

Tódor Csaba<sup>1</sup>

---

## A liturgia teológiai lehetőségei. A liturgia befolyásoltsága

### Bevezetés

Ebben a tanulmányban megpróbálom összefoglalni a liturgiát befolyásoló teológiai áramlatok alakulását az elmúlt évszázadban. Bár az unitárius liturgia lényegesen nem változott, valószínűleg megérett az idő a változtatásra, éppen ezért a folyamatok beazonosítása és elemzése fontos lépés lehet a liturgia megújításában. Ha úgy tekintjük a liturgiát, mint ami az „egyház nyelvezete”, akkor ez a megújító beavatkozás korántsem egyértelmű. A liturgia teológiájának módszere bevezetése lehet annak, hogy napjaink társadalmi folyamatainak kontextusában miként nyúljunk egyáltalán a liturgia megújításához. Ez a tanulmány ilyenképpen egy bevezetés és kísérlet, amelyet remélhetőleg még sok hasonló tanulmány, értekezés, interdiszciplináris megközelítés követ.

Lev Tolsztoj a *Vallomások*ban elmeséli, hogy az egyik barátja miként szakított keresztény hitével:

Egy vadászat alkalmával, amikor ő huszonhat éves volt, az éjjeli szállásnak előkészített helyen letérdelt, hogy elmondja az esti imáját, a gyermekkora óta gyakorolt szokásának megfelelően. A bátyja, akivel együtt vadásztak, kissé odébb hevert a szénán, és nézte, amint ő térdepelt. Miután elmondta az imát és lefeküdtek, a bátyja így szólította meg: *te ezt még mindig csinálsz?* Aztán többet nem szóltak egymáshoz. De attól a naptól kezdve többet soha nem mondta el az esti imát, és többé templomba sem ment. Negyven éve annak, hogy nem imádkozik, nem jár a templomba, nem áldoz. És egyáltalán

<sup>1</sup> TÓDOR Csaba (1976–) 1999-ben szerzett lelkészi oklevelet az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézetben, teológiai tanulmányaival párhuzamosan a Romániai Moreno Társaság keretében pszichodráma-képzésen vett részt, felsőfokú csoportvezetői képzést szerzett. Az angliai Manchesteri Egyetemhez tartozó Partnerhsip for Theological Education intézetében végezte mesteri és doktori tanulmányait, doktori disszertációját 2017-ben védte meg.

nem azért van ez, mert ismeri a bátyja meggyőződését, és abban követni akarta őt, vagy bármilyen más lelki döntést hozott volna, hanem egyszerűen azért, mert bátyja szavai úgy hatottak, mintha egy újjával hozzáért volna egy saját súlyától eldőló falhoz.<sup>2</sup>

Ez a hit állapotának egy olyan személyes megvallása, aminek mindannyian tudatában vagyunk, látjuk, és mégis roppant nehéz ezt az állapotot megélni, ezzel szembenézni, ezt mérni. Különösen nekünk, lelkészeknek nehéz erről beszélni egyre fogyatkozó templomi hallgatóságunk láttán. Ezt nevezik modern kori vallásos kiábrándultságnak.<sup>3</sup> Azt hiszem, hogy egyre nyilvánvalóbb, számomra mindenképpen az, főleg amióta városi gyülekezet lelkésze vagyok, hogy a társadalmunk vallási vonatkozás nélkül működik, legalábbis jelentős mértékben.<sup>4</sup> Ez az állítás bizonyos földrészekben vagy kultúrákban árnyalható. Ennek ellenére az sem állítható egyértelműen, hogy erdélyi társadalmunkban túl sokan vannak olyanok, akik nyíltan kimondják, vállalják, kiállnak amellett, hogy nem hisznek Istenben, illetve azt sem tudjuk egészen pontosan, hogy hányan vannak, akik hisznek, és többen vannak-e, mint azok, akik nem hisznek.<sup>5</sup> Még abban sem vagyunk biztosak, hogy hány ember számára probléma egyáltalán a hit vagy a hitetlenség kérdése. Ezek az állítások, szempontok viszont a liturgiával való foglalatosságunkban egyáltalán nem elhanyagolhatóak.

David Pailin rendszeres teológus szerint napjaink teologizálásának nehézsége oda vezethető vissza, hogy a tudományos világnézet és értelmezés fejlettsége annyira befolyásolja világnézetünket, hogy a természeti világ teista értelmezése egyre valószínűtlenebb. A teológia ezzel a helyzettel szembe kell nézzen tehát, ami alapjaiban megrendíti egy alkalmas, használható istenfogalom megfogalmazásának lehetőségét.<sup>6</sup> Ezt a folyamatot a modernitás adventjének nevezik, ami tulajdonképpen egy átmenetet jelent két világnézet között. Az egyik nézet szerint a kozmosz az a naiv, szakrális homogén univerzum, ami tartalmazza mind-

<sup>2</sup> Vö. Don E. SALIERS, "On the 'Crisis' of Liturgical Language", *Worship* 44 (1970): 399, idézve Leo TOLSTOJ, *A Confession, The Gospel in Brief, and What I Believe*, trans. Aylmer MAUDE, London, 1940, 5. (Az orosz eredeti angol fordítását a szerző magyarította – T. Cs.)

<sup>3</sup> Peter DEWS, *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy* (London:Verso, 199), 29–33. 210.

<sup>4</sup> Graham HUGHES, *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 231.

<sup>5</sup> Peter COLEMAN, ed., *Ageing, Ritual and Social Change* (Surrey: Ashgate, 2013).

<sup>6</sup> David PAILIN, *The Anthropological Character of Theology: Conditioning Theological Understanding* (Cambridge University Press, 1990), 178.

azt, ami az ember számára jó, s amiben értelmes és erkölcsi rend uralkodik. A másik nézet szerint a kozmoszt az egyén teremti meg belső szükségleteinek megfelelően és azok értelmezése nyomán. Ez az egyénileg teremtett kozmosz belülről kifelé jön létre.<sup>7</sup> A modernitás adventje kifejezés e két világnézet közötti átmenetet érzékelteti.

Tekintettel arra, hogy jelen tanulmány célja elsősorban a protestáns liturgia kontextusával foglalkozik, ezért fontosnak tartom William Hutchison idevonatkozó megállapításait. Hutchison az amerikai protestantizmus három fő jellemvonását emeli ki, amelyek azért is érdekesek, mert ránk, erdélyi unitáriusokra is jellemzőek.<sup>8</sup> Az első és egyben a leglátványosabb sajátosság az a próbálkozás, ahogy a vallási fogalmakat és a liturgiánkat megpróbáljuk összekapcsolni a bennünket körülvevő kulturális kontextussal. Ennek a törekvésnek komoly tétje van: tulajdonképpen itt a vallásnak a kultúrával és általában a bennünket körülvevő világgal, a tudományos, politikai és gazdasági környezettel való kapcsolatteremtésről van szó. Az egyház a liturgián keresztül is igyekszik élő kapcsolatot teremteni azzal a valósággal, amiben él. A második jellemvonás a protestánsok azon meggyőződése, hogy Isten immanens módon van jelen a világban, benne van a kulturális folyamatokban, sőt azok által is megnyilatkozik. A harmadik sajátosság pedig az a meggyőződés, hogy az emberi társadalom tökéletesedik, fejlődik, Istenországa felé tart.<sup>9</sup> Hutchison úgy látja, hogy a 20. század első évtizedeiben ez a három jellemvonás – a modernitáshoz való alkalmazkodás, az immanencia, a fejlődéseszmé gondolata – megjelent az amerikai protestáns szószékek több mint egyharmadán, illetve a teológiai és vallásoktatási intézmények több mint a fele nyíltan hirdette ezeket.<sup>10</sup>

Napjainkra ez a helyzet megváltozott mind az amerikai protestánsok, mind az 1989-es változások utáni erdélyi unitáriusok között. A globalizációs törekvések alapjaiban megingatták a nyugati kultúra isteni beágyazottságába és kulturális felsőbbrendűségébe vetett hitét. Ilyen értelemben egyáltalán nem volt véletlenszerű, amikor a 20. század elején Karl Barth kijelentéseivel „kézigránátot dobott a teológusok játszótérére”.<sup>11</sup> Ennek aztán az lett a következménye, hogy a huszadik század közepére a liberális eszméket kiszorította az öngazolásra hasz-

<sup>7</sup> Charles TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge University Press, 1989), 149–152.

<sup>8</sup> William R. HUTCHISON, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, second edition (Oxford University Press, 1982), 2.

<sup>9</sup> HUTCHISON, *The Modernist Impulse*, 3.

<sup>10</sup> Uo., 3–4.

<sup>11</sup> Karl BARTH, *How I Changed My Mind*, (Richmond: John Knox Press, 1966), 25.

nált isteni szó.<sup>12</sup> Nyilvánvaló, itt most nincs helye annak, hogy a huszadik század közepén a teológiai áramlatok alakulását vizsgáljam, viszont fontos mindenképpen megemlíteni a bibliai tekintély visszaemelését a neobarthiánus áramlatokban, amelyek igei megalapozással a bibliához való erős visszatérést mutatnak. Ez egyrészt a nyugat-európai szekularizáció kontextusában fontos támpontot jelentett a keresztyény felekezeteknek, másrészt a szocialista marxizmus kontextusában Közép-Kelet-Európában jelentette a vallásosság egyfajta túlélését az ige-teológiákban, mint fundamentumban. (És itt nem fundamentalizmus értendő!) Emellett természetesen nem elhanyagolható Paul Tillich filozófiai teológiája sem, amely a 19. század végi egzisztencializmusban gyökerezik, és hidat akart építeni a 20. század eleji kataklizmák és az összeomlóban levő hegeli filozófiai optimizmus között.<sup>13</sup> A mi tájainkon szintén a fejlődésbe vetett hit egyfajta transzilván értelmezése és lecsapódása észlelhető a gyakorlati teológiát is művelő, többnyire neokantiánus hatás befolyása alatti egyházi szerzők munkáiban.<sup>14</sup>

Tillich mellett az 1930-as években Bonhoeffer is kihívások elé állította Barth pozitivistá kijelentéstanát,<sup>15</sup> majd az 1960-as években a bibliKateológián belül például Gerhard Kittel *Újszövetségi Teológiai Szótára* is komolyan megkérdőjelezte ezt a teológiai pozitívizmust.<sup>16</sup> Barth dogmatikája és az őt követő vagy az ő hatására megjelenő biblikus művek mérsékelni próbálták a 19. századi optimista szabadelvű protestáns túlfűtöttséget, és valahogyan a posztmodernizmus előkészítésében is szerepet játszottak azért, hogy a modernitás egy új értelmezésével a kulturális progresszivizmust bizonyos értelemben lelassították, vagy legalábbis ellensúlyozták. Barth monolitikus szemléletű dogmatikája sajátos módon csapódott le a marxista kommunizmus által uralt erdélyi egyházakban: a templom falai közé szorított egyházi szolgálat és liturgia éppen a biblicizmust használta fel esetenként a politikai cenzúra megkerülésére. Az egyházak konzervatívizmusa nemcsak a szocialista állami kultúrától való elszigetelődésben találta meg saját táptalaját, hanem a liturgia templomba való beszorításával egyrészt kialakított egyfajta biblikus-allegorikus nyelvet, amelyet a képzetesebb lelkészek jól működ-

<sup>12</sup> HUGHES, *Worship as Meaning*, 245.

<sup>13</sup> James LUTHER ADAMS, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion* (New York: Schocken Books, 1970), 22., 71., 83.

<sup>14</sup> KOVÁCS Sándor, „Az unitárius egyházi irodalom, avagy kísérlet annak összefoglalására”, *Keresztyény Magvető* 109, 1–2. sz. (2003): 37–39.

<sup>15</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison* (London: Collins Fontana, 1959), 91–92.

<sup>16</sup> *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964), 76.

tettek az identitásmegőrző információk átadásában. Ez a monolitikus konzervativizmus másfelől az egyházközségekben újfajta liturgiális gyakorlatok megjelenésének táptalaja volt, amely az állam és az egyház elválasztott együttélését teremtette meg. Gondolok itt a háznál való keresztelesekre, rejtett konfirmációkra vagy álcázott esketésekre és temetésekre, amelyek többnyire az állami alkalmazásban levő hívek javára történtek annak érdekében, hogy viszonylag jó anyagi helyzetük vagy társadalmi pozíciójuk ne csorbuljon.

A nagy katalizmák ellenére a 20. század elejének optimizmusában azért jelentős szerepet kapott a modernitás azon felfogása, miszerint a vallás a mindennapi életet s benne a mindennapi embert képes oly módon befolyásolni, hogy az itt a földön, a földi élet mindennapjaiban képes beteljesülésre jutni, képes önmagát megvalósítani. Ez a földi világ az a hely, ahol Isten megnyilatkozik, és egyben megtalálható, fellelhető lesz. Az 1960-as évek társadalmi forradalmainak rengései aztán e nagy ígéretekkel szemben komoly kétséget és bizalmatlanságot fogalmaztak meg. Többek között a már említett barthiánus teológia igen jelentős kihívást jelentett a modernista optimizmussal szemben.<sup>17</sup> Aztán gátszakadásszerűen áramlottak szét a technikai és népies/népszerű teológiai szövegek, amelyek a hagyományos vallási rítusok és gyakorlatok értelmetlenségét terjesztették a társadalomban. Sok szöveg egyenesen hirdette annak az istenfogalomnak a halálát,<sup>18</sup> amely az egyházi liturgia maradinak hitt gyakorlatára alapozott. A szekularizáció miatt égető szükség volt a hit és a teológia olyanfajta megfogalmazására, amely a mindennapiban, a hétköznapi emberi tapasztalatban vagy éppen a közönségesben gyökerezik.<sup>19</sup> Ezekben a törekvésekben egyesek annak a protestáns elvnek a továbbélését látták, amely szerint Isten gondviselésének a színtere az emberi hétköznapiok. A teológiai szövegek az evangélium szekuláris értelmezésére törekedtek olyan fogalmakon keresztül, mint a *szekuláris város*, a *mindennapi Isten* fogalma.<sup>20</sup> Ezek a fogalmak a protestáns elvek közé illeszkednek, amelyek a szekulárist úgy tekintik, mint a vallás továbbélésének a területét.<sup>21</sup> Miközben kétségtelen tény, hogy ezek az elvek a modernista törekvések és a hu-

<sup>17</sup> HUTCHISON, *The Modernist Impulse*, 311.

<sup>18</sup> Paul M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel Based on an Analysis of Its Languages* (London: SCM Press Limited, 1963).

<sup>19</sup> J. G., DAVIES, *Every Day God: Encountering The Holy in The World and Worship* (London: SCM Press, 1973).

<sup>20</sup> Harvey COX, *The Secular City: Secularization and Urbanization In Theological Perspective* (London, SCM Press Limited, 1965).

<sup>21</sup> John A. T. ROBINSON, *Honest to God* (London, SCM Press Limited, 1963).

manizmus hurráoptimizmusát hivatottak ellensúlyozni, a hagyományos teológiával szembeni kritikájuk és időnként romboló hatásuk sem elhanyagolható.<sup>22</sup>

Az alábbi gondolatok egybecsengnek az unitárius egyház liturgiai bizottságának tevékenységével és az Országos Dávid Ferenc Ifjúsági Egylethez tartozó ifjúsági csoportok próbálkozásaival, akik alternatív ifjúsági vagy alternatív istentiszteleti formák és tartalmak kidolgozásával próbálkoznak. Régi protestáns törekvések ezek, amelyek a vallást az élet szekuláris oldalába akarják beágyazni. Ezek a próbálkozások a konzervatív gondolkodásúak számára nemcsak, hogy időnként megdöbentőek, hanem hatásuk sok esetben semleges vagy időszakos. A forrásirodalom felhívja a figyelmet ezen alternatív próbálkozások káros és romboló hatására is.<sup>23</sup>

Miközben a liturgia megújítása vallási törekvésnek tűnik, nem más, mint az egyén szintjén jelentkező, az emberi természetben gyökerező vívódás. Viszont a liturgia az egyház nyelve, amit a liturgiában részt vevők kell, hogy ismerjenek.<sup>24</sup> Davies gondolatai kifejezően világítanak rá erre a helyzetre.<sup>25</sup> Miután a szentség belekeveredett a szekuláris világba, keressük az evilági szentséget, amely úgy érthető, hogy a világba van belefoglalva, belevegyülve. A vizsgálódásuk tárgya tehát innentől kezdve a szekuláris lét, amelynek a szentség ad egyfajta értelmet, és menti ki a felszínes abszurditásból. Ettől kezdve az egyéni spirituális életének alapja az egyén világban való egyszemélyes léte. A hagyományos teológiai értelmezésekben Isten minden emberi helyzetnek a fókuszpontja, aki az embert az üdvösség felé vezet. Ez a másikkal való együttműködés, és az együttműködésben kibontakozó cselekvés révén lehetséges. Napjaink individualizmusában éppen ez a másikkal való együttműködés problematikus, Istent a mindennapi, a közönséges mélységében keressük, akár egy telefonbeszélgetésben.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Alasdair MACINTYRE, "God and the Theologians" in *The Honest to God Debate*, John A. T. ROBINSON, David L. EDWARD eds. (London: SCM Press Limited, 1963).

<sup>23</sup> HUGHES, *Worship as Meaning*, 247. Hughes gondolatai még kiegészíthetők azzal, hogy amennyiben ezek az új törekvések nincsenek megfelelőképpen kidolgozva, és egyéni ambíciók kozmetikázására vagy főhatósági bizottságokban kifejtett tevékenységekről szóló jelentések tartalmi kitöltésére valók csupán, akkor ez a liturgia problémáján mit sem változtat. Az egyházi liturgiát nem érdemes egyéni érdekeknek alárendelni. Az egyház liturgiája éppen olyan fontos, mint az egyházi alaptörvény. Egy közös nyelv, amit követni kell, érteni és azon kommunikálni.

<sup>24</sup> ROBINSON, *Honest to God*, 215.

<sup>25</sup> DAVIES, *Every Day God*, 216.

<sup>26</sup> COX, *The Secular City*, 256–257., lásd még: MAGYARI Zita Emese, „Isten 450 lépésben”, *Unitárius Közlöny* 88, 6 (2018), 23.

Később aztán a vallástalan vagy az *Isten halálának* nevezett mozgalom elűnt a köztudatból a 20. század végére, amit a különböző kontextuális teológiák követtek.<sup>27</sup> A kontextuális teológia gyűjtőfogalom, amely magában foglalja a felszabadítás-, a feminista, a posztkoloniális vagy ahogyan újabban nevezik, az ökológiai teológiát is. Az ökológiai teológia különböző irányzatai pontos lenyomatai annak a széleskörű áramlatnak, amely a huszadik század utolsó évtizedeiben terjedt el természeti környezetünk válságának hatására. Mindazonáltal nem állítható, hogy a protestáns gondolkodásnak megváltozott volna azon szándéka, hogy a szakrálist a mindennapokban jelenítse meg. Ennek a gondolatnak a továbbélése nagyon jól nyomon követhető például Sallie McFague teológiai gondolkodásában.<sup>28</sup> McFague protestáns teológus, aki korábbi műveiben rámutatott arra, hogy a nyelv metaforája Isten fogalmát hordozza. Ezt a korábbi műveiben fejtegetett gondolatát alkalmazta az ökológiai teológiában is a bolygónkhoz való viszonyulás taglalásakor.<sup>29</sup> A teremtett világ állapotát, benne az embert és magatartását az ökológiai krízis fényében értelmezi újra. McFague szerint a világegyetem tulajdonképpen Istennek a teste. A szerző is egyetért az ökotológia alapgondolatával: a jelenlegi ökológiai krízisnek az oka az, hogy az ember felelőtlenül kiaknázza a természetet, elvett a természetből. McFague a természethez való radikális visszatérést sürgeti: úgy kell a természethez viszonyulni, hogy adni kell a természetnek. E viszonyulás paradoxona, hogy a teremtett világ, az univerzum Isten testeként azért természetfölötti, mert Istennek a lényét, a testét hordozza magában.<sup>30</sup> Nem nevezi mégsem panteizmusnak ezt a felfogását, sokkal inkább panenteizmusnak, aminek jelentése: Isten megjelenése, arca. Ez el van különítve Istennek a lényegétől, vagyis a látható világ nem egyenlő Istennel. A világ teljes mértékben Isten dicsőségét sugározza minden teremtményén keresztül, nem magát Istent. Isten dicsősége, lényege más, mint megjelenése.<sup>31</sup> Ez a liturgiára kivetítve egy elég ambivalens Isten-kapcsolatot tükröz, ugyanis a liturgia az embernek az Istenhez való lehetséges viszonyulása. A liturgiában az ember Isten

<sup>27</sup> *Theology at the End of the Century: A Dialogue on The Postmodern*, *Studies in Religion and Culture Series*, ed. Robert P. SCHARLEMANN (Charlottesville: University Press of Virginia, 1990).

<sup>28</sup> Sallie MCFAGUE, *The Body of God: An Ecological Theology* (London, SCM Press Limited, 1993). Lásd még Sally MCFAGUE, *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature* (Minneapolis: FortressPress, 1997).

<sup>29</sup> MCFAGUE, *The Body of God*, 149.

<sup>30</sup> Uo., 132.

<sup>31</sup> Richard BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge University Press, 1993), 50–51.

felé tart, mint teremtmény a teremtőjéhez. Isten, mint teremtő, végső soron meghatározza ezt a kapcsolatot. Olyan kérdések merülnek fel a liturgiában, mint hogy kit imádunk és dicsőítünk a teremtett világ gyönyörűségéért, kihez imádkozunk, vagy kitől várjuk az ökológiai katasztrófa felé sodródó bolygó megmenntését.<sup>32</sup> Az istentiszteletet látogató gyülekezeti tagoknak csak néhány tagja tájékozott valamilyen szinten a képzett teológusok által megírt liturgiai szövegeket illetően. Nagyon kevesen olvasnak teológiai irodalmat, nem beszélve arról, hogy a protestáns liturgiai irodalom mennyire kevés. Ne is említsük, hogy a mi erdélyi unitárius liturgiánk milyen szegényes teológiai megalapozást tartalmazó források tekintetében. Ennek ellenére a gyülekezet tagjai benne vannak, s talán értik is azt a hosszú történelmi hagyományt, amelyben a liturgiánk gyökerezik, amelyben kifejlődött, és amely napjainkban kereteket ad az Istenhez való viszonyulásunknak. A teremtő és gondviselő Isten felé tartásunk fejeződik ki a liturgiában, amely támogat, keretek között tart bennünket.

A liturgia történetét és jelenlegi helyzetét illetően maradnak az örökös kérdések: mit jelent számomra a liturgia, hogyan közeledik Isten hozzánk a liturgiában, hogyan fejezhető ki a liturgia jelképeiben, tárgyaiban vagy cselekedeteiben az isteni immanencia, miként van jelen Isten a mindennapi életünkben. Az individualizálódott, humanista gyökerű általános sztereotípiákban Isten jelen van közöttünk, az emberségünkben és együttérzésünkben, az elfogadásban, a lelkiességben. Szoktunk olyat is mondani a spiritualitás felszínes megfogalmazásaiban, hogy látjuk Istent egymás arcában vagy életünk sötét perceiben. Isten éppen a sötétségben van jelen. Az ilyen és ehhez hasonló megállapítások azt a jogos kérdést vetik fel, hogy vajon merre tart a szabadelvű, protestáns, az unitárius liturgia? Ne felejtjük el azt sem, hogy Isten a teremtő, Isten a gondviselő Isten, az örökkévaló Isten a titok, amely áthatja egész létünket. Azt, hogy Isten benne van a világban, a mindennapokban, de nem teljesen ugyanaz, mint az ember napi tapasztalata. Ehhez a jelenléthez valamilyenképpen kapcsolódnunk kell, és ezt a kapcsolódást a liturgiának is tükröznie kell. Az Istennel való kapcsolat fontosságáról William Hutchison azt mondja, hogy a huszadik század végi embernek a háborúk tragikus tapasztalata, után szüksége van egy olyan Istenre, aki belép az ember legintimebb szférájába.<sup>33</sup> Ugyanezt mondják tulajdonképpen az 1960-as évek ideológusai, akik olyan fogalmakat keresnek az istenség megnevezésére, amelyek a hagyományos formulákat kicserélik, hiszen azok kiürültek, és jelentés nélküliek. A jelenlegi kontextuális teológia ugyanezt képviseli, mert az emberek-

<sup>32</sup> McFAGUE, *The Body of God*, 112.

<sup>33</sup> HUTCHISON, *The Modernist Impulse*, 245.



nek segítséget akar nyújtani a személyes teológiáik kiépítésében, ami a szív nyelvéét szólaltatja meg. Ez a számunkra egyáltalán nem idegen, hiszen a 19. század szellemi irányzatai között ott találjuk Kriza János „szív-teológiájának” az érzelmekre alapozottságát.

Sallie McFague és a fenti gondolatok újra csak rávilágítanak Isten léte elbagatellizálásának a lehetőségére akkor, amikor Istent a mindennapiban, a közönségesben próbáljuk keresni. Ha azt keressük, hogy Isten emberi lehetőségekben és tapasztalatokban szó szerint feltárulkozik, akkor ennek a megnyilatkozásának két veszélye is van, ami a posztmodern protestantizmusra nézve rendkívül időszzerű.

Az egyik szerint Isten jelenléte összerosódik az emberi jóindulattal. Ez különösen a társadalom darabokra hullt és kiábrándult közösségeire és egyéneire egyre inkább jellemző felfogás.<sup>34</sup> Olyan társadalmi jelenségekkel van összekapcsolva, mint személyiségi jogok, társadalmi jóléti kérdések, amelyek a 19. századi keresztény reformmozgalmat jól keverve a felvilágosodás humanista eszméivel elfogadhatóan, szimpatikusan hangzanak napjainkban, az egyre nyilvánvalóbb vallásos kiábrándulás korában, amikor a mindennapi, a közönséges válik a vallásos élet színpadává. Egyáltalán nem meglepő, hogy mind az aktív gyülekezeti tagok, mind az egyházon kívüliek számára a keresztény vagy a vallásos azt jelenti, hogy általában másokhoz nagylelkű, részrehajló és segítőkész, különösen a társadalom szélére szorultak irányában. Ez a szabadelvű protestáns középosztály számára lelkiismeret-altató jótékonykodással is társul,<sup>35</sup> hiszen pozíciójuk megtartása közepette jótékonykodunk egy kicsit karácsony előtt a bevásárló szeke-  
rekkel a kijáratoknál, pályázati pénzeket számolunk el, de igen messze járunk a szeretetszolgálatunk valós küldetésének őszinte gyökerétől, okainak megfogalmazásától és kimondásától.

A közönségesben megnyilatkozó Isten második posztmodern protestáns értelmezési módja az, amikor Isten megragadása azt jelenti, hogy egymással jók vagyunk, egymást megismerjük, egyik a más sokszínűségét elfogadjuk, a más-ság-ideológiák felé nyitottak és befogadók vagyunk. Az egyházközség, különösen a magasan szekularizálódott Nyugat-Európában egy olyan közösségi hely, ahol az emberek egymással találkozhatnak. A tagok között vannak elszigetelt egyének, szétszóródott családtagok, akik egy közösségi térben megjelennek hétvégeken, szabad idejükben egy befogadó térben, egy gondoskodó közösségben.

<sup>34</sup> COX, *The Secular City*, 257., 259.

<sup>35</sup> GRATZ Gusztáv, „A társadalmi fejlődés iránya”, in *Magyar Liberalizmus*, szerk. TÖRÉCZKI László (Budapest: Századvég Kiadó, 1993), 257–258.

Ez a befogadó, nyitott, toleráns közösségi tér nagyon jól tükrözi a társadalmi bizonytalanságot, az egyének közötti kapcsolatok gyengeségét, a személyes elszigetelődést, a fogalmi és hitszerű felszínességet, a népvándorlás jelenségét az egygenerációs-hitű közösségekben. Az egygenerációs hitűeknek elsősorban azokat a neoprotestáns közösségekbe beszervezett egyháztagokat nevezem, akik életüknek valamilyen válságos szakaszában találkoztak a térítőkkal, és különböző juttatások, segítségnyújtás ígéréssel és ellenében a felekezet tagjai lettek. A gyermekeik, a második generáció már nem követte őket. Temetéskor gyakorló lelkészként tapasztaltam, és tapasztalhattuk, hogy a valamikor megtért személy is eredeti felekezete temetési szertartását igényelte végakaratóban. Milyen is valójában a közös együttlét? Jól érezzük magunkat, egymást megismerjük, elfogadjuk. Azonban egymás közelsége szükséges, de nem elégséges feltétele az istentiszteletnek.

Francis Mannion a személyes találkozások liturgiája kapcsán azt mondja, hogy a személyiség megelőzi a rítust, és arra törekszik, hogy a liturgiai közösség és a rituális cselekvés hordozója legyen.<sup>36</sup> Az istentisztelet a kis kegyességeknek a felerősítőjévé válik, a személyes készségek és vázlatos rítusok megengedő közege lesz, ahol az egyének közötti véleménycsere vagy valamilyen közös akció, esetleg személyesített rítus megvalósul.<sup>37</sup> Újra visszatér az a gondolat, hogy mind a rítusban, mind az életben általában az ember a dolgok értelmét abból meríti, amiben él, ami a rendelkezésére áll. Ma a liturgia teológiája számára az a kihívás, hogy a jelenvaló világban, az adott személyes valóságban miként lehet az emberek figyelmét valamilyen vallásos jelentés felé fordítani, miközben az egyén folyamatosan egyénileg, személyesen értelmezi a saját életkörülményeit. Az ember egy öntudatos autonóm világ lett, vagy legalábbis efelé törekszik, és így szinte teljes mértékben visszautasította a vallásos függést.<sup>38</sup> Egészen pontosan az individualizálódott ember olyan kultúrát hozott létre, amely visszautasította a függést. A vallásos függést is. A közönségesben próbáljuk fölfogni a transzcendencia jelzéseit. Ezekben a jelzésekben éljük meg létezésünk határait, a komfortzónánk határait.<sup>39</sup> Ez viszont nem eredményez automatikusan Isten-tapasztalatot. Komfortzónánk határainak a feszegetése, a transzcendencia jelzései nem egyértelmű-

<sup>36</sup> Francis M. MANNION, "Liturgy and the Present Crisis of Culture", *Worship* 62. sz. (1988): 112.

<sup>37</sup> Uo., 115., 116.

<sup>38</sup> HUGHES, *Worship as Meaning*, 252.

<sup>39</sup> Peter L. BERGER, *A Rumour of Angels: Modern Society and The Rediscovery of The Supernatural* (Harmondsworth: Penguin Books), 1970.

en és automatikusan Isten megtapasztalása, mivel Isten számunkra felfoghatatlan. Alapjában véve Isten szeretet, radikálisan más, mint az egyén mindennapi tapasztalása, és nem az általunk ismert valóságnak a meghosszabbítása. A modernista humanizmus erős kontextusában érdemes elgondolkodni azon, hogy a posztmodernben az emberek milyen új formákat keresnek az Isten megélésére akkor, amikor templomokat bontanak le, vagy/és azokat többfunkciós rendezvénytermekké alakítják át, a papi szolgálatot átalakítják személyes, vallomásos terápiás szolgáltatásokká, vagy közhivatalnok-szerű alkalmazottakként működünk régi, megcsontosodott papi szerepeinkben.<sup>40</sup> És mindezt olyan emberek számára hozzuk létre, vagyis olyan embereket akarunk kiszolgálni, akiket teljesen vagy részlegesen megtört a közönségesség. Szent helyeket kellene létrehozni, amelyek a mindennapiságra alternatívát jelenthetnek.

A következőkben vizsgálom meg azt a kérdést, hogy mit is jelent tulajdonképpen a liturgiai teológia, amely az előző részekben megfogalmazott problémákra jelenthet egyfajta megoldást.<sup>41</sup> A megnevezésben mindkét fogalom egyformán fontos. A teológia fogalma azért fontos, mert a liturgia tanulmányozása nemcsak rutinszerű, szerkezetszerű, kialakulás-történeti vizsgálódás. A teológiai

<sup>40</sup> MANNION, *Liturgy and the Present Crisis of Culture*, 107.

<sup>41</sup> A liturgia teológiájával foglalkozó fontosabb kiadványok: David H. FAGERBERG, *What is Liturgical Theology: A Study In Methodology* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992); Teresa BERGER, "Liturgy – a forgotten subject – matter of theology?" *Studia Liturgica* 17. sz. (1987): 10–18; Mary COLLINS, "Critical Questions for Liturgical Theology" in *Renewal to Practice*, ed. Mary COLLINS (Washington: The Pastoral Press, 1987), 115–32.; Kevin W. IRWIN, *Context and Text: Method in Liturgical Theology* (Collegeville: The Liturgical Press), 1994; Aidan KAVANAGH, *On Liturgical Theology* (New York: Pueblo Publishing Company), 1984; Aidan KAVANAGH, "Primary Theology and Liturgical Act", *Worship* 57. sz. (1983): 321–324.; Margaret Mary KELLEHER, "Liturgy: An Ecclesiastical Act of Meaning", *Worship*, 59 sz. (1985): 482–497.; Margaret Mary KELLEHER, "Liturgical Theology: a Task and a Method", *Worship*, 62. sz. (1988): 2–25; Catherine Mowry LACUGNA, "Can Liturgy Ever Again Become a Source for Theology?", *Studia Liturgica*, 19. sz. (1989), 1–13.; Catherine Mowry LACUGNA, *God for Us: The Trinity And Christian Life* (San Francisco: Harper Collins, 1991), 335–50.; Alexander SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology* (Leighton Buzzard: The Faith Press, 1966), Alexander SCHMEMMANN, "Theology and Liturgical Tradition", in *Worship in Scripture and Tradition*, ed. Massey H. SHEPHERD (New York: Oxford University Press, 1963), 165–178.; Robert TAFT, "The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology", *Worship*, 52. sz. (1978): 314–329.; Robert TAFT, "Liturgy as Theology", *Worship*, 56. sz. (1982): 113–117.; Robert TAFT, "The Response to the Berakah Award: anamnesis", *Worship*, 59. sz. (1985): 305–25.; Geoffrey WAINWRIGHT, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (London: Epworth Press, 1980), Geoffrey WAINWRIGHT, "A Language in Which We Speak to God", *Worship*, 57. sz. (1983): 309–321.

ai felvetés nem általános, nem spekulatív és nem is csak kimondottan rendszeres, elvont tudomány.<sup>42</sup> A teológia pontosan az, ami az egyház liturgiájában megvalósul. A liturgia-teológiának a fókuszpontja a liturgia rítusa. A szó, az ige egyházas megvalósulásáról, és továbbéléséről van szó.<sup>43</sup> A liturgia teológiai meghatározása két problémát vet föl.<sup>44</sup> Az első az, hogy a rítus nemcsak kötött szövegek és előírások, meghatározott fogalmak ismétlése, hanem időszerű, időben zajló liturgiai esemény is. Robert Taft ezt úgy határozza meg, hogy a liturgia nemcsak a múlttal foglalkozik, hanem a hagyománnyal is, ami a jelennek eredeti szemlélése és megélése.<sup>45</sup> Egy olyan látásmód, amelyet a saját gyökerei határoznak meg. Ennek a szemléletnek nem az a szerepe, hogy a múltat visszahozza a jelenbe vagy leutánozza, hanem hogy megértse a liturgiát, mivel annak van egy története, amely a mozdulataiban, a szavak és szövegek által értelmezhető és a saját körforgásában jeleníthető meg újra és újra.<sup>46</sup> A liturgia mint rítus és cselekvés megtestesüléshez vezet, megvalósuláshoz jut el: a rítusban használt szavak és mozdulatok jelentik a teológia számára a megvalósulást. A liturgia kiteljesedése attól függ, hogy egy adott szertartásban megvalósul-e a teológia mint következmény, valamint a teológusok Istenhitről, egyházzal és a világról való rendszeres gondolkodása.

Alexander Schmemmann a liturgiateológiát úgy határozza meg, mint *teologia primát*, azaz az egyház elsődleges teológiáját, amelyből aztán levezethetők a spekulatív vagy dogmatikai tanítások, mint másodlagos teológiák.<sup>47</sup> Kavanagh véleménye szerint a rituális cselekvés teológiai cselekvés a maga egybefogó, integráló és megalapozó jellegével.<sup>48</sup> Schmemmann szerint a liturgia az egyház egyedi megnyilatkozása, az egyház hitének és életének a megnyilatkozása, ami a teológiai gondolkodás alapjává válhat az adott egyház kontextusában.<sup>49</sup> Ez azt jelenti, hogy a vizsgálódás egy irányban történhet. A *teologia secunda*, vagy másodlagos teológia az elsődleges teológia által informált és ellenőrzött, és nem fordítva. Jeffrey Wainwright szerint az istentisztelet és a tanítás között kölcsönösség van.<sup>50</sup> A szertartás befolyásolja a tanítást, és a tanítás befolyásolja a szertartást. Mary

42 FAGERBERG, *What is Liturgical Theology?*, 67.

43 TAFT, *Liturgy as Theology*, 115.

44 Uo., 117.

45 Uo., 118–119.

46 TAFT, *The Structural Analysis of Liturgical Units*, 318.

47 SCHMEMMANN, *Theology and Liturgical Tradition*, 166.

48 KAVANAGH, *On Liturgical Theology*, 89.

49 SCHMEMMANN, *Theology and Liturgical Tradition*, 168.

50 WAINWRIGHT, *Doxology*, 218.

Collins szerint a liturgia teológiájának időszerű problémája és kritikája az, hogy a hit megfelelőképpen legyen megünnepelve a liturgiában.<sup>51</sup> Vajon az egyház hite egybecseng-e az emberi, mindennapi tapasztalattal és a gondviselő Isten elvárásaival? Katherine LaCugna hasonlóképpen fogalmaz. Szerinte egy axióma, hogy az imádság a hitnek a normája, és fordítva: amit hiszünk Istenről és a lélekről az határozza meg imádkozásunknak a módját.<sup>52</sup>

Ezekkel a meghatározásokkal együtt fontos az istentiszteleten résztvevők helyzetének a megvizsgálása is. Vajon a posztmodern milyen hatással van az istentiszteleten résztvevőkre, illetve a liturgia jelentésének a lehetőségére? Ennek a kérdésnek a megválaszolása két nehézségbe ütközik. Az egyiket David Fagerberg fogalmazza meg a megkérdőjelezhetetlen teológiai optimizmusban gyökerező rítusok kapcsán.<sup>53</sup> Szerinte a liturgia szimbóluma és jelentése közötti kapcsolat nem logikai, nem analogikus, nem is ok-okozati, hanem egyik a másikat kommunikálja.<sup>54</sup> Egyfajta híd, amit a hit láttat, Jézust a jelképeken (kenyér és bor) keresztül az úrasztalán, vagy az oltáron az úrvacsorai jegyekben az egyházzal a lelkészen keresztül. Az egyház a liturgián keresztül a szentség megnyilatkozását végzi el.<sup>55</sup> Ebben nyilatkozik meg a földi, teremtett élet, amely Isten országa felé tart. Ez egy folyamat, amit a liturgia kifejez, megragad, megjelenít. Ez a folyamat nem evilági, nem közönséges és nem mindennapi, hanem eszkatológiai jellegű.<sup>56</sup> Kevin Irwin ezt úgy fogalmazza meg, hogy a liturgia teológia lehetősége annak az útnak, amely az isteni kijelentést hordozza, és Isten szavát elérhetővé teszi a hívők számára, hogy elmélyítsük kapcsolatunkat az Istennel.<sup>57</sup>

A liturgia tehát egy önmagába visszatérő folyamat, önmagát ismétlő elemek körforgása, amely saját jelentést hoz létre, és amely a liturgia résztvevőiben csapódik le és fejeződik ki.

## Összefoglalás

Liturgiánk hit általi befolyásoltsága a rítus és liturgia kapcsolatában vizsgálható egy olyan korban, amit a *vallásos kiábrándultság* kifejezésével lehet jellemezni még egy olyan konzervatív társadalmi szerkezetű egyházban is, mint a

<sup>51</sup> COLLINS, *Critical Questions for Liturgical Theology*, 115.

<sup>52</sup> LACUGNA, *Can Liturgy Ever Again Become a Source for Theology?*, 2.

<sup>53</sup> FAGERBERG, *What Is Liturgical Theology?*, 173.

<sup>54</sup> Uo., 195.

<sup>55</sup> IRWIN, *Context and Text*, 49.

<sup>56</sup> FAGERBERG, 223.

<sup>57</sup> IRWIN, 50., 52.

Magyar Unitárius Egyház. A tanulmányból kiderülhet az is, hogy technicizált társadalmunkban egyre nehezebbnek tűnik egy, a széleskörű társadalomban is használható, alkalmazható istenfogalomnak a megragadása, ami viszont elengedhetetlen a vallásos rítusok értelmezésének a szempontjából. Ennek egyik oka az az átmenet, ami egy külső, naiv, tárgyilagos kozmosz fogalom, és egy belső, érzéki, és személyes istenfogalom között egyre nyilvánvalóbb. Ebben a *modernitás átmenetében* egyre több igény jelentkezik a személyes liturgiák megalkotására, ami az individualizáció szükségleteiből táplálkozik. Olyan fogalmak, mint *modernitás, immanencia, fejlődés*, amelyek a teológiai hallgatókat már a teológiára való felvételi után mindjárt az első enciklopédia órákon foglalkoztatják, újraértelmezés előtt állnak. Mivel ez az átmenet nem folyamatszerű, nem lineáris, és főleg nem homogén, ezért lyukak keletkeznek, amik a rítusra is lényeges befolyással vannak. Olyan egymással látszólag feszültségben levő fogalmak, mint *globalizáció és fundamentalizmus* kerülnek egymás mellé a rítusban, amelyeknek a kapcsolatát újból föl kell tárni, meg kell érteni. E tanulmány, mint a bevezetőben is írtam, csak egy kísérlet, egy összefoglalás csupán. Nem tartalmaz alapkutatást, részletes elemzést, ami viszont szerfelett fontos lenne a liturgia szerkezetét és szerkezeti elemeinek a vizsgálatát illetően.