

Alexander Schmemmann

SZENTSÉG ÉS SZIMBÓLUM*

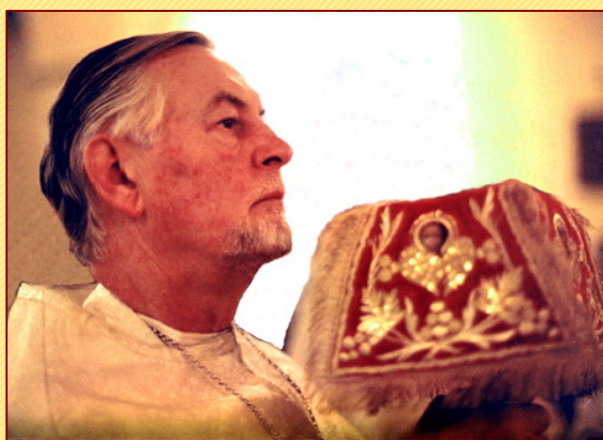
Ha egy ortodoxnak a szentségekről kell beszélnie, akkor először is saját teológiai tradícióinak különféle »rétegei« között kell választania. Amennyiben a »kézikönyvek« legújabb és hivatalos teológiáját választja, melyet az utolsó négy évszázad ortodox teológiai iskolái fejlesztettek ki, akkor a szentségekről szóló beszámolója úgy terminológiájában, mint tartalmában meglepően hasonló lesz akár melyik latin *De Sacramentis*hez. A szentségeknek mint a »láthatatlan kegyelem látható eszközeinek« általános meghatározásától kezdve, a »forma« és az »anyag« szentségen belüli megkülönböztetésén, krisztusi alapításukon, számukon és osztályozásukon keresztül egészen érvényességük és hatásosságuk feltételéül szolgáló megfelelő kiszolgáltatásukig számos kérdésről kell majd szólnia.¹ Manapság egyre több teológus ébred rá arra, hogy a szentségek effajta megközelítése – bár évszázadokon át elfogadott volt – alig mutat rokonságot a keleti Egyház eredeti hagyományával. Sokkal inkább ama »pseudomorfózis« egyik legszerencsétlenebb következményéről van itt szó, amely az ortodox teológiát a patrisztikus kor után sújtotta, vagyis abban az időszakban, amikor az egyházi élet tragikus körülményei a nyugati teológiai kategóriák és gondolkodási formák kritikátlan átvételére készítették az ortodox »értelmiséget«. Az eredmény egy mélységesen »elnyugatosodott« teológia volt, amelynek hagyományait a különféle teológiai iskolák tartották fenn (és bizonyos mértékben mind a mai napig fenntartják). Oroszországban például a XIX. század közepéig latinul tanították a teológiát! Az ortodox teológia e »nyugati fogságát« az elmúlt száz év legjobb teológusai kérelhetetlenül leleplezték, s ennek következtében – teológiánk eredeti perspektívái és módszerei segítségével – igen komoly pozitív elmozdulás történt.² Az egyházatyákhoz, illetve azokhoz a liturgikus és spirituális hagyományokhoz való

* Forrás → Alexander Schmemmann: *A világ életéért* (Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001), p. 177–201.

¹ Lásd például F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought* (London, SPCK, 1923), pp. 269–354., vagy Szilveszter püspök, *Opity Pravoszlavnovo Dogmaticseskovo Bogoszlovija* (Ortodox dogmatikus teológia; Kijev, 1897), IV. kötet, pp. 350–557; V. kötet, pp. 1–65.

² E mozgalom történetéről lásd G. Florovszkij, *Putyi Russzkava Bogoszlovija* (Az orosz teológia útjai; Paris, 1937).

visszatérés, amelyeket a »kézikönyvek teológiája« gyakorlatilag nem vett tudomásul, egy kibontakozás kezdetét jelzi. E folyamat azonban még csak kezdeti állapotában van, ami pedig a szentségteológiát illeti, itt még inkább elején járunk a »helyreállításnak« és az »újjáépítésnek«. Amit mindenekelőtt el kell végeznünk, az pontosan egy *perspektíva* helyreállítása: olyan kérdések felvetése, melyekre a »kézikönyvek« elavult keretein belül nemcsak hogy válaszok nem léteztek, de amelyek még csak meg sem fogalmazódhattak.



Alexander Schmemmann

Mi a »szentség«? Miközben a posztpatrisztikus nyugati és »elnyugatosodott« keleti teológia erre a kérdésre igyekezett válaszolni, egy olyan mentális kontextusba helyezte magát, amely alapvetően – ha nem egyenesen radikálisan – különbözött a korai Egyháztól. »Mentális«-t említettem, nem pedig »intellektuális«-t, mert ez az összefüggés mélyebb szintet képvisel, mint

az intellektuális előfeltételezések vagy a teológiai terminológia szintje. Bizonyos vagyok abban, hogy a patrisztikus teológia nem kevésbé volt intellektuális, mint a skolasztika, ami pedig terminológiáját illeti, pontosan töretlen folytonossága, a régi szavak – habár megváltozott értelmük szerinti – használata volt az, amely a szentségteológia e két típusa közötti diszkontinuitást oly sok teológiai történész elől eltakarta.

Külsőleg, illetve formálisan e változás mindenekelőtt abban állt, hogy a szentségteológia új módon közelített tulajdonképpen tárgyához. A korai Egyházban, az egyházatyák írásaiban – már amennyiben ezek valamiféle rendszeres értelmezést adtak – a szentségeket *aktuális liturgikus összefüggésükben* magyarázták, hiszen e magyarázat valójában magának a liturgiának az exegézise volt, ideértve annak rituális bonyolultságát és konkrétságát. A középkori *De Sacramentis* azonban kezdettől fogva hajlamos volt arra, hogy izolálja a »szentséget« liturgikus kontextusától, s hogy a lehetőségekhez képest maximális pontossággal mutassa meg és definiálja *lényegét*, vagyis azt, ami által a »szentség« megkülönböz-

tethető a »nem szentségtől«. A szentség bizonyos értelemben ekkor kezd szembefordulni a liturgiával. Természetesen van rituális kifejeződése, lényegéhez tartozó »*signum*«-a, de e jelet immár az Egyház összes többi jelétől, szimbólumától és rítusától ontologikusan különbözőnek tekintik. S pontosan e megkülönböztetés volt az oka annak, hogy – minden egyéb »liturgia« mellőzésével – kizárólag az élesen körülhatárolt szentségi jelet tekintették a teológiai figyelem méltó tárgyának. Például azok a bonyolult gondolatmenetek, amelyeket Szt. Tamás a szentségekről *Summá*jában leírt, újra és újra olvashatók anélkül, hogy liturgikus ünneplésükről bármit is megtudnánk. Ami pedig az egyházirendet illeti, az ember gyakorlatilag az összes katolikus és ortodox értekezést átvizsgálhatja erről a témáról anélkül, hogy akár csak egyszer is rábukkanna a felszentelés és az eucharisztia közötti hagyományos és organikus összefüggés említésére.³ A teológiatörténészek e változást egy olyan folyamatnak tulajdonítják, amit ők a »tudományos teológia« fejlődéseként és egy »precízebb« teológiai módszer elterjedéseként határoznak meg.⁴ Tulajdonképpen azonban ez a változás – minthogy cseppet sem »külsőleges« – a teológiai szemlélet, sőt az egész teológiai »világ-szemlélet« mélyreható átalakulásában gyökerezik. És ha a szentség eredeti értelmét akarjuk megragadni, akkor mindenekelőtt ennek az átalakulásnak a természetét kell tisztán látnunk.



Feladatunk egyszerűsítése érdekében azt a hosszú és jól ismert vitát tekintsük kiindulópontunknak, amely kezdettől fogva meghatározta a sakramentális, különösen pedig az eucharisztikus teológia nyugati fejlődését – s ez nem más, mint a *valóságos jelenlét* feletti vita. Sehol sem látszik jobban a szentség kétféle megközelítésének választóvonalát, sehol sem annyira egyértelműek az egyiknek a másikká alakulását előidéző okok, mint éppen itt. E vita kontextusában a »valóságos« kifejezés egy másfajta jelenlét lehetőségét feltételezi: egy olyan jelenlétét, amely magától értetődően nem valóságos. E másfajta jelenlét számára a nyugati intellektuális és teológiai szaknyelv, mint tudjuk, a »*szimbolikus*« kifejezést

³ Lásd Gavin, *ibid.*, pp. 370–378; Szilveszter püspök, *ibid.*, pp. 353–388.

⁴ »A szentség-misztérium koncepciónak, miután hosszú időn keresztül uralta a szentségtológiát, el kellett tűnnie. ... Kétségtelen, hogy ez tette *a priori* lehetetlenné a szentség eszméjének bármiféle pontos elemzését. ... Valójában a szentségtológia képtelen volt továbblépni mindaddig, amíg ez a felfogás alkotta középpontját.« – A. M. Rouget O.P., in: St. Thomas D'Aquin, *Somme Theologique*, Les Sacraments (3a, Questiones 60–65), (Paris: Desclee, 1945), p. 258.

használja. Nem szükséges itt belemerülnünk azokba az igen bonyolult és több szempontból is zavarosnak tekinthető metamorfózisokba, amelyeket e kifejezés a nyugati teológiai gondolkodás évszázadai alatt kénytelen volt elszenvetni.⁵ Ami azonban már első pillantásra is nyilvánvaló, az az, hogy a Karoling-
reneszánsz és a reformáció között kialakult közös teológiai nyelvezet – a rivális teológiai iskolák közötti vita ellenére is – következetesen affirmálta és akceptálta a »szimbólum« és a »valóság«, »*figura et veritas*«⁶ közötti »összeférhetetlenséget«. A »*mystice, non vere*« megfelel a nem kevésbé kizárólagos »*vere, non mystice*«-nek.⁷ Az egyházatyák és az egész keleti tradíció azonban – és itt érjük el a dolog lényegét – nemcsak hogy nem ismeri e megkülönböztetést és szembeállítást, hanem számára a szimbolizmus egyenesen a szentség lényegi dimenziója, megértésének adekvát kulcsa. Hitvalló Szt. Maximosz, a patrisztikus kor *par excellence* szentségteológusa számára Krisztus Teste és Vére az eucharishtiában »szimbólum« (szümbolon), »képmás« (apeikonizmaton) és »misztérium« (müsztérion).⁸ A »szimbolikus« itt nemcsak hogy nem áll szemben a »valósággal«, hanem – ez utóbbi kifejeződéseként és megnyilvánulásaként – egyenesen magában is foglalja. A teológiatörténészek, akik mindenáron fenn akarják tartani a teológiai folytonosság és a szabályos »evolúció« mítoszát, ezúttal újra csak a patrisztikus terminológia »pontatlanságára« hivatkoznak. Úgy tűnik, nem látják, hogy amikor az egyházatyák a »szümbolon«-t vagy az ehhez kapcsolódó kifejezéseket használják, akkor az nem »bizonytalanságukról« vagy »pontatlanságukról« tanúskodik, hanem egyszerűen »másságukról«, s hogy tulajdonképpen e kifejezések átalakulása képezi egyik legnagyobb teológiai tragédiánk forrását.



A »másság« itt elsődlegesen magával a valósággal kapcsolatos felfogásokban jelentkező másság, vagyis – mint fentebb már említettük – a »világszemléletek«

⁵ Lásd V. Veidle, »Znak i Szimbol« (Jel és szimbólum), in: *Bogoszlowszkaja Miszl* (Teológiai gondolkodás). A kötet tanulmányait a párizsi Ortodox Teológiai Intézet publikálta (Paris, 1942), pp. 25–40; továbbá E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen* I–III. (1923–1929).

⁶ B. Neunheuser, *Histoire des Dogmes: L'Eucharistie*, II. Au Moyen Age et a l'epoque moderne (Paris: Les Editions du Cerf, 1966), p. 42.

⁷ H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Paris: Aubier, 1944), p. 258.

⁸ Lásd R. Bornert O.S.B., *Les Commentaires Byzantins de la Liturgie Byzantine, du VII au XV siecle*, Archives de l'Orient Chretien, 9 (Paris: Institut Francais d'Études Byzantines), pp. 117k., és H. de Lubac, *Liturgie Cosmique* (Paris: Aubier, 1947), pp. 242k.

különbözősége. Ha az atyák számára a szimbólum kulcs a szentséghez, akkor ez azért van, mert a szentség összefügg annak a világnak a szimbolikus struktúrájával, amelyben »*omnes ... creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum*«. * És a világ azért szimbolikus – »*signum rei sacrum*« –, mert Isten teremtette; a »szimbolikus« tehát ontológiájához tartozik, hiszen a szimbólum nemcsak a valóság felfogásának és megértésének egy lehetséges módja, nem csupán a megismerés eszköze, hanem a *részesedés* is. Ez tehát a világnak az a »természetes szimbolizmus« – csaknem azt mondhatnánk: »szakramentalitása« –, ami megteremti a szentség lehetőségét, ami megadja megismerése és megértése kulcsát. Ha a keresztény szentség *egyedülálló*, akkor ez nem azért van, mert csodálatos módon megtöri az Isten által teremtett dolgok természetes rendjét, és az »Ő dicsőségét hirdeti«. Abszolút újdonsága nem szakramentális ontológiájában van, hanem abban a speciális »*res*«-ben, amelyet »szimbolizál«, vagyis kinyilatkoztat, megjelenít és közöl – s amely Krisztus és az Ő országa. Ez az abszolút újdonság azonban nem a végletes diszkontinuitás, hanem a beteljesítés alapján értelmezendő. Krisztus »*müisztérion*«-ja kinyilatkoztatja és beteljesíti a világ végső értelmét és rendeltetését. Éppen ezért a szentségek krisztusi alapítása (az a téma, amely később rögeszméjévé vált a teológiának) magának a »szakramentalitásnak«, a megismerés és a részesülés eszközüül szolgáló szentségnek nem *ex nihilo* teremtése. Ha Krisztus azt mondja, hogy »*Ezt tegyétek az én emlékezetemre*«, akkor ez az »ez« (evés, hálaadás, kenyértörés) már »szentségi«. ⁹ Az alapítás azt jelenti, hogy a szimbólum – Krisztusra vonatkoztatva, »betöltve« Krisztussal – beteljesedett és *szentséggé* vált.



A szentségnek és a szimbólumnak erről az összefüggéséről a posztpatrisztikus teológia fokozatosan egyre inkább megfeledkezett, majd pedig – ha gyakran csak burkoltan is – magát az összefüggést is tagadni kezdte, s mindezt a szimbólum egyre fokozódó »szétesése« miatt tette, amit viszont a teológia hittel való kapcsolatának új koncepciója határozott meg. Minden teológia végső problémája a

* (Latin) »Az összes teremtmény, mely az érzékek számára hozzáférhető, a szent dolgok jele.« (A fordító megjegyzése).

⁹ A pászkaevés zsidó szokásával kapcsolatban lásd például F. L. Leenhardt megállapítását: a pászkaevés »az üdvösség szentsége. Felidézi, amit Isten tett és tenni fog: a történelmi üdvösséget és az eszkatologikus üdvösséget. A *zikkaron* gondolata ... már reális alapot ad a szentség eszméjének.« – *Le Sacrement de la Sainte Cene* (Beuchised: Delachaux et Nestle, 1948), p. 21.; továbbá L. Bouyer, *Rite and Man: Natural Sacredness and Christian Liturgy* (Notre Dame: University Press, 1967), pp. 63k.

megismerés, pontosabban Isten megismerésének lehetősége és természete. Ha az atyák képesek voltak élő és valóban »egzisztenciális« szintézisben összefogni egyfelől Isten abszolút másságát – vagyis azt, hogy a teremtmények képtelenek lényege szerint megismerni Őt –, másfelől az ember Istennel való közösségének realitását – tehát Isten megismerését, a »*theózis*«-t –, akkor e szintézis elsődlegesen a »*müisztérion*« ideájában, pontosabban intuíciójában, jelenlétének és megnyilvánulásának módjában: a szimbólumban gyökerezett. Mert a szimbólumnak – voltaképpen természete szerint – az a funkciója, hogy a »mást« *mint* éppen a más, a láthatatlannak *mint* láthatatlannak a láthatóságát, a megismerhetetlennek *mint* megismerhetetlennek a megismerhetőségét, a jövőnek *mint* jövőnek a jelenét nyilatkoztassa ki és közölje. A szimbólum annak megismerésére szolgál, ami másképpen nem ismerhető meg, mert a megismerés itt a részessüléstől függ – vagyis a valóság »epifániájával« való élő találkozástól, a belépéstől abba az »epifániába«, ami a szimbólum. Ezek szerint a teológia nemcsak egyszerűen elválaszthatatlan a szimbólumtól, hanem még forrása, kibontakozásának feltétele is a szimbólumban található. A teológia, mint Istenről szóló beszéd és tudomány, Isten – és Benne az egész valóság – megismerésének eredménye. A posztpatrisztikus teológia »eredeti bűne« ezért a megismerésnek mint olyannak racionális és diszkurzív ismeretekre való redukciójában áll, ami nem más, mint a megismerés elszakítása a »*müisztérion*«-tól. E teológia nem utasítja vissza a korábbi tradíció »szimbolikus világszemléletét«: a fentebb említett megállapítás – »*omnes ... sensibiles creaturae sunt signa rerum sacrum*« – Szt. Tamástól származik.¹⁰ Amit azonban radikálisan megváltoztat, az a »*signum*« értelmezése. A korai hagyományban – s ez mindenképp fontos – a szimbólumban lévő jel (»A«) és az általa »jelzett« (»B«) között nem csupán jelentésbeli (»A« *jelenti* »B«-t), nem is oksági (»A« »B«-nek az oka), és nem is jelképező (»A« *jelképezi* »B«-t) kapcsolat volt. Mi ezt a kapcsolatot *epifániának* neveztük. Ha az »A« a »B«, akkor ez azt jelenti, hogy az »A« egésze kifejezi, bemutatja és megjeleníti a »B«-nek (habár nem szükségképpen a »B« egészének) a »realitását«, anélkül azonban, hogy elveszítené saját ontologikus realitását, anélkül, hogy feloldódna a másik »*res*«-ben.¹¹ De pontosan az »A« és a »B«, a jel és a jelzett közötti kapcsolat az, ami megváltozott. A megismerés racionális és diszkurzív megismerésre való redukálása miatt »A« és »B« között folytonossági *rés* keletkezett. A szimbólum ugyan még lehet eszköze a megismerésnek, de e megismerés már valamiről való ismeret, és nem valaminek a megismerése. Hordozhat információt a »*res*«-ről, de már nem

¹⁰ *Summa Theologica*, Quest. 60, Art. 2,1.

¹¹ Lásd Veidle, *ibid.*

magának a »res«-nek az epifániája. »A« jelentheti »B«-t vagy jelképezheti azt, sőt bizonyos értelemben még »oka« is lehet jelenlétének; de az »A« többé már nem a »B«-ben való részesülés igazi eszköze. Megismerés és részesülés ekkor már két különböző realitás, két különböző rend tartozéka.



A szentségteológia számára a szimbólum e »szétesésének« valóban szerencsétlen következményei voltak. A szentség tulajdonképpen eszméjének megváltozása maga után vonta a teológia eszméjének radikális átalakulását is, s ilyenformán olyan krízist idézett elő, amelynek valódi kiterjedését és mélységét még csak ma kezdjük sejteni. Remélhetőleg sikerült világosan körvonaloznunk a fentebb említett »valóságos jelenlét« problémáját, amelynek megjelenése bizonyos értelemben a szentségteológia posztpatrisztikus periódusának kezdetét jelezte, s amely a szimbólum »valóságára« vonatkozó teológiai kétségből született, tehát abból a kérdésből, hogy képes-e a szimbólum magában foglalni és közölni a valóságot. Röviden elmagaráztuk e kételkedés okait: egyfelől a szimbólum azonosítását a megismerés eszközeivel, másfelől a megismerés redukcióját a valóságról szerzett racionális és diszkurzív ismeretek összességére. S mivel a hagyomány egyhangúlag »verum«-ként, azaz valóságként tételezte a szentséget, elkerülhetetlenül felmerült a kérdés: Hogyan lehet a szimbólum a szentség hordozója vagy *modusa*? Mivel azonban a szentségekkel kapcsolatos szimbolikus terminológia patrisztikus használata a szóban forgó tradíciónak hasonlóképpen nyilvánvaló »datum«-a volt, a kétség eleinte az egyik (a »szimbolikus«) terminológiának a másik (a »realisztikus«) terminológia általi egyszerű megerősítése révén oldódott fel. A szentség egyszerre »*figura et res, veritas et figura*«, és »*non solum mystice sed etiam vere*«. * Nemsokára azonban, éspedig a szimbólum fokozatos leértékelődése következtében – ami szétesése miatt elkerülhetlenné vált – a két kifejezőmódot kezdtek nemcsak egymástól különbözőnek, hanem egymással szemben állónak is tekintetni.¹² Tours-i Berengarius nevezetes esetében figyelemreméltó az a teljes azonosság, ami Berengarius és elítélői szimbólum-értelmezése között tapasztalható. Ha az előbbi számára Krisztus Teste és Vére az eucharishtiában szimbolikus, minthogy nem valóságos, akkor az 1059-es Lateráni Zsinat számára éppen azért valóságos, mert nem szimbolikus. A megkülönböztetés szükségképpen

* (Latin) »...nemcsak misztikus, hanem valóságos is«. (A fordító megjegyzése.)

¹² Lásd H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, X. fejj.: »Du Symbole e la Dialectique«, pp. 255kk.

szembenálláshoz vezetett, s ez utóbbi szemléleti hozzáállás minden későbbi teológiai fejlődés alapvető kerete maradt.¹³



Megmaradt azonban a *signum* problémája, amelynek viszonyát a szentség »res«-éhez új módon kellett meghatározni. Mert ha a *signum* nem szimbólum, akkor mi? A posztpatrisztikus teológia a *signum okként* való definiálásával válaszolt e kérdésre,¹⁴ ami a szentség eszméjének – és valószínűleg tapasztalatának is – legmélyebb átalakulását vonta maga után. A korai hagyományban a kauzalitás – mely inherens részét alkotja a szentségnek, annak a megszentelődésnek, amelyet a szentség közvetít a benne részesedők számára – elválaszthatatlan a szentség szimbolizmusától, hiszen benne gyökerezik. Ez semmiképpen nem tagadja vagy korlátozza minden szentség egyedülálló okát, krisztusi alapítását, hiszen – mint már mondtuk volt – az *alapítás* nem más, mint a szimbólum Krisztus által történő beteljesítése, vagy ami ugyanaz, átalakítása szentséggé. Az alapítás tehát nem a diszkontinuitás, hanem a beteljesítés és a ténylegesítés aktusa. Vagyis amiről itt szó van, az az »új teremtés« epifániája Krisztusban és Krisztus által, nem pedig valamiféle »új«-nak a teremtése. S ha ez felfedi a teremtés és Krisztus közötti »kontinuitást«, akkor az azért van, mert kezdettől fogva kontinuitás volt Krisztus és a teremtés között is, aminek ő a *logosza*, élete, világossága. Mind az alapításnak, mind pedig a szentségeknek pontosan ez az az *arcuata*, ami a posztpatrisztikus teológiából gyakorlatilag eltűnt. A kauzalitást, mely az alapítást a »*signum*«-hoz kapcsolja, a »*res*«-hez képest külsőlegesnek és formálisnak tekintették, nem pedig *lényeginek* és feltáró erejűnek. E szemlélet szerint nem annyira a beteljesülés általi feltárolás, mint inkább a kauzalitás garantálja a szentség hatásának *ténylegességét*. Sőt, ha a jel teljesen azonosul a valósággal – mint ahogy azt az eucharisztia esetében láthatjuk –, akkor az nem annyira a jel beteljesüléseként, mint inkább megsemmisüléseként értelmezendő. Ebben az értelemben az átlényegülés doktrínája – már ami annak tridenti formáját illeti – tulajdonképpen a szentségteológia összeomlásával, sőt öngyilkosságával egyenértékű. Ha a kauzalitásnak – mint külsőleges és formális garanciának – ez az új értelmezése megtöri a jel és a »*res*« közötti ontologikus összefüggést, akkor *de facto* visszautasítja az »alapítás« és a dolgok normális rendje közötti bármiféle kontinuitást is. S ez az a *diszkontinuitás*, amelyet manapság hangsúlyoznak és tételeznek. Minthogy az alapítást a »*signum*«-nak mint »*causa secunda*«-nak a »*causa*

¹³ Neunheuser, *ibid.*, pp. 46–55.

¹⁴ E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie* (Paris, 1907.).

principalis«-aként értelmezték, az egy mindenestől *sui generis* szakramentális rendszer abszolút kiindulópontjává vált. Ami pedig azoknak a teológusoknak az erőfeszítését illeti, akik újabban vissza szeretnék csempészni a *signum* eszméjébe a »hagyományos szimbolizmus gazdagságát«, az ő kísérletük a szentségek doktrínájának és értelmezésének nem a »szubsztanciáját«, hanem csupán »akcidenciáit« érinti.

Ami a szentségről szóló tanítást, a szentség értelmezését illeti, az ma már messze esik a korai Egyház felfogásától. Ez utóbbi esetében a szentség nemcsak egyszerűen »nyitás« volt a valóság keresztény szemléletének három dimenziójára avagy szintjére – az Egyházra, a világra és az Országra –, hanem »össze is fogta« azokat. S ez az »összefogottság« volt az, ami *megismerhetővé* tette őket a »megismerés« szó legmélyebb patrisztikus értelmében, amely egyszerre jelent megértést és részesülést. Ez volt a teológia – a világgal, Egyházzal és Országgal interakcióban álló Istenről való ismeret – forrása, mert ez volt Istennek, s Benne minden valóságnak a megismerése. Minthogy kezdetét, tartalmát és célját Krisztusban hordozta, úgy mutatta be Krisztust, mint minden létező kezdetét, tartalmát és célját, mint mindenek teremtőjét, Megváltóját és Beteljesítőjét. A szentség posztpatrisztikus átalakulása tehát a szentség izolálódását jelentette egy önálló és öncélú szentségi »organizmuson« belül. A szentség korábban említett külsőleges izolálódása a liturgiától voltaképpen csak »szimbóluma« volt egy sokkal alapvetőbb átalakulásnak. »A szentségek eszméje – írja lelkesen egy mai teológus – valami maradéktalanul *sui generis*, és minél kevesebb antropomorfizmust, sőt »angelizmust« oltunk bele, annál jobb a teológiának. ... A szentségeknek megvan a saját létmódjuk, saját pszichológiájuk, saját kegyelmi rendjük. ... Égen és földön semmi sem hasonlítható a szentségekhez.«¹⁵ Tulajdonképpen akkor kezdődött a teológia, az ekkleziológia és az eszkatológia fokozatos elidegenedése a szentségektől, az az elidegenedés, amely – akár tetszik, akár nem – a mai krízis gyökerénél található, s amely nemcsak forrása a »szekularizmusnak«, hanem mérgező fullánkja is, amikor azokat ennyire felsőbbrendű *valóságokként* kezdték dicsőíteni és magasztalni... Ami individuális vallásosságunkat és megszentelődésünket illeti, a szentségek természetesen minden »értéküket« megőrizték. Azonban az Egyház önmagát beteljesítő katolikus aktusaiként, az »eljövendő világ«, vagyis mindenek Istenben való beteljesülésének »világi« szimbólumaiként – egészen egyszerűen elvesztek.



¹⁵ Dom Vonier, *La Clef de la Doctrine Eucharistique*, ford. P. Roguet (Paris: Les Editions de Cerf, é.n.).

Most érkezett el az ideje annak, hogy visszatérjünk az ortodox »perspektívához«. Az előző elemzés egyetlen dolgot akart bizonyítani: ha e perspektívát újra magunkévá akarjuk tenni, akkor ez csak a *szentség* ama dimenzióinak ismételt felfedezése révén lehetséges, amelyek elhomályosodtak, vagy amelyekről egyszerűen tudomást sem vettek az ortodox teológia hosszú, nyugati – és elsődlegesen latin – rendszerektől és gondolkodási formáktól való függősége alatt. Hogyan valósítható meg ez az újrafelfedezés? Bizonyára nemcsak pusztán »intellektuális« felfedezésről van szó. Az egyházatyák pusztán olvasása sem elegendő – noha rendkívül hasznos és lényeges. A patrisztikus szövegek ugyanis még akár olyan teológiai rendszerek bizonyítékaiként is felhasználhatók – sőt fel is használták őket –, amelyek teljességgel idegenek az egyházatyák igazi »gondolkodásmódjától«. Korunk »patrisztikus ébredése« teljesen célt tévesztene, ha egy »patrisztikus rendszert« eredményezne – ilyen ugyanis a valóságban sosem létezett. Az egyházatyák örök érdeme, hogy a keresztény teológiának nem a statikus, hanem a dinamikus természetét domborították ki, azt a képességét, hogy úgy lehessen mindig »mai«, hogy ne kelljen bármiféle »maiságra« redukálnia, s hogy úgy álljon nyitva minden emberi törekvés előtt, hogy azok egyike se határozhassa meg. Ha az egyházatyákhoz való visszatérés terminusaik és formuláik pusztán formális átvételéhez vezetne, az rosszabb és értelmetlenebb volna, mint – állítólagosan – »elavult« világszemléletük miatti visszautasításuk a »modern« teológia részéről.

Az eddig elhangzottakban elsősorban a »szimbólum« kifejezés általunk javasolt használatával foglalkoztunk. Ha a szimbólumot céltudatosan a szentségteológia középpontjának, »rekonstrukciója« kulcsának tekintjük, akkor az nem egyszerűen azért van, mert a patrisztikus szövegekből ez derül ki. E szövegek ugyanis ezen kívül még sok olyan kifejezést is tartalmaznak, amelyek hasonlóképpen fontosak – ha nem fontosabbak – számunkra. Különböző is könnyű volna bizonyítani, hogy egyfelől – tisztán terminológiai szempontból – a »szimbólum« kifejezés nem tartozik sem a leggyakoribb, sem a leglényegesebb kifejezések közé, másfelől pedig hogy nincs olyan szó a patrisztikus szövegekben, amelyik önmagában véve »abszolút« volna: mindegyik csak egy tágabb teológiai és spirituális kontextuson belül nyeri el tulajdonképpeni értelmét, teológiai »szemantikáját«. Mi bizonyítja tehát azt, hogy e kifejezés kiválasztása, előnyben részesítése a többivel szemben helyénvaló, s hogy úgy értelmezendő, ahogyan mi tesszük? Nem feledkezhetünk meg ugyanis arról, hogy e kifejezésnek létezik egy – általunk tévesnek tekintett – skolasztikus értelmezése is.

E kérdésekre az a válaszunk, hogy még ha az egyházatyák egyáltalán nem is használták volna ezt a szót, az akkor is a legmegfelelőbb eszköz lenne ama alap-

vető tapasztalat értelmének újrafelfedezésében, amelyről írásaik tanúskodnak, amelyre összes általunk ismert megnyilvánulásuk – tudatosan vagy öntudatlanul – vonatkozik, s amely végül is az egyházatyákban kiváltképpen érdeklődésünkre tarthat számot. Ez az a szó ugyanis – helyesebben az az értelem, amelyre a »szimbólum« kifejezés manapság egyre inkább szert tesz –, ami a legjobb – ha nem az egyetlen – hidat képezi egyrészt az egyházatyák tapasztalata és világszemlélete, másrészt korunk legmélyebből feltörő vágyódásai, kétségei és zavarai között – címkézzék azokat bár »modernnek«, »elvilágiasodottnak« vagy »technologikusnak«. Valóban, a »szimbólum« kifejezés mind a vallásos, mind pedig az elvilágiasodott gondolkodás centrális kérdéseként, »fókuszpontjaként« bukkan elő, olyan elsődleges kérdésként, amin az összes többi kérdés áll vagy bukik, s mint ami az ember hiányérzetének és zavarodottságának tulajdonképpeni »szimbóluma«. Ha manapság oly gyakran hallani »új szimbólumok« szükségességéről, ha a szimbólum és a szimbolizmus napjainkban olyan körökben is az érdeklődés tárgyává válik, amelyeknek máskülönben semmi közük hozzájuk, akkor az azért van, mert az összes tapasztalat háttérben meghúzódó alapvető tapasztalat a »kommunikáció« teljes szétmorzsolódásának és darabokra hullásának, illetve egy olyan »egyesítő princípium« tragikus hiányának a tapasztalata, amely újra össze tudná fogni, együtt tudná tartani az emberi megismerés és létezés széttöredezett és atomizálódott kristálylapjait. S ez az »egyesítő princípium« – amelynek hiánya oly erősen érezhető, s amelynek keresése szemmel láthatóan uralja a modern gondolkodást – a »szimbólum« nevet kapta. A szimbólum egyszerre kognitív és participális, mert tulajdonképpeni feladata nem más, mint a megismerés és a létezés *újraegyesítése*. Nem tudjuk, *mi* ez a szimbólum, de az, amit az ember *remél* tőle, sokkal közelebb áll a szimbólum patrisztikus eszméjéhez és tapasztalatához, mint ezek posztpatrisztikus megfelelőihez – s ezért tekinthetjük joggal a szimbólumot hídnak.¹⁶



A kereszténynek erre a *megismerésre* kellene törekednie. Hiszen nem Krisztust tekinti a világ *fényének és életének*, minden megismerés beteljesedésének, az egész létezés megváltójának? Abban az értelemben, amelyet fentebb kifejtet-

¹⁶ A további vizsgálódásokkal kapcsolatban a következő könyvek ajánlhatók: R. C. Zaehner, *Matter and Spirit* (New York: Harper and Row, 1963); M. Eliade, *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Religious Myth and Symbol* (New York: Sheed and Ward, 1965); T. J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia: The Westminster Press, 1963); K. Jaspers, *Truth and Symbol* (New York: Twayne Publ., 1959).

tünk, s amely a világ »szimbólum« utáni sóvárgásának tulajdonképpeni értelme – ne Ő lenne minden szimbólum Szimbóluma? Nem mondta-e Maga Krisztus, hogy aki Őt látja, az Atyát látja, aki Benne van, a Szentlélekkel van közösségben, s aki hisz Benne, annak már – itt és most – örök élete van? De hát akkor miért nem látja, miért nem fogadja el a világ a keresztény hitet szimbólumok utáni sóvárgásának beteljesítőjeként, miért látszik az számára olyannyira »irrelevánsnak«. Ezen a ponton, a jelenlegi keresztény helyzet e haldokló »fókuszában« kapja meg – remélhetőleg – voltaképpeni jelentőségét eddigi elemzésünk. Megmutatja ugyanis, hogy ha a kereszténység képtelen betölteni szimbolikus funkcióját – vagyis ha alkalmatlan a fent említett »egyesítő princípium« szerepére –, akkor annak az az oka, hogy a »szimbólumot« először maguk a keresztények »törték szét«. E defektus következtében a kereszténység manapság – legalábbis a világ szemében – egyfelől merőben intellektuális doktrínának látszik, amelyen ráadásul már komoly »repedések« is mutatkoznak egy alapvetően más intellektuális környezet túlnyomása alatt, másfelől pedig egy pusztán vallásos intézménynek tűnik, amelyen szintén komoly »repedések« láthatók – csak ezúttal intézményiségének túlnyomása miatt. S önmagában véve az, hogy ezt a doktrínát és ezt az intézményt a »szent« melléknévvel látják el, még aligha teheti áthidalhatóvá e »hihetőségi rést«, aligha teheti azzá a szimbólummá a kereszténységet, ami eredetileg volt. Mert ami itt különösen lényeges, az annak leszögezése, hogy a »szent« nem melléknév, és soha nem is lehet csupán melléknév, olyan meghatározás, ami bárminek is garantálhatná isteni hatalmát és eredetét. A *szent* – *vide* Rudolf Otto – a »*mysterium tremendum*«-ot mutatja be és jeleníti meg, tehát azt az inherens hatalmat, amely a tanításban transzcendálja a tanítás intellektualizmusát, az intézményben transzcendálja az intézmény intézményiségét. Ez az a »szent« – egy epifánia ereje –, ami manapság reménytelenül hiányzik mind a tanításból, mint az intézményből, éspedig nem az emberi bűnök és korlátoltságok miatt, hanem pontosan *egy szándékos választás* következtében: a *szimbólumnak* mint a keresztény »tanítás« és a keresztény »intézmény« alapvető struktúrájának visszautasítása és szétesése miatt.

A helyzeten egyáltalán nem enyhítettek azok a keresztények, sőt teológusok sem, akik az »új szimbólumokért« könyörgőkhöz csatlakoztak, s akik úgy vélik, hogy a kereszténység csak akkor nyerheti vissza »fontosságát« a világ számára, ha Krisztust ennek vagy annak a szimbólumaként, egy ideológia »illusztrációjaként«, egy beállított »képmásaként« vagy »megszemélyesítőjeként« tudja bemutatni. Ezek a keresztények reménytelenül rabjai maradnak ugyanannak a – külsőleges és illusztratív – szimbólumértelmezésnek, amely már elődjeiknek is sajátja volt, s amely ma *post factum* igazolásként szolgálja a behódolást olyan

ideológiák és beállítottságok előtt, amelyeknek Krisztussal való kapcsolata enyhén szólva is vitatható. Reménytelenül képtelenek megérteni, hogy ahhoz, hogy Krisztus a világban bárminek is »szimbóluma« lehessen, előbb a világot kell Isten »szimbólumaként«, szentségének, hatalmának és dicsőségének epifániája-ként megismerni, látni és tapasztalni; más szavakkal, képtelenek megérteni, hogy nem »Krisztust« vagy »Istent« kell megmagyarázni e világ és múlt igényei alapján, nem Őket kell ezek »szimbólumaivá« tenni, hanem ellenkezőleg: Isten, és egyedül Isten tette e világot saját szimbólumává, Ő teljesítette be ezt a szimbólumot Krisztusban, és Ő fogja tökéletessé tenni örök Országában. Ha megfosztjuk a világot e szimbólumtól, akkor az a káosz és a pusztulás, a bálványimádás és a tévelygés földjévé válik, halálra ítéltetik, mert »*schema*«-jának (képének, »ábrázatának«) tulajdonképpen természete »elmúlik« (1Kor 7,31). E mulandó világ szimbólumává tenni Krisztust az ostobaság és a vakság netovábbja, hiszen Ő ennek éppen az ellenkezőjéért jött közénk: azért, hogy megmentse a világot, és pedig helyreállítva azt Isten »szimbólumaként«, az Istenben való beteljesedés utáni éhségként és szomjúságként, Isten országának »*signum*«-aként s az abba való átmenetként. És megmentette a világot, mert lerombolta öncélúságát, megszüntette áthatolhatatlanságát; megmentette, mert kinyilatkoztatta »ebben a világban« az Egyházat – az »új teremtés« szimbólumát, az »eljövendő világ« szentségét.

Ha a keresztények szolgálni akarják – mint ahogy ténylegesen is akarják, és szolgálniuk is kell – a világot, ha ismét olyan »szimbólumot« akarnak a világnak kínálni, amelyet az oly kétségbeesetten keres, akkor ezt csak úgy tudják teljesíteni, ha előbb ők maguk fedezik fel ezt a szimbólumot, és pedig ott, ahol az – az isteni akarat és rendelés folytán – mindig is volt: az Egyházban. Az egyházatyák, a hagyomány ugyan segítségükre lehet ebben az újrafelfedezésben, megtisztíthatja látásukat, sőt bizonyos fokig még azt is »megmagyarázhatja«, hogy hogyan lehetne ezt véghezvinni; de ezek egyike sem lehet azonos magával az újrafelfedezéssel. S így utolsó kérdésünk az, hogy miben és hogyan tudnánk ezt megvalósítani.



E kérdésre az ortodox teológia válaszána – mihelyt megszabadult »nyugati fogóságából« – a következőképpen kellene hangoznia: Ez a »szimbólum« az Egyház töretlen liturgikus életében található, abban a szentségi tradícióban, amelyet – legalábbis keleten – csak mérsékeltlen deformált egy elidegenedett teológia ideoda való kalandozása. Rámutattunk már arra, hogy a posztpatrisztikus raciona-

lizmus végzetes tévedése az volt, hogy a szentséget elkülönítette attól a liturgiától, ami az Egyház életének és hitének teljes kifejeződése. Voltaképpen ez a szentség elszakítását jelentette a szimbólumtól, vagyis a valóság egészével való kapcsolattól és érintkezéstől – attól a kapcsolattól és érintkezéstől, amely éppen a szentségben teljesedett be. Azáltal, hogy a szentség zárt és önálló »eszközévé« vált a kegyelemnek, azáltal, hogy a valóság egy cseppje lett a szimbólumok tengerében, megfosztotta a liturgiát tulajdonképpeni feladatától: attól, hogy a szentséget összekapcsolja az Egyházzal, a világgal és az Országgal, más szavakkal megfosztotta a szentséget ekkleziológiai, kozmikus és eszkatologikus tartalmától és dimenziójától. A liturgiát kiszolgáltatták a »vallásosságnak«, amely azt magyarázatok és értelmezések ezreivel díszítette fel, vagyis »szimbolikussá« tette a szó mai »illusztratív« és nominális értelmében. A liturgia – akár »archeológiailag« nézzük, vagyis mint a »rég és gazdag« szertartások összességét, akár »festőisége« szerint, vagyis mint az ima audiovizuális segédeszközét – *lényegtelen*né vált a teológia, a küldetés, egyszóval az Egyház egész élete számára. Persze vannak, és mindig is lesznek olyanok – a »liturgikus lelkületű« keresztények –, akik hűségek maradnak hozzá. De az Egyháznak általában – az »aktivistáknak« és a »gnosztikusoknak« – mit sem fog jelenteni.

Újra felfedezni a liturgia és a szentség közötti kezdeti és organikus egységet, egyetlen dinamikus valóságként látni a szentségen keresztül a liturgiát és a liturgián keresztül a szentséget – olyan dinamikus valóságként, amelyben a *szimbólum* (a liturgia) mindig a *szentségben* teljesedik be –: nos, ez a feltétele ama perspektíva helyreállításának, amely kivezethet bennünket jelen helyzetünk zsákutcáiból. A szentség liturgikus természete, valamint a liturgiának – és rajta keresztül az Egyháznak – a szentségi természete az, amely eleven forrása lehet annak a dinamikus szintézisnek, amelynek az egyházatyák az örök tanúi. Ez a szintézis azonban nemcsak a múltban és nemcsak a könyvekben található, hanem itt van, karnyújtásnyira tőlünk, ha van szemünk látni, fülünk hallani, s ha félretesszük azokat a problémákat, amelyek évszázadokon keresztül csak halmozódtak – mert csak így ragadhatjuk meg az Egyház valóságát, csak így érthetjük meg azt a »*lex orandi*«-t, ami az Egyház »*lex credendi*«-jének forrása.

E ponton kellene nekilátni annak a tulajdonképpeni feladatnak, amely a jelen tanulmány tárgya volt – ami nem más, mint a »*leiturgia*« elmélyült tanulmányozásából kiindulva az Egyház liturgikus hagyományának és tapasztalatának a bemutatása; nem más, mint annak a szimbólumnak a feltárása, ami maga az Egyház, s amelyet az Egyház – önmagát is beteljesítve – a Szentségben teljesít be. Ezt bemutatni és igazolni nyilvánvalóan képtelenség egy ilyen tanulmány keretén belül, mely éppen ezért nem is lehet több egy általános bevezetésnél,

egy lehetséges perspektíva előzetes jelzésénél. Következésképpen csak annyit mondhatunk, hogy ha e feladatot valaki elvégezné, akkor annak számára nyilvánvalóvá válna, hogy a »*leiturgia*« feladata nem más, mint egyetlen szimbólumon belülre »sűríteni« a keresztény hit és élet három szintjét: az Egyházat, a világot és az Országot; hogy maga az Egyház az a szentség, amelyben »e világ« széttört, de még mindig »szimbolikus« élete Krisztusban és Krisztuson keresztül Isten országának dimenziójába emelkedik, miközben maga is az »eljövendő világ« szentségévé válik, vagyis azzá, amit Isten öröktől fogva azoknak rendelt, akik szeretik őt, s amelyben a kegyelem által minden emberi átalakulhat, minden dolog tökéletessé válhat Istenben; s hogy végül is itt, és csak itt – Isten jelenlétének és tevékenységének »*müisztérion*«-jában – válik az Egyház azzá, ami: Krisztus Testévé és a Szentlélek Templomává, azzá a páratlan »összefogó« szimbólummá, ami Istenhez emeli a világot, amelynek életéért Ő a Fiát adta.

Fordította Buji Ferenc

