseket, hogy egymáshoz kapcsolódjanak, akkor ez legalábbis azt feltételezi, hogy már ismerjük mindkettő pontos értelmét, pontosan tudjuk, mire vonatkoznak, s ilyen módon felderített és szilárd talajon állunk. De tényleg így van? Tanulmányomat elsősorban azért kezdem egy kérdéssel, mert meg vagyok győződve arról, hogy a »szemantika« tudományának jelenkori prosperitása ellenére is nagy a zavar azoknak a kifejezéseknek az értelmezése körül, amelyekre a jelen tanulmány épül.

Nemcsak általában a keresztények, de még maguk az ortodoxok sem rendelkeznek olyan konszenzussal, olyan egységesen elfogadott szellemi koordináta-rendszerrel, amelyben akár az »imádás« és az »elvilágiasodás kora«, akár – *a fortiori* – összefüggésük problémája megnyugtatóan elhelyezhető lenne. Ezért dolgozatom nem a probléma megoldására, hanem csupán világos megfogalmazására tett kísérlet, s a lehetőségekhez képest ezt egy következetesen ortodox perspektíván belül igyekszem elvégezni. Amikor az ortodoxok a problémákat a jelenlegi »szituációtól« elszakítva tárgyalják, akkor – véleményem szerint – túlzottan könnyen fogadják el e problémák nyugati megfogalmazását. Úgy tűnik, nem látják, hogy az ortodox tradíció is gondoskodik a szóban forgó problémák újrafogalmazásának lehetőségéről – következésképp szükségességéről –, valamint arról, hogy azokat egy olyan kontextuson belül vizsgálják, amelynek a nyugati vallásos gondolkodásban tetten érhető hiánya vagy torzulása felelős oly gyakori modern »zsákutcáinkért«. S ahogy látom, sehol nincs e feladat elvégzésére sürgősebb szükség, mint a *szekularizmus* és az általunk *elvilágiasodás korának* nevezett történelmi időszakkal összefüggő problémák területén.



---

\* Forrás → Alexander Schmemmann: *A világ életéért* (Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001), p. 151–176.

\*\* (Francia) »Minden máshol van.« (A fordító megjegyzése.)

Az elmúlt években számos különféle elemzés, leírás és meghatározás született a szekularizmusról, de legjobb tudomásom szerint e leírások egyike sem hangsúlyozott egy olyan gondolatot, amelyet én lényegesnek tartok, s amely minden másnál jobban kidomborítja a szekularizmus voltaképpeni természetét – s ebből következően helyes irányba terelheti fejtegetésünket.

Úgy vélem, a szekularizmus mindenekelőtt az *imádás tagadása*. Hangsúlyozom: nem Isten létée, nem a transzcendencia s így a vallás bizonyos formáié. Ha a szekularizmus teológiai eretnesség, akkor elsődlegesen antropológiai eretnesség: az embernek mint imádó lénynek, mint *homo adorans*nak tagadása; az embernek mint olyannak a tagadása, aki számára az imádás az a lényeges aktus, amely egyszerre »posztulálja« és beteljesíti emberségét. A szekularizmus nem más, mint azon szavak ontológiailag és episztemológiailag »döntő« voltának visszautasítása, amelyek »mindig, mindenhol és mindenki« számára igazi »epifániái« voltak az ember Istennel, világgal és önmagával való kapcsolatának: »Méltó és igazságos énekelni Néked, áldani Téged, magasztalni Téged, hálát adni Néked és imádni Téged uralkodásod minden helyén...«

A szekularizmus e definíciója kétségkívül magyarázatra szorul. Nyilvánvaló ugyanis, hogy nem fogják elfogadni azok – s az ilyenek sokan vannak –, akik tudatosan vagy öntudatlanul akár intellektuális (a »hit jövője«), akár szocioetikus (»a világ keresztény szolgálata«) kategóriákra redukálják a kereszténységet, s akik éppen ezért úgy vélik, hogy elvilágiasodott korunk s az imádás között nemcsak valamiféle »békés egymás mellett élésre« van komoly remény, hanem egy mélyebb összhangra is. Ha igazuk van azoknak, akik a szekularizmus keresztény elfogadását proponálják – hiszen végül is erről van szó –, akkor természetesen mindössze annyi a feladatunk, hogy megtaláljuk vagy kitaláljuk a modern ember szekuláris világszemlélete számára elfogadható és »releváns« imádást. És valóban ebbe az irányba tapogatózik manapság a liturgikus újítók többsége. Azt a fajta imádást keresik, amelynek formái és tartalma »visszatükrözné« az elvilágiasodott embernek, jobban mondva magának a szekularizmusnak az igényeit és aspirációit. Újra csak hangsúlyoznom kell, hogy a szekularizmus semmiképpen nem jelent egyet az ateizmussal, s bármennyire is paradoxnak tűnik, mindig volt benne egy sajátos sóvárgás a »liturgikus« kifejeződésre. Ha azonban fenti definícióm helytálló, akkor ez az egész kutatás reménytelen zsákutca, ha nem egyenesen kendőzetlen ostobaság. Tehát témánk tulajdonképpeni megfogalmazása – »imádás az elvilágiasodás korában« – mindenekelőtt egy belső ellentmondást rejt, egy olyan ellentmondást, amely egész problematikánk drasztikus újrafogalmazását és radikális felülvizsgálatát követeli meg.



Ahhoz, hogy a szekularizmus általam megfogalmazott definíciójának («az imádás tagadása») helyességét bizonyítsam, két pontot kell bizonyítanom. Az első az imádásra vonatkozik: igazolnom kell, hogy az imádás tulajdonképpeni fogalma nemcsak az Istennel, hanem a világgal való kapcsolatunk bizonyos eszméjét is magában foglalja. Második alátámasztandó pontunk a szekularizmusra vonatkozik: bizonyítandó, hogy az imádásnak pontosan ez az az eszméje, amit a szekularizmus nyíltan vagy burkoltan elvet.

Előbb vegyük fontolóra az imádást. Meglehetősen ironikus, ugyanakkor – legalábbis számomra úgy tűnik – teológiánk jelenlegi állapotára nézve rendkívül sajnálatra méltó az a tény, hogy ehhez a vizsgálódáshoz a döntő bizonyítékokat nem a teológusok szolgáltatják, hanem az a »*Religionswissenschaft*«,\* amelynek vallástörténeti és vallásfenomenológiai tanulmányai az imádásról, annak formájáról és tartalmáról jóformán teljesen ismeretlenek a teológusok előtt. Sőt a *Religionswissenschaft* még kezdeti – és határozottan keresztényellenes – korszakában is jóval többet látszott tudni az imádás értelméről és természetéről, mint a teológusok, akik a »forma« és a »lényeg«, az »okság« és az »érvényesség« kategóriáira redukálják a szentségeket, s akik a liturgikus tradíciót voltaképpen kizárják teológiai spekulációikból.

Kétségtelen azonban, hogyha ennek az immár módszertanilag érett vallásfenomenológiának a fényében megvizsgáljuk az imádást általában és a keresztény *leiturgiát* különösen, el kell ismernünk, hogy az a tulajdonképpeni alap, amelyre ezek épültek, s amely fejlődésüket meghatározta és alakította, nem más, mint a világnak és az ember világban elfoglalt helyének *szentségi jellege*.

A »szentségi« kifejezés ezúttal azt jelenti, hogy az az alapvető és eredendő intuíció, amely nem egyszerűen kifejeződik az imádásban, hanem amelynek az egész imádás tulajdonképpen a »tünete« – egyszerre eredménye és tapasztalata – , nem más, mint hogy a világ – akár teljességében nézzük, mint kozmoszt, akár életében és folyamatában, mint időt és történelmet – Isten *epifániája*, megnyilatkozásának, jelenlétének és hatalmának eszköze. Más szavakkal, nemcsak »posztulálja« Istennek mint létezése racionálisan elfogadható okának eszméjét, hanem »beszél« is Róla, magában véve pedig lényeges eszköze mind Isten megismerésének, mind a Vele való közösségnek – sőt ez képezi valódi természetét és végső rendeltetését is. Ha azonban ez így van, akkor az imádás valóban egy alapvető aktus, az ember pedig alapvetően egy imádó lény, mert *csak* az imádásban találja meg annak a megismerésnek a forrását és lehetőségét, amely közösség, s annak a közösségnek a forrását és lehetőségét, amely valódi megismerésként teljesedik

---

\* (Német) »Vallástudomány«. (A fordító megjegyzése.)

be: Isten megismeréseként s így a világ megismeréseként – Istennel való közösséggént, s így mindazzal való közösséggént, ami létezik. Ezek szerint az imádás voltaképpen eszméje a világnak mint Isten »epifániájának« intuíciójára és tapasztalatára épül; s ezért a világ – az imádásban – igazi természete és rendeltetése szerint »szentséggént« jelenik meg.

Valóban, kell-e emlékeztetnem önöket azokra a tényekre, amelyek olyannyira szerények és »maguktól értetődőek«, hogy fölöttébb mesterkélt teológiai ismeretelméleteink alig-alig említik őket, »hermeneutikai« vizsgálódásaink tudomást sem vesznek róluk – miközben Egyházként, *új teremtésként*, Isten népeként és a Szentlélek templomaként megnyilvánuló tulajdonképpeni létünk ezektől függ? Ha közösségben akarunk lenni Istennel, ha meg akarjuk ismerni Őt, *szükségünk van* vízre és olajra, kenyérre és borra... Ha nem is a modern teológiai kézikönyvek, de legalább maga a liturgia azt tanítja, hogy az »anyagnak«, tehát magának a világnak a valódi értelmét az az Istennel való közösség nyilvánítja ki, amely az »anyag« révén jön létre. Csak az időben tudunk imádni – mégis az imádás az, ami végül is nemcsak egyszerűen megmutatja az idő értelmét, hanem »meg is újítja« magát az időt. Nincs imádás test nélkül, szavak és csend, fény és sötétség, mozgás és nyugalom nélkül – ezek az embert a világgal összekötő alapvető kifejezések végső soron mégis az imádásban és az imádáson keresztül nyerik el végső »hatáskörüket«, s nyilvánulnak meg legmagasabb és legmélyebb értelmük szerint.

A »szentségi« kifejezés tehát azt jelenti, hogy a világ szempontjából az imádás és a kegyelem eszközének lenni cseppet sem mellékes, mert ez a szerep értelmének megnyilatkozását, lényegének helyreállítását, rendeltetésének betöltését jelenti. A világ »természetes szakramentalitása« az, ami az imádásban kifejeződik, s amely ez utóbbit az ember alapvető *ergon*jává, életének és tevékenységének alapjává és forrásává teszi. Minthogy az imádás Isten epifániája, a világnak is epifániája; minthogy közösség Istennel, az egyetlen igazi közösség a világgal is; és minthogy Isten megismerése, minden emberi megismerés végső beteljesedése is.



Ezen a ponton, mielőtt még a következő témával – a szekularizmussal mint az imádás tagadásával – foglalkoznék, meg kell jegyezni valamit. Ha korábban a *Religionswissenschaft*t említettem, akkor az azért történt, mert e diszciplína saját szintjén és saját módszertana szerint megállapítja, hogy nemcsak a keresztény imádásnak ilyen a természete és az értelme, hanem az imádásnak »általában«, az

imádásnak mint őseredeti és egyetemes jelenségnek is. A keresztény teológusnak azonban – legalábbis úgy vélem – be kellene látnia, hogy a fenti leírás különösen a keresztény *leiturgiára* érvényes, aminek páratlan volta a Megtestesülésben való hitből, a »testté lett Logosz« hatalmas s mindent átölelő misztériumból fakad. Valóban, rendkívül fontos emlékeznünk arra, hogy e páratlanság, a keresztény imádásnak ez a nívója nem azt jelenti, hogy közöttük és az imádás korábbi formái között nincs *kontinuitás* – mint ahogy azt néhány fölöttébb buzgó apologeta szerette volna bizonyítani azokban az időkben, amikor a *Religionswissenschaft* egyszerűen a pogány misztériumkultuszokra vezette vissza mind a kereszténységet általában, mind a keresztény imádást –, hanem azt, hogy ez a tényleg meglévő kontinuitás Krisztusban beteljesedett, elnyerte végső és igazán új értelmét – hogy aztán valóban véget vessen minden »természetes« imádásnak. Az imádásnak *mint* imádatnak és imának, *mint* hálaadásnak és áldozatnak, *mint* részesülésnek és megismerésnek Krisztus a beteljesítője, hiszen Ő az embernek *mint* imádó lénynek a végső »epifániája«, Isten világ általi megnyilvánulásának és jelenlétének a teljessége. Ő az igazi és teljes Szentség, mert Ő a világ lényegi »szakramentalitásának« beteljesülése.

Ha azonban a keresztény *leiturgia* e kontinuitása az emberi imádás egészével a *diszkontinuitás* hasonlóképpen lényeges elvét is magában foglalja, s ha a keresztény imádás – minthogy minden imádás beteljesedése és vége, s ugyanakkor *kezdeté* is – radikálisan *új* imádás, akkor ez nem azért van, mert a világ ontológiailag képtelen Krisztus szentségévé válni. Nem, hanem mert a világ, megölve Krisztust, visszautasította Őt, s e tette következtében visszautasította saját sorsát és beteljesülését is. Ezért ha minden keresztény imádás alapja a megtestesülés, akkor tulajdonképpen tartalma mindig a kereszt és a feltámadás. Ezeknek az eseményeknek révén a Krisztusban, a megtestesült Úrban lévő új élet »el van rejtve Krisztussal Istenben«, átalakult »nem e világból való« életté. Magának a Krisztust visszautasító világnak kell meghalnia az emberben, hogy aztán ismét eszközévé válhasson a közösségnek, a sírból előragyogó új életben való részesülésnek, s hogy ismét »átmenet« legyen abba az Országba, amely nem »e világból való«, s amely a világ szempontjából még eljövendő.

A kenyeret és a bort – tehát a táplálékot, az anyagot, e világ igazi szimbólumát, következésképpen Istennek szánt *proszphoránk* igazi tartalmát, melynek Krisztus Testévé és Vérévé, az Ő Országával való közösséggé kell válnia – ebben az *anaphorában* kell »felemelni«, kiemelni a világból. S csak ha az Egyház az eucharishtiában elhagyja e világot és Krisztus mennyei asztalához emelkedik, igazából csak akkor láthatja és hirdetheti, hogy az ég és a föld teljes az Ő dicsőségével, s hogy Isten »mindent betölt önmagával«. És mégis – és ismét – azt kell

mondanunk, hogy ez a »diszkontinuitás« – vagyis az a szemlélet, amelyben a dolgok újakként jelennek meg – csak azért lehetséges, mert az *első* szó nem a tagadásé, hanem a kontinuitásé, mert a Szentlélek »mindent megújít«, nem pedig »új dolgokat« iktat be. Az Egyház *leiturgiája* csak azért lehet eszkatologikus, vagyis csak azért tehet bennünket valódi részeseivé az eljövendő Országának, mert egyfelől mindig kozmikus (felveszi Krisztusba az egész teremtést), másfelől mindig történelmi (felvesz Krisztusba minden időt).

Ilyen tehát az ember és a világ kapcsolatának az a képe, amit az imádás igazi eszméje magában foglal. Az imádás *per definitionem* kozmikus, történelmi és eszkatologikus dimenziókkal rendelkező valóság, s ilyenformán nem csupán egy »vallásosságnak«, hanem egy mindent átfogó »világszemléletnek« is kifejeződése. S azon kevesek, akik veszik a fáradságot, hogy megvizsgálják az imádást »általában« és a keresztény imádást »különösen«, bizonyára egyet fognak érteni azzal a megállapítással, amely szerint az imádásnak ez az eszméje – legalábbis történelmi és fenomenológiai szinten – objektíve igazolható. Ezért ha manapság imádásnak neveznek olyan tevékenységeket, tervezeteket és vállalkozásokat, amelyeknek tulajdonképpen semmi közük nincs az imádásnak ehhez az eszméjéhez, akkor ezért kaotikus korunk mélységes szemantikai zavarossága tehető felelőssé.



Most érkezett el az ideje annak, hogy második pontunk tárgyalásába fogjunk. A szekularizmus – mint mondtam – mindenekelőtt az imádás tagadása. S valóban, ha igaz az, amit az imádról eddig elmondtunk, akkor vajon nem hasonlóképpen igaz-e az is, hogy a szekularizmus pontosan a világ és az ember ama eszméjének – implicit vagy explicit – visszautasítása, amelyet az imádás kifejez és közöl?

S noha e visszautasítás a szekularizmus tulajdonképpeni fundamentuma és belső kritériuma, a szekularizmus mégsem egyenlő az ateizmussal. A modern szekularisták többsége elfogadja Isten eszméjét. Amit azonban hangsúlyozottan tagadnak, az pontosan az ember és a világ szentségi természete. A szekularista úgy tekint a világra, mint ami önmagában hordja értelmét, megismerésének és tevékenységének princípiumait. Istenből merítheti élete értelmét, Istennek tulajdoníthatja a világnak és a világot irányító törvényeknek az eredetét. Mi több, minden nehézség nélkül elismerheti annak lehetőségét is, hogy Isten a világ létébe beavatkozzék. Elfogadhatja a halál utáni életet és a lélek halhatatlanságát. Alapvető törekvéseit és vágyait (»igazságos társadalom«, »szabadság«, »egyenlőség«) Istenre vonatkoztathatja. Másképpen megfogalmazva, Istenre »vonatkoz-

tathatja», »vallásossá« – vallásos programok és ökumenikus nyilatkozatok tárgyává, egyházi megbeszélések témájává, a »teológia« tartalmává – teheti szekularizmusát. Mindezek azonban sem ember- és világszemléletének alapvető elvilágiasodottságán nem változtatnak – vagyis azon, hogy világát saját immanenciája szerint, saját immanenciája kedvéért értelmezi és tapasztalja –, sem pedig azon, hogy radikálisan visszautasítja az »epifániát«: azt a primordiális intuíciót, amely szerint nemcsak egyszerűen *máshol* van az oka és a princípiuma e világon mindennek éppúgy, mint magának a világnak, hanem *maga* is ennek a *máshol-nak* a megnyilvánulását és jelenlétét képezi, s hogy ez az a *máshol*, ami minden élet élete, olyannyira, hogy ami csak elszakad ettől az »epifániától« – az a sötétség, az abszurditás, a halál áldozatává válik.

Soha nem nyilvánul meg jobban a szekularizmusnak – mint az imádás tagadásának – a lényege, mint amikor a szekularista magával az imádással foglalkozik. Paradox, mégis igaz, hogy a szekularista bizonyos értelemben megszállottja az imádásnak. A nyugati vallásos szekularizmus »csúcspontja« – a szabadkőművesség – bonyolult és szimbólumokkal túlsúfolt szertartásokat dolgozott ki. A »szekuláris nagyváros« legújabb prófétája, Harvey Cox úgy érezte, hogy első bestsellerét egy olyan műnek kell követnie, amely az »ünnepléssel« foglalkozik. Az ünneplés kétségkívül fölöttébb divatos dolog manapság. E látszólag különös jelenség okai valójában nagyon is egyszerűek, s nemhogy érvénytelenítenék, de alátámasztják állításomat. Mert egyfelől e jelenség azt bizonyítja, hogy az ember – bármilyen fokán is álljon a szekularizmusnak, sőt az ateizmusnak – alapvetően »imádó lény«, aki örök nosztalgiával gondol a rítusokra és a rituálékra, függetlenül attól, hogy a kínálkozó pótlékok mennyire üresek és mesterkélték; másfelől pedig azt bizonyítja, hogy mivel a szekularizmus képtelen valódi és hiteles imádásra, tragikusan és végképp összeférhetetlen az alapvető keresztény világszemlélettel.

E képtelenség elsősorban az imádás elvilágiasodott megközelítésében, abban a naiv meggyőződésben érhető tetten, amely szerint az imádás – akárcsak minden egyéb dolog – egyfajta ésszerű konstrukció, valamiféle előre megfontolt terv, »eszmecserék« vagy megbeszélések eredménye lehet. Jellemző ebből a szempontból, hogy manapság már úgy beszélnek a szimbólumokról, mintha azokat »gyártani« lehetne, mintha azok léte illetékes bizottságok véleményétől függne. A lényeg itt azonban az, hogy a szekularizmus alkatilag képtelen arra, hogy a szimbólumokban bármi mást is meglásson információ-közlésre szolgáló »audiovizuális segédeszközökön« túl. Az elmúlt télen egy ismert szeminárium hallgatóinak és tanárainak egy csoportja egy szemesztert töltött azzal, hogy »kidolgozzon« egy olyan »liturgiát«, amely az SST-re, az ökológiára és a pakisztáni

élelmezési gondokra »összpontosít«. Nem kétséges, hogy »jót akartak«. Előfeltetésük volt rossz: az, hogy a hagyományos imádásnak nincs »mondanivalója« e témák számára, s hacsak valamiképpen nem határozzák meg pontosan az adott »témát« a liturgiában, az szükségképpen kívül reked a liturgikus tapasztalat spirituális hatókörén. A szekularista manapság rajong az olyan kifejezésekért, mint amilyen a »szimbolizmus«, »szentség«, »átváltoztatás«, »ünneplés«, hogy a kultikus terminológia teljes arzenálját ne is említsük. Amit azonban nem lát, az az, hogy amilyen módon ezekkel bánt, az a szimbólumok halálát és a szentség felbomlását eredményezi. Éspedig azért nem látja, mert a világ és az ember szentségi természetének tagadása közepette a szimbólumokat a fogalmak és a gondolatok puszta illusztrációivá silányította – holott esetükben korántsem erről van szó! Esméket és fogalmakat – legyen az a »béke«, az »igazság« vagy az »Isten« eszméje – nem lehet ünnepelni. Az eucharisztia nem szimbóluma sem a barátságának, sem az összetartásnak, sem pedig bármi másnak, legyen az mégannyira is kívánatos. A virrasztások és a böjtök – bizonyos vagyok benne – »szimbolikusak«: mindig kifejezik, megjelenítik és betöltik az Egyházat mint várakozást, sőt maguk alkotják e várakozást és előkészületet. Politikai tiltakozások vagy ideológiai hitvallások »szimbólumaivá« tenni ezeket, eszközként használni őket olyan célok érdekében, amelyek lényegileg nem tartoznak hozzájuk, azt képzelni, hogy a liturgikus szimbólumok önkényesen használhatók: nos mindezek – nyilvánvaló sikerük és népszerűségük ellenére is – az imádás *halálát* jelentik.

Annak, aki ha csak egyszer is, de már tapasztalatot szerzett az igazi imádról, mindez azonnal mesterséges pótszerként lepleződik le. Tudja, hogy a szekularista imádása jelentőségében összemérhetetlen az imádás valódi jelentőségével. És itt, e szálnalmas liturgikus tévedésében – aminek megdöbbentő következményeit még csak most kezdjük tapasztalni – lepleződik le a szekularizmus végső vallásos üressége és – nem habozok kimondani – alapvetően keresztényellenes lényege.



Mindez azt jelentené, hogy tulajdonképpeni témánk – »imádás az elvilágiasodás korában« – elutasítandó? Azt jelentené, hogy nekünk, ortodoxoknak nincs mit tennünk ebben az elvilágiasodott korban azon kívül, hogy vasárnaponként részt veszünk »régi és színes« szertartásainkon, hogy aztán hétfőtől szombatig teljesen »szekularizált« életet éljünk egy olyan világszemlélettől áthatva, mely semmilyen módon nem kapcsolódik e szertartásokhoz?



E kérdésre a válaszom nyomatékos »nem«. Meg vagyok győződve arról, hogy ennek az »együttélésnek«<sup>1</sup> az elfogadása – amelyet manapság sok, látszólag jó szándékú keresztény is támogat – nemcsak hitünk elárulását jelentené, hanem – előbb vagy utóbb, de valószínűleg előbb, mint utóbb – pontosan annak széteséséhez vezetne, amit megőrizni és állandósítani akarunk. Sőt arról is meg vagyok győződve, hogy e szétesés már megkezdődött, és csak egyházi »establishmentjeink« (melyek buzgón védelmezik régi igazságaikat, privilégiumaikat és méltóságukat, s fáradhatatlanul ítélik egymást »hiteltelennek«), békés parókiáink és önelégült jámborságunk kegyelem-biztos\* falai rejtik még el. Ez utóbbihoz később még vissza fogunk térni.

Amit mindenekelőtt meg kell értenünk, az az, hogy a szóban forgó problémát valami komplikálja – valami, amit jó szándékú »konzervatívjaink« minden szekularizmus-ellenességük dacára sem fogtak fel. S ez a szekularizmus – a szekularizmus eredete és fejlődése – és a kereszténység közötti nagyon is valószínű kapcsolat ténye. A szekularizmus – újra és újra hangsúlyoznunk kell ezt – a kereszténység »mostohagyermeké«; és végső soron a manapság domináns szekularis ideológiák szinte kizárólagos többsége sem törvényes gyermek – mint ahogy a szekularizmus elfogadtatásának nyugati apostolai szeretnék –, hanem *eretnekség*. Az eretnekség azonban mindig valami igaz eltorzítása, eltúlzása, következképpen megcsonkítása, egyetlen »választás« (a görög *aireszisz* »választás«-t jelent), egyetlen elem hangsúlyozása a többi rovására, az Igazság katolicitásának szétzúzása. Ezek szerint azonban az eretnekség nem más, mint az Egyházhoz intézett kérdés, egy olyan kérdés, amely – hogy megválaszolható legyen – a keresztény gondolkodás és lelkiismeret erőfeszítését követeli. Elítélni egy eretnekséget viszonylag könnyű feladat. Ami viszont sokkal nehezebb, az annak a kérdésnek a *felderítése*, amit az adott eretnekség magában rejt, valamint a megfelelő válasz megtalálása. Mégis mindig ez jellemezte az Egyház hozzáállását az eretnekségekhez, s az eretnekségek az Egyházat mindig is olyan teremtő erőfeszítésekre sarkallották, amelyek végső soron a keresztény hit kitágítását és elmélyítését szolgálták. Szt. Athanasziosz az arianizmus legyőzése érdekében támo-

---

<sup>1</sup> Ez az »együttélés« talán sehol sem nyilvánvalóbb, mint a »régi időszámítás« híveinek klasszikus érvében, amely szerint nyugodtan megünnepelhetjük december 25-én a »szekularizált« nyugati karácsonyt karácsonyfáival, családi összejöveteleivel és ajándékcseréjével egyetemben, ha utána január 7-én megtartjuk az »igazi« – a vallásos – karácsonyt. E szemlélet hívei ugyanis figyelmen kívül hagynak egy roppant lényeges dolgot, nevezetesen azt, hogy ha a korai Egyház is ilyen módon viszonyult volna a világhoz, sose vezette volna be a karácsony ünneplését, amelynek célja pontosan egy már meglévő pogány ünnep »exorcizálása«, átalakítása volt.

\* »*Grace-proof*«: schmemanni neologizmus; magyarul annyi, mint »a kegyelemmel szemben ellenálló«, »a kegyelem útjába gátat emelő«. (A fordító megjegyzése.)

gatta annak az »egylényegű« kifejezésnek a használatát, amelyet korábban egy másfajta teológiai összefüggésen belül eretneknek ítélték. Emiatt nemcsak az ariánusokkal került heves összeütközésbe, hanem azokkal a »konzervatívokkal« is, akik »újítót« és »modernistát« láttak benne. Végső soron azonban nyilvánvalóvá vált, hogy ő volt az, aki az ortodoxiát megmentette, s hogy az elvakult »konzervatívok« – tudatosan vagy öntudatlanul – az ariánusokat segítették. Ha tehát a szekularizmus – s erről meg vagyok győződve – korunk nagy *eretneksége*, akkor nem csupán anatómát követel az Egyház részéről (hogy nem kompromisszumokat, arról talán fölösleges is szólni), hanem mindenekelőtt a *megértés* erőfeszítését, hogy végül is majd az igazság győzedelmeskedhessék felette.

A szekularizmus egyedülállósága, a patrisztikus kor nagy eretnekségeitől való különbsége abban áll, hogy míg az utóbbiakat a kereszténység hellenizmussal való találkozása indukálta, addig az előbbi magán a kereszténységen belüli »üzemzavar« következménye, saját mélyreható átalakulásának eredménye. Idő hiányában sajnos nem foglalkozhatom részletesebben ezzel a kérdéssel. Ezért csupán egyetlen olyan »szimbolikus« példára szeretnék szorítkozni, mely közvetlenül kapcsolódik témánkhoz.<sup>2</sup> A XII. század vége felé a latin Tours-i Berengariust elítélték eucharisziáról szóló tanítása miatt. Azt állította ugyanis, hogy mivel Krisztus jelenléte az eucharisztikus elemekben »misztikus« vagy »szimbolikus«, ezért nem *reális*. A Lateráni Zsinat, mely elítélte – és számomra itt a dolog bökkenője – egyszerűen megfordította a formulát, és kijelentette, hogy mivel Krisztus jelenléte az eucharisziában *reális*, ezért nem »misztikus«. Ami itt valójában döntő, az a két kifejezés – »*verum*« és »*mystice*« – elkülönítése és szembeállítás, elfogadása mindkét oldalról annak, hogy azok kölcsönösen kizárják egymást. A nyugati teológia tehát kijelentette, hogy ami »misztikus« vagy »szimbolikus«, az nem *reális*, míg az, ami »*reális*«, nem szimbolikus. Hogy mit jelentett ez, azt nem nehéz kitalálni: az alapvető keresztény *müszterion*nak – a szimbólum realitása és a realitás szimbolizmusa ellentmondásos »kohéziójának« – az összeomlását; összeomlását annak a szemléletnek, amely a teremtést annak ontologikus *sakramentalitása* alapján közelítette meg. S ezek után – a skolasztikában és azt követően – a keresztény gondolkodás már sosem szűnt meg szembeállítani e két kifejezést, sosem szűnt meg – kifejezetten vagy burkoltan – visszaautasítani a keresztény világszemlélet »szimbolikus realizmusát« és »realista szimbolizmusát«. »Mintha Isten nem is lenne...« – ez a formula nem Bonhoeffer-től vagy a »vallástalan kereszténység« más modern apostolatától ered. Valójában már a tomizmus is magában foglalta a *causa prima* és a *causae secundae*

---

<sup>2</sup> E kérdést a Függelék második tanulmánya (»Szentség és szimbólum«) tárgyalja behatóban.

alapvető ismeretelméleti megkülönböztetése révén. S itt a szekularizmus tulajdonképpeni oka, hiszen az végül is semmi egyéb, mint a világ autonómiájának, függetlenségének igenlése az értelem, a megismerés és a cselekvés vonatkozásában. A keresztény szimbolizmus bukása a »természetesnek« és a »természetfölöttinek« ahhoz a dichotómiájához vezetett, amely ezt követően a keresztény gondolkodás és tapasztalat egyetlen keretévé vált. És akár egymáshoz kapcsolódik az *analogia entis* révén a »természetes« és a »természetfölötti« – mint a latin teológiában –, akár elvetik ezt az analógiát – mint ahogy a barthianizmus teszi –, az végső soron egyre megy. A világ egyik szemlélet számára sem Isten »természetes« szentsége, a természetfölötti szentség és a világ között pedig »folytonossági rés« van.

De ne áltassuk magunkat! E nyugati teológiai keretet valójában az ortodox Kelet is elfogadta, és a patrisztikus kor vége óta teológiánk inkább »nyugati«, mint »keleti«. Ha a szekularizmus nyugati eretnekségnek tekinthető, az alapvető nyugati »deviáció« tulajdonképpeni gyümölcseinek, akkor arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy ez az eretnekség – az Ortodoxia minden Róma- és katolicizmus-ellenességének dacára is – századokon keresztül áthatotta saját skolasztikus teológiánkat is. S valóban ironikus – de egyáltalán nem véletlen –, hogy manapság az ortodoxok közül pszichológiai szempontból azok az ultra-konzervatív »szuper-ortodoxok« a leginkább »nyugatiak«, akiknek egyfelől egész gondolkodásmódjuk legalisztikus és szillogisztikus, másfelől pedig olyan dichotómiákból áll, amelyeknek a keresztény gondolkodásba való bevezetése Nyugat »eredeti bűnének« tekinthető. Ugyanis ha egyszer e dichotómiákat elfogadják, akkor már lényegtelen, hogy – teológiai nyelvezetet használva – az ember »elfogadja-e« a világot (mint a »szekuláris kereszténység« nyugati rajongói), vagy »visszautasítja« (mint a végítélet »szuper-ortodox« prófétái). Az optimisztikus pozitivizmus és a pesszimisztikus negativizmus egyazon érem két oldala. Azáltal, hogy mindkét szemlélet visszautasítja a világ eredendő »szakramentalitását« és radikálisan szembeállítja a »természetest« a »természetfölöttivel«, tulajdonképpen »kegyelem-biztossá« teszi, végső soron pedig *szekularizmushoz* vezet a világot. S itt, e spirituális és pszichológiai kontextuson belül nyeri el az imádás problémája a szekularizmussal kapcsolatban tulajdonképpeni jelentőségét.



Nyilvánvaló ugyanis, hogy e mélyen »elnyugatosodott« teológia rendkívül komoly befolyást gyakorolt az imádásra, jobban mondva az imádás tapasztalatára és értelmezésére, vagyis arra, amit máshol »liturgikus vallásosságként« definiál-

tam.<sup>3</sup> S azért rendelkezett ilyen befolyással, mert kielégítette az ember sóvárgását egy olyan legalisztikus vallás után, amely eleget tesz mind a »szentre« (isteni szavatolás és garancia), mind a »profánra« vonatkozó igényének, vagyis – már ami ez utóbbit illeti – egy olyan természetes és elvilágiasodott élet utáni igényének, amely *védett* Isten szüntelen kihívásával és feltétlen elvárásaival szemben. Viszsaesés volt ez egy olyan vallásba, amely – a »szenttel« való szabályos üzletelés révén – ebben az életben biztonságérzetet és tiszta lelkiismeretet, a »másvilágon« pedig ésszerű törvényeket garantált; egy olyan vallásba, amelyet Krisztus – tanítása minden egyes szavával – leleplezett, s amely végül is keresztre feszítette Őt. Valóban sokkal könnyebb a szent és a profán, a természetes és a természetfeletti, a tiszta és a tisztátalan közötti világos megkülönböztetéseken belül élni és lélegezni, szent »tabuk« és törvényes előírások, a rituális becsületesség és a kanonikus »érvényesség« alapján értelmezni a vallást. Ami sokkal nehezebb, az annak felismerése, hogy egy ilyen vallás nemcsak hogy nem fenyegeti a »szekularizmust«, hanem éppen ellenkezőleg: ellentmondásos szövetségese.

Sajnos »liturgikus vallásosságunkkal« pontosan ez történt: nem az imádással mint olyannal – az imádásnak azokkal a formáival, azzal a struktúrájával, amely túlzottan tradicionális volt, túlzottan nagy részét foglalta el az Egyház életének ahhoz, hogy komolyabb mértékben megváltozhatott volna –, hanem e formákkal kapcsolatos *felfogásunkkal*, vagyis azzal, amit várunk, következésképpen kapunk az imádástól. Mert ha a liturgikus tradíció, az Egyház *lex orandija* által formált imádás változatlan maradt is, »felfogása« az igazat megvallva egyre inkább befolyása alá került azoknak a kategóriáknak, amelyeket az ortodox liturgikus hagyomány – nyíltan vagy hallgatólagosan – minden szavával és egész »ethosával« visszautasított. S ami igazán elszomorító, az az, hogy e kategóriákat manapság már olyan mértékben figyelembe veszik, hogy leleplezésük, a *leiturgia* igazi szellemével és értelmével való összeférhetetlenségük kimutatása a *modernizmusnak* vagy egyéb halálos bűnnek számít. A félreértések elkerülése végett le kell szögeznünk, hogy itt nem valamiféle felszínes szócsatáról van szó, azoknak az akadémikus pengeváltásoknak az egyikéről, amelyek többnyire érintetlenül hagyták az Egyházat. Élet és halál kérdése ez, mert itt és csak itt, vagyis a *leiturgiában* kaphatja meg a szekularizmus harcossá válása a megfelelő diagnózist, s csak itt győzhető le.

Idő hiányában csupán egyetlen olyan példára szeretnék szorítkozni, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a fentebb említett »dichotómiák« – amelyek minden

---

<sup>3</sup> Lásd *Introduction to Liturgical Theology* (London, Faith Press, 1966) című tanulmányomat.

kétséget kizáróan liturgikus vallásosságunk mély metamorfózisához vezettek – nemcsak egyszerűen nem »kötik össze«, nem kapcsolják egymáshoz Istent, az embert és a világot, hogy azok egy konzisztens világszemléletben egyesülhessenek, hanem ellenkezőleg: megszüntetnek közöttük minden »kommunikációt« és kapcsolatot.

Így például a víz megáldásának, »szenteltvízzé« változtatásának két, egészen különböző értelme lehet. Egyrészt jelentheti valamilyen *profán*, tehát vallási szempontból érdektelen és közömbös átalakulását *szentté*; ebben az esetben a »szenteltvíz« lényegi, vallásos értelme pontosan az, hogy ez a víz többé már nem »csupán« víz, sőt egyenesen szemben áll vele – mint ahogy a szent is szemben áll profánnal. A víz megáldása ebben az esetben nem jelent semmit a víz, következésképpen az anyag vagy a világ számára, hanem ellenkezőleg, lényegtelenné teszi őket a víz új funkciója – a »szenteltvíz« – szempontjából. A szent szerepe itt az, hogy pontosan profánként, tehát vallásilag semmitmondóként posztulálja a profánt.

Másrészt ugyanez az áldás a víz, s így az egész világ igazi »természetének« és »rendeltetésének« kinyilatkoztatását is jelentheti – éspedig »szakramentalitásuk« epifániája és betöltése révén. Az áldás folytán helyreáll a víz igazi funkciója: »szent«, vagyis igazi, teljes és megfelelő víz lesz, s az anyag ismét Isten ismeretének és a Vele való közösségnek az eszközévé válik.

Aki a keresztséghez vagy a vízkereszthez kapcsolódó szertartások révén – mind mondanivalója, mind szövege szerint – megismerte a víz megáldásának nagy imáját, az tudja, hogy az a fentebb említett két megközelítés közül a másodikhoz tartozik, vagyis nem a szent és a profán dichotómiájához kapcsolódik, hanem a teremtés egészének és a teremtmények mindegyikének »szentségi« potencialitásához. Aki pedig megismerkedik liturgikus vallásosságunkkal – jelen esetben a hívők többségének »szenteltvízzel« kapcsolatos felfogásával –, az azt is jól tudja, hogy ami itt győzedelmeskedik, az a »dichotomikus« megközelítés – s ez a másik megközelítés kizárását jelenti. S ugyanilyen jellemzések ugyanilyen eredményekkel végezhetők el az imádás gyakorlatilag összes aspektusával: a szentségekkel, az idő liturgiájával, a heortológiával kapcsolatban is. A »szakramentalitást« mindenütt a »szakralitás«, az »epifániát« mindenütt az anyagba és az időbe (a »természetesbe«) való csaknem mágikus bekérgeződés és a »természetfölötti« helyettesíti.

Ami itt különösen nyugtalanító, az az, hogy egy ilyen jellegű liturgikus vallásosság, az imádásnak ez a fajta értelmezése és tapasztalata nemcsak hogy nem a szekularizmushoz intézett kihívás, hanem egyenesen annak egyik forrása. Ugyanis meghagyja a világot profánként, azaz – e kifejezés legmélyebb értelme

szerint – elvilágiasodottként: s az ilyen világ alkalmatlan az Istenivel való tényleges kommunikációra – alkalmatlan az átalakításra és az átalakulásra. Mivel az imádás e tapasztalata és eszméje nem jelent semmit a világ és az anyag, az idő és a természet számára, éppen ezért semmit sem »számít«, semmit sem kérdez, semmire sem készlet – és tulajdonképpen semmire sem »való«. Ezért van az, hogy »békés egymás mellett élését« a szekuláris ideológiákkal és a szekularizmus különféle formáival semmi sem zavarja. És itt gyakorlatilag nincs különbség a hosszú szertartásokat hangsúlyozó, az előírásokhoz és a *Tipikon*hoz alkalmazkodó liturgikus »rigoristák«, és a rövidítésekre, átdolgozásokra és kiigazításokra mindig kész és mindig kapható liturgikus »liberálisok« között. Amit ugyanis mindkét esetben visszautasítanak, az a vallás és az élet közötti *kontinuitás*; amit mindkét szemléletmód megtagad, az az imádás átalakító, megítélő hatalma. S újra csak hangsúlyoznunk kell, hogy – bármennyire is ellentmondásos és tragikus ez – az imádás megközelítésének ez a típusa, ez a fajta liturgikus tapasztalat tulajdonképpen forrása és támasza a szekularizmusnak.



S mindez akkor történik, amikor a szekularizmus belülről már »bomlani« kezd! Ha olvasatom korunk nagy zavaráról helyes, akkor e zavar mindenekelőtt a szekularizmus mély krízise. Valóban ironikus, hogy keresztények sokasága éppen abban a pillanatban keresi a szekularizmushoz való alkalmazkodás lehetőségeit, amikor az már tarthatatlan spirituális pozícióként leplezi le magát. Ugyanis egyre több jel mutat egy rendkívüli fontosságú tény felé: a híres »modern ember« már a szekularizmuson túlra néz, ismét »valami másra« éhes és szomjas. És sajnos ezt az éhséget és szomjúságot többségében nemcsak kétes minőségű táplálékok elégítik ki, hanem mesterséges pótszerek egész regimentje is. A lelki zűrzavar tetőpontjára hágott. De vajon nem az van-e ennek a hátterében, hogy az Egyház és maguk a keresztények nagyon is könnyen feladták azt a páratlan ajándékot, amelyet kizárólag ők – és csakis ők! – tudtak volna lelkileg éhes és szomjas világunknak kínálni és adni? Vajon nem azért van-e ez a zűrzavar, mert a keresztények mindenkin túltesznek abbéli igyekezetükben, hogy megvédjék a szekularizmust, s hogy tulajdonképpen hitüket hozzá igazítsák? Nem azért, mert mi, akiknek »szabad bejárásunk« van Krisztus »*müszterion*«-jába, inkább bizonytalan és másodrendű »szociális« és »politikai« tanácsokat osztogatunk?... A világ kétségbeesve éhezi és szomjúhozza a Szentséget és az Epifániát – miközben mi, keresztények, üres és nevetséges világi utópiákba kapaszkodunk.

Következtetésem egyszerűek. Nem, semmi szükségünk valamiféle új imádásra, egy olyan imádásra, amely jobban alkalmazkodna új, szekularizált világunkhoz. Amire viszont szükségünk van, az az imádás igazi értelmének és erejének, kozmikus, ekkleziológiai és eszkatológiai dimenziójának és tartalmának ismételt felfedezése. Biztos vagyok abban, hogy ez sok munkát, sok »gyomlálást« követel. Nemcsak kutatást, oktatást és erőfeszítést kíván, hanem annak a sok elszáradt ágnak a lemetszését is, amelyeket magunkkal hurcolunk, s amelyekben túl gyakran látjuk »hagyományaink« és »szokásaink« igazi lényegét. De ha egyszer felfedezzük az igazi *lex orandit*, *leiturgiánk* eredeti értelmét és erejét, s ha az egyszer ismét egy mindent átfogó világszemlélet forrásává, életadó hatalommá válik – akkor és csak akkor fogjuk megtalálni a szekularizmus egyedüli ellen-szerét. És semmire sincs nagyobb szükség ma, mint erre az újrafelfedezésre, erre a visszatérésre – de nem a múlthoz, hanem a fényhez és az élethez, ahhoz az igazsághoz és kegyelemhez, amelyet az Egyház akkor tölt be, amikor – *leiturgiájában* – önmagává válik.

*Fordította Buji Ferenc*