

Dobszay László
A BUGNIGNI-LITURGIA
ÉS A „REFORM REFORMJA”

A LITURGIATUDOMÁNY KLASSZIKUSAI

X.

DOBSZAY LÁSZLÓ

**A BUNIGNI-LITURGIA
ÉS A „REFORM REFORMJA”**

Argumentum Kiadó

—

ELTE BTK Vallástudományi Központ

Liturgiátörténeti Kutatócsoport

Argumentum Kiadó

—

LFZE Egyházzene Tanszék

BUDAPEST 2017

A kiadvány az OTKA K. 109 058,
„A nyugati liturgia változatainak kutatása”
című program támogatásával készült

A kötetben közölt mű először
angol nyelvű változatban jelent meg:

The Bugnini Liturgy and the Reform of the Reform
Catholic Church Music Associates, Front Royal, 2003

Szerkesztette:

Földvály Miklós István

A szöveget gondozta:

Fehér Judit, Jámbor Margit és Varga Benjámin

Nyomdai előkészítés:

Földvály Miklós István és Varga Benjámin

ISBN 978-963-XXX-XXX-X

© Argumentum Publishing House, 2015

© Dobszay László örökösei, 2015

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche, digital copy or any other means without written permission from the publisher.

PRINTED IN HUNGARY

Tartalom

Gyakran használt rövidítések	8
Előhang (Földváry Miklós István)	9
Bevezetés	13
I. A zsolozsma himnuszai	17
II. A nagyhétről	21
1. Róma rítusai	21
2. A nagyhét sajátos volta	24
3. Virágvasárnap	25
4. Sötét zsolozsma	27
5. Nagycsütörtök	28
6. Nagypéntek	30
7. Húsvét vigíliája	33
8. Húsvéti nagyvesperás	37
III. A zsolozsma	39
A) A római zsolozsma történetének vázlata	39
1. A római zsolozsma gyökerei	39
2. A római zsolozsma kialakítása	41
3. A római zsolozsma a középkorban	45
4. A reformliturgiák és Trident	47
B) A <i>Liturgia horarum</i> és kritikája	49
1. A órák jellegének megváltoztatása	50
2. A zsoltárok új elosztása	51
3. Az antifonále-repertoár	53
4. A responzoriále	54
5. A <i>Liturgia horarum</i> és a római zsolozsma	56
C) Hogyan másképpen?	57
1. A zsolozsma és a konszvetúdo	58
2. Népszolozsma — kórusima — papi „magánzsolozsma”	59
3. Melyik zsolozsma?	60
4. A zsoltárbeosztás	62
5. A órák jellege	66
6. Az antifonárium	67
Utóhang gyanánt	69
IV. A mise propriuménekei vagy „alius cantus aptus”?	71
1. A zsinati konstitúció által szabott keretek	71
2. „Vagy más alkalmas ének”	72
3. Korlátlan helyettesítés	73
4. A mise proprium tartalmi dimenziói	76
5. A propriuménekek funkciója	82
6. Lehetséges gyakorlati utak	86
A) Ki?	87
B) Mit?	88
C) Hogyan?	90
7. Az ordinárium	93
8. A gyülekezeti népének szerepe	94

V. A mise olvasmányai és a kalendárium	97
1. A perikópa és a nagy emlékezet	97
2. A Biblia kincsestára	98
3. Perikópák az új rendben	99
4. Szentlecke, ószövetségi olvasmány	106
5. Gyakorlati megfontolások, lehetséges megoldások	107
6. A liturgikus naptár rendszere	110
7. A szanktorále rétegei	113
8. Az ünnepek rangja	114
VI. A „tridentin mozgalom” és a „reform reformja”	117
I.	
Mit jelent a „hagyományos római” liturgia?	118
Mi a „tridentin” liturgia?	120
Mi a „neorómai” liturgia?	121
II.	
A liturgia „igazsága”	123
A tridentin mozgalom jogossága	125
A tridentin mozgalom hiányosságai	127
III.	
Rítus és nyelv	131
Mit jelentene ez a gyakorlatban?	135
IV.	
A rövidtávú feladatok	137
A középtávú feladatok	138
Hosszú távú esélyek	139
VII. A katolikus egyházzene kettészakadása	141
VIII. Korunk egyházzenei problémái, magyar tükrében	151
1. A két út	151
2. A zsinatra adott első magyarországi reakció	153
3. Kodály öröksége és a magyar egyházzene	155
4. Népzene és egyházzene	157
5. Gregoriánkutatás és a mai egyházzene	160
6. Gyakorlati kérdések: az egyensúly követelménye	162
7. Az új, anyanyelvű kultikus zene	164
8. Az <i>Éneklő Egyház</i>	167
Üzenet az Olvasónak	170

Gyakran használt rövidítések

- ÉE Éneklő Egyház
GR Graduale Romanum **ide majd kiadási adatok**
GS Graduale simplex
GT Graduale Triplex
LA *Liturgiam authenticam*. Az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció 5. instrukciója a második vatikáni zsinat liturgikus konstitúciójának végrehajtásáról (2001).
LH *Liturgia horarum*. A II. vatikáni zsinat után (1971–1972) kiadott új, központi, négykötetes római breviárium. A hivatalos és teljes magyar változat 1991–1992-ben jelent meg először „Az imaórák liturgiája” címmel.
LK „liturgikus konstitúció”: a II. vatikáni zsinat *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúciója a szent liturgiáról (magyar szövegét lásd online: Katolikus.hu/zsinat/zs_01.html)
LU *Liber usualis*
MR *Missale Romanum* — „római misekönyv”, különféle kiadásait a dátumjelölés azonosítja: MR1570 („tridentí”), MR1962 („XXIII. János-féle”), MR1970 („VI. Pál-féle”), MR1975, MR2002, az utóbbi kettő az 1970-es misekönyv két újabb mintakiadása, módosításokkal.
MS *Musicam sacram*. A Rítuskongregáció instrukciója a szent zenéről (1967).
NO *novus ordo* — „új rítus”, a VI. Pál pápa által 1970-ben bevezetett új misekönyv szerinti római rítus, tágabban hozzáértendő a zsinat után bevezetett új zsolozsma és a szentségek, szentelmények kiszolgáltatásának új formái is.
SzVU Szent vagy, Uram
AO *antiquus ordo* — „hagyományos” avagy „régí rítus”, a római rítus II. vatikáni zsinat előtti formáinak összefoglaló neve.

Az Ószövetség könyvei

Gn Genesis, *Ex* Exodus, *Lv* Leviticus, *Nu* Numeri, *Dt* Deuteronomium, *Jos* Iosue, *Jdc* Iudicum, *Rth* Ruth, *1–2Sm* Samuel, *1–2Rg* Regum, *1–2Chr* Chronicae, *Esr* Esdras, *Neh* Nehemias, *Tob* Tobias, *Jdth* Iudith, *Esth* Esther, *Job* Iob, *Ps* Psalterium, *Prv* Proverbia, *Ecll* Ecclesiastes, *Ct* Canticum canticorum, *Sap* Sapientia, *Sir* Siracides, *Is* Isaias, *Jr* Ieremias, *Thr* Threni, *Bar* Baruch, *Ez* Ezechiel, *Dn* Daniel, *Hos* Hoseas, *Joel* Ioel, *Am* Amos, *Ob* Obdias, *Jon* Ionas, *Mch* Michaeas, *Nah* Nahum, *Hab* Habacuc, *Zph* Zophonias, *Hgg* Haggaeus, *Zch* Zacharias, *Ml* Malachias, *1–2Mcc* Macchabaeorum

Novi Testamenti

Mt Matthaeus, *Mc* Marcus, *L* Lucas, *J* Ioannes, *Act* Actus apostolorum, *R* (ad) Romanos, *1–2K* Korinthios, *G* Galatas, *E* Ephesios, *Ph* Philippenses, *Kol* Kolossenses, *1–2Th* Thessalonicenses, *1–2T* Timotheum, *Tt* Titum, *Phm* Philemonem, *H* Hebraeos, *1–2P* Petrus, *1–3J* Ioannes, *Jc* Iacobus, *Jd* Iudas, *Ap* Apocalypsis

Előhang

Néhány évvel ezelőtt egy kutatástörténeti összefoglalásban írtam a következőket:

A XX. századi liturgikus gondolkodás korszakalkotó, sokoldalú és szuggesztív egyénisége volt Dobszay László (1935–2011) liturgiátörténész, zenetudós és karnagy. Dobszay, aki mindig a struktúrára volt érzékeny, rendszerező elme és maga is aktív rítusalkotó volt, az úzusban olyan alkotást látott, amelyet kreatív elmék terveznek meg, és ültetnek át a gyakorlatba.

Valóban, nemcsak a neki annyira kedves esztergomi rítusban látta meg az alkotói koncepciót, hanem ő maga is lehetségesnek, kíváncsnak látta a liturgiához való alkotói hozzáállást, mintegy kongeniálisnak tartva magát azokkal a késő ókori és középkori elmékkel, akik névtelenül ugyan, de megszerkesztették a római liturgiát és annak változatait. Ez a fölfogás, ez a szellemi magatartás a kulcsa annak a kettősségnek, amelyet liturgikus, pontosabban liturgiaalkotói munkásságát látva tapasztalunk.

Dobszay ugyanis a progressíveknek túl tradicionalista (Magyarországon inkább ez az oldal hangsúlyos), ám a tradicionalistáknak túl progresszív (ez inkább külföldi fogadtatásában érzékelhető). Könnyű lenne ezt elintézni azzal, hogy ebben a tisztelőiből álló körben megállapítjuk: neki volt igaza, mert józan mértéket tartott, elkerülte a szélsőségeket. Valóban, megvolt benne valamiféle örök kiegyensúlyozni vágyás, idegenkedés a túlzásoktól, és valami mély rokonszenv a normalitás, a szélesebb társadalom, sőt a kisemberek világa iránt. De ugyanígy megvolt benne némi provokatív, hogy ne mondjam: polgárpukkasztó hajlam is, idegenkedés a megállapodottságtól, az egyértelműségtől, az elkényelmesedéstől. Joggal érezhette magát a nyugati egyház liturgiája, sőt paraliturgiája sáfárának, akit a térben és időben kiterjedt anyag bensőséges ismerete feljogosít arra, hogy mindig a helyzetnek megfelelően válogasson saját és idegen, ó és új között. De az eredmény végül nem egyszerűen válogatás lett, hanem valami eltéveszthetetlenül személyes átszűrődése a hagyomány nagy folyamának.

Ha történetileg közelítjük meg, Dobszay alapélménye, amely kritikára ingerelte és alkotásra serkentette, az elsikkasztott liturgiareform volt. Ismerte és szerette a liturgikus örökséget, de hitt a reform szükségességében. Osztozott a XIX–XX. századi megújulási mozgalom alapeszméiben, rokonszenveiben: nagyra becsülte az egyházatyák korát és az úgynevezett órómai aranykort, nem volt ellenére, ha a rítus szerkezete, lényegi, erőteljes és egyszerű megnyilvánulásai kerülnek fölénybe a középkorias kereksétséggel, túlértelmezéssel szemben, fogékony volt más felekezetek valós értékeire. Zenében és ceremóniában is távol állt tőle a „puccosság”, miközben őszintén akarta a népliturgiát, elsősorban a nyelvi, a fizikai és a zenei megközelíthetőség szintjén: azaz a szertartás legyen alapvetően népnyelvű, ésszerű terjedelmű és a laikus gyülekezet által énekelhető. Ezek a törekvések egészültek ki a történelmi örökség létjogosultságának hangsúlyozásával: a tridenti korban, majd a XX. század elején végletesen uniformizált és agyonfegyvelmezett gyakorlat engedjen teret a mindenkori, rétegek és változatok sokaságából összeálló, és mégis így, ebben a gazdagságában egységes római liturgiának!

Mindez a II. vatikáni zsinat előtt és alatt nem számított kifejezetten konzervatív hozzáállásnak. Katolikus értelmiségiek, liturgikus szakemberek, sőt X. Piusztól XXIII. Jánosig pápák képviseltek hasonló álláspontot. Jogosnak tűnt a bizalommal teli várakozás, hogy a XX. század első kétharmadán végighúzódnó folyamatok majd egy legmagasabb szintről támogatott, átgondolt, részben az előzőeket is revideáló reformban öltöntenek testet, amelynek fő tájékozási pontjai a forrásokhoz való visszatérés és a *Volksliturgie* eszméje lesznek.

Nem így történt. *Résourcement* és *aggiornamento* érdekházasságában az utóbbi viselte a nadrágot, újdonsült hitvestársa legfőljebb arra kellett, hogy bejárása legyen általa az előkelőbb szalonokba. Közhellyé vált „őskeresztény” szokásokra hivatkozva elégíteni ki a hippikorszak közízlését, és a sötét középkor vagy a barokk triumfalizmus szégyellnivaló maradványaként takarítani ki az egyházi kultúra legnemesebb teljesítményeit a sekrestyéből és a karzatokról. A reformot előkészítő nemzedék egy része öncsalással, megalkuvással fogadta a fejleményeket, más részük dühödt ellenállásba kezdett. A legkevesebben azok voltak, akik, mint Dobszay is, egyesíteni tudták az engedelmesség nyugalma és a lázadás indulatát, hogy mentse, ami menthető, és ha kell, diplomatikusan, ha kell, a laikus liturgia kerülőútjain, ha kell, a világi tudományosság vagy művészi élet fedezéke alatt fölépítsenek egy másik lehetséges világot, azaz megvalósítsák a reformot, amely elsikkadt.

Dobszay liturgiaalkotói korszakának nagy része erre az időszakra esett, és Magyarországon, ahol a változások ugyan nem különös radikalizmussal, de lényegében ellenállás nélkül mentek végbe, mint konzervatív gondolkodó és a fennálló rend kritikusa híresült el. Alig volt, aki észrevette, hogy talán ő az egyetlen, aki komolyan vette a zsinat célkitűzéseit, és akinek világos, átgondolt cselekvési terve volt, azaz lett volna a reform végrehajtásához. A másik szempont élete utolsó éveiben vált csak hangsúlyossá, akkor, amikor elsősorban a reformok előtti liturgia hívein keresztül a külföldi nyilvánosság is tudomást szerzett elképzeléseiről, megismerte a „magyar modellt”, és amikor XVI. Benedek pápa révén a hagyományos liturgia kiléphetett addigi elszigetelt helyzetéből, és lassan be-, illetve visszacsatlakozhatott az egyházi élet vérkeringésébe.

Az európai és amerikai tradicionalizmus évtizedek óta hangoztatott, kissé már unalmas szólamai között frissen és nyugtalanítóan szólalt meg Dobszay hangja. Vonzó volt, hogy egy általános elismertségnek örvendő szakember kikezdhettelen érveléssel támogatja meg, amit dilettáns elvbarátai legfőljebb érzelmileg tudnak megalapozni. De kellemtelenül hatott, hogy ez az érvelés nem kíméli a hagyományos liturgiának, pontosabban a hagyományos liturgia zsinat előtti állapotának gyengéit sem, és elkötelezi magát a megújulási mozgalom, az eredeti zsinati célok és a Magyarországon már részben elért vívmányok mellett. Ebben az összefüggésben a hagyományos liturgia zsinat előtti állapota nem restaurálandó cél volt egy szerencsétlen eltévelyedés után, hanem kiindulópont, amelyhez azért kell visszatérni, hogy az a bizonyos elsikkasztott reform végre valóban megtörténhessen.

Ilyen körülmények között született meg Dobszay két, szervesen összetartozó kötete, amelyeket bátran nevezhetnénk liturgiaalkotói hitvallásának. Munkássága első és hosszabb szakaszát az elsősorban kritikai ihletettséggű, Ratzinger bíborosnak ajánlott kö-

tet, *A Bugnini-liturgia és a reform reformja* foglalja össze. A jövőnek inkább a második, konstruktív kötet mutat irányt *A római ritus helyreállítása* címmel. Jellemző, hogy jól-lehet eredetileg magyarul íródtak, mindkettő angolul jelent meg és vált ismertté:

(1) *The Bugnini Liturgy and the Reform of the Reform*. Church Music Association of America, Front Royal 2003. 217. (Publications of the Catholic Church Music Associates 5.) Online elérhető teljes terjedelmében: Media.musicasacra.com/pdf/dobszay-bugnini.pdf.

(2) *The Restoration and Organic Development of the Roman Rite*. Ed. Laurence Paul HEMMING. Continuum — T&T Clark International, London 2010. 277. (T&T Clark Studies in Fundamental Liturgy)

Valószínűleg itt az ideje, hogy a próféta saját hazájában is megszólaljon.

Földváry Miklós István

EMINENTISSIMO VIRO
PATRI VENERABILI ET MAGISTRO
JOSEPHO S. R. E. CARDINALI RATZINGER

HOC OPUSCULUM
MAXIMÆ ÆSTIMATIONIS
AC REVERENTIÆ SIGNUM

D. D.

AUCTOR

Bevezetés

A II. vatikáni zsinat után (valójában nem a zsinat által) bevezetett „új liturgiával” szembeni növekvő elégedetlenséget két dolog jellemzi: 1. a kritikák zöme teológiai hibákat vagy torzulásokat vélt felfedezni a szövegekben, rubrikákban vagy a gyakorlatban; 2. a vele szemben ajánlott alternatíva: a *Missale Romanum* 1962-es kiadása (MR1962) mint a „tradicionális” római liturgia képviselője.

Ritkán található azonban olyan megnyilatkozás vagy publikáció, amely az új liturgiát mint liturgiát elemzi, vagyis a vallási élet e sajátos területének természete szerint veszi szemügyre. Ennek oka talán az, hogy többnyire a teológiailag művelt katolikusok kerestek igazolást ösztönös ellenérzésükhöz, s kevésbé olyanok, akik a liturgia ügyében a részleteket illetően is otthonosan mozognak.

Ami az elsőt illeti, egy teológiai kifogásról kiderülhet, hogy erőltetett; de ha teológiailag rendben lévő is, a liturgiai problémák még fennállhatnak akkor is. A másik megközelítéssel pedig az a baj, hogy az abszolutizált változandósággal az abszolutizált állandóságot helyezi szembe. Úgy tekinti, mintha az 1962-es misekönyv azonos lenne a tridenti liturgiával, és mintha a tridenti liturgia azonos lenne a „hagyományos” római liturgiával. (E kérdést a 6. fejezetben részletesen tárgyaljuk.)

Az első pontra nézve elegendő egyelőre annyi, hogy a liturgia milyensége valóban tükrözi a teológia, egyházfegyelem, erkölcs, spiritualitás milyenségét, s mélyen vissza is hat rá, ám a liturgiát mi most mégis elsősorban mint liturgiát akarjuk mérlegre tenni. A második pontra nézve: a római liturgia — bár mindig organikusan, és mindig csak kis mértékben —, de az elmúlt századok folyamán is változott. A „hagyományos római liturgiát” abban kell keresni, ami közös e felszíni *változások* mögött. Igen, szerintem is vissza kell térnünk a hagyományos római liturgiához, és nem érhetjük be az-
zal, hogy a neorómai (vagy inkább neogallikán) liturgia némely túlhajtását nyesegetjük. A „reform reformját” én úgy értem, hogy a hagyományos római liturgia reformját kell elvégezni, úgy, ahogy a zsinat elgondolta, vagyis olyan mértékű organikus változásokkal, amilyenek a korábbi liturgiátörténet organikus reformjaiban is megtörténtek, mindig összhangban az Egyház valódi szükségleteivel (nem pedig bizottságok kreativitási vágyának engedve).

De tudjuk-e, milyen fokú és milyen fajtájú az a változás, ami valóban indokolt, és ugyanakkor nem rombolja le a római rítus identitását? Ezt szeretném vizsgálni a következő tanulmányokban.

E tanulmányok¹ a *novus ordóra* vonatkozó kritikai reflexiókat tartalmazzak. Egy látszólag jelentéktelen témával, a *himnusz*nak a zsolozsmán belüli elhelyezésével kezdjük; csekélységnek látszik, de alkalmas arra, hogy néhány alapvető szempontot tisztázz-

1. Mivel közülük egyesek korábban külön is megjelentek, bizonyos tematikus ismétlődéseket nem tudtunk teljesen elkerülni.

zunk. A második fejezet tárgya a liturgia középpontja: a *nagyhét*. A *zsoltosma* sokkal fontosabb tényező ebben az egész témában, mint sokan gondolnák; erről szól harmadik tanulmányunk. A *mise propriuméneke* már az egész év szerkezetét érinti, s e témát teljesíti ki a *perikópákról* és a naptárról szóló ötödik írás.

Három, másutt már megjelent értekezést csatolunk e sorozathoz. Az első a tridenti mozgalom híveihez szól, s arról akarja meggyőzni őket, hogy a novus ordo alternatívája hosszú távon nem lehet egyszerűen az MR1962 visszaállítása. Az utolsó két írás zenei tárgyú, de alkalmat ad néhány fontos teológiai és pasztorális kérdés megvitatására is.

*

Bevezetésként szeretnék azonnal meghúzni bizonyos határokat, egyrészt, hogy egyes álláspontoktól elkülönüljek, másrészt, hogy néhány — kétségtelenül fontos — témát a tárgyalásból ezúttal kirekesszek.

(1) A „Bugnini-liturgia” kritikája² sem az egyházi felsőbbbséggel szembeni engedetlenséget, sem az egyetemes liturgikus gyakorlattal való szembehelyezkedést nem valószínűsít meg. A mindennapokban kész vagyok a liturgia ma érvényes előírásaihoz alkalmazkodni, még akkor is, ha azokat — mint a liturgiával foglalkozó szakember — sok részükben hibásnak vagy kevésbé szerencsésnek tartom is. Észrevételeimet nem a kontesztálás, hanem a szolgálat jegyében teszem.

(2) A Bugnini-liturgiát nem azért tartom nagy részében elhibázottnak, mert újításokat vezetett be, s így reformliturgia, hanem azért, mert — véleményem szerint — elhibázottan újított, és ezzel kárt okozott. Nem kétséges, hogy liturgikus reformra szükség volt; de nem biztos, hogy erre a liturgikus reformra volt szükség. Következésképpen, nem fogadom el a véleményeknek progresszív–konzervatív kategóriákba sorolását, s azt sem, hogy a mai bajok fő okának a progresszív és konzervatív szélsőségeket tekintsük. Úgy gondolom, hogy a liturgia vizsgálója vállalhatja azt a kellemetlen kötelességet, hogy megvizsgálja az újat és a régit, mindent a maga sajátos igazsága szerint, míg a gyakorlatban az Egyház előírásaihoz tartja magát.

(3) A liturgiának megvannak a sajátos törvényei és igazságai, méghozzá nem pusztán jogi (kánoni) törvényei, hanem saját belső törvényei és igazságai. Amikor a következő oldalakon a Bugnini-liturgiát kritizálom, e sajátos „liturgiai igazság” szempontjából teszem, nem pedig teológiai szempontból – noha vannak olyan pontjai, ahol a liturgikus megoldás mögött problematikus dogmatikai magatartás is felsejlik (pl. a szentségek rítusa). A liturgiának a *lex credendin* túl látszólag nincs mércéje: minden elképzelhető, és spekulatív minden igazolható. Ám a liturgia a szenthagyomány egyik

2. A „Bugnini-liturgia” megnevezést a könyv egyes részleteinek megjelenésekor többen kifogásolták, mondván: az új liturgia nem egy személy műve, hanem bizottságoké, bevezetése pedig a pápa illetve az illetékes kuriális hivatalok tekintélye alatt történt. Ezen olvasók nem vették tekintetbe a cím kétségtelenül provokatív jellegét. A név természetesen sem szerzőségi, sem jogi tulajdonítást nem akar jelezni, tartalmi mondanivalója van. Azt szimbolizálja, hogy az „új liturgia” nem a római rítus újabb formája, nem egy szerves fejlődés újabb állomása, hanem sebtében létrehozott, voluntarista találmány, melyet egyéni elképzelések és ambíciók urálnak. Ez tartalmilag így van, ha elnyerték is a jogi jóváhagyást.

legmagasabbrendű letéteménye, az Egyház bölcsességének — stilizáltságában is — élő, dinamikus továbbadása. Tartalmát a dogmatikai szabályozórendszer mellett működő spirituális, társas-pszichológiai, esztétikai, kulturális, érzelmi, történeti, pedagógiai faktoregyüttes teremti meg, mely megőrzi a liturgiának a vallás más szféráival összefüggő, de azokkal nem azonos szerepét. A teológiai spekuláció garantálhatja a *lex credendi* és a *lex orandi* összhangját; a liturgikus jogalkotás pedig védelmezheti az önkénységgel szemben a liturgia értékeit; de a liturgia sajátos igazságának megragadására sem a teológiai spekuláció, sem a jog nem elégséges. E szakrális szféra érintése éppen ezért kívánja meg a legnagyobb tapintatot, mert érveléseink éppoly másodrendűek a liturgiához képest, mint az életről szóló spekuláció az élet teljességéhez képest.

(4) A liturgia számára a tradíciónak — egyebek mellett — éppen azért van oly nagy szerepe, mert a legfontosabb referenciapontot nyújtja. E tekintetben a zsinat liturgikus konstitúciója világosan beszél: lehetségesnek tartja az újítást, de csak ha eleget tesz két követelménynek: az első, hogy az új formák a már meglévő formákból szervesen nőjenek ki; a második, hogy csak olyan újítást vezessenek be, mely az Egyháznak bizonyítottan igazi és valódi hasznót hoz (LK 23. §). Sajnos e két követelménynek némely pontokon már maga a konstitúció is ellene mondott, a következő években pedig a konkrét rendelkezések élesen szembekerültek magával a zsinat akaratával — mint annyi másban, úgy e két pontban is. Ezért is problematikus, ha a rendelkezésekért jótálló Róma az egész ügyet az engedelmesség kérdésére kívánja redukálni. Először saját bizottságaitól kellene számon kérnie, miért nem voltak engedelmesek e sokkal egyetemesebb, átfogóbb törvényekhez. Az engedelmséget lélektanilag megnehezíti az, hogy egy önkényes, nagymértékben egyéni iniciatívákra épülő, az Egyház sokszáz éves gyakorlatával szembehelyezkedő konstrukció az Egyház ősi szokásait megillető tiszteletet követeli magának (jogilag bizonyára érvényesen, de tartalmilag vitathatóan).

(5) A tradíciót a következőkben nem tekintjük azonosnak a tridenti liturgiával. A tridenti liturgia csupán egyik (nem is mindenben jól sikerült) ágazata annak a római liturgiának, mely rendezetten és sokféle változatban élt a történelem folyamán. Számunkra tehát a kiindulási pont nem a tridenti liturgia, hanem a római liturgia, úgy, ahogy az a helyi, szerzetesrendi, időbeli változatok sokszínűségében megjelenik. Ám e gazdag változatrendszer tudatában is, sőt éppen annak ismeretében kell kimondani, hogy a Bugnini-liturgia nem sorolható a római liturgia kategóriájába. Oly mértékben önkényes alkotás, hogy sem a „régiekből szervesen kinőttek” nem tekinthető, sem nem állítható róla, hogy újításait az Egyház „igazi és valódi” lelki érdekei kívánták volna meg.

(6) A Bugnini-liturgia bevezetése a gyakorlatban összekapcsolódott az anyanyelvre való áttéréssel. A liturgia módosulása és a nyelvcsere nem ugyanazon értelemben liturgikus reform. Míg az utóbbi a liturgia közvetítésmódjában hozott változást, addig az előbbi a liturgia tartalmában. Bár a nyelvcsere sem problémamentes kérdés, e könyv csak érintőleg foglalkozik vele.

(7) A liturgikus reform a közfelfogásban — elsősorban a papságéban — kialakított egy bizonyos ideát a liturgiáról, mely vélekedésekben, ítéletalkotásban, a liturgia végzésében, tanításokban, gyakorlati törekvésekben egyaránt megjelenik. Ennek az új

mentalitásnak és a papi lelkületre való kihatásának elemzése lenne a legelső feladat. E könyv mégis mellőzi, vagy legföljebb érinti ezt és az ehhez hasonló elvi kérdéseket.

* *

Nem kezdek azonban hozzá tárgyamhoz anélkül, hogy előbb ki ne fejezném legmélyebb köszönetemet Ft. Robert A. Skeris, az Amerikai Egyházzenei Társaság elnöke iránt, aki folyamatos és kitartó támogatást nyújtott munkámhoz, inspiráló gondolataival sokszor kiegészítette, pontosította könyvem tartalmát.

A magyar kiadásban is szeretném megköszönni Fehér Judit doktorandusz hallgatónak és Alácsi Ervin János teológusnak, hogy ellenőrizték és számos javaslattal tökéletesítették az eredeti angol szöveget.

De egészen különleges köszönettel tartozom mindennekfölött Joseph Ratzinger bíboros úr őminenciájának, aki megadta engedélyét, hogy e könyvet neki ajánljam, megtisztelő magánkihallgatáson fogadott, e tárgyat illető gondolatait megosztotta velem, és további hasonló munkára bízott.

I. A zsolozsma himnuszai

A zsolozsmahimnuszokkal kapcsolatban a liturgikus konstitúció két változást irányzott elő: a repertoár bővítését és „a régi alakok helyreállítását”, vagyis a XVII. századi *aggiornamento* szerencsétlen eredményének felszámolását (vö. LK 93. §).

A Bugnini-breviárium az első feladatot teljesítette, sőt talán túlteljesítette. Nem biztos ugyanis, hogy minden szempontból nyereség a himnuszok számának megsokszorozása. A római liturgia himnuszöröksége ugyan mennyiségében is lenyűgöző, de ebből egy-egy egyház csak mintegy 80-100 darabot használt. Ezek megfelelő ismétlődése, a változatosság és állandóság kiszámított egyensúlyával egy bizonyos familiaritást eredményezett: a szövegek és dallamok ismétlődéséből adódott, hogy az imádkozó szinte minden himnuszt egyenként ismerhetett, sok esetben akár fejből is tudhatott. Ezt a személyes kapcsolatot a himnuszok túlzott száma (az új himnáriumban megközelíti a háromszázat; köztük sok új szerzemény) veszélyezteti. A repertoár némi bővítése (melyet a konstitúció kilátásba helyezett) véleményem szerint indokolt volt (bár nem egyformán a breviárium valamennyi részében). De alig nyomható el az az érzésünk, hogy itt egy albizottság túlzott ambícióval használta ki a kreativitás megnyitott lehetőségeit.³

A szövegek helyreállítása a darabok többségénél sikeresen megtörtént. Azt azonban fel lehet róni az új himnárium megalkotóinak, hogy olykor éppen ők láttak indokot „javításokra”, s így most sem mondhatjuk, hogy hiteles szövegeket tartunk a kezünkben. E módosítások, véleményem szerint, többnyire indokolatlanok. Hogy csak két példát mondjak: elhagyták Szent Ambrus híres húsvéti himnuszának (*Hic est dies verus Dei*) két utolsó strófáját, vagyis azt a szövegegységet, melybe a költemény torkollik, eszkatológikus távlatot ad a himnusz befejezésének, amikor összekapcsolja Krisztus feltámadását az ember feltámadásával. E csonkítás poétikailag is veszteség. — Egy másik példa a nagyböjti himnuszok átírása, a „jejuniumra” vonatkozó utalások kiírtása. A nagyböjt ma is a testi böjtölés kiváltságos ideje. E himnuszok egyben az Egyház sok évszázados liturgikus aszkézisének tanúi, s így lehet, hogy inkább nekik van igazuk egy divatos (lazító) koráramlattal szemben. Végül ne feledjük az egyházi írók egyöntetű kijelentését: a „jejunium” szót átfogó, a testi böjtölésen túlhaladó értelemben kell vennünk (*ieiunium magnum et generale*), s ebben az értelemben aktualitását ma is megőrizte.

A legnagyobb változás azonban egy olyan dologban történt, amire a konstitúció nem adott utasítást, nevezetesen a himnusznak a zsolozsmán belüli helyében. A római

3. Talán az lett volna (lenne) a legkielégítőbb megoldás, ha az Egyház előterjeszt egy mértéktartó „közös himnáriumot” (mondjuk 60-80 himnusszal); ehhez társulna egy bőségesebb válogatás a himnuszok kincsestárából, melyből az egyes részegyházak — adottságaik szerint — kiegészíthetnék saját himnáriumukat, hozzáadva még néhány tételt saját liturgikus hagyományukból.

zsolozsma első, a részletekről is beszélő tanúja, Szent Benedek Regulája már rögzíti azt a szabályt, melyet a római liturgia sokféle zsolozsmacsáládja, a rendi és egyházmegyei liturgiák százai is kivétel nélkül követtek: az evangéliumi kantikummal (*Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*) végződő három órában (vesperás, laudes, kompletórium) a himnuszt a óra közepén, a kantikum előtt kell énekelni (attól egy verzikulussal elválasztva), egyébként pedig a óra elején éneklük.⁴ A Bugnini-breviárium most „rendet csinált”: a himnuszt minden órának elejére tette.

„Apró különbség, nem érdemel szót” — mondhatná valaki, aki nem élte át az ősi rendszert, s főleg akinek számára nem a karban mondott zsolozsma az alapélmény, a norma. Akinek azonban elégszer volt alkalmja végigélni a laudes és vesperás órák tényleges celebrációját, tudja, mennyire hozzájárult a óra hatékonyságához az a hagyományos felépítés, melyet egy liturgiai életszerűség, érzékenység irányított, nem pedig egy gépies rendszer. Ezt a rendet, melyet az élő imádság szelleme éltetett, s ezért csak életműködésében felfogható, megítélhető, többféle logikai, teológiai, pszichológiai-művészi hatás összefonódása hozta létre.

E három óra tetőpontja az evangéliumi kantikum; méltóságukat az újszövetségi szituáció adja, de szövegük a zsoltárok világából nő ki. Az antifónától eltekintve éppen a himnusz fellendítő ereje segíti a közösséget ahhoz, hogy a kantikum szavait teljes fényükben, az ünneplés hőfokán énekelhesse. A kapitulumtól, a óra középpontjából indulva egy olyan tömb alakul ki (kapitulum + responzórium + himnusz + kantikum), mely időben és jelentőségben egyenrangú az első tömbbel, de szemben a pszalmódia nyugodt folyásával, egyre emelkedő intenzitású. Míg a óra első szakasza elsődlegesen ószövetségi hangoltságú (az alkalmazás és zsoltárértés teszi szövegeit újszövetségivé), e második szakasz közvetlenebbül az újszövetségi beteljesedést tárja fel.

Még világosabbá válik e felépítés liturgiai igazsága az ünnepi zsolozsmában. A óra a zsoltárok nyugodt folyásával indul. Itt elegendő az antifóna ahhoz, hogy az ünnepre hangoljon és a pszalmódiának gondolati-zenei hangsúlyt adjon. A kapitulum csak egy mondatot emel ki a szentírásból, és éppen rövideségével (valamint a hozzá kapcsolódó vizuális elemekkel) hívja fel rá a figyelmet. E mondattal mintegy fordulóponthoz érünk: a responzórium (az ünnepeken voltaképpen *responsorium prolixum*!) kiemeli a pszalmódia világából. Ezt követően a himnusz minden szempontból szárnyakat ad a órának: 6-8 versszaka jó keret, melyben az Egyház most már nem csak szentírási szövegek *alkalmazásával*, hanem *közvetlen fogalmazásban* beszélhet az ünnepről. A költői kifejezés mód és a versforma karakteresen elkülöníti ezt az egységet a liturgia többi ré-

4. Tudjuk, hogy a himnuszos bevezetése a római zsolozsmába évszázadokig tartott. A monasztikus zsolozsmában azonnal általánossá vált, s tudunk korai egyházmegyes alkalmazásról is. Ugyanakkor Róma még az ezredfordulón sem élt vele (hiányzik az ún. órómai antifonálékból is); a *triduum sacrum* pedig napjainkig megőrizte az ősi, himnusz nélküli szerkezetet. Ám ahol bevezették, ott mindenütt a fenti elv érvényesült. Az egyes zsolozsmarendszerek csak egy jelentősebb, és egy jelentéktlenebb ingadozást ismernek: Európa egyházainak mintegy fele nem énekelt himnuszt a matutinumban, mivel a terjedelmes óra illő bevezetésül elegendőnek találta az invitatóriumot. Ezenkívül néhány egyházban variálódott a óra közepén álló három tétel (a kapitulum – responzórium – himnusz) sorrendje a kompletóriumban (itt-ott a laudesben is).

szétől. A himnuszt és a kanticumot elválasztó verzikulus szinte csak megkomponált szünetnek látszik, ugyanolyan pillanatnyi lazítás, mint a nagy zeneművekben a tetőpont előtti „visszaengedés”. A himnuszban felhalmozódott gondolati és érzelmi tartalom tör azután elő a kantikumban, melynek szövege ugyan mindig azonos, de részben éppen a himnusz hatására mégis mindig újraértelmeződik. A himnuszhoz képest a kanticum önmagában nézve ugyan semlegesebb tartalmú, de a himnusz itt szinte a bevezető trópusok szerepét vállalja, s ezzel a legfontosabb dolognak, a mindig-egy istendicséretnek specifikus indítékot ad. A kanticum antifónája – terjedelme miatt – nem elég erre a funkcióra; de arra igen, hogy az ünnepi gondolatot fenntartsa és a kanticumhoz fűzze. Tegyük hozzá mindehhez, hogy miután a himnusz verseiben aggregálódik e költői-ünnepi tartalom, doxológiájának éneklése közben behozzák az esteli égőáldozat tüztét, a verzikulus közben a pap a parázsra helyezi a tömjént, hogy azután annak füstje és illata a kanticum általános istendicséretét látható módon is a hora csúcspontjaként mutassa be.

Nyilvánvaló, hogy a hora ilyen felépítése alapvetően dinamikus, és előrehaladó szerkezete teljesen különbözik a kishórakétól. Csak egy spród racionalizmus lelheti örömét abban, hogy a hórákat „egységesítette”. A Bugnini-breviárium bevezetésének azon érve sem állja meg helyét, hogy a himnusznak a hora elején kell jeleznie a napszakot és ünnepet. Nyilván minden zsolozsmázó e nélkül is tudja, hogy reggel van-e vagy alkonyat. Az ünnepi gondolat jelzésére pedig a hora elején elegendőek a zsoltárok antifónái. Abban, hogy ez a gondolat előbb rejtjelesebben, a zsoltárból kifejtve fejeződik ki, majd egyre közvetlenebbül, a hora sajátos lelkisége tükröződik. Még ha elfogadnánk is ezt a spekulatív érvet, a hora közepének kiüresedése, sajátos spirituális és lélektani felépítésének elvesztése túl nagy ár a praktikus előnyért.

A Bugnini-liturgia szerkesztői is érezhették, hogy a himnusz előrevételezése miatt a hora egyensúlya megbomlott, középső szakasza elszegényedett. Ezért kerülhettek a pszalmódia végére az apostoli levelekből vagy az Apokalipsziszból vett álszoltárok. Kétségtelenül szép szövegek. Lehet, hogy azoknak a bibliakutatóknak is igazuk van, akik ókeresztény éneket sejtenek egyik-másikban. De ha énekek lettek volna (ezt más bibliakutatók kétlik), akkor a Szent Pál-i „zsoltárok, himnuszok, lelki énekek” (E 5,19) második vagy harmadik kategóriájába sorolandók. Nem a *parallelismus membrorum*ra épülő zsoltárok újszövetségi megfelelői, talán inkább az olyasfajta énekek korai elődjai, mint a *Phósz ilaron*, vagy a keleti liturgia önálló műfajai, vagy a terjedelmes latin antifónák. Ezért is oly kényszeredett az új breviáriumban látható zsoltárszerű beosztásuk.

A hórák struktúrája iránti érzék hiányát nemcsak a himnusz áthelyezése jelzi, hanem a Bugnini-liturgia egy további találmánya is: a misével összeolvasztott laudes, vespérás. A liturgia története három példát ismer efféle kombinációra: a karácsonyi éjféli miséhez csatlakozó laudest, a nagycsütörtöki mise végére illesztett vespérást és a húsvéti vigíliamise végén énekelt rövidített vespérást (ill. újabban laudest). Mindhárom egy-egy különleges szituációhoz kapcsolódik, s abban leli magyarázatát. Továbbá: egyik sem zavarja meg a zsolozsma és a mise integritását: a hórát a mise végén, a kommunió és posztkommunió között egészében éneklik el. A Bugnini-liturgia szerint

viszont a himnusz és a zsoltárok a mise előtt éneklendők, az evangéliumi kanticum pedig az áldozás után. A hora tehát gyakorlatilag szétesik alkatrészeire: zsoltárai úgy hatnak, mint a mise kezdetének indokolatlan elnyújtása, összekeverve két — különböző magatartást kívánó — liturgikus ciklust. A kanticum erről levágva egyszerű hálaadási énekként funkcionál. Különösen veszélyesnek tartom e megoldást akkor, ha nem kivétel, hanem ez a hora rendszeres végzési módja (plébániákon, papnevelő intézetekben, kolostorokban stb.). Aki napról napra ebben a formában éli át a misét és a órát, egyiknek az arányairól, felépítésének logikájáról sem kap magának helyes képet. Én még kivételképpen sem kívánom magamnak, hogy egy Mozart-szimfónia 2. és 3. tétele között kelljen meghallgatnom egy Beethoven-szimfóniát. De végleg nem tűrném azt, hogy ez legyen e művek rendszeres előadási formája.

Egy íróasztal mellett kiagyalt elv érvényesítésének esett áldozatául az a órák egyéniségét kifejező, életszerű struktúra, melyet másfél évezred liturgia-történetének hozzávetőlegesen vagy ötszáz zsolozsmarítusa követett — az ötszázegyedik pedig elvetett, sőt eltiltott! Ily csekély a szavazati esélye ötszáznak egy ellenében? Kívánhat-e e kíméletlen eljárás a külső engedelmességen túlmenő belső lojalitást és szeretetet? A döntő többséggel szembe helyezkedő *adinventio* (melyet oly erős szavakkal kárhoztat a zsoltár): csupán vakmerőség. De ha meg is akarja semmisíteni ezt a többséget: szemtelenség. Végül pedig ha ehhez egyházas engedelmességemet is elvárja: nehezen elviselhető erőszakoskodás.

A liturgikus konstitúció szerint „nem szabad semmi újítást bevezetni, ha azt az Egyháznak igazi és valódi haszna nem kívánja” (LK 23. §). Vajon be tudja-e valaki bizonyítani, hogy a laudes, vesperás, kompletórium ősi szerkezetének felborítása komoly lelki hasznót hozott az elmúlt harminc év alatt?

II. A nagyhétről

Az előző fejezetet néhány elv kimondásával vezettem be, melyeket most röviden így foglalhatok össze:

1. A szakember gyakorolhat kritikát a liturgikus reform felett, még ha közben a gyakorlatban engedelmesen alkalmazkodik is az Egyház érvényes előírásaihoz — azokhoz is, melyekkel mint szakember esetleg nem ért egyet.

2. Visszautasítjuk a liturgikus reformok kritikája konzervativizmusnak minősítését: az lehet egyszerűen az *egyes* liturgikus újítások kritikája.

3. A liturgiának a teológiai és jogi meggondolásokon kívül vannak saját belső törvényei is; az egyes megoldásokat azokon is le kell mérni.

4. Ezek a belső törvények nem állapíthatók meg spekulatív úton, csakis a liturgikus hagyomány tanulmányozásával. A liturgikus hagyományba az adott rítus, esetünkben a római liturgia teljes múltját beleértjük (s nemcsak az utolsó száz év szokásait).

5. A Bugnini-liturgia igen sok ponton szembekerült ezzel a hagyománnyal. Nem a *tridentini* rítussal, hanem a *római* rítus egészével. Olyan önkényes konstrukció lévén, amely nem teljesíti a zsinati liturgikus konstitúció kettős előírását, hogy ti. minden újításnak szervesen kell a régiből kinőnie, s igazi lelki haszonnal kell járnia (23. §).

6. Sorozatunk nem foglalkozik a nyelv kérdésével, mely nem a liturgia tartalmát, hanem e tartalom átadásának, közvetítésének módját érinti.

7. Nem foglalkozunk továbbá a liturgikus reform teológiai, spirituális, pasztorális, lélektani kérdéseivel sem, noha azok a legfontosabbak, s minden egyéb probléma gyökerét jelentik.

I. RÓMA RÍTUSAI

E fejezet elé is szeretném egy általánosabb probléma tárgyalását illeszteni. A római egyház liturgikus hagyományának, a tridentini rítusnak és a Bugnini-liturgiának egymáshoz való viszonyáról van szó.

A Bugnini-reform itt-ott utal a régi római tradíció *egyes* elemeire, kiindulópontja azonban valójában a tridentini rítus. Azt javítgatta, kombinálta más elemekkel, egyéni újításokkal — vagy azt vetette el, hogy helyére saját invencióit írja elő. A reformot úgy tárták a közvélemény elé, mint egy liturgiai fejlődésnek következő, korunk által szükségessé tett állomását. A reformliturgiát úgy prezentálták, mint a tridentini rítust felváltó, korszerűbb római liturgiát, a tridentini rítust pedig úgy, mintha maga is korának szükségleteit kielégítő (*zeitbedingte*) reformliturgia lett volna, s 400 év után természetesen újabb reformra szorulna. Egy ilyen gondolatsorból az következne, hogy aki ma kritizálja az új reformliturgiát, az egy 400 éves, mára elavult liturgiai stádium mellett kardoskodik, sőt az effajta „konzervativizmus” bűn az egyházban működő Szentlélekkel szemben, s a pápával szembeni engedetlenség jele. (E megítélésen nem változ-

tatott az, hogy II. János Pál pápa néhány éve — bizonyos feltételek mellett — engedélyezte a tridentin liturgiához való visszatérést. Az engedélyt csupán taktikai lépésnek minősítették: egy kevésbé lényeges területen tett engedménynek, a konzervatív csoportok leszerelésének céljával.)

De mi is valójában a tridentin rítus helye a római liturgia egész tradícióján belül? Aki tridentin rítusról beszél, annak először világossá kellene tennie, hogy pontosan mire gondol. A tridentin rítus lényegét nézve ugyanis nem önálló liturgia, hanem a sokszáz éves római rítus egy változata. Ha ezzel a sokszáz éves tradícióval hasonlítjuk össze, akkor az tűnik elénk, amiben önálló, amiben eltér minden mástól. Ha ezt akarjuk hangsúlyozni, akkor a tridentin rítust a római liturgiának egy újkori, 400 éve kialakult ágazatának kell nevezni. Ha azonban a tridentin rítust a nem római liturgiákkal (például a XVI–XVIII. századi „humanista” és neogallikán reformliturgiákkal, vagy késői leszármazottjukkal, a Bugnini-liturgiával) hasonlítjuk össze, akkor nem találunk semmi lényeges különbséget a legalább 1500 éves római rítus főárama és a tridentin rítus között. Ilyen szemszögből a tridentin rítus magát a római rítust képviseli, nem pedig egy 400 éves szokásrendet.

Az első keresztény századok liturgiájáról az adatok igen gyérek, s nem elegendőek ahhoz, hogy bármiféle mai gyakorlati elrendezést velük igazolni lehessen. A hiteles források a VI. századtól kezdve maradtak fenn, még mindig igen kis számban, a liturgia egészére nézve pedig csak a VIII–IX. századtól. Azt a liturgikus elrendezést, melyet a VIII–X. századi források feljegyeznek, óvatos következtetések útján nagy valószínűséggel vissza lehet vezetni legkésőbb az V. század végéig. (Gondoljunk példaképpen a zsolozsma strukturális azonosságára a IX–X. századi liturgikus könyvekben egyfelől, Szent Benedek regulájára másfelől.) E liturgikus szokásrend fő vonásaiban ugyanaz volt a római rítus egész területén, s az egyházmegyék, egyháztartományok, szerzetesrendek — saját változataikkal — ezt követték egészen 1970-ig. Nem úgy kell tehát elképzelnünk, hogy egyrészt volt egy egységes római liturgia, másrészt volt a helytől és időtől függően eltérő liturgiák halmaza. Inkább a helyi liturgiák képviselték összességükben, közös lényegükben a római liturgiát. Az egyes liturgiák különbségei persze történetileg nagyon érdekesek, s minél közelebb lépünk hozzájuk, annál jobban elibénk tűnnek a részletekben való eltérések. Mihelyt a mai kor távlatából nézzük mindezeket, máris egységes, karakterisztikus liturgikus családként állnak szemünk előtt, mely elkülönül nemcsak a keleti egyházak rítusától, de a milánói, a mozarab stb. liturgiától is. Az egység és különbözőség a „római” liturgián (liturgiákon) belül nem véletlenszerű, a közös vonások pedig számra és jelentőségre nézve egyaránt messze felette állnak a különbségeknek.

Ennek a közös római liturgiának egy viszonylag késői változata volt a pápai udvar középkori rítusa, a kuriális liturgia. A kuriális rítust vette alapul liturgikus döntéseiben a tridentin zsinat — helyesebben: az azt követő reformmunka —, így e kuriális liturgia a tridentin rítuson keresztül meghatározta a rákövetkező 300 év liturgiai gyakorlatát is. A tridentin reform célja nem az volt, hogy egy új, korszerű liturgiát alkosson. Nem akart többet, mint hogy a késő középkor, a humanizmus, a reformáció által inspirált vadhajtasokat lenyesve visszaállítsa a római rítus ősi formáját. Reform akart len-

ni tehát, a szó eredeti értelmében: *visszaformálás*, a római rítus tiszta formájának helyreállítása. Ha a tridenti rítust a római liturgia egészén belül nézzük, s a párizsi, kölni, prágai egyházak, a domonkosok, premonstreiek liturgiájával hasonlítjuk össze, akkor amazoktól különböző, sajátos formának látszik, mely sok szempontból veszteség volt a korábbi gazdagsághoz képest, és sajnálhatjuk, hogy széles körű elterjedése a római liturgia egészének megcsonkításával járt. (Mentségére legyen mondva, nem ez volt a szándéka: az akkori „modern” reformtörekvések ellenében alkotott modellt, s nem az élő egyházmegyei hagyományokat, az emberemlékezet óta élő liturgiákat akarta kiszorítani.)

E különbségek és negatívumok azonban csak addig mutatkoznak, amíg a tridenti liturgiát a római liturgia tekintélyes képviselőivel hasonlítjuk össze. Mihelyt alapvető vonásait nézzük, s azt szembeállítjuk azokkal a rítusokkal, melyek kívül esnek e hagyományvonalon (köztük a Bugnini-liturgiával), mindjárt a sok évszázados római liturgia egyik tagjaként mutatkozik meg. Így nézve a tridenti rítus *azonos* a római liturgiával, a Bugnini-liturgia viszont tartalmilag nem sorolható be a római liturgia nagy családjába.

Úgy vélem, e disztinkciók elmulasztása nem ártatlanul történt, nem tudományos tájékozatlanságból vagy hanyagságból ered, hanem céltudatos manipuláció eredménye. A Bugnini-liturgiát úgy vezették be, mintha az nem a római tradícióval, hanem csak a tridenti rítussal állna szemben, s ezáltal azt a hamis látszatot keltették, hogy egy csupán 400 éves „barokk” hagyománytól kell elszakadnunk. Holott az eddigiekből világos: a dolog lényegét nézve a tridenti rítussal való szakítás a Bugnini-liturgiát az egész eddigi római hagyománnyal állította szembe. Ha ugyanis a római liturgia az, amit a legrégibb biztos emlékektől kezdve 1970-ig tanulmányozhatunk, akkor annak része a tridenti liturgia, de nem része a Bugnini-liturgia.

Ha valaki úgy gondolja, hogy a római liturgia úgy, ahogy van, rossz vagy idejétmúlt, akkor ezt mondja ki nyíltan és vállalja érte a felelősséget. De nem tisztességes azt mondani, hogy aki a Bugnini-liturgiával szemben a római liturgiához (akár annak tridenti formájához, akár más változatához) akar ragaszkodni, az egy 400 éves liturgia rabja. Amit elmondtam, kemény beszédnek, *sermo durus*nak látszik. De akinek alkalma volt felnyitni az elmúlt századok liturgikus könyveit, aki megtanulta, melyik naphoz melyik introitus, melyik oráció, melyik evangélium tartozik, az a különbségek ellenére is minden könyvben „otthon érezhette” magát. Megtapasztalhatta, hogy *ugyanannak* a hagyománynak életútját követi. (Tanítványaim mindig megdöbbennek, amikor a Hesbert által szerkesztett *Antiphonarium missarum sextuplex*-ben ugyanazon a helyen ugyanazt a tételt találják, mint egy 1930-as *Graduale Romanum*-ban.) Ha ezután az olvasó kezébe veszi a Bugnini-reform szerkönyveit, akkor valami egészen új világban találja magát, még ha szeszélyes sorrendben szeme elé kerülnek is a római rítus egyes alkatrészei.

Most vissza kell térnünk az első fejezet egyik szakaszához. *Dato non concesso*, szükség volt kísérletezni egy új liturgikus renddel, egy új rítust alkotni „az Egyház valódi és bizonyítható lelki haszna érdekében”, még ez esetben sem védhető az a magatartás, mely ezt a *kísérletet* összekötötte a legkorábbi dokumentumai óta fő vonásaiban egysé-

ges római liturgia kiírtásával. A tisztesség és tiszteletadás minimális szintje az lett volna, ha az új liturgiát mint történelmi „javaslatot” vezetik be, alternatívaként az élő liturgikus hagyomány mellett. Ha viszont valaki fontosnak látta egységet teremteni a latin kereszténységben, mégpedig olyan vasszigorral, melyre soha korábban nem volt példa, s azt várta, hogy az előterjesztést a törvény köteles megtartásán túlmenő, szívbéli engedelmességgel fogadják, akkor egy ilyen követelésre a morális alapot nem egy írászta mellett, vagy konferenciatermekben született új konstrukció adta volna meg, hanem csakis a római rítus, a megszakíthatatlan hagyományt képviselő bármely formájában.

Mindez nem jelenti azt, hogy szerintem a római liturgiát a XX. század végén is kizárólag a tridenti rítus szerint kellene celebrálni. Nem tagadom azt sem, hogy a római liturgia valamiféle reformjára szükség volt. Nem hiszem, hogy a római liturgia szükséges reformjának okvetlenül a tridenti rítusból kellett kiindulnia. Igaz, hogy gyakorlatilag Trident volt a *status quo*, ahonnan elindultunk. Olyan liturgikus rendszer volt, mely méltó a tiszteletre, mely sok lelki gyümölcsöt termett az egyházban (a XX. században is), mélyen meggyökerezett az emberi szívekben, s mélyen összeszövődött a hívek igaz áhítatával. Ugyanakkor a tridenti rítus a római liturgiának nem egyetlen, s talán nem is legtökéletesebb megjelenési formája. Egy igazi reformban szerep juthatott volna az egyházmegyei és szerzetesrendi hagyományoknak, az órómai rítus emlékeinek, s természetesen korunk bizonyos igényeit is figyelembe vehette volna anélkül, hogy elhagyjuk a római liturgia terrénumát.

Mindezt összefoglalva: Amikor a Bugnini-liturgia szembefordult a tridenti liturgiával, valójában az egész római liturgikus hagyománnyal fordult szembe. A Bugnini-liturgia nem sorolható be a római liturgia sok száz — lényegében egységes, de kedvesen változatos — részhagyományából álló családjába. Sokkal inkább beleillik a rövid életű reneszánsz, neogallikán, jozefinista, aufklerista reformliturgiák csoportjába. Abba a csoportba, mely kiváltotta a XIX-XX. századi liturgikus mozgalmak nagy személyiségeinek reagálását, akik éppen az ezek elleni küzdelemben bontakoztatták ki teológiájukat és liturgikus gyakorlatukat. Tragikus, hogy a liturgikus mozgalom akkor bukott el, amikor „győzött”.

2. A NAGYHÉT SAJÁTOS VOLTA

A NAGYHÉT liturgiánk egyik legfontosabb eleme, az egész évi liturgia középpontja, és kondíciója kihat a liturgikus gyakorlat egészére. Nemcsak tartalmilag kiváltságos időszak ez, hanem liturgikus formái is különlegesek, a tartalomhoz méltóak. A nagyheti rítusokat azonban nem csak a tartalom alakította, hanem a liturgia belső törvényei is. Ilyen a liturgiának az a tendenciája, hogy a kiváltságos időszakok, mindenekelőtt a nagyhét ellenállóbb a változásokkal szemben (ezt mondja ki az ún. „Lex Baumstark”), formáit a szent időhöz illően bizonyos megilletődöttséggel, különlegességeit tisztelve őrizte az egyház. Ugyanakkor ezeket az ősi vonásokat a keresztény tudat kapcsolatba is hozta a nagyhét tartalmával.

Azt is meg kell fontolnunk, hogy nincs a római rítusnak még egy szakasza, mely ily sok szokást vett át és őrzött volna meg a jeruzsálemi egyháznak a szent helyekhez kapcsolódó szokásrendjéből. Egyes rítusok megjelenítő funkciójára (pl. virágvasárnapon), a szent helyek és ereklyék liturgikus megtisztelésére (pl. nagypénteken) először a jeruzsálemi egyház érezhetett késztetést, és onnan terjedt el az egész egyházban, hogy a szent titkok e közvetlen érintésétől senki se legyen elzárva. Ezzel függ össze, hogy a római liturgia nem elégszik meg a szavakkal, hanem különlegesen erőteljes módon fejezi ki önmagát e szent napokban a cselekmény, a dráma eszközeivel. S ennek megvan a teológiai és pasztorális haszna is. Teológiai, mert kinyilvánítja a liturgia misztériumjellegét, tehát azt, hogy a külsőleg megjelenítő cselekmények színe alatt a megváltás titkai ténylegesen jelen vannak, s nemcsak gondolatilag hozzuk azokat a jelenbe. Pasztorális haszna pedig, hogy a nép, a nagyheti liturgiában résztvevő teljes közösséget (korra, műveltségre, társadalmi hovatartozásra tekintet nélkül) egységbe fogó liturgikus *eseményeknek* sokkal inkább részesévé válik, mint a pusztán szóbeli megértés révén.

Ilyen szempontból a kuriális, következésképpen a tridenti liturgia némi visszaesést jelentett. A pápai hivatali papságnak életfeltételei hiányoztak a megjelenítő liturgia gazdag kivitelezéséhez, s a pasztorális késztetés is hiányzott. Ezt az elszegényítő hajlamot, az erőteljes drámai mozzanatok kiiktatását tanúsítja pl. a virágvasárnapi körmenet kivonatos jellege, a nagycsütörtöki *mandatum* és oltárfosztás csökevényessége, a nagypénteki keresztkörmenet redukálása, az *officium tenebrarum* záró szertartásának hiánya.

A Bugnini-liturgia ebből az elszegényített tridenti rítusból indult ki, s módosításában két tendencia érződik. Korunk liturgiai minimalizmusának engedve a változások a rítus további elszegényítését eredményezték hol normatív, kötelező jelleggel, hol tetszőleges (*ad libitum*) egyszerűsítésekkel. Másrészt a nagyhét különlegességeit igyekezett kiiktatni, az év többi részében érvényes szokások kiterjesztésével a nagyhetet „szabványosítani”. Mindez világos lesz egy-egy szertartás tárgyalásakor. Természetesen e cikk keretében nem térhetünk ki minden részletre. Néhány fontos momentum kiemelése azonban az egész eljárásra, s azon keresztül az itt nem tárgyaltakra is fényt vet.

3. VIRÁGVASÁRNAP

VIRÁGVASÁRNAP liturgiája az ágak megáldásával és a körmenettel kezdődik. A keresztény ókorban és a középkorban még minden vasárnap nagymisét stációs körmenet előzte meg. A virágvasárnapi körmenet ennek különleges formája volt, mely azonban most a nap eseményeinek megjelenítésével, felidézésével bővült. Ezzel az egész Egyház a jeruzsálemi keresztények szokását követte, akik végigjárták az egykori események helyszíneit, és a Krisztus bevonulását a szent városba annak megidézésével ünnepelték. A szentelő stáció és a körmenet egyenlő fontosságú része a rítusnak, a körmenet mégis főmotívummá válik a körmenetet tagoló drámai momentumok és a gyermekek kiemelt szerepe (*pueri Hebraeorum*) által. A körmenet kiemelkedő mozzanata, amikor a gyermekek palmaágakat vetnek az útra a Krisztust képviselő körmeneti kereszt elé,

amikor ruháikat terítik elébe, s végül, amikor a templomba belépés előtt (mintegy Jeruzsálem kapujában) a résztvevők bemutatják hódolatukat a megváltó király, *Rex Christe Redemptor* előtt. E drámai mozzanatok a körmenetet eseménysorrá avatták, egyúttal rögzítették az énekek pontos helyét is a körmenetben (*Pueri Hebræorum vestimenta; Pueri Hebræorum tollentes ramos; Gloria laus et honor; Scriptum est; Ingressus Dominus*).

A tridenti rítusban a hangsúly már a szentelésre tevődik át (ebbe talán a késő középkorban feltörő, olykor babonásság felé hajló tárgy kultusz is belejátszott). A körmenet tagolatlan vonulássá válik, melyben a kísérő énekek hosszú sora csak aláfestő „háttérzene”. Nem csoda, ha az énekek jó részét már a tridenti reform során elhagyták, később a megmaradtak is nagyrészt kivesztek, illetve „pótanyagokkal” cserélődtek fel. Csupán a templomba lépés mozzanatát emelte ki a *Gloria laus* éneklése és egy jelképes cselekmény (az ajtó megütése a kereszttel). Viszont a tridenti rítus szerint a szentelés egy hosszú, a misére emlékeztető szertartás keretében történik, olvasmányok, könyörgések, prefáció és *Sanctus* terjedelmes szöveganyagával.

A Bugnini-liturgia tovább ment az egyszerűsítésben. A szentelést megrövidítette, a körmenetet pedig az eseményekkel föl nem szerelt állapotában tartotta meg. Hozzá egy minimális énekanyagot adott, s persze engedélyezte annak helyettesítését is (gyakorlatilag bármivel). Emellett olyan alternatív formákat vezetett be, melyek szinte a rítus felszámolását engedélyezik (a C formában semmi többlet nem marad, csupán a pap ünnepélyes bevonulása).

Holott a körmenet látványos elemeinek újraélesztése (vagy legalább az újraélesztés lehetősége) éppen ma jelentene pasztorális többletet, amikor legtöbb helyen a körmenet nem mehet ki a templomból. Ezek az elemek ugyanis a körmenetet akkor is a nagyhét méltó nyitányává teszik, ha a hely szűkössége miatt a nép még ki sem tud lépni a padból, és a körmenetben ténylegesen csak az asszisztencia és a gyermekek vesznek részt.

E körmeneten az énekek igen fontos liturgikus szerepet játszanak, mással pótolhatatlan mondanivalót hordoznak. Nem a helyettesítésüket kellett volna sugallni, hanem még szorosabban hozzákapcsolni őket a szertartási mozzanatokhoz, s ezzel megnövelni funkciós erejüket. (A néphagyomány igazolja, hogy minél erősebb a kapcsolat egy adott ének és eléneklésének meghatározott időpontja között, annál nagyobb az esély mindkettő fennmaradására.)

Sok részletet most elhagyva még két mozzanatra hívom fel a figyelmet. A római rítus virágvasárnapi liturgiájában fontos lélektani (és tartalmi) elem az átmenet, vagy inkább váltás átélése a körmenet és a mise között. A körmenet nem előtét a miséhez, hanem önálló értékű liturgikus cselekmény! Ezért volt logikus, hogy a pap pluvialében vezette, majd miután elmondta a körmenet egykori nagyszerű záró könyörgését, felcserélte a körmenethez illő ruházatot az áldozatbemutató ruhájával. Ezzel időt is hagyott arra, hogy a mise saját bevezető éneke, a *Domine ne longe* introitus elhangozzék. A két szertartási egység elválasztása tartalmilag, lélektanilag is indokolt: a mise már kínhalálában állítja elénk a Megváltót (introitus, oráció, szentlecke, graduále, traktus, passió, offertórium). De hasznos az átmenet technikai szempontból is. Egy

körmenet mozgását kell leállítani, a résztvevőket elrendezni, az asszisztencia esetleges átalakítását elvégezni. Ha az introitus, az oltárincenzáció megadja az elegendő időt, és szükséges nyugalmat teremt a miséhez, mindez sokkal illőbben és méltóbban elintézhető, mint ha a körmenet azonnal az orációval és miseolvasmánnyal átfolyik a misébe. A misének két olvasmányközi éneke a legősibb karkönyvektől kezdve 1970-ig: a *Tenuisti* graduále és a *Deus Deus meus* traktus. Most nem csak a gyönyörű graduálét cserélték ki, hanem zeneileg is teljesen abszurd módon előbb a traktust, azután egy graduálét ír elő az új *Graduale Romanum* (GR). Ezzel nyilván a perikópákhoz való szöveghozzákapcsolatot akarták erősíteni — erről a problémáról az V. fejezetben szeretnénk bővebben írni.

4. SÖTÉT ZSOLOZSMA

Az OFFICIUM TENEBRARUMot, a három szent nap összekapcsolt matutinum–laudes hóráját (és általában a zsolozsmát) a nagyheti liturgia szerves részének kell tekintennünk. Ez a zsolozsma tartalmilag is, formailag is becses öröksége a római rítusnak, és mindent meg kellene tenni azért, hogy valamilyen formában, legalább *legfontosabb* elemeiben megjelenjék a plébániatemplomok liturgiájában is.

Azok a különlegességek, melyek egy ősből állapot hagyatékaként vannak benne jelen (például az invitatoriumnak, a himnusznak, a kezdő és záró fohászoknak elmaradása, a doxológia elhagyása a zsoltárok végén), nem történeti kuriózumként hatnak a résztvevőkre, hanem mint a különleges napok formai jele: a kopár gyász, a megilletődöttség és restrikció jelei, a mindennapos „díszek” levetése a legszentebb napokon. A szokások rendjében ugyanazt a szerepet játszották, amit a virágdíszektől megfosztott oltár, vagy az elnémult orgona.

A csütörtök–péntek–szombati zsolozsma rendje gyakorlatilag megegyezett valamenyny liturgikus forrásban a legrégebbiektől kezdve egészen a *Liturgia horarum* bevezetését megelőző fázisig (a *Breviarium Romanum* átmeneti reformjáig). Feltűnő, hogy a római zsolozsma monasztikus ága — melynek zsoltár- és olvasmányrendje egyébként még strukturálisan is eltér a szekuláris ágtól — ez esetben *megegyezik*, mutatva, hogy a római zsolozsma szent örökségét annyira fontosnak tartották, hogy a rendi jellegről lemondva ahhoz kapcsolódtak.

Az *officium tenebrarum* fontos alkatrésze volt a Jeremiás Siralmaiból vett háromszor három olvasmány. A szövegek kijelölésében voltak különbségek a helyi egyházak között, de a lamentációk a római rítus egyik ágazatában sem hiányoztak. A Siralmak szoros kapcsolatba hozták Jézus halálát az üdvösségtörténet egészével: az egész emberiség bukásának, a bűnbeesésnek, Izráel és a szent város sorsának felidézésével. (A „hosszú történelemmel” való kapcsolatra utal formailag a szent betűk eléneklése is.) Jézus halála tehát itt — nem magyarázat, hanem a pusztta megjelenítés által — ugyanabba az összefüggésbe helyeződik, melyről a római misekánon szól, amikor Ábel áldozatára, Ábrahám és Melkizedek áldozatára utal. A liturgia stílusának egyik jellemzője a „rejtve

szólás”, az, hogy nem mindig didaktikus nyíltsággal beszél, hanem a képek, szimbólumok, helyettesítések és azonosítások nyelvén. Így történik ez a Siralmak esetében is.

Az *officium tenebrarum* nagybecsű eleme, mely igen sok régi rítusban megtalálható: a zsoltósmát lezáró litánia, mely szövegével, a szereplők közti felosztás drámai hatásával, néhány kísérő rituális mozzanattal, a *Christus factus est* graduále művészi beiktatásával a szertartás méltó befejezése volt. (Egyes szerzetesrendekben a legújabb időkig fennmaradt.) Sokfelé ez volt a neve: *Kyrie puerorum*, mivel az egyes szakaszokat a gyermekeknek — másutt a közösség, kolostor legifjabb tagjainak — éneke nyitotta meg.

A kuriális–tridenti rítus az ősi zsoltósmát lényegében változatlanul megtartotta, csupán a pápai irodák papságának életétől idegen, az eleven liturgikus közösségekben életszerű litániát hagyta el, illetve redukálta az 50. zsoltár és a *Christus factus est* eléneklésére.

A Bugnini-liturgiából már hiányzott ez a tapintatos tisztelet. Nem tudta elviselni, hogy az *officium tenebrarum* kilógjon a sorból, hogy különbözzék az év többi napjától. Invitatoriumokat, himnuszokat kerestek vagy gyártottak, hogy a „rendetlenséget” kiküszöböljék a nagyheti zsoltósmából. A Bugnini-liturgia racionalista szellemétől a „rejtve szólás” is idegen volt, s nem tudott mit kezdeni a Siralmakkal, a „nap tárgyának” számukra nem eléggé közvetlen kifejezésével. (Egyébként: a liturgia „tematikussága” iránti igény sajnos a liturgikus kommentár illetéktelen fellépésével került be magába a liturgiába, s lett egyik ihletője a reformnak, mint erre később még visszatérünk.) Mivel a Siralmak nem *expressis verbis* szólnak a Krisztus haláláról, sorsuk a kiiktatás lett. A *Kyrie puerorum*, a litánia visszaállításáról — annak ellenére, hogy a Bugnini-breviarium egyik vesszőparipájával, a préceszekkel lenne azonosítható — természetesen nem lehetett szó.

Az *officium tenebrarum* helyén tehát a Bugnini-breviáriumban egy pedánsan kidolgozott, rendes napi zsoltósmát találunk, melyben itt-ott megjelennek a római liturgiából vett antifónák, responzóriumok. Az az *officium* azonban, amelyet eddig minden rítus megőrzött a római liturgia alaphagyatékaként, legalább 1500 éves fennmaradása után 1970-ben eltűnt.

5. NAGYCSÜTÖRTÖK

A NAGYCSÜTÖRTÖK „témája” nem az Oltáriszentség alapítása, hanem — éppúgy, mint nagypénteké vagy húsvétvasárnapé — az egész húsvéti misztérium. Az újszövetség pászkakultusza (amint ezt klasszikus szerzők újból és újból kifejtették) a Krisztus húsvéti misztériumát a maga egységében idézi fel a szent napok alatt. Egy-egy mozzanat ugyan némileg kiemelkedhet valamely napon, de csak az egészszel összefüggésben, annak részeként. Sőt, ha a nagycsütörtököt magában nézzük, annak tartalma külön is többértű, benne egyesül az utolsó vacsora számos momentuma, a búcsúbeszéd, az elfogatás és kihallgatás (a szenvedés időben első mozzanatai), aminthogy Krisztus lelkében is ott kavarg e napon a „Várva vártam...” és a „Ha lehetséges, múltjék el...” ket-

tős érzelme. Az Egyház éppen azért érezte szükségesnek a középkorban az Úrnapja ünnepének megalkotását, mert — helyesen — látta, hogy a nagycsütörtök nem az Oltáriszentség alapításának ünnepe! Nagycsütörtök a húsvéti misztérium ünneplésének egy napja, a szenvedéstörténet ünneplésének egy napja, a megváltás misztériumos megjelenítésének egy napja — s ezen belül, ebben az összefüggésben az Oltáriszentség alapításának felidézése is.

Az összetett tartalom már egymagában a misében is megmutatkozik. Az introitus (*Nos autem gloriari*), a graduále (*Christus factus est*), az offertórium (*Dextera Domini*) mind a húsvétmisztérium egészére, az egész ünneplés alapjára utal. Az evangélium a lábmosást idézi fel, de a régi oráció Júdás árulásának (nagycsütörtökre tartozó) mozzanatát a nagyhét egészébe helyezi el.

Még inkább igaz e megállapítás, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a nagycsütörtök liturgiája nem merült ki a szentmise bemutatásában. Az eleven középkori liturgiában a misét egy jelentős rítuskomplexum követte, melynek együttes neve *mandatum* volt. Abban egyetlen drámai eseménysorral fűződött össze a lábmosás, a búcsúbeszéd kultikus felolvasása, a rituális agapé, az oltárok kegyeletes megünneplése. Mindehhez pedig egy nagyon is illő ének- és szövegsorozat tartozott. S ha már a misén kívüli, utáni szertartásra hivatkoztunk, meg kell említenünk a vezeklők visszafogadásának csütörtök délelőtti szertartását, és annak utóéletét az egyes szerzetesrendekben a közelmúltig gyakorolt, húsvétra közvetlenül előkészülő tisztulási szertartásban. (Egyes szerzetesrendek a nagyheti szertartássorozatokat összetartozását azzal is hangsúlyozták, hogy a zsolozsmát és misét kivették az antifoná- illetve graduálekönyvekből, és valamennyit a processzionáléban helyezték el.)

Már a tridenti rítus is vádolható amiatt, hogy ennek az összetett, gazdag liturgikus napnak elszegényedését megindította. A lábmosás szertartását a székesegyházakra korlátozott különritussá tette, az oltár megünneplésének szertartását egy mormolt zoltárral kísért oltárfosztásra egyszerűsítette, a jelképes agapét és a *mandatum* többi elemét természetesen elhagyta, a vezeklők visszafogadásának szertartásáról megfeledkezett. A XII. Piusz idején megújított nagyheti rend újítása az volt, hogy egy miséből kettőt csinált: a püspöki székhelyeken külön krizmaszentelési misét kreált délelőttre, és egy úrvacsorai emlékmisét valamennyi templom számára, estére. Ez a rendszer javasolta először a lábmosás beiktatását a misébe (evangélium után), egyébként azonban a rítust nem módosították.

A vatikáni zsinat utáni reformátorok dönthettek volna úgy, hogy feladatuk a nagyheti ünneplés gazdag tartalmú rendjének újraalkotása mint „teljes” javaslat. Mellette a kis plébániákra való tekintettel megjelölhették volna a legkisebb veszteséggel járó egyszerűsítéseket. Ehelyett egy elképzelt átlagplébániát vettek alapul, s annak szintén csak elképzelt lehetőségeihez szabták a normatív liturgiát. Némi ellentmondásba kerültek ugyan azzal, hogy a krizmaszentelési misét, éppúgy, mint a csütörtöki zsolozsmát, ki kellett rekeszteniük a *triduum sacrum*ból, melyet teoretikus meggondolásból a csütörtök esti misétől kívántak számítani. A misében főtémaként kihangsúlyozták az Oltáriszentség alapítását (így persze nem is értették a *Christus factus est* graduale szerepét).

Az evangélium utáni lábmosást mint lehetőséget, megtartották; a mise utáni oltárfosztás még jelentéktelenebbé vált.

Ha a nagyheti liturgiáról szóló legrégebbi jelentést, Etheria jeruzsálemi útinaplóját olvassuk, ha az emlékeket egybevetjük a keleti egyház gyakorlatával, s ha magukat a latin egyház liturgikus forrásait lapozzuk fel, mindezek egybehangzóan tanúsítják, hogy a szent napokat egy összefüggő szertartássorozattal, szinte az egész napot átfogó liturgiával ünnepelték. A Bugnini-liturgia lényegében a csütörtöki misék normalizált formájára szorítkozik, az ezen túllépő igényeket feltehetően a helyileg konstruált ájtatosságokkal (pl. „szentórák”) kívánja kielégíteni. Az érv nyilván az, hogy a „pasztorális liturgia” csak annyit tartalmazzon, amennyit a mai átlagos közösség átlagos hívője teljesíteni fog. S ez lényeges szemléleti különbség. A régi liturgia mindig túlnéz a *hic et nunc* közösségen. Benne az *egész* Egyház ünnepl, míg arra hívja övéit, hogy az ünneplésbe saját életkörülményeiknek megfelelően, de minél teljesebben kapcsolódjanak bele. A szertartásnak azon részei is az egész Egyház önkifejezéséhez tartoznak, melyekben a közösség a maga egészében nem kapcsolódik be. (Végső soron kétféle ekkleziológiai felfogás rejlik a kétféle magatartásban. A „modern” egyházfogalom szerint az Egyház az, ami belőlünk felépül. A klasszikus katolikus felfogás szerint az Egyház Jegyes, vagy szent Város, mely a mennyből száll alá, s megvan a saját léttartalma, amellyel mi azonosulhatunk.)

Úgy vélem, a reform feladata az lehetett volna, hogy újjáépítse a nagycsütörtök ünneplésének összetett rendjét. Kezdődik a csütörtöki offíciummal, helyet kap benne a nagyböjtöt lezáró, a szent napokat megindító tisztulási szertartás („vezeklők visszafogadása”), a székesegyházi krizmamise, az esti nagymise, s végül a *mandatum*nak a mai viszonyokhoz alkalmazott, de lényegét megőrző szertartása. E rend kétségtől ideális, nem mindenütt megvalósítható és nem fog mindenki mindenben részt venni. Ezért az ideális rendhez alkalmazási szabályokat lehetett volna adni, melyek a különböző típusú plébániák, templomok, közösségek viszonyaira utalnak. De még így sem kellene okvetlenül a résztvevők számát tekinteni egyetlen mércének. Tiszteletre méltó, s az egész Egyház javát szolgálja az a hűség is, mellyel egy kicsiny közösség a lehető legteljesebben megüli a misztériumokat, mégpedig nem a maga külön, zárt ájtatossága gyanánt, hanem az adott plébánia hivatalos, mindenki számára nyitva álló celebrációjaként. Hűségük jutalmául előbb-utóbb valószínűleg meg fogják kapni a kisdéd nyáj gyarapodását is. Ha egy közösség látja a kitartást, mellyel a kevesek is ragaszkodnak a misztériumhoz, tiszteletre gerjed, és előbb-utóbb csatlakozik maga is. Gondoltuk volna a XII. Piusz-féle reformok előtt, hogy az öt-hat hívő jelenlétében tartott vigíliaszertartást egyszer teli templomokban ünnepelhetjük? S megérhettük volna-e ezt, ha a gyér részvételre hivatkozva korábban feladták volna a szertartást?

6. NAGYPÉNTEK

A NAGYPÉNTEK sem szűkülködött hajdan a régi egyházak szokásrendje szerint az egész napot átszövő szertartássorozatban. Most azonban csak a főszertartást, az előreszentel-

tek liturgiáját akarom tárgyalni. Főrészei régen is, ma is, a római liturgia minden változatában megegyeznek: olvasmányok, passióval, ünnepélyes könyörgések, *adoratio Crucis*, végül az előreszenteltek kiosztása vagyis a szentáldozás. A részleteket illetően azonban fontos változásokat látunk az új rendelkezésekben.

Kezdjük a két olvasmánnyal. Első helyen évszázadokon át Ozeás jövendölését olvasták a halál és megelevenítés három napjáról. Második helyen a húsvéti bárány leöléséről szóló Exodus-részlet állt. Az első olvasmányhoz egyik legfontosabb, legmegrendítőbb énekünk csatlakozott, a *Domine audivi* kantikum (Habakuk próféta könyvéből), a második olvasmányhoz pedig az üldözött Messiás zsoltára, a 139. számú. Mindkettőt traktusként énekelték, s ez egyrészt a szokás ősiségét tanúsítja, másrészt sajátos színt ad a liturgikus szituációnak. Hiszen ez valóban nem az a pillanat, ahol a nép respondeálása okvetlenül szükséges és kívánatos. Ezek a szövegek — az Isten nagy tette előtt megdöbbenően leboruló Egyház szavai az első traktusban, a Fővel a szenvedésben is egyesülő Test panaszéneke a másodikban — egy szólóénekes vagy kis kórus előadásában valósággal megnémítja e rendkívüli alkalomkor a megrendülten figyelő tömeget.

Bár az említett olvasmányok és traktusok a hagyományos római szertartáskönyvekben általánosak, az új reform nem tartotta megfelelőnek a perikópaválasztást. Elsőként Izaiásnak a szenvedő Messiasról szóló jövendölése került át e napra nagyszerdáról; második olvasmányként a Zsidókhöz írt levélnek a szenvedés teológiáját kifejtő szakaszát halljuk. Mindkettő nyereség, de kérdés, nincs-e ebben valami veszteség is. A Bárány leöléséről szóló szakasz átkerült a nagycsütörtöki misébe, hogy ott a báránycsücsorának az újszövetségi áldozati vacsorával való összefüggését hangsúlyozza. Szerintem a hosszú Izaiás-szövegnek már-már lírai hangjával jobb helye volt a szent napokra felkészítő időszakban. A Bárány leöléséről szóló eddigi nagypénteki perikópa alkalmas volt arra, hogy egybekapcsolja az Ó- és Újszövetség húsvétját, s így a nagypéntek „mostját” mint az *œconomia salutis* nagy misztériumainak találkozási pontját jelenítse meg. Egyébként nem lett volna baj meghagyni a nagycsütörtököt a ferális rendszer szerint egy olvasmánnyal + evangéliummal, s akkor a Bárányról szóló szakasz megmaradhatott volna a teológiailag oly indokolt nagypénteki helyén. A szenvedő Krisztus alakját megrajzoló Izaiás-szöveggel összehasonlítva az Ozeás-jövendölés is inkább a húsvéti misztériumban megmutakozó objektív isteni tette irányítja a figyelmet, de ennek a szakasznak megértésére ma már, úgy látszik, nem számíthatunk.

Még nagyobb veszteségnek tartom a Habakuk-traktus kiküszöbölését. Az ősegyházban ez a szöveg nemcsak nagypénteken mondta ki az Egyház megrendült csodálatát, azon a napon, amikor Isten önmagát „két élőlény”, a két lator között jelentette meg, amikor „igazságosságában is megemlékezett irgalmasságáról”. De más napokon is hirdette ez az ének Isten nagyszerű tetteit, például a karácsonyi zsolozsmában, más egyházak gyakorlatában húsvét éjszaka is. „Isten, megláttam művedet, és megrendültem...” A mai rítusban az első olvasmány után egy kevésbé karakterisztikus traktust hallunk, a második után (megint a zenei hagyomány szempontjából is abszurd sorrendben!) egy graduálét.

Az ünnepélyes könyörgéseket megtartotta a Bugnini-liturgia is, bár szövegüket erősen átdolgozta. Az átdolgozás vizsgálata külön tanulmányt érdemelne — mindenestre a beiktatott új elemek stílusán is, bőbeszédűségükkel is kiütözköznek a megtartott klasszikus frázisok közül.

A nagypénteki liturgia csúcspontja az *adoratio Crucis*, melynek eredete a jeruzsálemi egyház szokásaihoz vezet vissza. A jeruzsálemi keresztények a Golgota-hegyen állva és a szent kereszt erekleje előtt hódolva valóban átérezhették, mit jelent, amikor a liturgikus kultusz erejéből a régmúlt események jelenné lesznek, azért, hogy ők maguk is részesei lehessenek az eseményeknek és azok kegyelmi hatásainak. Ennek a megdöbbent itt-és-mostnak kell betöltenie e percekben a legkisebb falu templomát is.

A tridenti rítus bevezetését megelőző római szerkönyvek többségében a kereszt felmutatását és a hódolatot egy drámaian felépített, a maga egyszerűségében is monumentális szertartás vezette be. Nemcsak megelőzte, de elő is készítette: talán elmondhatjuk, hogy a hívő közösségből az váltotta ki a hódolathoz szükséges lelki magatartást, ami megelőzte a hódolatot. A keresztet behozó ünnepi menetet három megállás, stáció szakította meg, s mindannyiszor az Üdvözítő szavát hallhatták a jelenlévők: „Én nemzetem, mit tettem én ellened, avagy mivel bántottalak meg téged? Felelj nekem!” Az improperiák tehát itt nem a hódolatot kísérő énekek, hanem mintegy magának a keresztnek, az Üdvözítőnek szavai, melyet a keresztet behozó énekes szólaltat meg. A megszólított: látszólag Izrael népe, de igazi címzettje az egész emberiség, az Egyház, a templomban jelen lévő közösség. A vádoló szó nem ítéletet akar tartani fölöttünk, hanem a szívünkhöz szólni úgy, ahogy Jézus maga tette: „Ó Jeruzsálem, Jeruzsálem..., hányszor akartam egybegyűjteni fiaidat...” És itt a zsoltár szavára is gondolhatunk: „Ma, amikor az ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek szíveteket!” Erre a panaszszóra a lélek készségének kell felelnie. Ez az egész emberiség, az egész Egyház, a két *orbis* (a keleti és nyugati félteke) számára *tempus loquendi*, a megszólalás ideje, hogy mindháromszor ezzel feleljenek: *Hágiosz ho Theosz – Sanctus Deus* (melyhez ma már az egybegyűlt közösség is saját nyelvén csatlakozhat: „Szent az Isten...”). A három stáció után a kereszt megérkezik a főoltárhoz, ahol a pap így mutatja fel: „Íme, a keresztnek fája...”, hogy azután meginduljon a hódoló körmenet.

A tridenti zsinat — mint a liturgia sok más drámai mozzanatát illetően — ezzel szemben is érzéketlen volt. A kereszt néma behozatalát írja elő, az improperiákból csupán a hódoló körmenet kísérő énekei lesznek, s miután meghatározott funkciójukat elvesztették, a többi „kísérő” ének sorsában osztoztak: mind több helyen elhagyták vagy kicserélték őket.

A Bugnini-liturgia itt sem a teljes római hagyományból indult ki, hanem a tridenti liturgiából, s ahhoz csak a további egyszerűsítésekre volt javaslata. Levonta a következőt a „kísérő” énekek sorsából: megadott ugyan néhány éneket, de azok „bármely alkalmas énekkel” helyettesíthetők. De ki tudja, mit jelent itt az „alkalmas” szó? Így mintegy legalizálódott az az értékvesztés, mely a hódolat alatti énekek esetében a templomok többségében már bekövetkezett. Aminthogy általában kimondhatjuk: az új liturgiában az énekeknek már *nincs* liturgiai mondanivalójuk. Nemcsak a Tridentinum idején elhagyott liturgikus tételek visszahozataláról nem lehetett szó (pl. a korábban

sokfelé elterjedt gyönyörű *Dum fabricator*, vagy a szövegek közül a hívek hódolata alatt mondandó csendes papi könyörgések, melyek funkcionálisan nagyon is kívánatosak lennének), de még a Trident által meghagyott tételek (pl. a *Crux fidelis*) is *ad libitum* jellegűvé váltak. Mindez azonban nem sokat számít, hiszen az *adoratio Crucis* lebonyolításában legtöbb helyen úgyis „a modern ember élettempójához” alkalmazkodnak. Persze arra nem gondoltak, hogy éppen ott, ahol az adorációs körmenet nehezen megvalósítható, lett volna leginkább szükség a bevezető szertartás drámai kibontakoztatására, hogy a hívő közösségnek legalább ilyen formában legyen ideje és elegendő indítéka lélekben átélni e fontos eseményt.

A szentáldozás szertartásához csak annyit jegyezni meg, hogy a sok régi szerkönyv igen tartalmas énekeket ad a szentostyának az oltárra hozatalához (pl. *Laudes omnipotens ferimus*). Másutt előírják, hogy a pap e szavakkal emelje föl a szentostyát: „Ez az a test, mely értetek adatik” — s a kórus ezt folytatva énekli a *Hoc corpus* kommuniót. E pillanatban a kommunió intonálása nagy erővel mutatott rá az eucharisztziának mint *memoria passionis*nak a misztériumára. Az új előírások a mise szokásos áldozási rítusát tartalmazzák, csekély rövidítéssel.

7. HÚSVÉT VIGÍLIÁJA

A HÚSVÉT ÉJSZAKAI VIGÍLIA szertartásának újrendezése a liturgikus reform egyik legrosszabban sikerült újítása. Benne világosan látható, hogy az önkényes átalakítás teoretikus-spekulatív elvei mennyire gyengének bizonyulnak a szerves fejlődés és tradíció által kialakított, létszerűbb megoldásokkal szembeállítva. A doktriner liturgia-gyártóknak az egész reformfolyamatban könyörtelenül végigvitt elve volt az, hogy a szentségek kiszolgáltatását a mise evangéliuma után kell beiktatni, hogy ezzel dokumentálják a szentségeknek az eucharishtiából való forrásozását. Másutt kell kifejtenuk, hogy ez mind a szentségek szertartásának logikáját, mind a mise egységét tönkretette, s a forma változásának hátterében egy teológiai ferdülés rejlik. Itt azonban, ahol egy sok szálból összetett, terjedelmes, drámai felépítésű, ugyanakkor a misztériumünnep szempontjából kényes szertartássorozatról van szó, ennek az elvnek érvényesítése durva beavatkozást jelentett, és az egyensúlyok teljes felborulását eredményezte.

A mai szertartásrend a tűznek és a húsvéti gyertyának megszentelésével kezdődik, ezt az *Exsultet* követi, majd 2–7 ószövetségi olvasmány. Utánuk a pap a *Gloria* intonálásával megkezd a misét. A szentlecke, az *Alleluia reddita* és az evangélium lépcsőin át felemelkedő ünneplés természetesen vezet fel a kulminációhoz: az eucharisztikus cselekményhez. Ehelyett az új szertartásrend hirtelen visszalép, litániát kezdünk recitálni, majd a keresztkútszentelés terjedelmes szertartása, a keresztség kiszolgáltatása, a keresztségi fogadalom megújítása után kanyarodunk vissza a *Credo*hoz, a litánia után már duplikálásnak számító, de úgy látszik, elhagyhatatlan *oratio fidelium*hoz, hogy végül megérkezzünk a mise áldozati cselekményéhez. Aki a húsvéti vigíliaszertartást korábbi, vagy akár csak a XII. Piusz-féle megújított szertartásrendben átélte, annak csa-

lódások sorozatával, törések egymásutánjával kell évről évre végigszenvednie a húsvéti vigília szent liturgiájának a Bugnini-liturgiában elrontott akciósorát.

Holott bele kellene nyugodnunk, miszerint a liturgián belül az egyes szertartásoknak, ünnepeknek meg lehet a maga gondolati és formai, következésképpen érzelmi, lélektani, drámai logikája. A kivételes elemek nemcsak azért lehetnek hasznosak, mert jobban kifejeznek egy liturgikus gondolatot, megvan a sajátos pasztorális hasznuk is. A liturgiának nem főértéke az egységesítés, a szabványosítás. A vigíliaszertartás menetének meghatározásában nem lehet döntő érv az, amit a szentségek liturgiájában végigértettek.

A vigíliaszertartásnak, úgy, ahogy a legrégebbi forrásokból ismeretes, két elrendezéstípusa volt a római liturgiában, mindkettő logikus a maga nemében. Az egyiket a bevenetán rítus tartotta fenn (így nem is nevezhető rómainak), s hamar elenyészett. Itt a szép *Ad vesperum demorabitur fletus* antifóna után a szertartás az olvasmányokkal indult. Az így lelkileg felkészült hívek szeme előtt a fény születésének, a húsvéti gyertya megáldásának szertartása idézte a jelenbe a feltámadást. Ezt követi saját feltámadásuk a keresztség misztériumában, majd az így Krisztusban eltemetkezett, vele együtt feltámadt közösség ünnepli a Fővel való egységét az eucharishtiában.

A másik megoldást főtypusnak nevezhetjük, mert kisebb eltérésekkel az egész római rítusban egységesen érvényesült. Itt a szertartás a templomon kívül a tűz megáldásával kezdődik. A húsvéti gyertya megszentelése az *Exsultet* keretében történt, már a templomon belül. Ezen első csúcspont után következik a keresztelendők és a hívők megoktatása az ószövetségi előképi olvasmányok által. A szertartás ismét mozgalmassabbá válik, amikor átvonulnak a keresztelemlő templomba, ezt kíséri a litánia éneklése. Miután megtörtént a keresztkút „megtermékenyítése”, s Isten gyermekeinek születése ebből a megszentelt méhből (vagyis a *mater Ecclesia* méhéből), a gyülekezet ismét litániával tér vissza a templomba. Tudjuk, hogy amikor így teszünk, a *mater omnium ecclesiarum*-nak, a lateráni főtemplomnak szokását követve zarándokolunk el valósággal vagy képletesen a baptisztériumba. Amikor maga a feltámadási szertartás véget ér, a misztériumot beteljesíti a mise, melynek végén hálaadásképpen szólal meg a lerövidített vespérás (vagy laudes).

Az egész szertartás-sorozat ritmusa mesterien kiegyensúlyozott és egyenes vonalú. A szentmiséhez való átvezetést a keresztségi rítust lezáró litánia adja, így természetes módon (s nem az olvasmányok után hirtelenül, mint a Bugnini-liturgiában) érkezünk el a *Gloriához*. (Egyes egyházakban a celebránst egy trópus kérte fel a *Gloria* intonálására, így a misére való áttérés még hangsúlyosabb volt.) Az oráció, az episztola és az alleluja (melyek visszaadását egyes egyházakban a háromszoros intonáció vagy a *Iam dominus optatas reddit laudes* trópus nyomatékozta), felgyorsítja a tempót, hogy azután a feltámadott Üdvözítő először az evangéliumban, majd rögtön az eucharisztikus áldozat valóságában megjelenjék, és Testének tagjait lakomájában részesítse.

Amint már többször írtuk: a hagyományban kicsiszolódott tiszta rendet megbolygatni legalábbis megdöbbentő merészség. De ha valaki, valakik ezt a hagyományos rendet eltiltják, anathematizálják saját kitalálásaik kedvéért, ez szinte arcátlanság. S még inkább az, hogy engedetlenségnek, egyháziatlanságnak, Róma-ellenességnek mi-

nősítsék, ha valaki az eredeti római rítust tisztábbnak, méltóságteljesebbnek, az ünnephez méltóbbnak tartja, mint az összebarkácsolt reformliturgiát.

De nemcsak a szertartás egész felépítésével van baj, hanem a vigíliaszertartás részleteivel is. Az egyes szövegek elemzését kénytelenek vagyunk elhagyni, néhány elemre azonban rá kell mutatnunk.

Mint tudjuk, a szertartást a tűz megáldása kezdte és kezdi meg, mégpedig a templomon kívül. (Európa legtöbb egyházában a stációhoz való kivonulást vagy onnan bevonulást Prudentius ősi himnusza, az *Inventor rutili* kísérté és magyarázta.) A húsvéti gyertya megszentelése azonban *nem* a tűz megáldásához kapcsolódott. Az *Exsultet*, mint azt formai jegyei is mutatják (prefációforma, bevezető dialógus a *Sursum corda*-val), nem a húsvét kihirdetése volt, tehát nem egy tisztán szóbeli esemény (*Præconium paschale*), hanem a húsvéti gyertya *konszekrációjának* és felajánlásának kerete és eszköze. Ennek van egy kultikus és van egy pasztorális jelentősége. A kultikus jelentősége az, hogy a húsvéti gyertya konszekrációja több, mint az ünneplést bevezető, előzetes áldás: az *Exsultet* fényében és erejével lesz a gyertya a feltámadt Üdvözítőt és a magát Istennek ajánló egyházat kifejező szimbólummá. A *Benedictio* vagy inkább *Consecratio cerei* rítusa pasztorális szempontból pedig azért hatékonyabb, mert benne a szó és az akció egymást segíti, magyarázza. A régi *Exsultet*-tekercseken ott látjuk a toronymagas húsvéti gyertya mellett a magas ambón álló diakonus, s az általa póznán felnyújtott szent tűz ábrázolását. A gyertyának e mindenki által jól látható, a templom főhelyén történő szentelése, az ehhez kapcsolódó események az *Exsultet* hosszú szövegét mozgalmassabbá tették; viszont a gyertyának és megszentelésének szimbólumait közben maga az *Exsultet* szövege értelmezte. Az *Exsultet* már a XII. Piusz-féle reformban pusztán *Præconium Paschale* lett, így azt sem csodálhatjuk, hogy a Bugnini-reformnak itt **(is)** egyetlen mondanivalója volt: a rövidítés.

Az ószövetségi olvasmányok száma és kiválasztása tekintetében a római rítus több lehetőséget ismert. Ez feljogosítja korunkat is az újjárendezésre. A számokat illetően két rendszert ismerünk. Egyik az ősi, egész éjszakai virrasztások szokása szerint a tizenkettes; a másik, elterjedtebb, az összetett szertartás arányait figyelembe véve négyet írt elő. Tartalmilag minden rendszerben alapvető fontosságú volt két olvasmány elhangzása: a világ teremtéséről szóló, mely a teremtés és újjáteremtés összetartozására utal, s így a liturgia egyik alap gondolatát adja elő; a másik az egyiptomi kivonulásról szóló. A négyolvasmányos rendszerben e kettőhöz még a messiási időről szóló Izaiás-szöveg, valamint a választott néphez szóló figyelmeztetés csatlakozott: most már méltóan kell élniük ahhoz, amit velük az Isten művelt.

A liturgikus reform az ószövetségi olvasmányok számát hétben határozta meg, de úgy, hogy belőlük csak kettő kötelező. Nem szabad elhagyni a kivonulásról szóló perikópát, de egyébként a választás a papra van bízva. (Tapasztalataink szerint a papság általában a legrövidebb lehetőséget választja, többnyire elhagyja a teremtésről szóló szakaszt is, amellet évről évre „változatosságra” törekszik.)

Véleményem szerint, ha van olyan pillanat, amikor *nem* a változatosságra kell törekedni, hanem a misztériumban való elmélyedést, a pillanathoz tapadó asszociációk rögzítését segítő állandóságra, az éppen ez az éjszaka. Amikor a következő évben a

nagy nap visszatér, akkor magával hozza mindannak emlékét, ami ahhoz a naphoz tartozik! Lehet, hogy a hagyományos olvasmányok nem a legmegfelelőbbek, a most kialakult összeviasszást azonban sem a liturgia tartalmával, sem pasztorális haszonnal nem lehet igazolni.

A hagyományban adott rövidebb, négy-olvasmányos rendszer fenntartható lenne. Persze ha valaki ebben nem a szertartás egy önálló elemét látja (melynek analógiájaként például a régi virrasztásrendszerre, a beneventán rítusváltozatra, vagy a keleti egyházak önálló olvasmányliturgiájára hivatkozhatunk), hanem csak a mise jelenlegi ószövetségi olvasmányos részének kibővülését, akkor még a két olvasmány is soknak látszik. Ilyen szemléletben még logikusabb lenne az *Exsultet* introitusnak tekinteni, majd rögtön az orációra térni, utána a kivonulási olvasmányt venni, majd folytatni a misét a maga rendjében.

De a vigília nem egy ilyen „különleges mise”, hanem saját logikája szerint felépített, semmi mással nem azonosítható, önálló szertartás. Az ószövetségi olvasmányok a maguk előképi jelentésével arra vannak szánva, hogy a hittanulókat, de az összes hívőket is segítsék a keresztségi kegyelem befogadásában. Nekik azt kell jobban megérteni ezekből a szavakból, mi az a misztérium, amelyben részesedni fognak; s én azt gondolom, hogy a legalább négy olvasmányból álló, önálló liturgiai akciót jelentő részre szükség van e hatás eléréséhez. Szükségesnek tartom, hogy az olvasmányválasztás is állandó maradjon, hogy jól átgondoltan, minden oldalról feltárják a keresztség értelmét, s összetett jelentésüket a hívők évről évre mind jobban szívükbe véshessék. Első helyen kötelezően kellene előírni a teremtéstörténetet, második helyen a kivonulást, harmadik helyen a hagyományos Izaiás-szöveg helyett választható lenne egy kifejezőbb perikópa (pl. az Ezekiel-szakasz), negyedik helyen pedig maradhatna Mózes tanító-éneke (vagy egy másik hagyomány és logika szerint: a három ifjú hálaénekét bevezető szakasz a hálaénnel együtt). Persze függelékszerűen e négyeshez még csatolható lenne néhány olvasmány azok számára, akik meg akarják nyújtani a virrasztást.

Láttuk, hogy a római liturgia hagyomány-rendjében a vigília litániája nem a mise lendületét törte meg (mintha az evangélium után visszalépnénk a *Kyrie*hez), hanem az ószövetségi olvasmányok alatt szemlélődő, lenyugodott közösséget és szertartást hozta ismét mozgásba. Ez a litánia természetesen nem *Litania omnium sanctorum*, minden szentek litániája, hanem az Egyház egyetlen liturgikus litániája, az *oratio fidelium* hiteles, ünnepélyes alakja. (Ezért is indokolatlan a *Credo* után újabb *oratio fidelium*ot beiktatni a vigíliamisébe.) Ez a litánia olyan viszonylag szabadabb forma volt, amit a liturgikus kontextushoz lehetett alkalmazni. Ha erre az éjszakára gondolunk, nem a szentek névsorának gyarapítása, vagy átdolgozása a helyes törekvés, hanem a vigíliához, elsősorban a keresztséghez illő kérések meghatározása. Finom érzékkel ki lehet számítani, mi az a hosszúság, ami nem feszíti szét a cselekménysorozat egységét, de elég hosszú ahhoz, hogy arányosan előkészítse a keresztségi szertartást. Ugyancsak meggondolandó, miképpen lehet szabályozni a helyi egyházak lehetőségeit a szentek névsorának szerény bővítésére és néhány kérés beillesztésére.

A keresztkút-szentelési prefáció liturgiánk egyik kulcsszövege volt. Ez a prefáció is *megvalósító ige*, s ennek megfelelő cselekményekkel kísért. Szövegét nem rövidíteni

kellett volna, hanem a keresztény katekézis egyik alapszövegévé tenni, hogy a hívő nép teljes tudatossággal azonosulhasson tartalmával minden évben, s ebből értse meg a keresztség misztériumát. Ez a szöveg világossá teszi, hogy a keresztség nem a Krisztus táborához való csatlakozás, nem is csupán a hitnek és meggyőződésnek aktusa, hanem lényege szerint: természetfeletti *esemény*, mely *ex opere operato* hat. A Krisztus nemző erejétől termékenyül meg az Egyház anyaöle (ezt jelezte minden prűdéria nélkül, a szimbólum finomságával a keresztkútba belebocsátott húsvéti gyertya), s a kútnál valóságos születés zajlik le most és minden keresztelezésnél. Éppen ezért érthetetlen, hogy a templom egyik kultikus középpontjának számító keresztkút jelentőségét és a plébániaegyházak méltóságát miért éppen most szorították háttérbe azzal, hogy a közös kút helyett minden keresztelezésnél külön megáldott vizet használnak, méghozzá nem kényszerű kivételképpen, hanem normál gyakorlatként.

A római liturgia vigíliaszertartása nem kibővített mise volt, hanem körülhatárolt szakaszokból álló, mesterien felépített szertartássor. Mindenki, aki ennek részese lehetett, felejtethetetlen emlékként őrzi azt a *váltást*, amely a szentmise előtt a szertartásban kifejeződött. Ahogy mintegy a sír mélyéről elindulva eljutunk az ünneplés fényére, úgy az egész szertartásnak *iránya* külsőleg is érzékelhető volt: a pap nem fehér miseruhában kezdte a szertartást, s a kezdetén a templom sem állt ünnepi díszben. A nagypéntek csendje után a templomba belépőt nem várja készen a virágdíszes oltár. Majd a keresztségben újjászületett Egyház fogja feldíszíteni templomát és oltárát, a mise előtt kerülnek a virágok az oltárra. A pap is csak a miséhez ölti fel a fehér kazulát. Talán azt szerette volna elkerülni a reform, hogy a hívek semmibe vegyék a vigíliaszertartást, és csak a misén jelenjenek meg? Azért mosta el az eseménysor belső határpontjait, hogy az egész szertartássorozat egységét hangsúlyozza? Akármilyen volt is a szándék, azt kell mondanunk — s nem konzervativizmusból —, hogy a reformnak a váltás külső jelei iránti közbömbössége elég durva érzéketlenségre vall, s ártott a vigília liturgiájának.

A szertartás tartalma és terjedelme méltó és arányos befejezést kívánt. Nyilván ezért maradt fenn egészen napjainkig az a szokás, hogy a kommunió helyén a húsvéti zsolozsmának egy rövid formáját énekelték. Lehet, hogy ennek elvégzése a papok egy részének terhére volt. De ha az új rend szerint bármit szabad áldozás alatt énekelni, akkor miért ne volna szabad a 150. zsoltárt és a *Benedictust* (vagy *Magnificat*ot) az *Et valde mane* antifónával? Legalább *ad libitum* elemként tartalmazniuk kellene ezt a szertartáskönyveknek, mert tapasztalat szerint a betűragó papság egyszerűen tilosnak tekinti azt, amit a szertartáskönyvből kihagytak.

8. HÚSVÉTI NAGYVESPERÁS

Olyan templomokban, ahol a liturgiát a maga gazdagságában akarják végezni, a *triduum sacrum* ünneplése nem a húsvéti nagymisével fejeződik be, hanem a vesperással. A *Liturgia horarum* bevezetője egy rövid, s azt hiszem az olvasók többsége számára érthetetlen célzást tesz a keresztségi hálaadó vesperásra: „ahol ismerik, megtartható” (213. pont). A római egyház egyik legcsodálatosabb szertartásáról van szó, amelyet

*Amalarius gloriosum officium*nak, dicsőséges zsolozsmának nevez. Rendjét az ősi *ordo Romanus*ok, az órómai források, a középkori egyházmegyei szerkönyvek mind tartalmazzák. A Tridentinum után csak néhány szerzetesrendben maradt meg. Így nem a *Liturgia horarum* homályos utalására lett volna szükség, hanem arra, hogy a reform megkísérelje azt teljes fényében visszaállítani. Ez annál inkább dicséretes lett volna, hiszen a húsvéti nagyvesperás gondolköre nagyon is beleillik a II. vatikáni zsinat teológiájába. A megoldás az lett volna, hogy a *vesperæ baptismale*st egy teljes, és egy, a lényegét megőrző, egyszerűbb formában építsék be a zsolozsmába, lehetővé téve így, hogy a székesegyházakban, kolostorokban és a legkisebb falvakban egyaránt megünnepelhessék azt. Ehhez azonban annak belátása szükséges, hogy magukból a szertartásokból, a rítus szavaiból, énekeiből, mozgásaiból, akcióiból, szimbólumaiból a nép többet tanulhat a keresztség méltóságáról, a keresztségnek a Krisztus halálához és feltámadásához való viszonyáról, mint az elnyúló homíliákból, a megszaporodott papi igékből és a celebráns kreatív ötleteiből. *Sacris erudiri...* Szomorú, hogy az a „lelki haszon”, melyet a zsinati konstitúció a változások egyetlen elfogadható indokolásául felhozott, ritkán inspirálta valami *többlet* felkínálására a reform tisztviselőit, hivatalnokait.

* * *

Összegezve a mondottakat: láttuk, hogy a Bugnini-liturgia a római rítus egybehangzó hagyományvonalához tartozó, de azt némileg elszegényítő tridenti rítust próbálta adaptálni korunk vélt szükségleteihez, vagy a reformerek fejében lévő kategóriákhoz. S itt még a sokszor emlegetett pasztorális haszon elvével is szembekerült. Magyarországon ugyanis az esztergomi egyház hagyományában megőrzött római örökség néhány eleme bekerült az új katolikus népénektárba, egy esetben pedig — egyházi jóváhagyással — *ad experimentum* sor került a teljes régi hagyománynak szükséges mértékig korszerűsített felújítására is. A résztvevők egybehangzó állítása szerint a szertartások hatása lenyűgöző volt, s pasztorális hatékonyságban messze felülmúlta a XII. Piusz által megreformált tridenti rítust is, nem is beszélve a száraz reformliturgiáról.

III. A zsolozsma

A zsolozsma a liturgia virágkorában a keresztény közösségeknek a misével — ha nem is méltóságát, de életbeli súlyát és a ráfordított időt tekintve — legalábbis egyenrangú istentisztelete volt. Kétségtelen, hogy a mise ontológikus, kegyelmi hatékonyság szempontjából felülmúl minden más liturgikus akciót. De pszichológiai és kateketikai szempontból a zsolozsma befolyása nagyobb, mint a miséé.

A) A RÓMAI ZSOLOZSMA TÖRTÉNETÉNEK VÁZLATA

1. A zsolozsma gyökerei

Bár a zsolozsma gyökerei az ótestamentumba, sőt az emberiség egyetemes vallásgyakorlásába ereszkednek le, csak a III-IV. századra, a keresztény jámborság többféle elemének egy logikus struktúrába épülésével jött létre az, amit egy egységes officiumnak nevezhetünk. E tényezők ismerete, de a zsolozsma története is — melyet természetesen csak bizonyos lényegi pontjain akarunk most megragadni — nélkülözhetetlen elirányítást adnak a zsolozsma mai problémáinak megértéséhez. Melyek ezek a tényezők?

Elsőként a *flyamatos zsolatárímádságot* kell megemlítenünk. Flyamatosnak két szempontból nevezhető: a) mint az imáadás állandó és szüntelen áldozata; és b) mint a zsolatároknak a zsolatárkönyv számsorrendjében való imádkozása. A zsolatár krisztusi értelmezése révén (mely túlhaladja a tudományos értelmezést) a kereszténység legfőbb, sőt szinte egyetlen imádságos könyve lett. A zsolatárt imádkozták alkalomszerűen, magányosan is a világiak, egyháziak, s a *psalterium* lett az egyház közös imádságának is „szövegkönyve”. Habár egyes imádságos alkalmak, ünnepek, életesemények vagy lelkiállapotok megszentelésére kiválasztott zsolatárokat is imádkoztak, de a keresztény élet egészének imádságos elfogadását, a keresztény élet gazdag, olykor ellentétes motívumainak szüntelen tudatosítását a zsolatárok flyamatos imádkozása biztosította. A flyamatos imádkozásban a hívő a szent szöveget elfogadta Isten kezéből úgy, ahogy megkaptuk: válogatás nélkül és az egyes zsolatároknak azon isteni akarat által kialakított sorrendjében, mely a történelmi erőkön keresztül is hat. A flyamatos zsolatárímádság — mint a keleti egyház zsolozsma-katizmái és az ambrozián officium tanúsítja — a kereszténység egyetemes gyakorlata volt. Különböző szokások alakultak ki arra nézve, mennyi idő alatt imádkozzuk végig a zsolatároskönyvet. Szent Benedek az egyhetet tartotta elfogadható középértéknek, amely kevésbé megterhelő, mint a szigorú atyák naponkénti teljes *psalteriuma*, de még mindig nem vezeti a szerzetest a könnyelmű lazasághoz.

A zsolozsma másik gyökere az *órákhoz vagy napszakokhoz kötött imádság*, mely által az időbe vetett, s az idő által kopásnak kitett ember éppen az idő *megrágásával* gyógyítja az idő által okozott sebeket, horzsolásokat. Amióta csak az ember Istenhez for-

dul, a reggelt és az estét kiváltképpen alkalmas, sőt kötelező imaidőnek tekintették. Semmi sem tudatosítja bennünk úgy létünk viszonylagosságát, s így a Teremtőhöz való hozzárendeltségét, mint a nap születése és elhanyatlása. Ezek az időpontok voltak a liturgikus nap sarkpontjai az Ószövetség számára is. Hozzáadódott a természetfölötti befogadására legnyitottabb idő: az éjszaka. Az éjszakai virrasztás megtartása, melyre Krisztus és az apostolok újra és újra intenek, függhet az egyes ember életkörülményeitől, buzgóságától. De az egyház, mint egész, legalábbis az ünnepeket bevezető virrasztást és régi szokás szerint a halotti virrasztást közösen és kötelezően is megtartotta.

Harmadik elemként járul az előbbiekhez az a kíváncsi, hogy az ember a munkanapját se emelje ki a „szüntelenül imádkozzatok” parancsa alól (*sine intermissione orate* 1Th 5,17), hanem bármily rövid, de *rendszeres* Istenhez fordulással minden cselekedetét, életének egészét az isteni és krisztusi erőterbe helyezze. Mert az első századok lelki írói szerint: szüntelenül az imádkozik, aki az előírt imaórákat megtartja.

A laikus hívek részvételével tartott zsolozsmát három dolog különböztette meg a folyamatos zoltárimádságtól.

(1) A teljes zoltároskönyv imádkozása helyett kiválasztott, az alkalomhoz illő, több-kevésbé állandó zoltárok adják az imádság gerincét. Ilyen zoltárok például reggelre az 50., 62., 148–150. zoltár és a *Benedicite*, a három ifjú hálaéneke, ilyen nap közben a 118. zoltár, s ilyennek tekintették a 140. zoltárt az alkonyati istentisztelet, a 4., 90., 133. zoltárokat az esti imádság számára. A zsolozsma imádkozásának lényegét e válogatott zoltárok recitálása adta.

(2) Míg a folyamatos zoltárimádság elsősorban a magányos imádkozó vagy a szerzetesközösség dolga, addig az időszakokhoz kötött zsolozsma rendszeresen a teljes közösség részvételével folyt. Olvashatjuk is az ókeresztény iratokban, hogy aki távol marad a naponkénti reggeli és esti imádságról, nemcsak önmagának árt, de a Krisztus testét is megcsónkítja.

(3) A nép részvétele arra inspirált, hogy a zsolozsmába egyéb elemeket: áldásokat, könyörgéseket, fohászokat, gyertyás körmeneteket, tömjénezéseket iktassanak, s az ünnepélyes rítusokat a papság és segédkezők részvételével (ennek megfelelő dialógusokkal, beszédekkel, intelmekkel) végezzék. Maga a zoltározás során is többféle formát váltogatnak (szólózsoltár, responzoriális, majd később antifónás zoltározás).

A szakirodalom ez utóbbi szertartási formát katedrális officiumnak nevezi, de félreértések elkerülése végett helyesebb lenne a mai viszonyoknak megfelelően népszolozsmának vagy plébániai zsolozsmának hívni.

Zsolozsmáról tágabb értelemben a krisztusi kor hajnalától kezdve beszélhetünk: már Pál és Silas zoltárokat énekel éjfélnek idején a börtönben (Act 16,25). De szoros értelemben véve a szót a zsolozsma akkor születik meg, mikor az imént tárgyalt tényezők összeolvadnak: a folyamatos zoltározás szervesen beleépül az időszak szerint elrendezett népszolozsmába. Ennek történelmi oka egyrészt a városi szerzetesség kialakulása, mely beköltözve a pusztaságokból résztvevője lesz a pasztorális liturgiának, így a székesegyházi vagy plébániai zsolozsmának is. A másik tényező, hogy az üldözések megszűntével a plébániákon kialakul a standard személyzet: a papság, diakonusok, a „kisebb rendek”, énekesek intézményesített testületei, melyek képesek és hivatottak a

teljes napi zsolozsmát rendszeresen, napról napra fenntartani, s azt nemcsak a néppel, hanem akár a nép nélkül is, de az egész népért imádkozni.

E tényezők egyesülése igen sikeresnek bizonyult. A folyamatos zsoltozozás szilárd rendet és nyugalmat vitt a zsolozsmába, és abban következetesen érvényesítette a zsoltozozóv periodikus végigimádkozásának kötelezettségét. Viszont a népszolozsma belevitte a zsolozsmába a jeles zsoltozók gyakoribb imádkozását, a zsoltozozáshoz járuló egyéb elemeket, és a külső ünneplésnek azt a rituáléját, mely a liturgia szépségét, hatékonyságát erősítette. Kiegyensúlyozott, klasszikus zsolozsmaalkat keletkezik így a IV-V. században, még hozzá a lényegi egyetemes vonások ellenére az ókori kereszténység nagy egyháztartományai szerint eltérő konkrét megoldásokkal.

2. A római zsolozsma kifomálása

E konkrét megoldások közül egyik, s talán legkiérleltebb az, amelyet Róma mondhat magáénak. Minden lényeges eleme készen áll a IV., de legkésőbb az V. században. Amikor Szent Benedek a VI. század elején zsolozsmát ad szerzeteseinek, csupán a bevett római officiumot kell szerzeteseinek életviszonyaihoz alkalmazni. A római zsolozsmának e IV-V. századi alakja ugyan a későbbi századok folyamán új ünnepek anyagával gyarapszik, s egyházmegyénként, szerzetesrendenként gazdag variánsrendszert sarjast, mégis azt kell mondanunk, hogy minden fontos elemében változatlan maradt keletkezésétől kezdve egészen a XX. századig. *Amikor római zsolozsmáról beszélünk, erre az 1500 éves officiumra gondolunk, de nem annak egy meghatározott formájára (például a tridenti zsolozsmára), hanem a helyi és szerzetesrendi változatokban kifejeződő összességre.* Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a római zsolozsma a IV-V. században született, 1900 táján halálos sebet kapott, és 1970-ben elpusztult.

Most ennek a római zsolozsmának alapvető vonásait írjuk le röviden.⁵

2.1. A római liturgia egyik vonása a természetesség, mely abból ered, hogy az egyezés ellenére nem tüntette el az egyes alkatrészek külön-külön eredetét, az egyes *hóráknak eredetükben gyökerező szerkezeti különbségeit.* Emiatt a laudes és vesperás, a virrasztó zsolozsma és a napközi kishóracsoport érzékelhetően (terjedelmileg, szerkezetileg, hangulatilag) különbözik egymástól.

A vigília (*matutinum*) kontemplatív jellegének megfelelően a hosszabb zsoltozozás és olvasás váltakozásából áll. A óra élén *invitatorium* áll, mely nem a nap kezdetéhez tartozik, hanem a leghosszabb óra arányos bevezetője, ugyanakkor a virrasztással induló napi liturgia nyitánya.

A laudes és vesperás a „legliturgikusabb” órák: bennük az ünnepi istendicséret dominál, itt őrződnek legvilágosabban a népszolozsma ceremoniális elemei. Tökéletes, fokozásszerű felépítése (ószövetségi zsoltozók + szentírás + újszövetségi himnusz és kantikum + az egyház összefoglaló könyörgése) nemcsak fölséges dramaturgiának, ki-

5. A leírásban a római zsolozsma ún. szekuláris (az egyházmegyékben használatos) kurzusát vesszük alapul.

finomult lélektani érzéknek, hanem határozott üdvtörténeti teológiának is kifejezése, mintegy annak ábrázolása, ahogy az ember üdvössége a jövendőléstől a beteljesülés, a teremtetéstől (zsoltárok) a megváltás (himnusz, kantikum) és megszentelés (oráció) felé halad.

A kishórák szerkezete megfelel a feladatuknak: rövid és állandó zsoltárok, hogy az egyén vagy a közösség a munkát rövid időre megszakítva, akár fejből elimádkozhassa. A kishórák e jellegét még tovább erősítette Szent Benedek (nyilván a mezőn dolgozó szerzetesekre is gondolva, kiknek életviszonyai közelebb állnak a mai dolgozó emberhez, mint a klerikus társadalomé). A *tertia*, *sexta*, *nona* állandó zsoltárokból áll, és 4-5 perc alatt elimádkozható. Ezért ez az ősi római zsolozsma egyik „legmodernebb” eleme (ha modern alatt itt a mai ember napirendjét értjük).

Hasonlóképpen állandó és rövid az éjszakai nyugalmat megszentelő imaóra, a kompletórium, melynek formája megfelel annak az igénynek, hogy a nap végén az embert lecsendesítse. (Lelkülete jól érezhető azokban a bencés kolostorokban, melyek Szent Benedek előírásai szerint mindig a 4., 90. és 133. zsoltárt imádkozzák könyv nélkül a már sötét templomban, mintegy az elalvás felé vezérelve a megfáradt lelket.)

A hórák karakterkülönbsége fejeződik ki a himnuszok eltérő elhelyezésében is: „nyugodt” hórákban (virrasztás, napközi hórák) a himnusz a szertartás elején áll, a „dinamikus” hórákban a kantikum előtt.⁶

Vagyis a római zsolozsma első öröksége: a hórák eredeti jellegének megőrzése és azok világos szerkezeti megkülönböztetése.

2.2. A hórák karakterének felel meg a *zsoltárelosztás*, mely a zsolozsma legkonstitutívabb eleme. A római zsolozsma kiválóan kombinálta a kétféle zsoltárelosztási elvet: állandó, választott zsoltárokat (ill. zsoltárszakaszokat) mondat a kishórákban: minden nap annak a 118. zsoltárnak divízióit, mely az emberi cselekvést szüntelenül az isteni törvény uralma alá helyezi. Ezt a zsoltárt cserélte ki Szent Benedek a hétköznapi zsolozsmában a kilenc zarándokzsoltárral (119–127.), melyek viszont a keresztény élet egészének alapmotívumait jelenítik meg nagy változatossággal, a 118. zsoltárnál rövidebb szövegekben. (Míg a római zsolozsma eredeti formájában egy-egy kishóra összesen $3 \times 16 = 48$ verset tartalmaz, a benedeki sorozatban a *tertia* mindössze 24, a *sexta* 18, a *nona* 20 versből áll.) Állandó, saját zsoltárokkal bír a prima és a kompletórium is.

A római laudes zsoltárai nagyrészt állandóak, kisebb részben a hét napjaihoz kötöttek. Az állandó zsoltárok a legősibb, szinte kötelező keresztény gyakorlatra visszamenően az 50. (ünnepeken 92.) zsoltár, a 62. + 66. reggeli zsoltár, és a „laudeszsoltárok”, melyekről a hora nevét kapta: az összekapcsolt 148. + 149. + 150. (összekapcsolásuk még az ótestamentumi előzményekre megy vissza, s a hora feltámadási jellegével is összefügg). E három állandó zsoltár *közé* iktatódik be második helyen minden napnak a saját zsoltára (vasárnaptól kezdve: 99., 5., 42., 64., 89., 142., 91.; mindegyik utalással a fényre és a reggelre!), a negyedik helyen pedig a nap kantikuma (ezek kiválasztása Benedek híres tanúbizonysága szerint már akkor a római egyház tradíciójának számított).

6. Erről bővebben lásd az I. fejezetet.

A folyamatos zsoltározás helye a virrasztó és az alkonyati zsolozsma, mégpedig oly módon, hogy az 1–108. zsoltár imádkozása adja a virrasztó zsolozsma lényegét, a 109–147. zsoltár pedig a vesperását. A folyamatos zsoltározásból kimaradnak azok a zsoltárok, amelyek „választott zsoltárként” más órákban már szerepeltek.

Táblázatos formában:

VIRRASZTÁS	LAUDES	PRÍMA	NAPKÖZI HÓRÁK	VESPERÁS	KOMPLETÓRIUM
1–108	50, X, 62 + 66, X, 148–150	117, 118/I–II	T: 118/III–V S: VI–VIII N: IX–XI	109–147	4, (30/1–6), 90, 133

Megjegyzések: X = a laudes naponta változó zsoltára/kantikuma; A 118. zsoltárt 16 versből álló (dupla) szakaszokban számoltuk. A kishórákban Szent Benedek a 118. zsoltárt 22 (szimpla, 8 verses) szakaszra bontva hétfőn és kedden imádkoztatja, majd keddtől szombatiig mindig a következők a zsoltárok: T: 119–121, S: 122–124, N: 125–127. A kompletóriumban a 30. zsoltár első hat verse a bencés zsolozsmában hiányzik.

Vagyis: a római zsolozsma második öröksége a két ősi szisztéma ésszerű egyeztetése és egy világos, áttekinthető zsoltárelosztás.

2.3. A zsoltárok elosztásában (és általában a zsolozsma szerkezetében) érvényesül egy régi (olykor misztikus magyarázatokkal is kísért) számszerűség. Mindenekelőtt jól látható a óra struktúrája és a zsoltárok száma szerinti összefüggés (kishóra: 3 zsoltár; laudes-vesperás: 5 zsoltár; virrasztás: 12 zsoltár). Továbbá: mint már az ókori szerzők felhívták rá a figyelmet, a zsoltárok számában megegyezés van az éjszakai és a napközi órák között: 12 zsoltárt kell elmondani a virrasztásban, s összesen ugyanennyit a négy (*prima, tertia, sexta, nona*) nappali kishórában.

A vasár- és ünnepnapok virrasztó zsolozsmájában más elv uralkodik: itt a zsoltárok és olvasmányok kellemes változatosságát a hármas szám szabályozza: három nokturnus, mindegyik 3 zsoltárral (és a hozzájuk tartozó antifónákkal), továbbá 3 olvasmánnyal (és a hozzájuk tartozó responzóriumokkal). E tagolt rend bizonyos változatosságot engedélyez az ünnepi olvasmányrendnek is (például: szentírási részlet + patrisztikus beszéd vagy a szent életrajza + evangéliummagyarázat). Ugyanakkor az olvasmány maga is három részre oszlik, a részeket responzóriumok választják el egymástól, így a gondolatmenet kibontására is van idő, de nem lankasztják el a figyelmet a túl hosszú méretezett olvasmányok.

Vagyis: a római zsolozsma harmadik öröksége egy nyugodt, harmonikus, de a tartalmi adottságoknak megfelelő kötött számszerűség (szemben például az ambrozián zsolozsma kissé szeszélyesen változó zsoltárszámaival). Igaz, hogy ennek ára a zsoltározó szakasz eltérő terjedelme a hét napjain, hiszen a napi adagot a zsoltárok száma és nem hossza határozza meg. Ezen segít Szent Benedek, amikor a hosszú zsoltárokat két szakaszra (divízióra) bontja, és a számolásnál a szakaszt is teljes zsoltárnak tekinti.

2.4. Már Szent Benedek regulájában látjuk, hogy a szentírásnak és az atyák írásainak olvasása a virrasztás része. Az atyáktól vett szövegek kiválasztásában mindvégig mutatkozott egy bizonyos szabadság: eleinte a helyi vezető döntött, később jogszokások regulázták a beosztást. Csak arra kell figyelni, mondja Szent Benedek, hogy kizárólag az igaz hitű atyák könyveit használják.

Más a helyzet a Szentírásnál. Az ünnepek kivételével (amikor az ünnephez illő szakaszok kerülnek sorra), a szentírás olvasása folyamatosan történik (*scriptura occurrens*), vagyis meghatározott rend szerint mennek végig a Biblián. Ennek rendje (némi korai ingadozás után) így állapodott meg: Hetvenedvasárnaptól Mózes öt könyve; ezután beékelődik a Szenvedés idejében Jeremiás; a húsvéti időben az újszövetségi könyvek (kivéve az evangéliumokat és Pál leveleit). Pünkösöd után folytatódik az Ószövetség olvasása: Királyok könyve, azután augusztustól a Bölcsesség könyvei; szeptemberben Jób, Tóbiás, Judit, Eszter; októberben a Makkabeusok, novemberben a próféták, adventben Izaiás. A szériát karácsony utántól Pál apostol levelei zárják. A *scriptura occurrens* nem jelenti a teljes könyv végigolvasását: a jellemző szakaszok kijelölésében azonban ismét szabadságot hagynak a helyi döntéseknek.

Vagyis: a római zsoltosma negyedik öröksége a zsoltosma-perikópák (olvasmányok) elrendezésének elve, melyhez később számos énektétel (responzórium, antifóna) igazodott.

2.5. Szent Benedek Regulájából világos, hogy a nagyobb ünnepek propriummal, vagyis saját zsoltárokkal, antifónákkal, responzóriumokkal bírnak, s hogy az évközi időnek is megvolt a maga megállapodott antifóna- és responzóriumkészlete. E két énekműfaj egész éves ciklusát nevezték később antifonáriumnak, vagy *antiphonarium officii*nek).

A római antifonále némi egyszerűsítéssel három történelmi rétegre bontható.

Az első az évközi heti rendhez és az ősi nagy ünnepekhez tartozó antifónák, responzóriumok készlete. Ezeket nagyrészt a zsoltárok szövegéből (a szentek ünnepein esetleg életrajzukból) vették. E tételek zeneileg is egységes csoportot alkotnak, s nagy valószínűséggel visszavezethetők (persze nem hangról hangra, de lényegükben) a római officium születésének idejére. E csoport megőrződött a további századokban is, bár a pszalmikus responzóriumok használatát később visszaszorították az év rövidebb időszakára, a vízkereszt és hetvenedvasárnap közötti hetekre. Ez a repertoár, s ennek liturgikus elrendezése gyakorlatilag azonos a római kereszténység egész területén, minden részegyházban.

A második réteg az egyházi év teljes kiépítésének gyümölcse. Ide tartoznak az adventi, zömmel a prófétai könyvekből vett antifónák és responzóriumok, a nagy ünnepek nem zsoltáros tételei, az evangéliumból vett böjti antifónák. Az utolsó hozzáadás a ciklushoz a vasárnapi evangéliumokból kiemelt *Benedictus*- és *Magnificat*-antifónák sorozata. E tételek nagyjából a VI. és IX. század között keletkezettek. Bár kissé hosszabbak az első réteg darabjainál, zeneileg ezek is a régies stílust követik. Repertoárjuk szintén a nyugati keresztény egyházak közös tulajdona, de a teljes repertoár válogatásában és főként liturgikus elrendezésében már van némi különbség a helyi egyházak között, a tételek egy része pedig az órómai zsoltosmából hiányzik.

A harmadik réteg a IX. és XV. század közötti hozzáadásoké. Az ünnepek, főleg a *de sanctis* ünnepek számának gyarapodása ösztönzést adott új antifónák, responzóriumok megalkotására. Itt már a repertoár tekintetében is jelentős különbségek vannak a helyi hagyományok között.

Vagyis a római zsolozsma ötödik öröksége a római antifonále, elsősorban annak első és második rétege.

2.6. A római zsolozsma bizonyos alapelvek tekintetében közösségben van az összes *keresztény rítus* gyakorlatával. Ilyen közös alapelvek például: a zoltároskönyv használata, a hórák karakterisztikumai, a folyamatos zoltárimádság és kiválasztott zoltárok kombinációja, a zsolozsma liturgikus műfajai (antifóna, responzórium), továbbá közös néhány kiemelkedően fontos zoltár elhelyezése (például: a laudes állandó zoltárai).

A kereten belül a római zsolozsma a nyugat-európai *latin liturgiák* családjába tartozik. Köztük ismét jelentős közös pontokat találunk, ilyen például a *Magnificat* éneklése a vesperásban, az ószövetségi kantikumok kiválasztása.

A kört szűkítve elérkezünk a *római* zsolozsmához, mely e közös tradíció sajátos helyi ágazata, talán elmondhatjuk, hogy a helyi liturgiák között a legkiválóbb.

Amikor Róma hozzálátott a népvándorlás folyamán letelepült új népek evangelizálásához, misszionáriusai a Biblia mellett a liturgia könyveit és gyakorlatát vitték magukkal útravalóként. Az új egyházak e szerint kezdték el énekelni a maguk zsolozsmáját, s a földrajzi kiterjeszkedés hatására a többi helyi liturgia lassan elvesztette jelentőségét (az ambrozián rítus kivételével).

Így Róma zsolozsmája az egész nyugati kereszténység officiumává lett.

3. A római zsolozsma a középkorban

A római zsolozsma szerkezete semmit sem változott kialakulásától, a IV-V. századtól egészen a XX. század elejéig. Gyarapodott azonban anyagában. Azoknak az antifónáknak száma, amelyekkel a zoltárokat felszerelték, s azoké a responzóriumoké, amelyekkel az olvasmányokat egymástól elválasztották, a századok folyamán sokszorosára növekedett. Ha igaz (márpedig több, mint valószínű), hogy Szent Benedek korában a zoltároskönyv évközi antifónáin, és a zoltárokból vett responzóriumcikluson kívül csupán néhány nagy ünnepnek, valamint az apostolok, a vértanúk és a szüzek officiumának pszalmikus tételeivel kell számolnunk, akkor az antifonále teljes anyagát legfeljebb 4-500 antifónára és 2-300 responzóriumra becsülném. Ezzel szemben egy átlagos középkori antifonále tartalma mintegy 2000 antifónára és 1000 responzóriumra tehető. Új és új tételek, később teljes tételciklusok, ún. históriák jöhettek létre akár azért, hogy az új ünnepet méltóbban megüljék, akár, hogy a korábban csak *commune* zsolozsmával megünnepelt szent rangját saját zsolozsmával emeljék.

Minél régebbi egy tétel, annál inkább nevezhető Európa közös római örökségének. Minél újabb ünnepek propriumáról van szó, annál inkább tekinthetjük azt a római liturgia ihletésére keletkezett helyi függeléknek. Az értéke ennek is, annak is megvan, de nyilvánvalóan nem azonos a tekintélyük.

A fentiekben többször utaltam arra, hogy a közös örökség ellenére új officiumok is létrejöhetnek a helyi egyházakban, s ezek az egyházak — rendezett módon — kiformalhatták saját zsolozsmavariánsukat. Anélkül, hogy a órák struktúráját, a zsoltárok elosztását ez érintette volna, törvényes különbségek keletkeztek az antifonále felhasználásában, elrendezésében, kiegészítésében. Ezek a változatok bizonyos egyéni szint adtak az egyházmegyék officiumainak, s aki napról napra részt vett a kórusban, egyszerre érezhette otthon magát a római rítus egészében (melynek egyetemes szokásait saját egyháza közvetítette számára), s érezhette magát otthon ugyanakkor saját egyházában, melynek szokásaihoz tisztelettel és bensőséges érzelmekkel ragaszkodhatott.

A szerzetesrendek egy része a római liturgia benedeki változatával élt, s ugyancsak helyi színezetet adhatott neki az antifonále kiegészítésével, némi átrendezésével. Azok a szerzetesrendek viszont, melyek később az egyházmegyei papság társulásaként jöttek létre, vagy a letelepedési helyüknek szokásait követték (például az ágostonos kanonokok), vagy pedig keletkezési helyüknek zsolozsmáját rendi zsolozsmaként egyetemesen elterjesztették (például a domonkosok). Akár így jártak el, akár úgy, a zsolozsmát identitásuk kifejezésének látták, s ekként ragaszkodtak hozzá. Ha igaz a közmondás, hogy *chorus facit monachum* (tehát a szerzetes a közös zsolozsmaénekléstől szerzetes), akkor ezt így egészíthetjük ki: *hic chorus facit hunc monachum* — az adott szerzetesnek a rend saját zsolozsmája adja identitását.

E sokféleségében is egységes római zsolozsmán belül különleges szerep várt a kuriális zsolozsmára, vagyis arra a változatra, melyet a római pápai hivatalok papsága használt. Ez a római zsolozsmacsalád egy régi itáliai ágából keletkezett, a hivatali papság igényei szerint kissé egyszerűsítve azt. Elhagyta azokat az elemeket, melyek a katedrálisok, plébániák liturgiájához tartoztak, de szükségtelenek voltak a pasztorális feladatokra nem kötelezett papnak. A kuriális zsolozsma (*officium Romanæ Curie*) egy változatát tették magukévá a ferencesek is.

A középkor leglényegesebb változása, ami megváltoztatta a zsolozsmának a helyét az egyház életében, az ún. privát zsolozsmázás fokozatos elterjedése volt. Bár a nép „leválása” a közös zsolozsmáról már az első évezred második felében megkezdődött, a hívők legalább passzív résztvevőként jelen vannak az ünnepi vesperásokon. De azután a papság életében is változást látunk. A zsolozsmaimádság elvileg ugyan közösen énekelt istendicséret marad, de egyre gyakoribb, hogy a pap kötelezettségét a „breviárium” magányos és néma olvasásával teljesíti. A zsolozsmán magán ez még nem hagyott nyomot: a váltokozások, felelgetések, az énekléshez kapcsolódó műfajok megmaradnak az olvasott zsolozsmában is; és dallam nélküli, szöveges zsolozsmák csak kivételképpen bukkannak fel itt-ott a középkor legvégén. Ám a gyakorlatban egyre több a kivétel az elvi szabály alól, s egyre inkább a magános breviáriumolvasás válik gyakorlati normává. A néppel közösen énekelt, dramatikus szerkezetű ünnepélyes istendicséretből lassanként az egyéni lelkiéletet tápláló papi elmélkedés és imádság válik. A középkor végén a közös végzést szolgáló kottás könyvek helyét átveszi a prózai breviárium.

4. A reformliturgiák és Trident

Amikor a középkor végén a toldalékokkal, új és új rételekkel egyre inkább megterhelt zsoltosma reformja szükségessé vált, a törekvések két irányban indultak el.

Egyik út a „modernizálás” volt: a humanizmus szellemi befolyását mutató reform-ötletek együtt jelentkeztek bizonyos „okoskodásokon” alapuló javaslatokkal. E tendencia nyílt szakítást hozott a római rítus hagyományával. Az ideák egy esetben meg is valósultak: a Quiñones bíboros nevével jelzett új breviáriumban, mely „racionalizálta” a zsoltosmát, a hagyományos anyag nagy részét kiiktatta belőle, a órákat nivellálta, uniformizálta (mindegyikben három zsoltárral), a közös, éneklésre szánt elemeket kiküszöbölt. A munka eredménye egy rövid, olvasásra szánt, „mértanilag” elrendezett breviárium, mely — mivel a pap napi imádságát alaposan megrövidítette —, csakhamar el is terjedt mindenfelé.

A másik lehetséges irány a régi zsoltosma „megtisztítása” a ráakódott későbbi ballasztoktól, egy puritánabb hagyomány visszaállítása volt. A gondolathoz nyilvánvalóan hozzájárult az is, hogy a humanista reformötletek és a reformáció istentiszteleti újításai világossá tették a tradicionális hittartalom (*depositum fidei*) és tradicionális liturgia szoros összefüggését. A liturgia a hit őrzője, és radikális megváltoztatása maga után vonhatja a hitnek vagy legalábbis a hitbeli magatartásnak radikális megváltozását.

A tridenti zsinat az újabb reformzsoltosmákat (köztük a Quiñones-félét is) betiltotta. A zsoltosmára kötelezetteknek választást engedett: vagy visszatérnek saját, régi helyi hagyományon alapuló (de eredetében végső soron római) zsoltosmájukhoz, vagy átveszik azokat a római szerkönyveket, melyeket egy bizottságnak kellett a következő években kidolgoznia.

Az 1570-ben V. Piusz neve alatt megjelent breviárium voltaképpen a kuriális breviárium kissé módosított változata volt, amelyről feltételezték, hogy ez a római tradíció hiteles formája, most ezt kínálták fel — immár nagy példányszámú nyomtatványok formájában is — az egész világ kereszténységének. A középkori hozzáadásokat nagyrészt elhagyták, és elmaradt számos olyan, a középkorban általánosan elfogadott elem, mely a karoling vagy posztkaroling korban járult a zsoltosmához. A tridenti breviárium — elődjéhez, a kuriálishoz hasonlóan — kiiktatta a „pasztorális” zsoltosmákat is, holott azok sokszor az ősi római bazilikák liturgikus szokásaira mentek vissza (például a húsvéti *gloriosum officium*).

Ha tridenti rítusról van szó, véleményem szerint két tévedést kell elkerülnünk. A tridenti liturgiát nem lehet úgy ajánlani, mint egyetlen lehetséges visszatérést a hiteles római liturgiához. Nem szabad elfelejtkezni annak a gazdag hagyománynak bőségéről, melyben a római liturgia — túl a tridenti formákon — kifejezte magát. Róma nem egyenlő Tridenttel.

Másrészt viszont a tridenti liturgia nem valami olyan XVI. századi újítás, mely alapvetően különbözött volna a hagyományos római liturgiától. E liturgia minden lényeges elemében azonos volt egy akkor már legalább ezer éves római hagyománnyal.

Az első melléfogás kevésbé ártalmas, de mindkettő ugyanabból a tájékozatlanságból, a második esetben ezen felül célzatos és szándékos hamisításból ered.

A zsinat és a zsolozsmát kísérő bulla nem tette kötelezővé a tridenti breviáriumot: a legalább kétszáz éves rítusok a jövőben is fenntarthatók maradtak. A hosszú életű tradíciók életjogának deklarálása ellenére a következő évtizedekben szinte mindenütt elnyésztek, és a tridenti-római zsolozsma általános elfogadást nyert.

Így a zsolozsmatörténet nyugalmi helyzetbe jutott jó három évszázadra, mely alatt csak jelentéktelen módosulások történek (néhány új ünnep hozzáadásával). A „racionalizáló” reformtörekvések azonban ezalatt sem szüneteltek. Franciaországban szinte minden egyházmegyének megvolt a maga neogallikán zsolozsmája, bár pusztító hatásuk (mely ellen azután Dom Prosper Guéranger vette fel 150 év múlva a küzdelmet) szűk körű maradt.

A középkorban megindult folyamat, mely a zsolozsma normál formáját, a kórus-éneket tette kivételessé, és a kivételes formát, a papi magánzsolozsmát tette általánossá, e korban még tovább haladt. E folyamat káros hatásai később, a XX. században (és még inkább a II. vatikáni zsinat után) mutatkoztak meg. Egyes vidékeken fennmaradt ugyan a néppel mondott vesperás szokása (Magyarországon például paraszti közösségekben egészen a XX. század végéig dívott a vasárnapi vesperás latin vagy magyar nyelvű éneklése!), a XIX. század végén meginduló liturgikus mozgalom céljai között tudta a (természetesen latin) vesperás megtanítását a világi híveknek; egyes kolostorokban és székesegyházban az istentiszteleti *ordo* része volt a zsolozsma éneklése, mégis elmondhatjuk, hogy a papság a zsolozsmára elsősorban úgy gondolt, mint olvasandó imára, mint papi életének kötelességére, jó esetben úgy, mint lelki életének napi táplálékára, rossz esetben úgy, mint a nap terhére (*onus diei*).

Éppen ez a szemlélet vezetett a XX. század elején a római zsolozsma sok évszázados régi szerkezetének fellazításához. Egyre inkább erősödött az a követelés, hogy a lelkipásztori munkával elhalmozott papság imádságterhét csökkentsék. S mivel a reform végrehajtói nem akartak szakítani a benedeki elvvel, hogy ti. a teljes zsoltárkönyvet hetenként végig kell imádkozni, csak egyetlen kiút kínálkozott: a kijelölt zsoltárok és a folyamatos zsoltározás kettős pilléren nyugvó zsoltárelosztásának feladása. A kijelölt zsoltárok nagy előnye (a reformerek szemében hátránya) az, hogy bizonyos zsoltárok naponta ismétlődnek. Ez az ismétlődés az ősi népszolozsma maradványa, s mellette teológiai, gyakorlati, lelkiéleti érvek is szólnak. A X. Piusz neve alatt megjelent új római breviárium a hosszú, 12 zsoltáros matutinum zsoltárainak felét áthelyezte a kishórákba, a laudesbe pedig az állandó zsoltárok helyébe is naponta változó zsoltárt tett. Az így megszűkült penzumot a divíziókkal nagyjából egyenlő hosszúságú napi szakaszokra osztotta, a virrasztó órába pedig a köznapokon is csak 9 zsoltárt ill. zsoltárszakaszt jelölt. Az új elrendezés csökkentette a napi terhet anélkül, hogy feladta volna a hetenkénti teljes pszaltérium elvét. Kétes értékű győzelem volt!

Az első veszteség a régi antifonále felforgatása: a zsoltárok új helyzete és elosztása miatt sok új antifonátételre volt szükség, az új szövegek pedig új dallamokat kívántak. De meghalt a választott zsoltárok szisztémája is: a napközi órák naponta változó zsoltárokat kaptak, s e órák csaknem olyan hosszúakká lettek, mint a vesperás. Ezzel a kishórák elvesztették eredeti jellegüket. A laudestől elvették teológiailag is, történetileg is megalapozott állandó zsoltárait: gyakorlatilag 35 zsoltár került e óra anyagába,

mégpedig áttekinthetetlen sorrendben. Hasonlóképpen elvesztette állandó zsoltárait a kompletórium, megszűnt a három zsoltár és az éjszaka ideje közti asszociáció.

De megszűnt a *psalmodia currens*, a folyamatos zsoltározás is. A virrasztó órából, a matutínumból eltűnt (ugyanazon vagy más nap „üressé” vált nappali óráiba ment át) a órához tartozó zsoltárok (1–108.) fele. Eltűnt a zsoltárok számából kitetsző különbség a köznapi és ünnepi forma között; az ünnepnapot immár az olvasmányok magasabb száma emelte ki.

A legnagyobb veszteség azonban az a változás, mely a papság szemléletmódjában keletkezett. Azok a papi nemzedékek, melyek ezen a breviáriumon nőttek fel, elvesztették érzéküket a zsolozsma életszerű rendje iránt. Elfelejtették, mire való a kishóra (hiszen az erről való tanítás és a órák tényleges tartalma ellentmondásba került egymással). Összeomlott a léleknek az egyes zsoltárokkal való bensőséges viszonya, melyet a hagyományos római breviárium az egyes szöveg és egyes órák közti állandó kapcsolattal megalapozott.

És ez volt az első idő az Egyház hosszú életében, amikor a papságban az a benyomás keletkezhetett, hogy az 1500 éves római tradícióval szabadon rendelkezünk. Ezt csak erősítette ötven évvel később a latin zsoltárkönyv radikális átírása (*Psalterium Pianum*). Mindezzel a papság lelkileg mintegy felkészült a római tradíció teljes feladására.

B) A LITURGIA HORARUM ÉS KRITIKÁJA

A X. Piusz-féle reform jelentékenyen csökkentette a „nap terhét”. De a papságnak ez nem volt elég: a naponta egy-másfél órás zsolozsmaimádságot is sokallta. A II. vatikáni zsinaton követelt újabb reform egyik fő szempontja a zsolozsma radikális lerövidítése volt. Másik szempont egyfajta racionalizálás, mondjuk így a Quiñones-breviárium és a neogallikán reformzsolozsmák szellemében. Ezen kívül egy sereg, részben indokolt, részben indokolatlan, vegyes tartalmú módosítás egészítette ki az új reformcsomagot. Az eredményt, a *Liturgia horarum*ot (a továbbiakban: LH) kezünkben tartva az ember hajlik arra, hogy megkérdezze, mi is volt az egyes módosításoknak „igazi lelki haszna”, melyet a liturgikus konstitúció bármely legitim változás legfőbb kritériumaként definiált.

A zsinat maga a szent zsolozsmával elsősorban teológiai, spirituális és fegyelmi szempontból foglalkozott, ugyanakkor megadott néhány irányelvet a breviárium átdolgozására is. Ezek közé tartozik egy újabb latin zsoltárfordítás kíváncsága (voltaképpen visszatérés az ún. *Pianum*ról a *Vulgata* alapszövegéhez), a himnuszok szövegének helyreállítása (vagyis visszatérés a XVII. században modernizált változatról az eredeti középkori szövegekhez), a zsolozsma nem bibliai olvasmányszövegeinek revíziója. A konstitúció eltörli a prima imaórát, megengedi, hogy a napközi órákból csak egyet mondjanak. Megengedi, hogy a teljes zsoltárkönyvet nem egy hétre, hanem hosszabb (meghatározatlan) időre szétosztva imádkozzák végig. Mindennek végrehajtását egy fölállítandó bizottságra hagyja.

A bizottság Bugnini vezetésével (és gyakorlatilag az ő akaratát, illetve — ha a mendemondák igazak —, bizonyos külső utasításokat követve) nem megreformálta a ró-

mai officiumot, hanem egy új breviáriumot alkotott. Véleményezésre szétküldték a püspöki karoknak, ez azonban csak formalitás volt: elegendő idő nem állt rendelkezésre az érdemi bírálathoz, s a bírálatot gyakorló papság teljességgel felkészületlen volt érdemi véleményalkotásra, egyébként is, a bizottság már úgylátározta magát a lényegi változások végrehajtására, akármilyen válasz jött volna is „kívülről”.

A következőkben a LH lényegi újításait foglaljuk össze, hozzá kapcsolva észrevételeinket. A valós problémák megoldási lehetőségeit azonban nem itt tárgyaljuk, hanem cikkünk harmadik részében.

1. A hórák jellegének megváltoztatása

A korábbi vigíliából, virrasztó zsolozsmából (újkori nevén: matutínumból) a nap bármely időszakában elmondható „olvasmányos imaóra” lett három zsolttárral és két hosszú olvasmánnyal. E hora a nap bármely időpontjában olvasható. A laudes és vesperás szerkezete átalakult: elejére került a himnusz, a zsolttárok számát háromra csökkentették, a vesperás utolsó zsolttárának helyén újszövetségi kanciót mondatnak. A zárókönyörgés elé *oratio fidelium*-szerű fohászokat iktattak.

A prima hora megszűnt. A többi napközi kishórát egyetlen, bármely napszakban elmondható *hora mediá*val helyettesítették (megengedve, hogy aki akarja, a másik két kishóra idejében imádkozhatja a megadott „kiegészítő zsolttárokat”). A himnusz a kompletóriumban is a hora elejére került, a zsolttárok száma e órában egy. Az *invitatorium* a matutínumból átkerült a tényleges naptári napon elsőként mondott imaóra élére, annak bevezetőjévé vált. Szerkezetileg eltűnt a különbség a vasárnapi (ünnepi) és a köznapi zsolozsma között. A napi zsolttár/zsolttárszakasz-porció, a kanciókat nem számítva, a korábbi negyvenről tizenegyre csökkent.

A hórák felépítése közötti különbségek elmosódtak. Minden hora három zsolttárból áll. A virrasztó zsolozsma korábbi terjedelmesebb, kontemplatív zsolttárimádsága, a laudes és a vesperás ünnepélyes zsolttározása, a kishórának a napi munkához szabott rövid zsolttárai helyett az azonos zsolttárporciók kimérése lett az imádság új szabálya. Nagyjában-egészében ugyanakkora a zsolttáradagja minden napnak, minden órában. A hórák felépítése is egyöntetű lett: mindegyiket a himnusszal kezdik, a kis- és nagy-órák között csupán a kanticum hozzáfűzése, illetve az „olvasmányos imaórában” az uniformizált zsolttártömböt követő két olvasmány tesz különbséget.

A hórák durva uniformizálása nem az officium belső szerkezetéből következett, hanem az alkotók mentalitásából, akik nem egy eleven, drámai szerkezetű kórusimádságban gondolkoztak, hanem egy olvasóimakönyvben. Talán nem is volt személyes élményük az a zsolozsma, melyben a hórák felépítésük révén jellegzetesen különböztek egymástól. Míg a régi officium szerves és karakterisztikus különbségei egy jól formált ívbe komponálták az egyes hórákat is, a nap egészét is, az új rendszer pusztán sokszorozza a hórákat.

A LH a virrasztó zsolozsmából a nap bármely órájában elmondható olvasmányos imaórát formált. A cél tisztán gyakorlati volt: a pap oda iktathassa be ezt az imaórát, ahol napirendjében éppen helyet talál számára. Ezzel kiiktatta a liturgikus lelkiség egyik lényegi elemét. A liturgikus lelkiírók sokszor és mélységében kifejtették a vir-

rasztó zsolozsma teológiáját és misztikáját. Kétségtelen, hogy ennek megtartása bizonyos fokú áldozatot követelt az imádkozóktól, de kárpótolta őket azokkal az egészen sajátos lelki áldásokkal, melyeket e napszak tartogat számukra. Ennek felelt meg a virrasztó zsolozsma nagyobb terjedelme, a kontemplatív imádságra bőségesebb alkalmat adó hosszú pszalmódiája és ebben az esti-éjszakai csendben nyugalmasabban végezhető olvasás. Az olvasmányos imaóra nem a keresztény imahagyományon, hanem a „megspórolt idő” fürge felhasználásának modern taktikáján alapul.

Félreértés áldozata lett az *invitatorium* is. E responzoriális zoltározás eredeti indítéka nem az új naptári nap elkezdése volt, hanem inkább a liturgikus napnak adott ünnepélyes nyitányt, akkor is, ha előző este vagy éjszaka végezték.⁷

Félreértésen alapul a *hora media* konstrukciója is. A kiindulópont itt nyilvánvalóan nem a római zsolozsma eredeti rendje volt, hanem a 70 évvel korábban (a X. Piusz-féle breviáriumban) kialakult állapot. A régi, rövid kishórát akkor váltották fel a terjedelmes, napról napra változó zoltárokat felsorakoztató, valójában már nem is „kis” órákkal. A valódi kishórát imádkozását könnyen be lehet illeszteni a nap menetébe, s jól szolgálják a óra lelki célját: a munka-tevékenység rendszeres imádságos megszakítását és bizonyos „szent időpontok” rövid megáldását. Éppen a „modern” breviárium tette ezeket a órákat valóban teherre. A LH-nak vissza kellett volna térnie az eredeti gondolathoz, helyett a három órát egyre redukálta. Ezzel inkább egy új *hora maiort*, nagyhórát (vagy nevét felhasználva mondhatjuk így: *hora mediát*) alkotott, immár érvénytelenítve a *horae minores* egész lelkiségét.

Félreértésen alapult a prima óra eltörlése is. Hibásan vélték egyesek, hogy a római zsolozsma megkettőzte a reggeli imádságot (laudes és prima). A két óra jellege, mondanivalója teljességgel különbözött. Míg a laudes az üdvtörténet egy napját, a kozmosz, a teremtetés új napjának, s a mindennap új húsvétnek felvirradását köszöntötte, a prima (különösen az *officium capituli* nevű, gyakorlati célú függelékével együtt) kifejezetten a dolgozó ember munkanapjának kezdetét szentelte meg. Úgy is mondhatjuk, hogy a laudes inkább üdvtörténeti és közösségi, a prima inkább morális és privát jelentőségű óra.

2. A zoltárok új elosztása

A órák jellegének elmosódása azonban következménye annak a szándéknak, hogy a napi zoltáradagot csökkentsék, s így szorosan összefügg az új zoltárelosztással is.

Láttuk, hogy már a XX. század eleji reform nagyrészt feladta a zoltárfelosztás 1500 éves rendjét és annak irányító elveit. Ennek hatásaképpen már két papi nemzedék nevelkedett fel úgy, hogy semmi élménye nem volt a római officium zoltárrendjéről,

7. E szemléletnek nem mond ellene az a tény, hogy az *invitatorium* a matutinum élén áll akkor is, amikor az ünnepnek első vesperása van. Az első vesperás nem része az eredeti római zsolozsmának, hanem olyan későbbi hozzáadás a napi liturgiához, mely inkább az ünnepre való készülés (vigília) része volt, s nem magáé az ünnepé.

sőt nagy részük annak létezéséről sem tudott. A Liturgia Horarum radikális lépésekkel ment tovább a 70 évvel azelőtt megnyitott téves úton.

Az új zsoltárbeosztás szerint a zsoltárkönyvet négy hét alatt kell végigimádkozni. Ha a fent említett napi 11-es számot a négy hét napjainak megfelelően 28-cal szorozzuk, 308 zsoltárt kapunk, valamivel többet, mint a zsoltárok száma. Az ellentmondást nem egyes zsoltárok ismétlődése oldja fel, hanem a divízióknak, a zsoltárok szakaszokra bontásának széles körű gyakorlata.

Egy-két egészen ritka kivételtől eltekintve egyik zsoltár sem ismétlődik a négy hét alatt. Más szóval: megszűnt a kijelölt állandó zsoltárok gyakorlata, mely nagyrészt még az ősi népszolozsmára megy vissza. De vele együtt megszűnt a másik elv is: a folyamatos zsoltárimádkozás (*psalmodia currens*). A X. Piusz-féle reform annyit még fenntartott, hogy a vesperásban a 109–144. zsoltárokat használta,⁸ s így a vesperás, a matutínium és a napközi órák egybevetésével a folyamatos zsoltárimádság jelenlétét sejtette. Az új felosztás fő szempontja a LH-ban az egyenlő hosszúságú zsoltárporciók kijelölése volt, s néhány (nagyon kevés) strukturális megfontoláson kívül a zsoltárokat ill. zsoltárszakaszokat mondhatni teljes összevisszaságban helyezték el a 28 nap 112 órájában. De nem is lehet másképpen. A hét egyes napjainak és azon belül minden órának nem lehet olyan mondanivalót tulajdonítani, mely irányíthatná a zsoltárválasztást is. A liturgiának vannak bizonyos pszichológiai törvényei is: ilyen például az, hogy a ciklikus változásnak milyen mértékét képes még követni, feldolgozni az emberi elme.

E szempontból eszményi egyensúlyt képviselt a régi beosztás. A kishórák állandóságával alkalmazkodott az emberi munkanap adottságaihoz. A laudes állandó zsoltárai ősi hagyomány szerint napról napra megszólaltatták a hora fő motívumait (napkezdés a bűnbánat szellemében: 50. zsoltár; ébredés Istenhez: 62. zsoltár; a teremő és megváltó Isten ünnepi dicsérete az Egyházban: 148–150. zsoltár). Egy közbeékelt zsoltár (melyet a reggel és a fény motívumai alapján választottak ki) és a kanticum a hét napjai szerint változott, ezzel egybehangolta a természeti-bibliai időperiódust (a hetet) egy olyan ciklikussággal, mely elég volt a változatossághoz, s felfogható az emberi elmének. A többi zsoltárt viszont nem erőltették felfoghatatlan intellektuális sémákba, hanem engedték, hogy saját bibliai sorrendjükben kövessék egymást.

A LH újítása az újszövetségi kanció a vesperásban. Úgy vélem, erre kettős indíték lehetett. Egyik a laudes mint analógia a maga ószövetségi kanciójával. A másik azon biblikusok véleménye, akik egyes újszövetségi részletekben őskeresztény liturgikus énekeket sejtettek. Az utóbbi sejtést persze sokan messze nem tekintik bizonyítottnak, s valóban, amennyire zsoltárszerűen hangzanak a laudes kantikumai, annyira erőltetettnek hat tartalmilag is, formailag is Szent Pál leveleinek vagy az Apokalipszisnek a zsoltárrá alakítása. Amellett az újítás (összefüggésben a vesperás szerkezeti átalakításával) a hora logikáját is érintette: megtörte az ószövetségi zsoltároktól (természetesen azokat újszövetségi értelemben imádkozva) előrehaladó emelkedést az újszövetségi himnusz és kanticum (*Benedictus, Magnificat*) felé.

8. A 145–147. zsoltárt ugyanis már áttette a laudesbe.

A LH zsoltárbeosztása nagy veszteséget okozott, s nagyban hozzájárult a hórák jellegének megváltoztatásához. Nem alakulhatnak ki azok az asszociációk a hóra és zsoltárai között, melyek oly természetesen megvoltak a római rendben, melyben a kiválasztott zsoltárok elegendő ilyen asszociációs támpontot nyújtottak, a folyamatos zsoltározás pedig két órában kapott helyet, azokat a 108. zsoltár utáni osztóponttal meg is különböztetve. A rend eltűnt, anélkül, hogy egy másik renddel pótolták volna. Ha a LH tarka összevisszaságban egymást követő zsoltárai követnek valami rendezőelvet, úgy az egy titkos rendszer, amely rejtve marad az imádkozó előtt.

Nem tudom, miféle „lelki haszon” indokolta e zsoltárbeosztást. Más motívumot nem tudunk megállapítani, mint a zsoltárok számának csökkentése és a hórák azonos hosszúsága.

3. Az antifonále-repertoár

A zsoltárok átrendezése a régi antifonálét használhatatlanná tette. Nagy számban kellett új antifonákat kitalálni, meglévőket áthelyezni. A változáshoz még két tényező járult.

A hagyományos római rendben nem kapott minden zsoltár külön antifonát. A kishórakat egyetlen antifóna (*antiphona sola*) alá rendelték, a köznapi matutínium zsoltárait kettesével fogta össze egy-egy antifóna. Egyes rítusváltozatokban gyakran éltek az *antiphona solával* a matutínium nokturnusaiban és az első vesperásokban is. Ezzel nemcsak az antifonarepertoárt korlátozták ésszerűen, hanem a hórák egyéni karakteréhez is hozzájárultak. A kishórák *antiphona solája* megfelelt a hóra rövidségének, szerénységének; a *hora maiores* ünnepélyességéhez tartoztak a zsoltáronként intonált új és új antifónák. De helyet kaphatott olykor-olykor egy *antiphona sola* a vesperásban is, ha éppen az antifóna egyedi jelentősége indokolta.⁹ Az *antiphona sola* gyakorlatát a LH kiküszöbölte, a kishórákból is.

A másik módosító tényező a miseparikópák rendszerének változásából következik. A római antifonále sok *Benedictus*- és *Magnificat*-antifónája a napi evangéliumi szakaszból veszi szövegét. Az új perikóparendszer miatt sok antifonát át kellene tenni más napra, s a helyzetet még inkább komplikálja a hároméves evangéliumciklus. Ha ma a három nagy antifonát (a két *Magnificathoz* és a *Benedictushoz*) a napi evangéliumból szeretnénk venni, háromszor három antifónára lenne szükségünk. A LH megoldása elég furcsa: az első vesperás nagy antifónája az A év evangéliumához illik, a *Benedictus*-antifóna a B év, a második vesperás nagy antifónája a C évéhez. Ez azt jelenti, hogy a három antifóna közül minden évben kettő „félremegy”.

A LH szerkesztői új antifónák nagy számát hozták létre. Új szövegeket határoztak meg sok nap és ünnep számára, talán nem jobbat és nem rosszabbat a római antifonále tételeinél. Az *Antiphonale Romanum* antifónáinak nagy része kárba vészett, ugyanakkor új tételek tucatjai tűntek fel anélkül, hogy bármiféle dallamuk lenne. Ez azt eredmé-

9. Az *antiphona sola* különösen hasznosnak bizonyulhat plébániai népszolozsmában, mivel így a gyülekezetnek csak egy zsoltárantifonát kell megtanulnia, s az összes zsoltárt azonos tónusban énekelheti végig.

nyezte, hogy a régi római antifonále többé nem használható. Repertoárjából lehet szemelgetni, de bevegítve az új szövegek nagy halmazába.

A régi római antifonále három rétege (az ősi törzsanyag, az elsődleges bővítés és a középkori hozzáadás) többé-kevésbé liturgiailag is elkülönült, s mindegyik liturgikus szakasz (a zsoltároskönyv, a *de tempore*, a *commune*, a *sanctorale* régi szentjei, a szentek középkori officiumai) nagyjából egységes stílusú antifónakészlettel volt ellátva. Most az egész antifónakészletben, annak minden egységében keverednek a különféle eredetű, korú, stílusú elemek.

Az új antifónák: liturgiaszakértők által kikeresett vagy kiemlékedett bibliai (esetleg nem bibliai) *szövegek*. Ezzel a LH legkritikusabb pontjához értünk.

A római zsolozsma egy olyan istentisztelet gyümölcse, melyet kórusban végeztek, és élő gyakorlatban alakítottak, csiszoltak. Antifónái: énekek, melyeket a teológiai reflexió, a liturgikus hagyomány és a zenei tevékenység együttműködve hozott létre. Az ősi antifónák dallamtipológiája egy élő és teljesen realisztikus énekgyakorlat világos tanúbizonysága.

Ezzel szemben a LH: íróasztal mellett megszerkesztett *olvasókönyv*. Benne az „énekek” valójában nem énekek, azokat ugyanúgy konstruálták, mint a többi szöveget. *A LH az egyház első olyan zsolozsmáskönyve, amelynek nincsenek dallamai, a szerzők nem is számoltak az énekelt előadással.* Következésképpen a LH nem a liturgikus élet helyreállításának, megújításának eszköze, hanem egy több évszázados dekadencia továbbfejlesztése. Annak a folyamatnak a betetőzése, melyben a közösen énekelt zsolozsmából papi olvasókönyv lett.

Harminc év telt el a breviárium megjelenése óta, s a régen beígért kottás római antifonále egyre késik. Nem csodálkozhatunk rajta. A zenei szakértőknek realizálniuk kellett, hogy a LH énekeihez nincs dallam, s csak két lehetőség közül választhatnak: vagy maguk komponálnak sok száz új szöveghez dallamot, vagy a meglévő római antifonáléból keresnek alkalmas antifónákat. Ez viszont oda vezet, hogy a zsolozsma „szövegkönyve” és dallama alapvetően különbözik. Ilyen sem fordult még elő az egyház kétezres éves történetében! Most bárki megkérdezheti: akkor hát melyik a római egyház zsolozsmája? Amit olvasunk, vagy amit éneklünk?

Persze a gyakorlat egyszerűen nem törődött e lényegi kérdéssel, vagy megelégedett siralmas pótmegoldásokkal, például egyszerűen a *Liber usualis* (LU) használják zsolozsmaéneklésre, helyi zeneszerzők fabrikálnak kompozíciókat az anyanyelvű szövegekre, vagy — legtöbbször — egyszerűen nem éneklük a zsolozsmát.

4. A responzoriále

A responzoriális éneklés a zsoltárok előadásának legrégibb formája, amely megelőzi az antifonális zsoltározást is. A ’responzórium’ szó arra utal, hogy a közösség *felel* a zsoltárénekesnek, vagyis egy időről időre visszatérő refrénnel vesz részt a zsoltáréneklésben. Később, amikor a zsolozsmázó közösség mind több tagja tudta a teljes zsoltárt, az antifonális éneklés vált uralkodóvá, s a responzoriális előadásmód visszaszorult egyetlen műfajra (az *invitatorium* éneklésére), illetve a tételt 1-2 versre lerövidítve új liturgikus műfaj, az olvasmányokat követő responzórium lett belőle.

A responzórium kifejezés tehát az előadásmódra utal, nem pedig azt jelenti, hogy a responzórium egyfajta reflexió, felelet az olvasmányban kifejtett gondolatokra. Eredetileg a zsoltáréneklés egy fajtája volt, melynek semmi köze sincs az olvasmányhoz. Mikor az olvasmányokhoz rendelik, akkor is inkább egy lélektani, mintsem intellektuális igényt fejez ki: a szöveg hallgatása után közös éneklés következik, az értelmi munka után az érzelemnek is bőséges teret adó foglalatosság, az intellektuális tevékenység után a nyugodt kontempláció.

A responzórium szövegének valóban kevés köze volt az olvasmányokhoz. Kezdetben responzoriális zsoltárok egy gyűjteményét használták, melyben a zsoltárok szám szerint követték egymást. A római zsolozsma őrizte meg ezt az ősi repertoárt, a Vízkereszt utáni hetekben. Később kapcsolat keletkezik, de nem az olvasmány, hanem az ünnep és az ének között. Még később a *scriptura occurrens* hatását elmélyítendő, a bibliai könyvekből alkotott responzóriumsorozatok szorítják ki a pszalmikus responzóriumokat a helyükből. De a kapcsolat az olvasmánnyal itt is laza: az adott hónapban olvasott bibliai könyv és az ének között áll fenn, nem pedig az éppen olvasott szakasz és a responzórium között. A responzórium elmélyíti a kijelölt bibliai könyv hatását, lehetővé teszi, hogy a közösség ne csak hallgassa, hanem éneke révén maga is benne éljen annak világában. Világos jele ennek az, hogy a Királyok könyvéből, a Bölcsesség könyvéből, a Jób könyvéből stb. vett responzóriumokat az adott hónapban akkor is éneklük, ha magát az olvasmányt éppen nem ebből a könyvből olvassák (például a nagyböjti evangéliumhomíliák után, az évközi idő második-harmadik noktürnusaiban stb.).

Csak a XX. század első felének liturgiatudósai tételeztek fel szoros kapcsolatot az adott olvasmány és a rákövetkező responzórium között. Megmosolyogtató, hogy a gyakorló liturgikusok éppen akkor kezdeményezték az olvasmányok és responzóriumok tartalmi összekapcsolását, a képzelt múlt megvalósítását a jövőben, amikor a liturgiátörténetírás e tézist megcáfolta. Minthogy pedig az év 365 napjának 2-2 olvasmánya tematikailag igen széles körben mozog, s az olvasmányhoz szorosan illő responzóriumot a hagyományos repertoár csak ritkán kínál, kénytelenek voltak responzóriumszövegek százait konstruálni, melyekhez sem liturgiai, sem zenei előzménnyel nem rendelkezünk.

Ezzel megpecsételődött az egész műfaj sorsa. Lehet az új responzóriumokat olvasni, prózában mondani vagy akár recitálni is, de azok ettől nem lesznek liturgikus-zenei értelemben responzóriummá. Az igazi responzóriumok melizmatikus stílusa pedig távol áll a mai liturgiakonstruktőröktől, s a hosszú szövegeket nem könnyű a rövid recitált responzóriumok modelljére alkalmazni.

Két út marad tehát nyitva: a responzóriuméneklés megszűnése vagy a LH responzóriumainak lecserélése a hagyományos repertoár darabjaival. Sajnos az utóbbit akadályozza, hogy a responzoriále éppen most veszítette el egyik viszonyítási pontját. A *scriptura occurrens*ből vett responzóriumok a bibliai könyveknek az éven belüli elosztásával voltak összehangolva (már az órómai antifonáléban is). Hetvenedvasárnaptól fogva Mózes könyveiből, a húsvéti időben az Apostolok cselekedetéből, a Jelenések könyvéből, a katolikus levelekből, Pünkösöd után a Királyok könyvéből, augusztusban a Bölcsesség könyvéből, szeptemberben Jób, Tóbiás, Judit, Eszter könyvéből, októ-

berben a Makkabeusokból, novemberben a prófétáktól, adventben Izaiásból olvastak, s ezekből választották a 10-15 responzóriumszöveget is, mely az egész hónapot végigkísérte. A LH feladta a bibliaolvasás e rendjét, s az Ó- és Újszövetség könyvei között ugrálva 2-3 hetes periódusokra jelölt ki egy-egy szövegegységet. Mivel a szerkesztők szorosabb kapcsolatra törekedtek az adott olvasmány és a responzórium között, a napi patrisztikus olvasmányhoz külön responzóriumot kellett szerkeszteniük, s igen ritka, hogy a hagyományos repertoárban erre megfelelő darabokat találjanak.

5. *A Liturgia horarum és a római zsolozsma*

Számos részlet lenne még érdemes megtekintésre. Most azonban arra a kérdésre kell felelnünk: mi a helye a LH-nak a római zsolozsma rítuscsaládjában.

Láttuk, hogy a LH szakított a hagyománnyal mindazon pontokon, melyeket a római zsolozsma lényegi tulajdonságainak ismertünk meg. Eltörölte az egyes órák karakterisztikus szerkezetét. A zsoltárbeosztást nemcsak módosította, hanem annak alapelveit is feladta. Az antifonále repertoárját és elrendezését oly mértékben átalakította, hogy az — a szórványos átvételek ellenére — nem azonosítható többé a római zsolozsmával. A római zsolozsma alapelveivel szemben normája nem a közös kórusimádság, hanem az egyéni „breviáriumozás”. Ha a római zsolozsmát úgy használták az utolsó századokban, mint egy opera szöveggönyvét annak zenéje nélkül, a LH mintegy eleve zene nélkül tervezett, előadásra nem szánt opera szöveggönyve.

Mint emlékezünk, a nagy középkori egyházak zsolozsmái annyira különböztek egymástól, hogy maguknak kellett a könyvellátásról gondoskodni, a középkor végén pedig egyik a másik után nyomtatta ki saját breviáriumát. Azon kívül valamennyien különböznek az „órómai” antifonáléktól, és különbözik tőlük az utolsó négyszáz évben mindenütt használatba vett tridenti breviárium is. E különbségek egyéni színt adtak az egyes egyházmegyei és rendi officiumoknak, s a résztvevők ezért joggal érezhették magukénak az adott zsolozsmát.

Mégis, ha egybevetjük őket, e különbségek nem bizonyulnak lényeginek. A órák felépítése, a zsoltárelosztás, az antifonále repertoárja és elosztása *lényegében* mindenütt azonos volt, a különbségek a repertoár kiegészítésében és az elosztásnak néhány jellemző, de a lényegi egységet mégsem érintő megoldásában jelentkeztek. Ezért mondhattuk, hogy amiben mindezek azonosak (s ez anyaguk legalább 80%-át teszi), az „a” római rítus. Másképpen szólva: a római rítus e partikuláris rítusok egyetemességében fejeződik ki. A római rítus családtagja a tridenti zsolozsma is, semmi lényegi vonásában nem tér el a többiektől, csak amazoknál talán kissé puritánabbnak mondható. A római rítus, ha közelebről nézzük, a helyi és rendi hagyományokban él, de csak egy kicsit is távolabbról szemlélve már egyetlen, önazonosságát fel nem adó liturgia, mely a természetes fejlődés, és a módosulások ellenére legkésőbb a IV-V. századtól kezdve (vagy már előbb) folyamatosan és mindenütt használatban volt a nyugati egyházban.

Ez a folyamatosság két téveszmét is megcáfol. Az egyik, hogy a liturgiának alkalmazkodnia kell a kor lelkületéhez. Ez a tétel csak bizonyos részletekre érvényes (például a középkor devóciója tükröződik a zsolozsmához függesztett Mária- és halotti offi-

ciumban). Egészében véve a zsolozsma az egyház hitének és kultuszának *maradandó* elemeit tartalmazza.

A másik téveszme az, hogy a tridenti zsolozsma egy viszonylag késői, a XVI. század lelkeségét kifejező, s így mára már elavult rítus. Távol áll tőlünk, hogy a tridenti zsolozsmát abszolutizáljuk. Távol áll tőlem, hogy a tridenti rítusnak abszolút tekintélyt tulajdonítsak. A római rítusnak nem egyetlen és talán nem is legjobb képviselője. De nem kétséges, hogy a római rítus tagja, és csak relatíve kis részletekben tért el az akkor már több mint 1000 éve egyfolytában gyakorolt hagyománytól.

A LH felhasználja a római zsolozsma bizonyos elemeit, úgy, ahogy egy szétbontott ház tégláiból is lehet új épületet építeni. De az nem ugyanaz az épület. A LH szerkezete, anyaga és szelleme annyira távol áll a fenti értelemben vett római zsolozsmától, hogy semmiképpen sem nevezhető a római zsolozsma egy újabb változatának, családtagjának. A LH csak egyetlen értelemben római: Róma rendelte el, és a római pápa jóváhagyásával jelent meg. Más szavakkal: a LH jogilag szólva a római egyház (mai) hitelesített zsolozsmája, de tartalmilag nézve *nem* római zsolozsma.

Hol találjuk meg rokonait, ha mégis be akarjuk sorolni valahova? Úgy vélem, a LH helye a rövid életű XVI–XVIII. századi reformbreviáriumok sorában van. Oda kapcsolja a minden áldozat árán való rövidítés és racionalizálás szándéka, a órák uniformizálása, a természetes fejlődést helyettesítő szerkesztettség, a folyamatos közösségi csiszoló hatással szembehelyezkedő privát alakító akarat, a „szövegkönyvi jelleg”, de egy sor konkrét megoldás is.

A római zsolozsma története — ma legalábbis így tűnik —, 1970-ben véget ért.

C) HOGYAN MÁSKÉPPEN?

De létezett volna-e más út? Nem a kor által parancsolt szükségszerűség-e ez a konstrukció? Nem arról van-e szó, hogy a szerkesztők csupán felismerték az „idők jeleit”?

Mindeddig még nem akadt senki, aki fel tudta volna sorolni, melyek is a római zsolozsma azon vonásai, melyek „korszerűvé” tették 500-ban, 1000-ban, 1500-ban és 1890-ben, de „korszerűtlenné” 1960-ban. Kétségtelen, hogy a római (gyakorlatilag: tridenti) zsolozsma rászorulhatott, sőt rá is szorult bizonyos korrekciókra. Hogy csak kettőt mondjuk: a latinban nem művelt laikusok részére az anyanyelvű zsolozsma engedélyezése kétségtelen lelki haszonnal járt. Azt is nehéz kétségbevonni, miszerint a résztvevők (kontemplatív és aktív szerzetesek, papok, konfraternitások, világi hívők) eltérő adottságai indokoltá tették, hogy a római rítus különböző terjedelmű és szerkezetű officiumokat ajánljon fel nekik.

Én azonban nem hiszem, hogy e kihívásoknak csak úgy lehetett megfelelni, hogy a római zsolozsma építményéből kő kövön nem maradt. Lehetett volna-e teljesíteni egyidejűleg a zsinat két elvi kívánságát: csakis „igazi lelki haszonnal járó változtatásokat”, s úgy, hogy az „új formák szervesen nőjenek ki a régiekből”?

Tanulmányorozatunkban tartózkodtam attól, hogy konkrét „javaslatokat” tegyek a problémák megoldására, nem is vagyok felhatalmazva arra, hogy az intézkedésre jogosultaknak tanácsokat adjak. Most még sem kerülhetem el, hogy egy egészséges kom-

promisszumra példát állítsak; csak így mutatható be annak lehetősége, hogy a kor követelményeinek eleget lehet tenni (sőt jobban eleget lehet tenni) a római zsolozsma lényegének feladása nélkül.

1. A zsolozsma és a konszvetúdó

Egy adott zsolozsma (például: milánói, bizánci, római) egy történelmileg kialakult és belső arányokkal, korrelációkkal szabályozott egység. Bizonyos tér- és időbeli változások vagy változatok nem sértik ezt az egységet. De megvannak a belső törvényei, s ha ezekkel nem törődünk, belső egyensúlytalanságok keletkeznek, a rítus tartalma és szellemisége alapvetően megváltozik, vagyis már nem tekinthetjük annak, amit neve ki mond, valami más lett belőle.

A történelem tanúsítja, hogy volt változás, fejlődés, gyarapodás, módosulás a fent említett zsolozsmákban is, anélkül, hogy elvesztették volna önazonosságukat. Ilyen ésszerű változásokat korunkban is végre lehet hajtani. Vagy más úton haladva: lehet teljesen új zsolozsmákat konstruálni — ahogy a reneszánsz és barokk kor reformzsolozsmáinak szerzői tették —, de akkor őszintén meg kell mondani, hogy ezek új konstrukciók, s értéküket is ezen a szinten kell mérni.

Ugyanakkor a liturgia története számos példát hoz arra, hogy *ugyanazt* a zsolozsmát más-másképpen mondták az egyes közösségek, nem egyéni ötletek vagy szeszélyes rögtönzések alapján, hanem a közösség jogos belső szabályozásának, jogszokásának, konszvetúdójának (*consuetudo*) megfelelően. Egy példa erre a bizánci egyház zsolozsmája, mely történelmi változásai (főként gyarapodása) ellenére megőrizte önazonosságát a századokon át, és pontosan tudni lehet, hogy mi az: bizánci zsolozsma. De ez nem jelenti, hogy a bizánci zsolozsmát teljes egészében elvégzi minden közösség, vagy akár elimádkozza minden pap. Éppen azért, mert megvan a törvényes módja a zsolozsma különféle végzésének, nem szükséges radikális változtatásokat hozni, amikor a különféle adottságokhoz alkalmazkodni kell. Egyes kolostorok rendszeresen és tiszteletre méltó hagyományként éneklük naponta: a többiekért és a többiek helyett is. Más közösségek, kolostorok és plébániák a zsolozsmának csak bizonyos óráit végzik. A meglehetősen hosszú órák bizonyos lerövidítésének is megvannak törvényes módjai. De mindez azért lehetséges, mert virtuálisan a napi és helyi gyakorlat mögött ott van sértetlenül maga a zsolozsma.

A római zsolozsma összes XX. századi problémáján úrrá lehetett volna a rítus és konszvetúdó e kettőségének elfogadása. Apróbb dolgokban magát a zsolozsmát is lehetett volna javítani anélkül, hogy a lényegét érintjük, feltéve, hogy végzői világosan meghatározott módon alkalmazhatják azt saját életkörülményeik szerint. Világos, hogy mások az adottságai egy kontemplatív kolostornak, egy katedrálisnak vagy társaskáptalannak (kiknek mindenek előtt való feladata igazság szerint nem a pasztorális ellátás lenne, hanem az egész népért az Isten elé terjesztett könyörgés, a kultusz teljességének fenntartása az egyház nevében); ismét más a *vita activában* serény rendé, egy-egy betegápoló vagy pasztorációt végző közösség; ismét más a plébániák helyzete, (melyeknek istentiszteleti rendjében szintén szabályozott hely illetné meg a zsolozsmát), de még ott is másként egy nagy városi plébánia és egy kis diaszpóratemplom

esetében. Különbözhet egyes apácaközösségek, kifejezetten a zsolozsmázásra alakult lelki társulások, fraternitások helyzete. Más egy fiatal seminarista, egy aktív lelkipásztor, egy nyugdíjas pap, egy tudós pap vagy paptanár életrendje. A zsolozsma rendszeres helyet kaphat a laikus életében is, de a kötelezettségek, a napirend, a rendkívüli események, akár a személyes inspiráció is befolyásolhatja, hogy milyen módon tud a zsoltárimába bekapcsolódni.

E sokféleséghez alkalmazkodhatunk úgy, hogy elképzeljük a lehető „legelfoglatabb” személyt, s megalkotunk eszerint egy minioffíciumot. Azt deklaráljuk hivatalos zsolozsmává, mindenki számára kötelezővé. De más út is kínálkozik: az Egyház fenntarthatja a teljes offíciumot, ezt tekintjük az egyház — mint egész — liturgiájának. Ebből a liturgiából különféle nagyságú és kompozíciójú részt teljesítenek az egyes közösségek és egyének, saját konszvetúdójuk által szabályozottan.

Természetesen tiszteletlenség lenne a liturgiával szemben, ha egy „maximális” zsolozsmából mindenki öletszerűen imádkozna el egy-egy részt. A szabályozásra négy szinten lehet szükség.

(1) A zsolozsmát „kibocsátó” egyház törvényes vezetésének felelőssége meghatározni az általános irányelveket a különféle állapotú közösségek és egyének számára, mely rögzíti számukra a minimális kötelezettségeket, a hora lényegi szerkezetét, stb. Hogy két példát mondjunk: elképzelhető egy olyan általános szabály, hogy az 5 zsoltáros laudesből legalább három zsoltárt el kell imádkozni ahhoz, hogy az érvényes órának számítsen. Vagy: a papnak legalább négy hetenként a teljes zsoltároskönyvet végig kell imádkozni. Vagy: a *vita activában* élő szerzetesközösségeknek legalább a laudest és (vagy) a vesperást naponta közösségben imádkozni kell.

(2) A szabályozás második szintje: a területileg vagy intézményileg illetékes egyházi hatóság, egyházmegye, rendi előjáró. Ez most már az illető terület vagy szerzetesrend életviszonyainak ismeretében konkretizálja azokat a szabályokat, melyek szerint a „maximális” zsolozsmát a tényleges közösségek elvégzik.

(3) A szabályozás harmadik szintje az egyes liturgikus közösség. A rendezett liturgia megkívánja a szokások stabilitását, s ehhez törvényes határozatokat kell hozniuk, kötelezően írásba foglalva, ahogy ez így is volt évszázadokon keresztül (*consuetudinariu-mok*). Ez esetben tehát egyfajta *institutio liturgica* alakul ki az általános, időszaki és kivételes rendelkezésekből.

(4) A szabályozás negyedik szintje az egyénre (például a magányosan zsolozsmázó papra) marad, aki a szabályok ismeretében megtervezi, kialakítja (illetve az élet napi menete szerint szüntelenül alakítja) zsolozsmázó imaéletét.

Így nézve az egyház a különbségek ellenére, sőt talán éppen azok miatt tűnik fel *acies bene ordinatának*, egy olyan nagy imaszövetségnek, melyben mindenki ugyanabban a liturgiában vesz részt a maga módja, képességei szerint, kiegészítik egymás tevékenységét, és közösen birtokolják az így szerzett lelki javakat.

2. Népszolozsma — kórusima — papi „magánzsolozsma”

Az ilyen zsolozsmának természetes és elvileg egyetlen formája: a plébániai közösség vagy szerzetes család közös, énekelt karimája. Ennek két fajtája van: egyik a papság és

a nép részvételével végzett rendszeres „plébániai” zsolozsmaimádság, a másik a kanonikális vagy kolostori zsolozsma, vagyis az a nagy offícium, amit egyházi közösségek imádkoznak az egész Egyház nevében és javára.

A „plébániai” zsolozsma annak a népszolozsmának utóda, mely az őskeresztény liturgia egyik alapvető megnyilvánulása volt. Szerkezete lehet rövidebb és némiképpen egyszerűbb a teljes formánál; benne talán kevesebb a változó elem; például: egyetlen vesperásformát használ az egész ádventre, naponkénti változó tételek nélkül. (Úgy mondják, a II. vatikáni zsinat tervezett kiadni egy ilyen népszolozsmát, de nem jött létre, vagy időhiány miatt, vagy azért, mert e feladatot a helyi egyházakra szándékozták hagyni.) A „plébániai” zsolozsma fő órái a laudes és a vesperás, a virrasztó zsolozsma pedig visszanyeri eredeti szerepét: az ünnepekre való felkészülés részévé válik. A népszolozsma a plébániai papság számára is a zsolozsmázás fő formája. Elfogadható lenne például, hogy amely pap részt vesz a nyilvános plébániai népszolozsmában, aznap már csak a bibliai és patrisztikai olvasmányokat köteles elolvasni.

A kórusima másik formája, a „kanonikális” vagy „kolostori” zsolozsma az énekelt offícium teljes formáját celebrálja. A káptalanok, kolostorok létezésének legfőbb értelme az, hogy szorgosan és rendszeresen, ünnepi módon imádkozzák a zsolozsmát. Mivel ez a zsolozsma normál formája, minden papot és szerzetest kötelezni kellene rá, hogy legalább meghatározott időszakonként kórusban végezze el a zsolozsma egészét, vagy legalábbis jelentékeny részét. Ezek az egyházi testületek meg vannak tisztelve az-
al, hogy a világban serénykedő testvéreiknél teljesebben megélhetik és életben tart-
hatják a zsolozsma teljes hagyományát. Itt az általános és a helyi szabályok rögzíthetik
e teljes vagy részleges végzés módját.

Bár a magánzsolozsmázás természetesen a gyakorlatban továbbra is leggyakoribb forma marad, elvileg mégis kivételnek kell tekinteni. Ez azt jelenti, hogy aki általában csak magányosan olvassa a zsolozsmát, meg kell jelennie időről időre, rendszeres gyakorisággal a kórusban, hogy annak lelkiületével töltekezve imádkozhassa (vagy éppen énekelhesse!) magányosan is a szent offíciumot.

Talán nem feltétlenül szükséges, hogy minden egyes pap minden nap elimádkozza a teljes zsolozsmát. De még rosszabb lenne, ha magát az offíciumot szabnák az egyes papok lehetőségeihez. A „minimálszabályok” ellenére azonban arra kell felkészíteni a papokat, hogy képesek legyenek és akarjanak is *minél nagyobb részt* elimádkozni belőle magányosan is.

De akármekkora részt imádkoznak is e közösségek és személyek, a teljes zsolozsma érintetlenül ott marad, mint az egyetemes egyház imádsága, melynek minden kincsében mindannyian részesülnek.

3. Melyik zsolozsma?

A fentiekben a „teljes” vagy „maximális” zsolozsmáról beszéltünk. De melyikről?

Én egészen természetesnek tartom, hogy a római egyháznak vissza kell térnie a római zsolozsmához. Amikor a mai pap, szerzetes vagy hívő belép a közös istendicséretbe, éreznie kell, hogy egy legalább másfélezer éves hagyományba kapcsolódik be, és nem kényszerítik egy kis csoport által szerkesztett, alig harmincéves liturgiára.

De ahogy elmondtam, a római zsolozsma nem egy első betűtől utolsóig kinyomtatott formula, hanem inkább egy virtuális valóság, mely az egyes püspökségek és szerzetesrendek saját zsolozsmájában jelenik meg konkrétan. Az uniformizált zsolozsma eszméje csak a *Tridentinum* óta létezik, sőt valójában még akkortól sem. A tridenti zsinat minden hagyományos zsolozsmát engedélyezett, csak a végrehajtás során ez a zsinati akarat eltorzult. Az ősi rítusok a zsinat után is évtizedeken át éltek még, a középkori szerzetesrendek pedig szinte napjainkig ragaszkodtak saját zsolozsmájukhoz, mint szerzetesalkatukat formáló, identitásukat meghatározó liturgiához. (Sőt, a magukra valamit is adó szerzetesrendek a II. vatikáni zsinat után is fenntartották saját értékes hagyományaikat.)

A II. vatikáni zsinat közben is szép szavak hangzottak még el a „sokszínű ruhába öltözött” királynőről, vagyis a belső gazdagságát a rítusok sokféleségével megjelenítő egyházzal. A zsinat vége felé örömdolgozó híreket hallhattunk a hagyományos saját liturgiák alkalmi felelevenítéséről. Különös, hogy a végeredmény ezzel szemben egy addig soha nem ismert diktatórikus egyöntetűség, s vele egyidejűleg (netán büntetéseként?) a teljes helyi önkényesség dühöngése lett. Ott tartunk, hogy egyházellenesnek számít mindenki, aki az Egyház sokszázados zsolozsmájához ragaszkodik, miközben semmi kifogás nem éri azokat a kolostorokat, melyek saját maguknak fabrikálnak zsolozsmákat...

Úgy gondolom, bátorítani lehetne a szerzetesrendeket és az egyházmegyéket, hogy törvényes határozattal és jóváhagyással térjenek vissza saját zsolozsmájukhoz, melyek ugyanis egyazon zsolozsma sokszínűséget adó változatai. Másrészt ugyanakkor az egyéni kezdeményezéseket vissza kellene szorítani a fent említett *consuetudók* szintjére, vagyis a zsolozsma *alkalmazási módjának* meghatározására.

Nem kellene féltünk az egységet e törvényes sokszínűségtől. Elsősorban azért nem, mert mindezek egyformán a római liturgiát képviselik, anyaguk nagyrészt közös, olyan jelentős különbségek nincsenek köztük, melyek botrányt keltenének, vagy a máshonnan jött vendégek bekapcsolódását lehetetlenné tennék. Sőt, paradox módon: a helyi officiumokra vonatkozó világos törvények sokkal inkább távol tartják az önkényességet, mint a LH hideg uniformisa.

A római rítus e képviselői között természetesen választható lenne a tridenti is, mint a római zsolozsma képviselője. Sőt, kíváncsi lennék, hogy erre alkalmas közösségek felújítsák akár a tiszteletre méltó órómai zsolozsmát is.

Mielőtt valaki muzeális szándékot gyanítana itt, gyorsan hozzá kell csatolni a második kautélát. A hagyományos zsolozsmák felújítása együtt járhat a szükséges módosítások megtételével. A módosítások egy része valamennyi részrítust érinti, mások az adott rítus saját határain belül maradnak. Lehetnek olyan alkalmatlanságok a római rítusban is, melyek korrekciója nem változtat a rítus lényegén. Indokoltak lehetnek jelentősebb módosítások is, melyek mégis, a többi elem megőrzésével inkább szolgálják, mint akadályozzák a rítus életterejének kifejtését. Ide tartozik a zsolozsma nyelve. Egyrészt a jelenleginél sokkal jobban kellene védeni a latin jogait és életlehetőségeit. Ugyanakkor egy adott rítus lényegén nem változtat az, hogy milyen nyelven végzik, feltéve, hogy a fordítás pontos.

A tridenti rítus hívei annak teljes restitúcióját követelik. Nem veszik észre, hogy éppen ez az igény veszélyezteti újjáéledését, elfogadását. A tridenti *misét* engedélyező pápai rendelkezés ahhoz a feltételhez kötötte az engedélyt, hogy aki ezt választja, annak a rítuson semmi változtatást nem szabad tennie, s azt csak latin nyelven végezheti. De a tridenti mise, ha néhány kisebb változtatást engedélyeznek, és ha akár latinul, akár a körülmények ésszerű figyelembevételével anyanyelven is celebrálható, esélyes rivalisa lehet a Bugnini-misének. Vagy talán éppen ettől félnek egyesek?

Összegezve: a római zsolozsma helyreállítása (a szükséges fokú modernizációval és a hagyományos variánsrítusok jóváhagyásával) az egység és sokszínűség, a korszerűség és hagyományosság, az organikus fejlődés és tapintatos beavatkozás olyan szintézisét tenné lehetővé, mely teljes összhangban állna a liturgia eddigi történetével.

És a LH? Újra és újra felháborodom azon, hogy egy kis csoport által 30 éve szerkesztett liturgia nemcsak azonos jogokat élvez az egyház sok évszázados gyakorlatával, de emez újonnan jött vendég egyszerűen kiseprűzi a régi bentlakót. A Bugnini-liturgia úgy kényszerítette magát villámgyorsan az imádkozó Egyházra, hogy egyidejűleg be is tiltotta a nagyobb tekintélyű és múltú, a lassú, természetes kialakulás minden értékével rendelkező régit. Én nem szeretem a LH-ot. De ha már van, talán nem tiltanám el a római zsolozsma kedvéért (mint tette Trident a Quiñones-breviáriummal). Talán vannak olyan, főként frissen alakult és aufklärista beütésű közösségek, akik szívesen vállalkoznak megőrzésük saját zsolozsmájukként, mint a római egyházban élő egyik, kissé excentrikus zsolozsmafajtát. Azután jövőjét az időre, a római zsolozsmával való együttélésére lehetne bízni.

4. A zsoltárbeosztás

Láttuk, hogy a zsolozsma kulcskérdése a zsoltárbeosztás. Egyrészt azért, mert ez határozza meg a órák jellegének világos körvonalait, másrészt mert a zsoltárbeosztás kettős alapelve befolyásolja a zsolozsma egészének lelkiségét, az imádkozónak a zsolozsmához való lelki viszonyát. Ezért a római zsolozsma helyreállítása mindenekelőtt a zsoltárbeosztás helyreállítását jelenti, ugyanakkor a hagyományos zsolozsma korszerűsítése is elsősorban a zsoltárbeosztás tapintatos korszerűsítését kívánja meg.

A zsoltárelosztás első meghatározója az *állandó, kiválasztott zsoltárok* gyakorlata. Ez a rendszer logikus, jól bevált a századokon át, teljes összhangban van az emberi psziché igényeivel. Mindenekelőtt ez az, amit helyre kell állítani.

A PRÍMA, TERCIA, SEXTA és NÓNA alaptörvénye: az állandó, rövid zsoltárok használata. Erre a római zsolozsma két rendszert kíván. A régebbi: a 118. zsoltár végigimádkozása tizenhatverses szakaszokban. (Ha a nyolcverses egységeket számozzuk: 1–4. a primában, 5–10. a terciában, 11–16. a szextában, 17–22. a nónában; a vasárnapi szakaszt megelőzi a húsvéti jellegű 117. zsoltár.) A másik rendszer Szent Benedeké, aki a 118. zsoltárt kisebb, 8 verses (az abecedárius zsoltár eredeti beosztásának megfelelő) szakaszokra bontva, vasárnap és hétfőn helyezi el (vasárnap: 1–4, 5–7, 8–10, 11–13; hétfőn: 1–4, 14–16, 17–19, 20–22). Keddtől szombatig aztán a „graduális” 119–127. zsoltárokat imádkoztatja hármásával. Ha tehát Szent Benedek beosztását nézzük három, nagyjából egyenlő hosszúságú (hóránként mindössze 18–24 verses) porciókat

kapunk. A három sorozat egyaránt kiváló, és egymással kombinálva is használható. Mondhatók lennének például a Szent Benedek szerinti rendben, de még célszerűbb a 118. zsoltárt két vasárnapra elosztani, hétköznapokon pedig a benedeki graduális zsoltárokat mondani, így:

	PRÍMA	TERCIA	SZEXTA	NÓNA
vasárnap (1)	117	118/5–7	118/8–10	118/11–13
(2)		118/14–16	118/17–19	118/20–22
hétköznap ¹⁰	118/1–4	119–121	122–124	125–127

A kishórák ilyen elrendezése esetén a *hora mediára* nincsen szükség. Mindenkit buzdítani lehetne, hogy imádkozza a kishórákat a maguk idejében. De ha a napi ügyes-bajos dolgok közepette valamelyikre nincs idő, elhagyható, vagy egyszerűen egy Miatyánkkal helyettesíthető (az első keresztények *pia traditió*jának megfelelően). Akik a kishórakat fejből mondják, elvégezhetik himnusszal, három rövid zsoltárral és a kollektaival vagy a Miatyánkkal. Egy ilyen kishóra 3–4 percet vesz igénybe. A 118. zsoltárt valószínűleg mindenki könyvből végezné, de a graduális sorozat már egy-két hónap gyakorlat után is fejből végezhető. Az egyéni használatban akár szabadságot is lehet adni a három sorozat váltogatására, feltéve, hogy egyiket sem hanyagolják el hosszabb ideig. A kishórák saját részeit (antifóna, kapitulum, responzórius, verzikulus, kollekta) ki kell adni a zsolozsmakönyvben, de szükség esetén elhagyhatók, vagy az évközi szövegekkel helyettesíthetők.

Csak a prima látszik problémát okozni, nem liturgikus okból (tévedés, hogy az a reggeli imát duplikálná), inkább gyakorlatilag. A mai ember későn kel, rohan a munkába, s nem talál időt a primára. De éppen a dolgozó ember kaphatna sajátos áldást a napi munkájára a prima elimádkozásával. Egy rövid prima (himnusz, rövid zsoltár, egy invocáció) nem vesz el többet 2–3 percnél, s akár hozzákapcsolható a laudeshez.

A közösségek a primát legalább kétszer egy héten elimádkozhatnák: vasárnap a mise előtt a húsvéti 117. zsoltárral, és hétfőn felajánlva az egész heti munkát Istennek (a 118. zsoltár 1–4. nyolcverses szakasza). E négy verset egyenként sorba véve akár a többi napon is imádkozhatnák napi áldás gyanánt.

A LAUDES zsoltárbeosztása a zsolozsma legősibb hagyományaira megy vissza:

- I 50. zsoltár (*vasárnap, ünnepnap, a húsvéti időben: 92*)
- II napi zsoltár: 99, 5, 42, 64, 89, 142, 91
- III 62 + 66
- IV napi kantikum
- V 148–150

Ez a beosztás egy bizonyos pszichológiai ívet is képez (bűnbánattól a vágyakozáson át az örömgig és a dicsőítésig), de praktikus haszonnal is jár. Az ötzsoltáros forma ép-

10. Lásd erről még alább.

pen a kellő hangsúlyt adja a nap első „sarkpontjának”. A változó zsoltárok előre vezetnek a héten át: a hét az embernek e nagyságrenden még jól felfogható időperiódusa. A hét napjaihoz kötött kantikumok ősi római eredetét pedig már Benedek tanúsította.

A hora néhány nehézségén alkalmazási szabályok segíthetnek. A 62 + 66. és 148 + 149 + 150. zsoltár összekapcsolása kissé megnöveli a hora hosszát. Bár a középső zsoltárpárt (62 + 66) Benedek változó zsoltárral helyettesítette, az eredeti elrendezés a hora központi eleme a legkorábbi időktől fogva, és nagyon is illik annak lelkiségéhez. A hosszúságon az az engedmény segíthet, hogy a kettőt naponta váltogatjuk. A 148-cal kezdődő hajnali „laudeszsoltárok” összekapcsolása is igen régi (talán még az Ószövetségre visszamenő) hagyomány. Legalább a vasárnapnál így kellene közölni, azzal az engedménnyel, hogy szükség esetén választható belőlük egy. A hétköznapokon viszont váltakozhatnak (148: hétfő + csütörtök; 149: kedd + péntek; 150: szerda + szombat).

E megoldás megőrzi a laudes eredeti alkatát; zsoltárainak száma felülmúlja a kishórakét. Elimádkozása (a vesperához hasonlóan) 15 percet, éneklése 25 percet vesz igénybe. De szükség esetén az alkalmazás szabályai ennél tovább mehetnek, amikor lehetővé teszik, hogy az ötzsoltáros laudest három zsoltárral imádkozzák (ilyenkor az első három zsoltárból egyet kell választani). Csak arra kell a helyi *consuetudinariumban* ügyelni, hogy időről időre, meghatározott rend szerint mindhárom zsoltárra sor kerüljön.

Apróbb nehézséget okozhat a hosszú szombati kantikum. A LH ezt első harmadára rövidítette. Aki azonban figyelmesen végigimádkozza, egyet fog érteni azzal, hogy ez nagy veszteség, s hogy a kantikum csak egészben bontakoztatja ki mondanivalóját. (Néhány vers azonban ebből is, a csütörtöki kantikumból is *ad libitum* elhagyható lenne.) Egyik lehető megoldás, hogy szombaton (mely már úgyis félünnep), elmarad az 50. és az állandó 62. zsoltár, a kantikumot pedig három részre osztva a szokásos zsoltárhosszúságok jönnek létre (I. zsoltár: 91; II–IV.: a kantikum három szakaszra osztva; V. zsoltár: 150.).

Ezzel az elrendezéssel nagyjából azonos hosszúságú zsoltárszakaszokat kapnak az egyes napok.

A KOMPLETÓRIUMBAN semmi sem indokolja a változó zsoltárok alkalmazását. A teljes zsolozsma megtarthatja a római formát (4, 30/1–6, 90, 133), az alkalmazási szabályok pedig megengedhetik a két lehető kombináció váltakoztatását (4, 30/1–6, 133, illetve 90. önmagában).

Az eddigi, kiemelt, állandó zsoltársor nem jelent megterhelést, sőt állandóságuk még meg is könnyíti az imádkozó dolgát. Nem csak hagyományosan igazolt a zsoltárok beosztása, de lélektanilag és liturgailag is teljességgel helyükön vannak.

Ami ezután következik, már csak a *folyamatos zsoltározás* elrendezése. A hagyományos osztópont a 108. és 109. zsoltár között van (s ez a római zsolozsmát a milánóival is összeköti).

A VESPERÁSBAN a 109–147. zsoltárokat kell mondani, a fenti rend alkalmazása esetén kihagyva a másutt imádkozott zsoltárokat, most már a kishórákban elmondott 119–127. zsoltárt is (mint Benedeknél). A római szekuláris zsolozsma 7 × 5 zsoltárja helyett

tehát 26 zsoltár oszlik meg a hét napon, s ha a hosszabb zsoltárokat dividáljuk (a 113., 135., 138. zsoltárt három, a 134., 143., és 144. zsoltárt két részre) akkor egy nem megterhelő, a hóra jelentőségével arányos, ugyanakkor a laudessel nagyjából egyensúlyt tartó mennyiséghez jutunk. Ehhez járulhat még szintén engedményképpen (szabályok, illetve privát zsolozsmázóknál egyéni döntés szerint) a három zsoltárra való rövidítés, s a vesperásszakasznak két hét alatt így is végére érhetünk.¹¹

A folyamatos zsoltározás igazi órája az éjszakai virrasztás, a VIGÍLIA vagy matutínus: a hosszabb, nyugodtabb imádkozás ideje. A zsoltároknak itt nincs saját „tematikájuk” (kivéve természetesen az ünnepeket), inkább egy általános imádságos lelkületet tartanak ébren. A dolgunk itt nyilvánvalóan az, hogy végigmenjünk a zsoltároskönyvön (kihagyva, természetesen, a máshová beosztott zsoltárokat). Ám a közösség vagy egyén életállapotától függően lehetne szabályozni, hogy mennyi idő alatt érjenek a zsoltároskönyv végére. Ennek gyakorlati megoldása a zsoltároskönyv felosztása három zsoltárból vagy zsoltárdivízióból álló kis fejezetekre. Ebből ki kellene venni a vasárnapot, melyhez a legrégebbi saját zsoltáraiból válogatva állandó zsoltárperikópákat kellene kötni (például: 1, 2, 3, 8, 12, 18, 19, 20, 23).

Az ilyen „zsoltárternók” egységként kezelhetők, de számukat a matutínumban külön szabályok és *consuetudinaria*mok határozhatják meg. A hóra jellege a laudesnél, vesperásnál hosszabb zsoltáradagot kíván, ez lehetne akár a hagyományos 12 (3 × 4, de rövidebb szakaszokból), lehetne 6, vagy szélső esetben 3, egyezően a LH-mal. Ennek megfelelően 4, 2 vagy 1 ternót imádkozunk egy órában, majd a zsoltárszöveg végére érve újból kezdjük. A zsolozsmának e pontja valóban nem kíván egyöntetűséget. A zsoltármondás folyamatába ott kapcsolódunk be, ahol az éppen tart. Az egyénre még az is rábízható, hogy ha egy napon nem tudott matutínusot mondani, ott folytassa a zsoltárokat, ahol legutóbb abbahagyta. Nyilvánvaló, hogy ez a rugalmasság csak jó szabályokkal ellensúlyozva kerül el a fellazulás veszélyét.

Amit felvázoltunk, egyszerre tradicionálisabb és ugyanakkor „újítób” szellemű a LH kissé hivatalnoki szűkmarkúsággal kialakított rendszerénél. Az *egész officium Romanum*ot adja az imádkozó kezébe; akármennyit is végez belőle a szabályok szerint, mindig az egész, ép, sértetlen római zsolozsmát látja maga előtt. Ugyanakkor nem akarja az életállapotbeli különbségeket eltüntetni azzal, hogy mindenkit a legalacsonyabb szinten egyenlősit. Lehetővé teszi a római zsolozsma minden szerkezeti és tartalmi egységének megőrzését anélkül, hogy elviselhetetlen terhet rakna az imádkozók-

11. A fenti elrendezés a római zsolozsma szekuláris kurzusára vonatkozott. A monasztikus zsolozsmát legjobb lenne érintetlenül hagyni, annyi engedménnyel, hogy indokolt esetben a két nokturnus zsoltárait hetenként felváltva mondják, s szükség esetén a laudest és vesperást a fent leírt módon rövidítsék. Egyetlen valódi gondot a prima zsoltárai jelentik (1–19), feltéve, hogy e órát valóban el akarják törölni. Ez esetben azt lehet javasolni, hogy a hétfő–kedd–szerdai primazsoltárokat mondják el az egyik hét szombatján a tercia–szexta–nóna imaóráiban, a csütörtök–péntek–szombati 3 × 4 zsoltárt pedig ugyanígy a következő héten. A vasárnapi primát az *officium capitulival* együtt elmondhatnák, hogy az egész heti munkát vele megszenteljék, s a hóra emlékét legalább ennyiben fenntartsák. Mindez azt jelentené, hogy a monasztikus zsolozsmához sem kellene egy újjal sem nyúlni, csak a végzési szabályokat kolostortípusonként megállapítani.

ra. A teljes római zsoltosma azonban ugyanakkor hívogatja, buzdítja az imádkozókat, hogy az erejük és buzgóságuk arányában a legnagyobb részt vállalják az officiumból.

5. A hórák jellege

A hórák jellegét mindennél jobban meghatározza a zsoltárbeosztás. Azzal, hogy a római zsoltosma zsoltárbeosztását visszaállítjuk, a hórák sajátos szerkezetét, jellegét, hangulatát is nagyrészt restauráltuk, s merev uniformizálásukat felszámoltuk. Van azonban még néhány olyan részlet-mozzanat, ami a hórák jellegének megőrzésénél számításba veendő.

A matutinum virrasztójellegét elsősorban nem szövegeitől kapja, hanem terjedelmétől. Az éjszakai nyugalom, az Istenben és az isteni dolgokban (*opera ejus*) való bőségesebb elmerülés, a bibliai példabeszédek szerinti várakozás a végső megváltásra: olyan lelkiállapot és tapasztalat, melyet a kereszténység és a keresztény nem nélkülözhet. De még praktikus is: legkönnyebben az estéből, éjszakából tudjuk elvenni, éjszakai nyugvásunkból tudjuk feláldozni Istennek azt az időt, ami erre az elmélyült, sietség nélküli imádságra és elmélkedésre alkalmas.

Nem érdemes tehát a matutinum virrasztásjellegét (csak azért, mert nem mindenki tud rá időt szakítani) feláldozni. Nem is biztos, hogy mindenkinek minden nap el kell végeznie ezt a hórát. Kivételképpen persze meg lehet engedni a hora áttételét más napszakra. De akkor ez kivétel és engedmény, úgy számít, mintha az illető éjszaka végezné. Bár a matutinum elnevezés valóban nem is szerencsés (egy történelmi „eltolódás” ragasztotta rá a hórára), az olvasmányos imaóra sem jobb nála, már csak azért sem, mert a hórának az olvasmányokkal azonos rangú eleme a terjedelmesebb zsoltározás. Talán legjobb lenne a régi „vigília” terminus visszaállítása, mely egyúttal a bibliai megalapozásra és a hora lelkületére is utal.

Azt gondolom, az invitatóriumot meg kell hagyni a maga helyén, a vigíliahóra elején, a liturgikus nap kezdetén. Érveimet már feljebb elmondtam. Most csak annyit teszrek hozzá, hogy van egy bizonyos arányosság is az invitatórium és a vigília terjedelme, felépítése között. A nagy hora hosszú bevezetését olyan súlyúnak tartották, hogy sok középkori egyház e horaiba — bölcsen — nem is iktatott be himnusz.

Annál szebb viszont a hajnali hora kezdetén a sok egyházban gyakorolt *versus ad laudes* (más néven: *versiculus sacerdotalis*). A még szinte sötét templom mélyén, a pap szava által keltegeti a közösséget, megidézve előre a laudes valamely fő gondolatát.

A himnusz áttételét a laudes és vesperás elejére az ambrozián zsoltosmával is próbálták indokolni. Az igazság azonban az, hogy az ambrozián laudesben a himnusz a hora vége felé van, a vesperásban pedig nincs himnusz. Ellenben van a vesperás előtt ünnepélyes fénygyújtás, lucernárium, melynek része egyebek mellett Szent Ambrus himnusza, a *Deus creator omnium*. A vesperást megelőző szertartást sokan igényelték (az anglikán egyházban be is vezették). Egy valódi lucernáriumnak a római zsoltosmában már nincs nyoma, s nehéz is lenne a hora arányainak, szerkezetének megbonthatása nélkül beiktatni. Ellenben egy alkalmas énekkel való bevonulás, s ennek keretében a templom esti fényeinek meggyújtása nem zavarná meg a hora egységét.

6. Az antifonárium

A LH nagy számú új antifónát és responzóriumot (helyesebben: antifóna- és responzóriumszöveget) kreált. Pedig ha volt nehézség a római antifonáléval, inkább az, hogy túl sok antifóna és responzórium volt benne. A középkorban virágzó számos egyházi közösség, mely napról napra végezte az officiumot, igényelte, hogy minél több ünnep kapjon saját énekeket, s képes is volt arra, hogy az egyre gyarapodó ének-tárat megtanulja. Az újkorban azonban a zsolozsma megfelelő végzését egyre kevésbé érezte alapvető feladatának az Egyház és a sokféle egyházi közösség; a rendszeresség, gyakorlottság hiánya a résztvevőket képtelenné tette a repertoár éneklésére. Ha közösségekben végezték is a zsolozsmát, nagy részét inkább prózában imádkozták. A XX. századra elértük, hogy a papság 95%-a sohasem vett részt a kórusimában.

A vatikáni zsinat után a legjobbakban feltámadt az igény a zsolozsma közös végzésére, sőt a hívek bevonására, de a gyakorlottság hiánya az antifonále megtanulását, megtanítását reménytelenül teszi. E helyzeten nem javít, inkább ront a kibővített antifonále.

Napjaink valódi szükséglete az lenne, hogy a) amennyire csak képesek vagyunk rá, megőrizzük a már létrejött liturgikus énekkincset; b) egy egyszerűbb, takarékosabb repertoár révén adjuk meg a zsolozsmaéneklés lehetőségét a mostohább körülmények között élő közösségeknek is. Más szóval: térjünk vissza az V-VI. század „minimális” antifonáléjához. Emellett szólna a zenei érv is: míg az ősi alaprepertoár néhány dallamtípust alkalmazott újból és újból szövegek százaira, addig a VIII. század utáni gyarapodás egyedi dallamok százait, ha ugyan nem ezreit eredményezte.

A dilemmán csak egy módon lehetne segíteni: ha az antifonálét két rétegre bontanánk. Egy jól válogatott, viszonylag szűkebb, dallamtípusokra épülő repertoár elláthatná az egész évet a legszükségesebb anyaggal (s ezt az alaprepertoárt könnyen le lehetne fordítani anyanyelvre is ugyanezen zenei nyelvezet használatával). Másfelől ennek az alaprepertoárnak több-kevesebb részét le lehetne cserélni komplikáltabb, egyedi dallamokkal, melyet egy gazdagabb „bővítő” antifonáriumból lehet meríteni.

Mekkora az a „minimum”, amelyre az alaprepertoárban szükség van? Szükségünk van magából a pszaltériumból vett antifónákra (az évközi időre), egyenként 5-6 egyszerű antifónára minden nagy ünnephez, minden liturgikus időszakhoz és a *commune sanctorum* egyes egységeihez. Ez nem több, mint összesen kb. 200 tétel, ha zeneileg is jól vannak választva, alig 15-20 dallamon, és ez már elegendő a teljes év végigéneklésére. Mintegy 1000 tétel elegendő ahhoz, hogy ezt a repertoárt kibővítsük az egész évi *temporale* saját antifónáival (ellátva például ádvent, nagyböjt minden napját is). Ezt lényegesen meghaladni csak olyan közösségek esetében lehetséges, amelyek rendszeresen, intenzív módon tanulják és éneklük a zsolozsmát. De ilyen közösségekre az Egyháznak szüksége is van a múlt (megőrzése), a jelen (buzgósága) és a jövő (alapozása) érdekében.

A responzóriumok tekintetében vissza kellene térni a pszalmikus alapkészlethez néhány ünnepi tétel hozzáadásával. Szerencsére éppen ez az alapréteg itt is dallamtípusokat használ, tehát a hasonló dallamok ismétlődése megkönnyíti a tanulást. E szűk készlet a dallamtípusok ismeretében tovább bővíthető, a kottaolvasásban gyakorlott

közösségek (vagy szkolák) pedig az egész repertoárt birtokba vehetik. Szerény adottságok mellett viszont meg lehetne engedni, hogy a responzóriumokat *brevedallamokra* recitálják, ám ha lehetséges, legalább egy (az utolsó) responzóriumot megtartva „ünnepi”, melizmatikus formájában.

Ily módon a római antifonále (illetve responzoriále) a maga eredeti voltában megőrizhető, ugyanakkor a részleges használatra vonatkozó szabályok a megfelelő végzést reális feladattá teszik. Azt azonban teljesen irreálisnak látom, hogy új szövegek százai-val kelljen ellátni. *A LH nem alakítható át új antifonálévá.*

Az említett „engedményeknek” azonban nemcsak a repertoár nagyságára kell vonatkozniuk, hanem annak liturgikus használatmódjára is. A kettő összefügg, hiszen ha a repertoárt redukáljuk, az az anyag megfelelő elosztását is magával hozza. Szerencsére a liturgiátörténelem felajánl olyan megoldásokat, melyek ma is hasznunkra válnak.

Már említettük, hogy a zsoltáronként fellépő külön antifóna mellett van példa azok *sub unica antiphona* előadására is. E gyakorlatot úgyis tekinthetjük, mint „engedményt” a zeneileg gyengébb közösségek számára, kiválaszthatnak az előírt készletből egy tételt, s azt ismétlik meg például a laudes, vesperás minden zsoltára után. Vagy: kialakítható lenne egy olyan *consuetudinarium*, mely egy közepes nagyságú ádventi antifónakészlet szabadabb használatát engedélyezi, és egyben szabályozza. A tanulási folyamatot segíti az a megfigyelés, hogy sok középkori forrás ugyan minden órához külön-külön antifónákat rendel, de az antifónakészlet egyes darabjai különböző funkciókban többször is előkerülnek (például az órómai antifonále egy adott hét kantikumantifónáiból válogatja össze a vasárnapi matutínumentifónák sorozatát).

Ez a válogatás persze a szöveg szempontjából bizonyos szegényedéssel jár. Ezen is lehet azonban segíteni a középkorban elvétve alkalmazott *versus ad repetendum* megoldás gyakoribb bevezetésével. Ilyenkor ugyan az összes zsoltárokat egyetlen antifóna alatt énekelnék, de az elhagyott antifónák szövegét a váltakozásban énekelt zsoltár (és doxológia) után, az *antiphona sola* visszatérése előtt közösen, a zsoltárdallamon elrecitáljuk.

Sőt: egyre több történelmi bizonyíték kerül elő arra, hogy az antifónákat a régmúlt időben egyetlen énekes adhatta elő. Ha egy közösség zeneileg kevésbé képzett tagokból áll, de van közöttük egy jó muzsikos, az ő zsolozsmájuk szóló antifónákkal is gazdagítható, s ennek emocionális hatása talán nem is kisebb, mint a közös antifóna éneklése.

Mindezzel csak azt akartam érzékeltetni, hogy nem új antifonáléra van szükségünk, hanem arra, hogy a római antifonálét újra felfedezzük, és a mai adottságokhoz úgy alkalmazzuk, hogy közben elkerüljük az önkényességeket.

Más kérdés az anyanyelvre való áttérés. Most csak annyit jegyzek meg, hogy a feladat nem különbözik alapvetően attól, amiről a fentiekben (a latin zsolozsmára gondolva) beszéltünk.

UTÓHANG GYANÁNT

A kívülálló számára mindez lényegtelennek, a szakemberek játékanak tűnhet. S most kívülállónak tekintem a keresztények, sőt a papok nagy részét is. Számukra „mindegy” milyen a zsolozsma. „Azt kell végezni, ami elő van írva.” „Csak a lelkület a fontos.” „Nem szabad a kereszténységet elritualizálni.” Egy teológiai paptanár ismerősem véleménye az volt, hogy a zsolozsmát el kell törölni, s csak azt kell előírni, hogy a pap naponta fél órán át imádkozzék, és olvasson lelki könyvet. Persze, Beethoven VII. szimfóniája is csupán egy bizonyos mennyiségű á, h, cisz stb. hangból áll...

„Belülállónak” nem a liturgia tudósát nevezem, bár amikor dönteni kell, akkor a liturgia valós tényeinek ismeretére valóban szükségünk van. Az igazi „belülálló” az, aki együtt élt és él a liturgiával, aki be van oltva az Egyház liturgikus életének folyamatoságába. Aki saját tapasztalatból tanulta meg, mit jelent a zsolozsma és annak alkata, a zsolozsmából összegyülekező tudatos és nem tudatos tapasztalat, s milyen sokat ad a zsolozsmázó lelkületének, milyen sokat nevelődik az ember azzal, hogy napról napra részt vesz a zsolozsmában. Emlékezzünk: *chorus facit monachum* — és nem csak a *monachust*. A „belülálló” azt is megtapasztalhatja, hogy a zsolozsmában elhangzó tényleges szövegek egy nagy hagyomány, végső soron a katolikus hit továbbadói; észreveszi, hogy a zsolozsma végzésének mikéntje, a zsolozsma konkrét rendjéből származó kisugárzás mennyire befolyásolja a hithez és üdvösséghez való közeledés mikéntjét is az emberben. A „belülálló” azt is érzi, mi a különbség aközött, amikor egyén vagy közösség saját spontaneitásából fordul Istenhez, és amikor hozzákapcsolódik az imádkozó Egyházhoz. Az ilyen keresztény szeretné tudni, hogy nem néhány ember friss ötletének szabályát követi pusztán engedelmességből, hanem a nagy idők névtelenségéből árad felé az imádkozó egyház kiérlelt tapasztalata, s számára kitüntetés, hogy ebbe a folyamba bekapcsolódhat, hogy szívét, elméjét az ajkára adott szavakhoz, a szívébe írt szokásokhoz igazíthatja. Követve Szent Benedek ma annyira elfelejtett szabályát: *ut mens concordet voci*, hogy az elme kövesse azt, amit a hang kimond.

IV. A mise propriuménekei vagy „*alius cantus aptus*”?

I. A ZSINATI KONSTITÚCIÓ ÁLTAL SZABOTT KERETEK

A miseénekek miféle rendje tárul szemünk elé, ha a II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúcióját olvassuk? Ha nem nézünk arra, ami a zsinat után történt, hanem figyelmünket magára a konstitúcióra irányítjuk, a kép nagyjából a következő (zárójelben megadva a vonatkozó paragrafus-számokat).

A misét általában latinul celebrálják (36), bár *egyes részei* (olvasmányok, hívek könyörgései; 54) *olykor* (amikor és ahol hasznosnak látszik), anyanyelven is megszólalhatnak (36,2). A nép a feleleteket, akklamációkat, ordináriumot latinul is tudja énekelni (54; vö. *Kyriale simplex*). A liturgikus énekben a gregorián uralkodik (116). A propriumot a kórus vagy szkóla énekli (114), nagyobb templomokban a *Graduale Romanum*ból, kisebb templomokban a *Graduale simplex*ből (117). De belekapcsolódhat a nép is (114), főként zsoltárok, antifónák éneklésével (30). Kiegészíti ezt a szent polifónia, mely vagy az egyházzene kincsestárából, vagy új művekből válogat. A kompozíciók szövegüket elsősorban a Szentírásból és a liturgikus forrásokból veszik, mindenben megfelelnek a liturgia szellemének (116), az igazi egyházas szellem (121) és a valódi művészet (112) jegyeit viselik magukon. A nép a gondos oktatás által (19) képesé válik arra, hogy részt vegyen magukban a liturgikus énekekben; a liturgia minden tételét az énekeli, akire tartozik, de azt valóban énekli (28 és 114), mégpedig az adott rész természetének megfelelő módon (112). Elfogadott a vallásos népének is, elsősorban a különböző áhítatgyakorlatokon, de „a szabályok és rendelkezések szerint” a liturgikus cselekményekben is (118). A fentiek értelmében azonban megváltozik a „népének” fogalma: a nép éneke nem szorítkozik a jámbor himnuszokra, hanem magába foglal a liturgia szerves részét alkotó énekeket is. A konstitúció értelmének következményeképpen tehát helyes lenne megkülönböztetnünk a *cantus populit* a *cantus popularistól*. Nyilvánvaló, hogy az első: a jelen és jövő feladata, a liturgikus megújulás a nép éneke szempontjából elsősorban ezt jelenti.

Az 1964-ban kiadott konstitúciót 1967-ben egy zenei instrukció követte, a *Musicalis sacram* (a továbbiakban: MS), azzal a szándékkal, hogy élő gyakorlattá tegyék az egyetemes rendelkezés elveit. Valóban elmondhatjuk, hogy az instrukció alapvetően ugyanazt az ideált rajzolja fel, mint a zsinati dokumentum. Megtartja a nyelvre vonatkozó szabályokat (de számot vetve az anyanyelv iránti fokozott igénnyel, hosszabban tárgyalja az arra vonatkozó normákat). Kiemelt helyen foglalkozik a celebráns, a segédkezők, lektorok recitációival. Elismeri a kórus és szkóla énekét, s világossá teszi, hogy a nép tevékeny részvételével (*actuosa participatio*) nem áll ellentétben, ha bizonyos részeket (a liturgia természetének megfelelően) a nép csak figyelemmel hallgat. Ismét kinyilvánítja a gregorián kiváltságos helyét a liturgiában. Ami a nép részvételét

illeti, elsődlegesen ismét a dialógusok, akklamációk, zsoltárok, antifónák, refrének, himnuszok énekléséről szól, második helyen elismerve a *cantus popularis* hasznosságát is. Megerősíti azokat a normákat is, melyek a zene méltóságát, az istentisztelethez és a templom szentségéhez illő voltát megkövetelik, és kifejezetten kitiltja a templomból az olyan hangszereket, amelyekhez merőben világi asszociációk kapcsolódnak. Sajnos hiányoznak azok a részletesebb meghatározások: minek alapján dönthető el, hogy mi „méltó” a liturgiához? Mi „szolgálja” a templom szentségét? Mi az, ami mint méltatlan, művészileg értéktelen vagy világias, mellőzendő? Így a konkrét ítéletalkotáshoz hiányoztak a szempontok. Bár a történelem tanúsága szerint az ilyen normákat nehéz konkretizálni, részletesebb irányelvek és megfelelő garanciák azonban elejét vehették volna mindannak, ami ezután történt.

2. „VAGY MÁS ALKALMAS ÉNEK”

Az „anthrax a borítékban” azonban az MS 32. pontja volt:

Egyes helyeken él az a törvényes gyakorlat, melyet eseti engedmények is megerősítettek, hogy a *Graduale Romanum* introitus, offertórium és kommunió tételeit más énekkel helyettesítsék. A területileg illetékes hatóság megítélésére van bízva, hogy megtartják-e ezt a gyakorlatot, azzal a feltétellel, hogy a helyettesítő énekek megfelelnek a mise adott tételének, az ünnepnek, az ünnepi időszaknak. Az ilyen énekeknek a szövegét is jóvá kell hagynia ugyanannak a területi hatóságnak.

Vagyis bizonyos feltételek esetén a mise propria helyett vehetők más énekek. Az MS legalább még rangkülönbséget tesz azzal, hogy e „más énekeket” pótlásnak, *substitutum*nak tartja. De mit takar az a követelmény, hogy ezek az énekek feleljenek meg a mise adott részének (36)? Az MS visszatérő motívuma „az istentisztelet egyes részeinek természetéhez való alkalmazkodás”, mint minden zenei megnyilvánulás szabályozója. Az instrukció e paragrafusaiban a „részek természete” (9, 34 stb.) nem, vagy nemcsak tartalmi, hanem formai kritériumként szerepelnek. Márpedig például az introitusokat elsősorban antifonális szerkezetük jellemzi, s ha így van, fel kell tételeznünk, hogy bármely introituspótléknak is antifonálisnak kell lennie „a liturgikus műfaj természete szerint”. De az Instrukcióból nem világlik ki, mire gondol a szerkesztőbizottság. Kétértelmű az a szabály is, hogy e helyettesítő énekek szövegét a területi auktoritásnak kell jóváhagynia. Vajon pontosan mit kell jóváhagynia: magát a vallásos éneket-e, vagy introitushelyettesítő funkcióját? Mert ez nagy különbség! Tucatszám voltak approbálva hit- és erkölcsi szempontból régi énekeskönyvek, és a *nihil obstat* jóváhagyás mindegyikben ott olvasható. Azt jelenti-e ez, hogy liturgikus használatra (például introituspótlékkul) minden további nélkül bevezethetők?

A zsinat utáni misekönyv általános bevezetője egy lépéssel még ezen is túlment. Eszerint propriumtételként (introitus, offertórium, kommunió gyanánt) vehető a *Graduale Romanum*, a *Graduale simplex* megfelelő tétele, *vel alius cantus aptus*, azaz: „vagy bármely más megfelelő ének”. Ez úgy hangzik, mint az egykor tréfásan emlegetett *causa bibendi* (borivásra szolgáló ürügyek): *dies natalis*, *corporis infirmitas*, *adven-*

tus hospitis — vel alia causa. „Születésnap, testi gyengeség, vendégjárás — vagy valami egyéb ok.”

Mondhatjuk: mi szükségünk van felsorolni a többi ürügyet, ha bármely *alia causa* elég igazolásul? Ha bármely *alius cantus aptus* jó az introitus helyettesítésére, akkor mi szükség *Graduale Romanum*-ra vagy *simplex*-re, s mi szükség bármi erőfeszítésre a liturgikus és zenei nevelés érdekében? Azt kell énekelni, amit úgyis énekelnek. Más szavakkal: a GR többé nem norma. „Valamit” az emberek mindig is énekeltek, és valamit továbbra is énekelni fognak. A lényeges különbség az, hogy amit előzőleg egy liturgikus ének helyettesítőjének tekintettek, azt most azzal egyenértékűnek fogják tartani, sőt, úgy néznek rá, mintha maga is liturgikus ének volna. A reform célja nem az volt, hogy „valamit” énekeljenek a misén (az eddig is megvolt), hanem hogy magát a misét énekeljék (vö. X. Szent Piusz híres mondásával). Most a „bármilyen *cantus aptus*” engedélyezésének eredményeképpen a GR *de facto* eltűnt.

És valóban, ez a korlátlan szubsztitúciós szabály a gyakorlatban egyszerűen elsöpörte a mise propriumát. Sőt tovább is mehetünk: elsöpörte azokat a *normákat* is, melyeket a zsinat a liturgia zenéjére általában felállított. Ma nincs olyan „területileg illetékes egyházi hatóság” a világon, mely beleszólna abba, hogy mit énekelnek a misén (kivéve, hogy néha a hagyományos egyházas ének ellen berzenkednek); ha bele szólna, nem volna olyan kánon, melyhez ítéletében magát tartani tudná; ha lenne ilyen kánon, a hatóságnak van jogi, de nincs szakmai illetékessége olyasféle árnyalatokban állást foglalni, hogy mi „világi”, mi „méltó” a liturgiához, mi felel meg az illető liturgikus résznek, s mi nem; végül: ha állást foglalna, azzal nem törődne senki. Ténylegesen kizárólag a helyi pap, kántor, világiak időként, helyenként, személyenként változó szeszélye dönti el ma az egész világegyházban, hogy ki mit énekel introitusként mondjuk az évközi 16. vasárnapon.

S ennek még egy következményét kellett megtapasztalnunk. Attól a pillanattól fogva, hogy az ének kiválasztása a helyi személyzet, és nem az egyetemes egyház dolga, mércéje sem valami objektív norma, hanem az ún. pasztorális szükséglet (mely szó csupán a jelenlévők valós vagy vélt ízlését fedő eufemizmus). Ezzel mindazok a normák, melyek a *musica sacrá*-val szemben bármiféle követelményt állítanak fel, illuzórikussá váltak. Egyik ének sem utasítható vissza azon a címen, hogy ez méltatlan a liturgiához, hiszen készen áll az ellenérv: „de ez tetszik az embereknek, ezt szereti a gyülekezet, ez kell ennek a korosztálynak” stb.

Eddig csak a katolikus liturgikus *zene* tartalmi és erkölcsi széteséséről beszéltünk. Ez sem kis dolog akkor, amikor a MS magasztos szavakkal arról beszél, hogy a mai egyházzene ne legyen méltatlan a múlthoz (59). Most azonban az egész kérdést a *liturgia* szempontjából kell szemügyre vennünk.

3. KORLÁTLAN HELYETTESÍTÉS

Az *alius cantus aptus* ugyanis valójában nem a zenére vonatkozik, hanem magával rántja a liturgikus szöveget is. A misekönyv bevezetője nem azt mondja, hogy az in-

troitust bármilyen dallammal, bármilyen (akár könnyített) zenei letétben énekelhetik, hanem hogy az introitus helyén *bármit* énekelhetnek. Míg a zsinati konstitúció az új egyházi művek alkotóinak is előírta, hogy szövegeiket a Bibliából és a liturgikus könyvekből vegyék, ugyanezen zsinat nevével fémjelzett misekönyv teljesen indifferensnek mutatkozik a legszentebb cselekményen, a mindig is legkanonikusabb celebráción: a misén elhangzó énekek szövegével szemben.

Fogalmazhatunk úgy: innentől kezdve az egyház nem bíz liturgikus üzenetet az énekre. Vagy másképpen: innentől kezdve az ének nem vesz részt a liturgia önkifejtésében. Vagy durvábban: az ének többé nem teljes értékű része a liturgiának. Mit mondott ezzel szemben a LK? A zene „az igével összekötött istentiszteleti ének, az ünnepélyes liturgiának szükségszerű és a teljes egészhez hozzátartozó alkatrésze” (112). A szabályozatlan *cantus aptus* megszűnt az „igével összekötött istentiszteleti ének lenni” (hiszen szövege bármi lehet), megszűnt „a liturgia integráns része lenni” (mert már nem hordozója a liturgia — az Egyház által meghatározott — üzenetének).

Tudjuk, hogy a római liturgia énekszövegeit 90%-ban a Bibliából, s ezen belül legalább kétharmad részben a zsoltárokból vette. A fokozatos lezüllést egy képzeletbeli éneksorozaton szemléltetjük.

(a) A zsoltárt vagy más liturgikus szöveget a szöveg alkatának és a liturgikus szituációnak *megfelelő dallamon* énekeljük. Ezt tette a gregorián (és a bizánci stb.) ének.

(b) Az ének pontosan idézi a liturgikus szöveget, de *dallama nem felel meg* tökéletesen a szöveg alkatának (például menzurált ritmusok, harmóniákkal irányított dallam, polifonikus feldolgozás).

(c) Az adott propriuméneket verses zsoltár*parafrázissal* éneklük a zsoltárkorálok, vagy genfi zsoltárok stílusában. Az effajta parafrázisok sok tekintetben eltérnek a tartalomtól, még inkább a tartalommal szorosan összekötött formától, sok dolog van bennük hozzáadva a zsoltár szövegéhez. De maga a zsoltár még azonosítható, a zsoltár gondolatmenete szabályozza a verseit. Az így helyettesített propriumtétel még felismerhető.

(d) A propriumot *népének helyettesíti* — főként a barokk és romantikus korból örökölt népének. Világos, hogy ez semmiféle nyereséget nem hoz a liturgikus énekben, sőt amikor a pap által eddig legalább csendben imádkozott liturgikus szövegek is eltűnnek, ez komoly veszteség. Az ilyen énekek sem tartalmilag nem járnak a liturgikus szövegek közelében, sem a „műfajok természetének” nem felelnek meg: a liturgikus éneklést az újkori versformák egyensémáján egységesítik. Az LK és az MS által említett responzumok, antifónák világától és éppúgy a szabad bibliai formáktól idegenek. (Egyesek odáig merészkedtek, hogy a liturgikus rendeletek megszegésével az ordinárium tételeit is a barokk-romantikus „miseénekekkel” cserélték le, így lényegében elszabotálták a liturgikus megújulás zenei végrehajtását.)

Egyes országokban dicséretre méltó igyekezettel próbáltak a zsinat útmutatása szerint a népnek is énekelhető refrénanyagot készíteni. Ezek a kompozíciók szövegüket általában a Bibliából vagy a liturgikus könyvekből veszik, és megvalósítják a váltakozó éneklésnek, a szkóla (vagy kántor) és nép együttműködésének kívánalmát is. Nem hallgatható el azonban három kifogás.

(1) A dallamok többsége erőltetett, természetellenes alkotás. (Ennek okai zeneileg elemezendők.)

(2) A szövegválasztásuk többnyire független a ténylegesen adott propriumtól, s így végső soron nem a liturgia, hanem a zeneszerző szándékait közvetítik.

(3) A legfőbb baj pedig, hogy igen kevésbé kerültek használatba; ennek oka részben a kevésbé vonzó zene, de még inkább az ember veleszületett vágya, hogy kímélje magát az értelmetlennek és szükségtelennek látszó fáradozástól. Mert minek is fáradozni az új dallamok tanításával, új műfajok bevezetésével, ha a már tudott strófás népének (kanciók) egyenrangúan helyettesítik a liturgikus éneket?

Ismét másutt új strófás népénekeket hoztak létre. Bár olykor-olykor értékes szövegelemek (például a keleti egyház himnuszai, klasszikus keresztény írók szövegszakaszai) kaphattak helyet e parafrázisokban, a többség barokk-romantikus lírai versek felvizezett utánzata maradt. Zeneileg is általában a XIX. század hármashangzatos kliséit variálják, liturgiailag pedig osztoznak mindabban a hiányosságban, amit az örökölt népénekrepertoráról, kanciórepertoárról elmondtunk.

Hogy még lejjebb lépünk a fokozatok lépcsőjén, sok helyütt a liturgiához méltatlan zenei anyagok kerültek be a repertoárba a felületesen vagy egyáltalán nem ismert „népi hagyományok” ápolásának ürve alatt. E könyv utolsó fejezetében részletesen kifejtjük, mit tanulhat az egyházzene a népzene-től. A népzene azonban csak világi vagy legjobb esetben a liturgián kívül használt populáris repertoárt tud felkínálni. A liturgia igényeivel összhangban lévő vallásos népzenei emlékek száma elenyésző. A népzene mélyebb és gondos elemzése inkább bizonyos „zenei univerzáliákra”, a magatartásra, archaikus formákra vonatkozó tanulságokat tud felkínálni.

Végül az *alius cantus aptus* elve nyitott ajtót a liturgiába a könnyűzenének is, melyet kezdetben csak propagandaeszközként használtak (mint egyes szektákban), azután fokozatosan beengedtek az istentiszteletbe is. Mindenki előtt nyilvánvaló lehetett volna, hogy olyan világi zenével van dolgunk, mely zeneileg a *veræ artis formas* (LK 112) szintje alatt van, szövegében teológiaiilag semmitmondó (ha nem éppen heterodox), a liturgia üzenetétől pedig független. Védelmére nem is tudnak mást felhozni, mint azt, hogy a mai fiatalság egyes csoportjai számára vonzó. Ha a konstitúció és a zsinat utáni instrukció fenséges elvei (a templom szentségéhez, a múlt örökségéhez méltó, az „igaz művészet megnyilvánulásaként” értékelhető zenéről) még ez esetben sem adnak elegendő okot a kitiltásra, akkor elmondhatjuk, hogy az egyházi dokumentumoknak egyáltalán nincs semmiféle jelentősége és szabályozó ereje. Nem hallottam még hírért annak, hogy bárhol bármilyen egyházi hatóság tiltakozott volna a templomi ének e többfokozatú lezülése, illetve a liturgikus megújulás ügyének zenei cserbenhagyása ellen.

Sőt, inkább büszkén számolnak be róla, hogy ez és ez a főpap milyen jól érezte magát a fiatalos zene hallatára az ifjúsági misén. Ennyit érnek azok az üres elvek, melyek nem mennek túl a *quædam sanctissima verba*, a tiszteletreméltó, de teljesen hatástalan mondatokon. Mindez logikus következménye a MS 32. pontjának és a misekönyv négy ártatlannak tűnő szavacskájának: *vel alius cantus aptus*.

Nem mondom, hogy a római miseének átültetése egy széles körű mai gyakorlatba könnyű és problémátlan. Erre e fejezet végén még kitérünk, s ott beszélünk a vallásos népének (kanció) kérdéséről is. De előbb a római miseének hagyományára kell vetni tekintetünket, s ha annak mivoltát, értékeit megértettük, térhetünk vissza a jelen gyakorlatához. A vizsgálat két lépésben történik: először tartalmilag jellemezzük a *Graduale Romanum* anyagát, azután foglalkozunk funkcionális és történeti valóságával.¹²

4. A MISEPROPRIUM TARTALMI DIMENZIÓI

Az ősi nagy világvallások (zsidó, keleti és nyugati keresztény, buddhista, mohamedán) liturgikus énekének alapja legtöbbször az illető vallás szent könyve. Igazából nincs „egyházi zenéjük”: a szent szavakat éneklék el liturgikus kontextusban. Mint a kiváló zenetudós, Ewald Jammers kifejtette:

A keresztény liturgikus ének lényege: Isten igéjének egyszólamú, hangszerkíséret nélküli megzenésítése... Az ember nem *megzenésíti* Isten igéjét, inkább *kimondja* azt. De az istentiszteleten az ember nem a mindennapok, nem a piac nyelvén beszél, hanem egy ünnepélyes énekhangon. Mégis: ez a kimondás nem tesz és nem is tehet hozzá semmit Isten igéjéhez... az emberi beszéd felemelkedik, átalakul, hogy a kultikus szolgálatban mintegy szája legyen az önmagát kinyilatkoztató Istenségnek, a meghirdetett kinyilatkoztatásnak, az emberré lett Igének, a közösségi imádságban pedig az Egyház szóvivőjévé válják.

A római egyház mindenki másnál inkább ragaszkodott a bibliai szavakhoz. Még Szent Ambrus himnuszait is csak vonakodva engedte be a liturgiába. A Biblia tiszteletén túl ebben biztosan annak is szerepe volt, hogy ezzel távol tartsa magától az eretnekségek belopakodását a liturgiába. S mondhatjuk-e, hogy ez a veszély ma nem áll fenn? És nem kell-e félnünk, hogy a költött emberi szövegek eluralkodásával deformálódhat a liturgia tartalma, egyoldalúságok, hiányosságok keletkezhetnek benne?

A „szent könyv” éneklése azonban a római liturgiában több, mint a Biblia valamely szakaszának megszólaltatása. A liturgia számára kiválasztott énekszakaszok legtöbbje három-négy évszázados teológiai eszmélkedés eredményeképpen került a liturgiába. A liturgikus énekanyag egy hiteles keresztény teológia tükröződése. Az ünnepek és ünnepi idők kiválasztott énekszövegeinek az ünneppel való összefüggése egyházatyák generációinak magyarázatán alapszik. Az ünnepet az illető bibliai versek kifejtésével értelmezték, és *vica versa*: az illető bibliai versek kifejtését is az ünnepek tudatában végezték.

Például amikor a 2. zsoltárt a karácsonyi liturgiában alkalmazzák, ennek háttere egyrészt a karácsony titkának elmélyült megértése, s e misztérium alkalmas kifejezési formát talált a 2. zsoltárban. Másrészt az előfeltétele az volt, hogy a 2. zsoltárt krisztológiai (ezen belül karácsonyi) értelemben olvassák és imádkozzák. A karácsony tartal-

12. E szakaszban a *Graduale Romanum*, más néven *Antiphonarium missae* elsősorban nem annak dallamait fogja jelenteni, hanem a *per anni circulum* elosztott liturgikus szövegeket.

ma hiányos a 2. zsoltár befoglalása nélkül, a 2. zsoltár értelmezése pedig hiányos a második isteni személyre vonatkozó dogmatikai tudás nélkül. A 2. zsoltár (az éjféli mise introitusa és allelujaverse) a legszorosabban összefügg Szent Pálnak a zsidókhoz írt levelével (lásd a karácsonyi harmadik mise szentleckéjét) és a János-evangélium prologusával (ugyanezen mise evangéliuma).

Mindenki, aki otthonos az imádkozó Egyház liturgiájában, tudja, hogy például az ádvent üzenetét a liturgiában legalább annyira hordozza a 18., 24., 79., 84. zsoltár együttese, mint az ádventi olvasmányok és könyörgések. E zsoltárok, amint ismét és ismét előkerülnek, mintegy beleimádkozzák az emberbe az ádventnek éppen azt a tartalmát, melyet az Egyház (és nem az egyes pap!) ad neki. E folyamatnak része a válaszos zsoltár is, de nem elégséges hozzá. Az éneklőre és a hallgatóra más-másképpen hatnak a zsoltárból kiemelt, dallamosabban megszólaló „főversek”, és másképpen az egyvégtében énekelt zsoltárszakasz.

Aki tehát elveszi a propriumot a nap vagy az időszak (például ádvent, nagyböjt) miséiből, az megcsönkítja a liturgiát, megcsönkítja az ünnep tartalmát, megfosztja az Egyházat az ünnep teljes megértésének egy eszközétől. Teljességgel hamis azt feltételezni, hogy az adott liturgikus ünneplés tartalmát teljes értékűen közvetíthetik az olvasmányok és könyörgések. Amit az énekek bibliai szövegei tartalmaznak, azt meg sem közelítik még az egyébként tiszteletre méltó kanciók sem. És ha hasonlítani is a Biblia szavaihoz, megmaradnának emberi szavaknak, kiragadva a sugalmazott könyvből. Tovább menve azt is mondanánk, hogy aki elveszi a propriumot, az megcsönkítja az élő teológiát is, amely nemcsak tankönyvekben él, hanem az imádkozó Egyház, az *Ecclesia orans* lelkeségében is.

Fontos tény még, hogy e bibliai szövegek nem a magányos olvasás szintjén, hanem az istentisztelet közösségében, éspedig rögzített liturgiai pontokon hangzanak el. A száz évvel ezelőtti liturgikus elmélkedések valószínűleg kissé túloztak, amikor minden szó és mondat elhelyezését egy tudatos, tervezett folyamat eredményének vélték. Egészen véve azonban igazuk volt: arra a tartalomra való tekintettel váltak a liturgia részévé, mely teológiai reflexiójuk tárgya volt. Viszont értelmüket gyakran gazdagította, hatékonyságukat emelte az a liturgiai környezet, melybe befoglaltattak. Elég lesz egy példa ezt bemutatni.

Ádvent első vasárnapja a 84. zsoltárból veszi communióját: *Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum*. „Az Úr megadja kegyelmét, és földünk megtermi gyümölcsét.” A zsoltár a messiási korról szól, melyben a mennyei áldásra a föld az erények bő termésével válaszol: „Felnövekszik a hűség a földből, és a mennyből alátekint az igazság.” A zsoltár önmagában csak cselekménysorokról beszél, a kegyelem felülről lesugárzik, a föld, az ember az igaz cselekedetek sok fajtáját termi. Valóságban azonban ez a jövődőlés csak egyetlen személyben valósult meg tökéletesen: az istenemberben, aki egyszerre maga a mennyből alájövő megigazultság és az egyetlen, aki valóban birtokolja a hűség erényét. Ő a béke, benne jött közel az istenfélőkhöz az üdvösség, ő volt a dicsőség, aki a mi földünkön lakozott (*habitavit in nobis*), benne találta meg egymást az irgalmasság és a hűség, benne csókolják meg egymást az igazság és a béke. Az Isten nem csupán megadta kegyelmét, hanem ő maga lett a második isteni

személyben a kegyelem — és a kegyelem forrása. De ugyanakkor Ő a földnek áldott termése, gyümölcse. Ő a *fructus*. De milyen *fructus*? *Fructus ventris tui*. Mária méhe a föld, amelyben megtermett e gyümölcs. Máriában az egész emberiség, az egész föld teremte e gyümölcsöt, vagyis Jézus emberségét. Ezért lényeges része a genealógia is a karácsonyi liturgiának: Ádám óta öröklődtek már nemzedékről nemzedékre azok a gének, az a mag, melyből Mária testében testet vett magának a mennyből lejevő. Igen, az Úr megadta kegyelmét (*celi rorabant desuper*: harmatoztak az egek onnan *felülről*), és földünk megtermette gyümölcsét (*aperivit terra et germinavit Salvatore*: megnyílt a föld, hogy megteremje az Üdvözítőt): az istenembert. Ezt az éneket áldozás alatt énekeltük, amikor az Úr nekünk is megadja kegyelmét, és ha úgy fogadjuk, mint Mária, akkor lelkünk földje is megtermi gyümölcsét: az istengyermekséghez méltó életet.

Nos: *aptus*-e bármilyen *alius cantus*, hogy mindezt egy mondatban, ezzel az isteni természetességgel és érzékletességgel elmondja?

*

De tovább is mehetünk. A propriuménekeket egy egészen sajátos költőiség járja át, ami nincs meg a költött versekben, még a legnagyobb himnuszokban sem. A propriuménekek hirdetik a keresztény tanítás és a liturgikus teológia nagy igazságait, de többnyire nem közvetlen didaxissal, s nem is úgy, hogy a tanításra lírai díszítményeket aggatnának. Költőiségük abban áll, hogy a Biblia szavaival, vagyis *alkalmazott* szavakkal beszélnek róluk. Valamilyen értelemben e szavak mind olyanok, mint a *hasonlatok*, különösen, amikor az Ószövetségből idézzük őket. Intimitásukban rejtik a teológiai igazságot, de ebben a rejtőzésben mégis kimondják azokat. Egyszerű szavakat, képeket csepegtetnek a lélekbe, s ott, a lélekben azok kibomlanak, az imádkozó csendben lesz a képes beszédből élő valóság.

Egy kiváló esztéta szerint minden nagy költészet lényege: egy sejtésszerű oszcillálás a vers jelentésrétegei között, továbbá időbeli referenciapontjai (a volt, a van és a lesz) között. Ugyanez az oszcillálás van jelen a liturgiában is, de nem egy költői szándék eredményeképpen, hanem az isteni gondviselés erejéből: ugyanaz a „költő”, maga az Isten mondta ki az Ószövetséget (mely képe, „hasonlata” is az Újnak); ugyanő mondta ki a „jó hírt”, és ugyanő teljesítette, teljesíti mindkettőt az Egyház kegyelmi életében. Amikor propriumot éneklünk, mindig többre gondolunk, vagy legalábbis mindig többet érzünk, sejtünk, mint amit a szánk kimond. Magát a beteljesedést sejtjük a szavakban, ezért azok mindig a mennyei liturgia énekei. Erre a tapintatos, diszkrét költészetre a „szókimondó” egyházi költemények sohasem képesek.

Szeretnék erre is egy példát hozni.

Énekeink nagy része a húsvétról nagyjából így beszél: Krisztus feltámadott, az asszonyok és az apostolok az üres sírt találták, Krisztus ezzel győzelmet szerzett, megszégyenítette a Sátánt, nekünk reménységet adott a feltámadásra. Mindez természetesen igaz. — Ezzel szemben a húsvéti introitus így szól: „Feltámadtam, és ismét veled vagyok, alleluja, reám tette a kezedet, alleluja, csodálatos előtted a te tudásod, alleluja.” A szöveg idézet a 138. zsoltárból, melyben az ember elragadtatva szemléli az Isten mindenhatóságát, s ezt el is mondja neki: „te ismersz engem, akár leülök, akár felkelek”, az énekes éj-

szaka is Istennel van, s ha reggel fölkel, azt mondja: „Máris veled vagyok.” Nyilván már az ószövetségi énekes is kettős beszédet szól: egyszerre beszél arról, hogy az Isten jelen van az ember életében, és látja minden mozdulatát, „előre láttad minden utamat”, de ugyanezekkel a szavakkal arról is szól, hogy jósorsában és balsorsában egyaránt Istennel van: éjjel és nappal, ha leül és ha felkel.

Ez legszélsőségesebben a Krisztus életében valósult meg. Vele volt az Isten akkor is, amikor így kiáltott: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” És akkor is, amikor húsvét reggel így szól: „Felkeltem, és ismét veled vagyok.” A húsvéti nagymise elején tehát nem mi harsonázunk, hogy feltámadt Krisztus, hanem egy nagy csendben magának Krisztusnak szava az Atyához szólal meg ajkunkon: „ismét veled vagyok”. Reám tetted mindenható kezedet, és feltámasztottál. Csodálatos előttem a te tudásod, mellyel minden ember útját követed, de egészen különösen az enyémet, saját Fiadét. A te tudásod nem utólag veszi tudomásul az eseményeket, nem következménye, hanem oka az eseményeknek. Krisztus egészen az Atyához tartozik. Bár neki „hatalma van lenni életét és fölvenni azt”, most mégsem azt mondja: „Feltámadtam isteni erőmből.” Hanem szinte a Szentháromság belső életének intimitásában súgja Atyájának: „Veled vagyok, reám tetted a kezedet.”

Mivel pedig húsvét éjszakájától fogva a keresztény ember egybenőtt Krisztussal halálának és feltámadásának hasonlóságában, azért ő maga (egyedül is, együttesen az egész Egyház is, mint *persona publica*) így szólhat az Atyához: „Feltámadtam”, és a bűn hosszú éjszakája után „ismét veled vagyok”. Mert „reám tetted” gyógyító, bűnbocsátó, életre keltő, feltámasztó „kezedet”. Amikor az Egyház húsvét reggelén énekelni kezd, akkor oly mélyen egyesül Krisztussal, hogy nem róla beszél (harmadik személyben), hanem inkább a Fő és a Test együtt beszél az Atyához a mi ajkunk által.

Ismét kérдем, hol van az az *alius cantus*, mely ezzel az erővel, teológiai mélységgel, költőiséggel, intimitással, ugyanakkor egyszerűséggel tud beszélni a húsvéti misztériumról? Mily felséges az is, ahogy a csendből, egy személyes és misztikus párbeszédből indul el a húsvét ünneplése! S milyen nevelő ereje van ennek a költészetnek: arra tanít, hogy vallásunk elsősorban az Istennel való egészen személyes kapcsolat legyen, ne pedig valamiféle párthoz, csoporthoz tartozás. Megtanít arra, hogy mindenekelőtt ezt a benső tartalmat keressük, de ne vessük meg azt a külső formát, amely ezt a benső tartalmat hordozza. Olvassuk (vagy inkább: énekeljük) végig egyenként húsvét hetének introitussorozatát, hogy lássuk, miképpen bomlik ki az Egyház énekében a misztérium minden dimenziója!

* *

Nem elhanyagolható a proprium-szövegek *formája* sem. *Ascensio*, azaz Mennybemenetel ünnepeének introitusa így kezdődik: „Galileai férfiak, mit álltok itt az égre nézve...” Kinek a beszédét halljuk ebben az énekben? Persze Istenét, aztán az Egyházét, de kinek a szaván keresztül? Természetesen az angyalokén. Ez *megjelenítő ének*. Látuk, a húsvéti introitusban a Krisztus beszél: „Feltámadtam, és újból veled vagyok...” Ez is megjelenítő beszéd. Advent második vasárnapjának introitusa: „Sion népe, íme, jó az Úr a népek megváltására...” Ki beszél itt? Az Egyház mint egy jó hír hírnöke

szólal meg az énekben. Ez tehát *hirdető beszéd*. Nagyböjt harmadik vasárnapjának introitusa: „Szemeim mindenkor az Úrra néznek, mert ő vonja ki a tőrből lábamat...” Ki beszél? Isten adja a szót az egész Egyház, de különösen az egyházas lélek szájára. Ez tehát *kérlelő beszéd*.

Egy dolog közös mind e példákban. Valaki *beszél* bennük. Amikor azonban egy verses éneket hallunk, akkor a „beszédes” ének közvetlensége (a *locutio directa*) elenyészik, vagy inkább megszűnik. Akár a legnagyobb himnuszban is érezzük, hogy egy költő műve. Benne egy költő beszél. Ezt a különbséget a *forma* teszi. A gondolat menetét, részeinek hosszát, kapcsolódását, de a szavak kiválasztását is a versforma és (többnyire) a rím határozza meg. A költemény: *artefactum*, mesterségesen létrehozott művészeti alkotás. Ha az eredmény teológiailag és költőileg nem ilyen magasrendű, akkor mégjobban kiviláglik, hogy inkább a vers kényszere irányítja a gondolatot, mint fordítva. Nem szabad lebecsülnünk az énekköltészetet, a himnológiát (a liturgián kívül született himnuszokat is ideértve); felismerhetjük azonban, hogy **nem** olyan „beszélő szövegek”, mint a bibliai szabad próza.

Minthogy a miseproprrium énekei kevés kivétellel a Biblia szövegeire épülnek, eme „lelki beszéd” megnyilvánulásai, s nem „költemények”. A beszéd természetességével haladnak előre, és találják meg a saját kellemes artikulációjukat, s az énekes is, mint egy speciális módon elmondott beszédet veheti ajkaira. Ahogy a Jammers-idézetben olvastuk: „Az ember nem megzenésíti Isten igéjét, inkább kimondja azt. De az istentiszteleten az ember nem a mindennapok, nem a piac nyelvén beszél, hanem egy ünnepélyes énekhangon.” Lélektanilag ez azzal jár, hogy a prózai forma mindig közelebb állván a beszédhez, könnyebb így azt érezni, hogy imádkozunk. Nem állítom, hogy a verses imádságot nem lehet átéléssel imádkozni. **De abban mindig van valami olyasféle, amit mintegy idézőjelben mondunk. „Hozzád emelem az én lelkemet, Uram...”: a forma itt azt sugallja, hogy egy személy (vagy egy kollektív személy, az Egyház) beszél közvetlenül Urához: „Hozzád emelem az én lelkemet...” Ehhez képest a strófás beszéd egy kicsit mindig megmarad egy vers, egy ének „felmondásának”, megismétlésének.**

* * *

Végül ne felejtsük el, hogy a proprium énekei nem általánosságban és csupán tartalmilag kapcsolódnak egy-egy időszakhoz. Túlnyomó többségük már a római liturgia legkorábbi karkönyveiben egy-egy meghatározott nap propriumához tartozott, és beosztásuk érintetlen maradt egészen 1968-ig. Ugyanazt a szöveget írták be a misszálékba, és ha nem tudták elénekelni, legalább a pap elimádkozta. Ezzel az Egyház világosan jelezte, hogy az ének egy meghatározott helyen áll, vagy másképpen fogalmazva: azon a napon és abban a liturgikus pozícióban *ez* az ének áll, és nem más.¹³

13. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a propriuménekek nem abban az értelemben kapcsolódnak a liturgia adott részéhez, mintha az introitusnak a mise kezdetéről, az offertóriumnak a felajánlásról, a

Most nem foglalkozunk azzal a kérdéssel, hogy a miseének e „properizációja” mikor és hogyan következett be. Azt sem kutatjuk, igazak-e azok a megfontolások, melyek történelmi tényekre vagy spirituális elmélkedésekre támaszkodva igazolni akarták e tételek elhelyezését és összefüggését a nap többi tételével. Egyszerűen ténynek fogadjuk el, hogy a hívő katolikusok fejében legalább 1200 éven át asszociáció létesült egy adott liturgikus nap élményvilága és a hozzá tartozó énekek között. Ez az asszociáció igazán katolikus (egyetemes) volt: legalábbis a római latin liturgián belül általános. Mindenki egyként hivatkozhatott rá, a vasárnapokat az introitusokról lehetett elnevezni (*Latare, Gaudete, Quasimodo*), még a levelek datálását is eszerint végezték; a zeneszerzők nem egy adott szöveget, hanem egy adott nap offertóriumát, introitusát stb. zenésítették meg. Az imádkozó Egyház liturgiájával együtt élő emberek számára „egyenőtt” ez az énekrend a nap teljes liturgiájával, s hozzájárult a mise nagyfokú szilárd-ságához (szemben a zsolozsma viszonylagos variabilitásával!). Az sem a véletlen műve, hogy ebből az egységből mi maradt ki: az introitusok, graduálék, offertóriumok, kommuniók nagy fokú azonosságával szemben az alleluják és szekvenciák adtak teret a földrajzi régiók alkotó erejének.

A térben és időben való egyetemesség, a kontinuitás gazdag gyümölcsöt és sok áldást hozott. A már említett erős lélektani kapcsolaton felül az állandóság érzetét is keltette, a követett hagyomány ősiségét dokumentálva annak tiszteletére sarkallt. Fegyelmet sugárzott és fegyelemre nevelt, s olyasféle személytelenséget, anonimitást érzékeltetett, melyet pusztán a nevek eltírtolásával (amit az újabb dokumentumok megkövetelnek) nem lehet elérni. Egyetemi növendékeim számára mindig megdöbbenő élmény volt kinyitni Dom Hesbert *Antiphonarium missarum sextuplex*-ét vagy a római Santa Cecilia bazilika XI. századi graduáléját, s meglátni benne ugyanazokat a propriumtégeket, melyeket az 1950 körüli *Liber usualis*-okban is megtaláltak. Sugallatom nélkül is szinte mindig az volt az első meglepetés utáni kérdésük: „Akkor miért nem ezeket énekeljük?” Valóban... Miért nem?

A zsinat esélyt adott arra, hogy a proprium ezen áldásaiba nemcsak a latinul tudók vagy kétnyelvű misszálét használók részesüljenek, hanem kiterjedjenek Isten egész népére is. A MS instrukciónak az a bizonyos 32. pontja ettől az áldástól fosztotta meg az Egyházat. Hiába tesz úgy az instrukció vagy a misekönyv, mintha lenne proprium; mindenki jól tudja, hogy jó, ha az egy vasárnapon bemutatott tízezer mise közül akad egyetlen egy, amelyben énekelik. Az énekek tartalma ma nem az, amit az egyház közölni akar, hanem amit a világ több tízezer templomában több tízezerféleképpen az emberek adnak neki.

Vagyis: ma nincs olyan meghatározott liturgikus tartalom, amit az Egyház az énekre bízna. Az ének (kivéve jobb esetben az ordináriumot és az olvasmányközi énekeket) *nem vesz részt a liturgia tartalmának hordozásában*. Vagy még másképpen fogalmazva: az ének *megszűnt* a liturgia integráns része lenni.

kommunióknak a szentség vételéről kellene szólnia. Inkább úgy kell felfognunk, hogy az adott esemény időpontjában bizonyos eszméket és érzelmeket közvetítenek a hívők elméjébe.

5. A PROPRIUMÉNEKEK FUNKCIÓJA

Ha meg akarjuk érteni a jelen helyzetet és abban a tennivalóinkat, nem hagyhatjuk el a miseproprium funkciójára és előadóira vonatkozó rövid történelmi visszapillantást. Annak minden eleme hasznunkra lesz, amikor a ma és holnap lehetőségeit fogjuk mérlegelni.

Az őskeresztény mise formailag a celebráns, a diákonus, a lektor szinte megszakíthatatlan kantillációja volt, melyben a gyülekezet az eleven dialógus szereplőjeként vett részt. Ez a tágabb értelemben vett „ordinárium”, melynek része volt az is, amit ma ordináriumnak nevezünk: a *Kyrie* mint litániaválasz, a *Sanctus* mint a prefációra felelő akklamáció, az *Agnus* mint litániarészlet, a *Gloria* mint akklamációsorozat. Az ordinárium tehát a kantillációfüzér eleme, maga is speciális kantilláció, olyasforma, mint a *Missa mundi* (vagy *Missa primitiva*, azaz a LU XVI. és XVIII. miséje, ha azzal hangról hangra bizonyára nem volt is azonos). Helyes tehát, hogy az 1967-es MS instrukció a responzumokat, akklamációkat és az ordináriumot tekinti elsődlegesen a népre tartozó részeknek (*partes quae ad Christifideles spectant*).

Amennyire mai tudásunk alapján megítélhetjük, a proprium legrégebbi eleme a zsoltárolvasmány volt. Nem „ének” volt tehát ez a zsoltár a mai értelemben, hanem az igeliturgia része, maga is olvasmány, melyet így természetesen lektor recitált. Ez a recitáció azonban a többi olvasmánynál díszesebb lehetett, a viszonylag képzett zsoltárénekes adottságaitól függően. Bár a menetét megszabta a hagyományos tónus, a kivitelezés némileg a lektor-pszalmista egyéni rögtönzésén is múlt. Ennek megfelelőjét hallhatjuk ma is az ortodox zsidó közösségekben, ahol a kantillációk az énekes képességeihez mértén lehetnek egyszerűbbek, de lehetnek díszesebbek, vagy éppen szenvedélyesebbek is az ambitus kitágításával és melizmatikus elemek beépítésével. Minden bizonnyal ennek a szólózsoltározásnak leszármazottja a gregorián tractus (ambrozián *cantus*).

A IV. századból bizonyítékunk van arra a lehetőségre is, hogy a gyülekezet a zsoltár éneklésébe refrénnel bekapcsolódott. Ágoston a *Confessiones*ban leírja (IX, 12), hogy amikor anyja, Mónika meghalt, a veszteség fölötti megrázkódtatás első hullámának csendesülésekor barátja, Evodius a zsoltároskönyvért nyúlt, és a 100. zsoltárt intonálta, melyhez mindannyian ezt a refrént énekelték: „Az irgalmasságról és az igazságról éneklek, Uram, neked.” Az ilyen válaszos zsoltáréneke a zsolozsma szerves része volt, s ez vezette be Ágoston zsoltármagyarázó beszédeit is. Nem egyértelműek azonban a források a tekintetben, hogy ez a fajta „válaszos zsoltár” része volt-e a misének is, vagy sem. Egyes magyarázók úgy gondolják, hogy a misezsoltár még hosszabb ideig szólóének volt, mely lerövidülve közvetlenül a római mise graduáléjává alakult át.

A történelmileg rákövetkező propriumtétel a kommunió lehetett. Eleinte nem is volt igazán proprium, hiszen az egész évre beérték egy (később három-négy) zsoltárszakasszal úgy, amiként a bizánci liturgia is tette a koinonikkal. De ez a zsoltár is szólóének volt, s a zsolozsmaresponzórium és régi kommuniórepertoár kapcsolata azt sejteti, hogy a melizmatikus szólózsoltározás a mise és zsolozsma közös, igazi műfajokra még nem oszló eleme az ősi liturgiában.

Az olvasmány utáni ének tartalmilag nem kapcsolódott közvetlenül az előtte álló olvasmányhoz. Önálló zsoltár volt, mely csak közvetve, a liturgikus idő általános gondolatkörén keresztül érintkezett az olvasmánnyal. A „responzórium/responzoriális” elnevezés nem azt jelentette, hogy az ének az olvasmányra felel, hanem belső szerkezetére utalt. Az összehangolt olvasmány + zsoltár eszméje először a XX. századi liturgia-magyarázóknál merült fel, majd a II. vatikáni zsinat utáni könyvek próbálták megvalósítani.

A pszalmista (zsoltár-szólóénekes) akkor is a proprium hivatott előadója maradt, amikor a római liturgikus ének átlépett a következő korszakba, a szkólák korszakába. A szkólák eleinte a tehetős nagy bazilikák liturgikus életét szolgálták, míg a kisebb városi, falusi közösségekben az egyszerűbb ősi gyakorlat szerint a kidolgozott ének előadása a szólistára maradt.

Az introitus és az offertórium kialakulása már a szkólákhoz kapcsolódik. A nagyobb bazilikák napi gyakorlata megkívánta, hogy több pszalmistával rendelkezzenek, akik akár beosztás szerint egyenként, akár együtt, vagy a liturgikus szokásoknak megfelelő váltakozással énekeljék a komplikáltabb énekeket. E csoportok már akkor megvalósíthatták a szkóla lényegét, amikor ez az intézmény formálisan és e névvel nevezve még nem alakult ki. A szkóla csoportos éneke szükségessé tette a korábbi improvizatív elemek kiküszöbölését: a dallamok fixálódását, s ezzel együtt a választott szövegek kanonizálását — legalábbis egy adott körzet viszonylatában. A zenei alapanyag természetesen a korábbi szólógyakorlattól örökölt formulakészlet volt. Ám amikor a formulák meghatározott szövegekkel kapcsolódtak össze, egyre inkább individuális dallamok keletkeztek. Megalkotásukat a csoportos ének szükségessé, de egyúttal lehetségessé is tette: a szkóláknak mint hivatásos énekesek kollégiumának létezése megteremtette már a szájhagyományos kultúra keretei között is a kölcsönös kontroll lehetőségét, egy növekvő repertoár memorizálásának feltételeit.

Ami az énekelt proprium szövegeit illeti, a „szokásokon alapuló szabad választást” fokozatosan felváltotta a *repertoárban* való gondolkodás. Tartalmilag ennek alapját a már tárgyalt teológiai eszmélkedés, a zsoltárok keresztény-liturgikus értelmezése adta. Az első fázisban ez a fixálás még bizonyára nem jelentette egy római *Antiphonarium missæ* kidolgozását. Műfajokra osztott jegyzékek készülhettek a kiválasztott zsoltárrészekről, rögzítve azt is, hogy melyik ünnepen, vagy ünnepi időszakban énekelhetők. Ezt kiegészítette még a zsoltárok egyszerű számsora szerint elrendezett regiszter az évközi időre, melynek nyomait például a későbbi GR nagyböjti kommunikációiban, a pünkösd utáni vasárnapok introitusáiban, offertóriumáiban látjuk.

Valamikor a VII. század táján rendezték el, és egészítették ki az összegyűlt liturgikus énekanyagot úgy, hogy minden tétel a liturgikus év pontosan meghatározott napjához kapcsolódjék. Az újabb kutatások valószínűsítették, hogy ez az elrendezés műfajról műfajra haladva történt. Nem létezett ugyan egy, a nap valamennyi énekét összehangoló terv, a hagyomány ezt az összetartozást több mint ezer éven át szentesítette. A „properizáció” ezzel befejeződött, s az eredmény egy nagyszerű rendszer lett. Értékét első szinten maguknak a tételeknek önálló értéke, bibliai eredete garantálta; második szinten az a teológiai értelmezés, mely a tételek liturgikus helyét legalább nagy-

jából meghatározta, harmadik szinten pedig az a rendezettség, melyet az *anni circulus*-ban kapott helyüknek köszönhettek. S fordítva is igaz: a bibliai szövegek, liturgikus-teológiai értelmezésük a liturgikus évet hihetetlen mértékben meggazdagította. Az *anni circulus* szerinti elrendezés a naptár struktúráját erősítette, az egyes liturgikus napokat jellegzetessé, egymástól elkülöníthetővé, s egyúttal emlékezetessé tette. A 2001-es *Liturgiam authenticam* instrukció (LA) ismételten hivatkozik a római liturgia identitására, mint amit meg kell őriznünk. Nos, a *per anni circulum* elrendezett GR bizonyára egyik eminens eleme (volt?) ennek a liturgiai identitásnak.

Mielőtt továbbhaladnánk, a fentiekből még két következtetést szeretnénk itt tudatosítani. Egyik, hogy a zene nem hangulati elem, *feeling* a liturgiában, hanem a maga sajátos módján ugyan, de közlő szerepet játszik. A másik, hogy a proprium éneklésében a nép sosem vett részt, az kezdettől fogva a félhivatásos vagy hivatásos énekesek feladata volt. Ez nem jelenti a nép tevékeny részvételének fogyatékosságát, vagy hiányát, hanem a liturgia egyik alapelveinek gyakorlati megvalósítását, ti. a szerepek megosztását. A liturgia gerincét, mint tudjuk, az azon végigfutó dialogizált kantilláció adja; ahogy az olvasmányok megszólaltatása a lektorok dolga, a zsoltárének elsődlegesen a pszalmista vagy pszalmisták (szkóla) feladata volt.

*

Új helyzet akkor állt elő, amikor a római liturgia a nyugati kereszténység egész területén elterjedt. Az a római liturgia, amit a misszionáriusok átplántáltak, magába foglalta a szakramentáriumon kívül az *Antiphonarium missae* is. A tennivalókat nem a helyi viszonyok határozták meg, hanem az az objektív liturgikus rend, melynek elvégzéséhez az egyes templomoknak fel kellett nőniük. Az elvégzés módjában ugyan szerény különbségek voltak, de a lényegét egy kánon rögzítette. A középkori Európa képes is volt megteremteni azokat a testületeket és intézményeket, melyek a propriumének alapvető egységét (s azon belüli törvényes variabilitását) biztosították. A középkori iskolarendszer lényeges eleme volt a liturgikus ének tanítása, s így a legnagyobb katedrálisoktól a legkisebb falusi templomig adva volt egy-egy olyan „kórus”, amely képes volt a propriumének megszólítani az *orbis catholicus* minden pontján. A „kórus” ez esetben nem a modern énekkart jelenti, hanem az adott liturgikus testület egészét. Ez egy katedrálisban, nagy templomokban a káptalant, a papságot, a papnövendékeket, az iskolásokat és tanáraikat jelenti; egy falusi templomban esetleg csak a papot, a tanítót és három-négy iskolásgyereket. Különbözhettek ugyan a helyi szokások és a korok abban, hogyan osztják el a tételeket a szóló(k), a kiválasztott énekes vagy énekescsoport és a teljes kórus között. De maga az énekelt szöveg- és dallamanyag lényege szerint egységes volt a római rítus egész területén. A középkori kórus voltaképpen az iskolázottak egész közösségére kiterjesztette a szkólaeszményt. Egy lehetséges történeti út lett volna, hogy a keresztény iskolázás kiterjesztésével a laikátus mind nagyobb és nagyobb tömegei váljanak egy „kiterjesztett szkóla” tagjaivá.

A középkorban azonban a képzés még csak szűk (de nem kizárólag klerikusi!) körökre terjedt ki. A nép nagyobb arányú részvételét a liturgia kommunikációs rendszerében a nyelvi korlátok is akadályozták. Ez oda vezetett, hogy a nép szerepét lassan-

ként a liturgikus ének alaprétégeiben, a responzumok és ordináriumtétel kantillálásában is a szkóla vette át. Az ordinárium maga is „szkólaénekek” ciklusává vált, tehát közeledett a proprium zenei stílusához. Az olvasmányoktól, orációktól és egyéb recitációktól eltekintve a mise műfaji-szerkezeti körvonalai elkezdtek összemosódni.

Bármennyire divat is ma megbotránkozni e fejleményen, teológiailag mégsem tekinthetjük abúzusnak. Szolid elveken nyugodott ugyanis az a felfogás, hogy a misét nem a jelenlévők mutatják be, hanem mindig az egyetemes egyház. Ha a misét a maga rendjében bemutatják, megvalósítják, akkor az Egyház az egész közösség javára cselekszik, s áldásaiból a kegyelem csatornáin át mindig mindenki részesül. A liturgia tartalmának annak kell lennie, amit az egész Egyház mond és cselekszik benne, a résztvevők pedig a szent cselekménybe (*actio praecllenter sacra*) saját módjuk és képességeik szerint kapcsolódnak be.

A liturgikus ének, mely korábban sajátosan kimondott liturgikus szövegeket jelentett, lassanként liturgikus szövegekre készült kompozíciókká vált. Ezután logikus lépés volt, hogy a megkomponálás (legalábbis egyes napokon és egyes műfajokban) a kor zenei nyelvén, vagyis a polifon műzene éppen adott stílusában történjék.

Ezeket az eseményeket még egy tényező befolyásolta: a misék számának szaporodása. Oka nem lelkipásztori volt: nem az, hogy a hívek számára a nap folyamán választási lehetőségeket kínáljanak a misehallgatásra. Azt az igényt elégítették ki, hogy a főmissén kívül minden nap megemlékezessenek Máriáról, a védőszentről, a halottakról; a késő középkorban pedig egyre nagyobb számban végeztek miséket az egyes oltároknál az illető szent tiszteletére, az alapítványtevők szándékára stb. Legtöbbször e misékhez is kirendeltek néhány énekest (akiknek külön díjazásáról az alapítvány gondoskodott). S ha erre nem jutott énekes, akkor a celebráns maga olvasta el (korábban, egyes feltevések szerint: énekelte) a mise valamennyi énekét.

* *

A tridenti zsinat után a katolikus egyház elvileg fenntartotta azt a szabályt, miszerint a propriumének a liturgia integráns része, amit latin nyelven valamilyen módon (gregorián dallammal vagy több szólamban) el kell énekelni, vagy legalább a papnak el kell olvasnia. Az az intézményi rendszer azonban, mely az ének folyamatos fenntartását szolgálta, különféle történeti okok miatt összeroppant. Néhány nagy templomban ugyan maradtak kórusok (*capellák*), amelyek két fényes polifon ordináriumtétel közt amolyan rituális kötelezettség gyanánt megszólaltatták az amahhoz képest sápadt és „unalmas” gregorián propriumtételt is, s egyes kolostorok a proprium rendszeres éneklését is fenntartották. A misék többségében azonban a papra maradt annak elolvasása, miközben a gyülekezet a protestáns hatásra kifejlődött jámbor énekekkel táplálta vallásos érzelmeit, és múlatta az időt. A propriumolvasás jelentéktelen *logionná* zsugorította az éneket, amely kicsiny köztösvet maradt a liturgia „fontos” részei között. Nem csoda, ha így a propriumének a liturgia kötelező, de alárendelt, lényegtelen részévé vált, amely igazából már a pap számára sem jelentett igazi lelki táplálékot.

Míg a XVII–XVIII. század vallásos mozgalmainak érdeklődése távol esett az efféle problémáktól, a XIX. században meginduló liturgikus megújulási törekvések (Prosper

Guéranger, Johann Michael Sailer) e téren is a lejtőről való visszafordulást ígértek. De legjobb törekvéseik is olyan akadályokba ütköztek, hogy eredményt csak keveseknél értek el. Igazi jelentőségük inkább egy fajta *appeal* volt, felhívás a szebb jövő keresésére. A liturgikus megújulás apostolai mindenekelőtt azt szorgalmazták, hogy minél több templomban alakuljon kórus, melyek a liturgia énekét (benne minden napnak a saját énekeit) az egyház szabályai szerint énekli, elsősorban a gregorián dallamokon. Hiányzott azonban egy olyan támogató intézményrendszer, amely e kívánság teljesítését mindenütt és az egyéni buzgóságtól függetlenül, megszakíthatatlanul garantálta volna.

A liturgia többi szövegével együtt az énekek üzenetét is közvetítették a hívók felé a kétnyelvű misszálék. Ezek hatása felmérhetetlen. Sok katolikus legfőbb lelki tápláléka lett a misszálé, talán még a szentírásnál is fontosabb, mert a *sancta Ecclesia* életritmusába integrálódva, a liturgia eleven közegében és kötöttségeinek védőszárnyai alatt töltekezhetek Isten igéjével és az Egyház imádságával. Ezek a hívek megszerették az énekeket is, mint szövegeket — de csak mint szövegeket. Holott az éneklés az, ami a szöveget térben és időben szétteríti, s így nem csak az értelmet, hanem a szív és lélek többi szféráit is megérinti. A liturgikus mozgalom emellett a hívőket is, papokat is liturgiamaғыarázatok kiadásával gazdagította. A jó forrásokból merítő magyarázatok túlhaladtak a barokk és a felvilágosodás korának tankönyvein (melyek többnyire morális tanulságok levonására használták az alapszövegeket), s a liturgia szellemében értelmezték egyebek között az énekeket is. Nagy kár, hogy ezek a magyarázatok nem jutottak el a teljes hívő közösséghez, s még nagyobb kár, hogy a papság nagy részét sem hatották át.

A teljes siker elmaradását három pontban összegezhetjük.

(1) A liturgikus megújulás inkább intelem és kegyes óhaj volt, semmint az intézményes Egyház vállalt és hatékonyan megvalósított programja.

(2) Nem alakult ki olyan mechanizmus, mely egyszerre biztosította volna a latin tényleges megőrzését, és ugyanakkor a liturgia nyelvi kommunikációját a latint nem értő széles rétegek felé.

(3) Hiányzott az a merész alkotó-megújító munka, amely megtalálta volna az énekek zenei közvetítésének módját az emberekhez egy olyan korban, melyben a propriuméneket már nem tudták mindenütt teljes formájában megszólaltatni.

A II. vatikáni zsinat volt hivatott a százéves, nemes eszméktől átjárt liturgikus mozgalom örökségét vállalni, és a felmerült problémákat megoldani. A konstitúció elvei a liturgikus ének *újjáélesztését* ígérték. A zsinat utáni tényleges események a liturgikus ének *eltűnéséhez* vezettek.

6. LEHETSÉGES GYAKORLATI UTAK

A gyakorlati lehetőségek számbavételéhez célszerű élesebb megfogalmazással összefoglalni az eddigieket. Mi a római liturgia propriuméneke? Kiválasztott szent (túlnyomórészt bibliai) szövegeknek az év napjaira elosztott eléneklése liturgiai kontextusban, a mise egyes eseményeinek (a műfajoknak) megfelelő előadásban.

A II. vatikáni zsinat után bekövetkezett változásoknak többféle értelmet lehet tulajdonítani. A propriumének tekintetében a következőkre gondolhatunk: a) vonja be abba az egész gyülekezetet; b) a gyülekezetnek a liturgiai képzettséget igénylő bibliai szövegek helyett adjon szokványosabbakat, mégpedig c) anyanyelven és könnyű dallamokkal; d) oldja fel az ének kötöttségét, vagyis az adott éneknek adott naphoz és miserészhez fűződő kapcsolatát; e) jussanak az egyes etnikai, generációs, társadalmi népességcsoportok nekik tetsző, őket vonzó — vagy ilyennek vélt — énekanyaghoz.¹⁴

Az olvasó megítélheti, e szempontok mennyire vannak összhangban a római liturgia örökségével, és magával a zsinati liturgikus konstitúcióval. Arra mindenesetre rámutatnak, hogy mely nehézségekkel kell szembenéznie annak, aki megoldást javasol.

A kérdés három összetevőre bontható: az előadó (ki énekel?), az előadott (mit énekel?) és az előadás kérdésére (hogyan énekel?).

A) Ki?

Sem a történelem, sem a liturgia természete, sem az egyházi szabályok, a zsinati és azt követő rendelkezések nem követelik meg, hogy a propriumének a teljes gyülekezet feladata legyen. Az Egyház végső soron a propriuménekben is prófétai feladatát teljesíti, márpedig nem az egész nép prófétál az egész népnek. Persze jó, ha az énekben részt vehet az egész gyülekezet, de csak ha annak tartalmát, liturgikus üzenetét nem áldozzuk fel a „tevékeny részvétel” kedvéért — mert ez valami nagyobb feláldozása lenne egy kisebbért.

Mint láttuk, a proprium előadóinak sorozata a történelem folyamán efféle lehetett: pszalmista — szkóla — kórus — *capella musica*. Ebből a középkori modell, a „kórus” áll legközelebb ahhoz, hogy az egész gyülekezet részvételével folyó propriumének a legyen (megengedve azonban, hogy mint a középkorban is, egyes tételeket kisebb csoport vagy egyén énekeljen). Mondhatjuk úgy, hogy az írás-olvasás mai foka megengedi, hogy az egész nép váljék kórossá, liturgikus testületté. De ez nem szükségszerű. Az introitust, offertóriumot, kommuniót (olykor a graduálét és alleluját, sőt szekvenciát is) énekelhetik erre jól felkészült énekesek. Vagy: a tételeket, szakaszaikat bizonyos rend szerint megoszthatják egymás között az énekesek és a gyülekezet.

Kik a „felkészített” énekesek? Az 1967-es MS instrukció fesorolásában: a nagykórus (*capella musica*), a szkóla, a pszalmista (*cantor*). Ez a sor három lépés visszafelé a történelemben, vagy ha tetszik, a lehetséges megvalósításnak három, egyre szélesebb terepe. Az a néhány katedrális és *ecclesia maior* (nagy templom), ahol az instrukció kívánságának megfelelően nagykórus (*capella*) működik, az köteles magára vállalni a teljes proprium éneklését is. Sokkal több templomban megalapítható a 10-12 énekesből álló szkóla,

14. Sajnos sokszor úgy tűnik, a változást kizárólag a változtatás, az újítás kedvéért vezették be. Például: az új misszale (MR1970) propriumként hol az énekelt propriumtételt közli, hol más (dallam nélküli) szöveget, amely sem jobb, sem rosszabb a *Gradualé*-ban közölnél. „Igazi és valódi lelki haszon” (LK 23) e változásból nincs, arra viszont elég, hogy az énekelt propriummal való kapcsolatot megláztassa, s ezzel a liturgia belső fegyelmét (közvetve külső fegyelmét) rongálja.

melynek elsőrendű feladata éppen a propriuménekzés. Végül helyesen figyelmeztet az instrukció arra, hogy *cantor* (pszalmistára) még ott is szükség van, ahol *capella* vagy szköla működik, mégpedig azért, hogy *minden* misén legyen, aki egyes részeket maga énekel, aki a nép énekét vezeti, és azzal váltakozik.

A legtöbb, amit e téren az egyetemes egyház megtehet az, hogy *kötelező* szabályokat hoz, és megfelelő anyagi forrást különít el (amint ezt mindig is megtette a századok folyamán) arra, hogy az énekvezetők vagy énekes csoportok minden templomban, s a lehető legtöbb misén rendelkezésre álljanak.

Az énekesek helye a szentély és a hajó között van, a templomnak egy kellően elrendezett és berendezett, a szolgálat ellátására, a nép irányítására alkalmas terepén. Mivel a feleletek és az ordinárium éneklése a népre tartozik, az említett felkészült énekesek dolga elsősorban a proprium éneklése: magukban, vagy a néppel váltakozva, vagy az éneküket vezetve, az adottságoknak megfelelően.

Ha a vezető énekes(ek) jelenléte garantált, és azok megfelelő képzési rendszerét sikeresen kiformálták, akkor a probléma már félig megoldódott. Ha ilyen vezető énekesek minden templomban, minden nap, vagy legalább minden vasárnap, évtizedeken át helyükön állanak, a régiből szervesen kinövő új liturgikus hagyomány alakulhat ki, mégpedig meglepően rövid idő alatt.

B) Mit?

A római mise propriumát. A legelső és legsürgősebb feladat: az *alius cantus aptus* eltörlése. Amíg ez a kibúvó megvan, addig minden erőfeszítés hiábavaló és elvetélt. Ha helyettesítést egyáltalán megengednek, az csak kivételképpen és szigorúan meghatározott szabályok szerint engedélyezhető (a műfajok között is különbséget téve). Az engedélynek pontosan tartalmaznia kell, hogy mi fogadható el helyettesítőként.

E szigorúság azonban nem feltétlenül jelenti, hogy innentől fogva csak a GR dallamai énekelhetők. (A dallamokra alább, a „hogyan” tárgyalásakor térünk ki.) Láttuk, hogy a római proprium két vagy három periódusban fejlődött ki, s hogy mindegyiknek megvoltak az előnyei. Az első periódus: az *ad hoc* zsoltárválasztás a püspök utasítása szerint. Ezt visszahozni ma már sem nem szükséges, nem is ajánlatos. Viszont a második fokozat, a propriumének „készlete” hasznos lehet ott, ahol az énekesek nem tudnák megtanulni az év valamennyi énekét, hétről hétre más-más dallammal. Erre a megoldásra két példát is hozhatunk: egyik az ambrozián miseantifonále *Dominicaléja*, másik az új római *Graduale simplex* (GS). Az ambrozián *Dominicale* sorozatként ad egy tucatnyi introitust, offertóriumot az évközi időre, ezeket aztán ciklikus körforgással használják.¹⁵

A GS összeállításának nem liturgiai, hanem zenei indítékai voltak. A LK 117. paragrafusának megfelelően: *Expedit quoque, ut pareatur editio simpliciores modos continens, in usum minorum ecclesiarum* — tehát a „kisebb templomok használatára kínált ki-

15. Az órómai graduáléban e rendszer megmaradt elemének tartjuk a mérsékelt számú, többszörösen használható allelujaszériát.

adás, egyszerűbb dallamokkal”. A könyv egyrészt azzal segítette a kisebb templomokat, hogy a római szkolák használatára alkotott, díszes és egyedi propriumdallamok helyett a zsolozsmaantifonák szillabikus repertoárjából válogatott énekeket, nagy részben olyan modelldallamokat, melyek más-más szöveggel ismétlődnek, s így könnyebben tanulhatók. A másik segítség, hogy a naponta vagy hetente változó tételek helyett *énekkészleteket* közöl, melyek az adott időszakon belül szabadabban eloszthatók.

Szerintem a GS-et igaztalanul vádolták azzal, hogy elmossa vagy megzavarja a mise és a zsolozsma közti zenei különbséget. Az egyszerűbb dallamokat nem arra szánták, hogy kiszorítsák a „nagy dallamokat” azokból a templomokból, ahol az énekesek el tudják énekelni. A cél az volt, hogy azokat a templomokat segítsék, ahol egyébként (ilyen egyszerű dallamok, *simpliciores modos* híján) semmiféle liturgikus éneklés nem lenne. Ezen felül az sem igaz, hogy csak a tanult szkolák által előadott, kidolgozott dallamok hordoznának értéket. A maguk környezetében az egyszerűbb dallamok is monumentális liturgikus és zenei szépséget jeleníthetnek meg, különösen, ha nagyobb tömegben éneklük őket.

A nehézségek másutt vannak. A GS természetesen a latinhoz van kötve. Midőn a latint gyakorlatilag kikergették a katolikus misék többségéből, a fáradsággal létrejött énekkönyv lényegében funkciótlanra, feleslegessé vált. A latinhoz való hozzákötöttség következménye volt, hogy Eugène Cardine, a GS szerkesztője csak zsolozsmaantifonákból válogathatott, mivel új „gregorián” dallamokat nem kívánt létrehozni. És ezért a GS elvesztette kapcsolatát a GR kánonjával.

Az anyanyelvre való áttéréskor azonban már nincs szó „hiteles” dallamok alkalmazásáról, hiszen minden dallam eleve új. A GS-et tekinthetjük úgy, mint a latin misére szóló repertoárt; de tekinthetjük úgy is, mint modellt az anyanyelvű liturgikus éneklés számára. És ez utóbbi esetben nincs akadálya annak, hogy a GS elveit és módszereit követve az „eredeti” propriuménekszövegek könnyített változatait alkossák meg a gyülekezetek vagy szerényebb kórusok számára.

Az eddigi teológiai, liturgiai és történeti megfontolásokból az alábbi következtetésekhöz jutunk: Az *alius cantus aptus* elvének félretétele után a római liturgiának szüksége van egy kanonizált propriuméneksorra, melynek valami módon (hogy hogyan, arról a következő paragrafusban) el kell hangzania.

Ez a kánon azonban tartalmazhat két szisztémát is: a) a napokra és műfajokra elosztott „szigorú” propriumrendet az 1200 éves hagyománnyal lényegében egyezően; b) egy másik („egyszerűsített”) propriumrendet, mely időszakokhoz, ünnepekhez van rendelve. A két rendszernek nem is kell feltétlenül egymástól függetlennek lennie. Ha ugyanis az egyszerűbb széria darabjait (különösen anyanyelven) nem kötelező egy meghatározott gregorián dallamon (GR) énekelni, akkor a „szigorú” proprium szövegei is elláthatók könnyebb dallammal, s azok működhetnek „időszaki” propriumként is. Elképzelhető az is, hogy egy-egy hosszú tétel legfontosabb szövegszakaszát jelöljük ki refrénnek, a többi frázis pedig átkerül a verzusok közé. Így például lehetne a nagyböjti

vasárnapok „egyszerű” introituskánonja efféle: *Invocabit, Reminiscere, Nos autem*, kiegészítve az adottságok szerint továbbiakkal.¹⁶

Helyettesítésre a szó igazi értelmében nem gondolunk, de bizonyos könnyítésekre még javaslatot lehet tenni. A kánon azonkívül tartalmazhat itt-ott alternatívákat (ilyen például advent IV. vasárnapján a történetileg is igazolt *Rorate / Memento nostri* tétel-pár), s némi teret lehet engedni a helyi hagyományoknak is, főként a szanktoráléban.

Mindenesetre ezzel a megoldással kialakul a propriuménekeknek egy olyan konkrét készlete, amely fenntartja a római rítus identitását, alkalmas egyetemes használatra, elég kanonikus ahhoz, hogy a liturgia integráns részének legyen tekinthető, de elég flexibilis is ahhoz, hogy a gyakorlatban (kötelezően) megvalósítható legyen, feltéve, hogy az elvárható erőfeszítéseket megteszik. A felfordulás, önkényesség, ízlészavar így kiküszöbölhető általa.

C) Hogyan?

A tridenti zsinat után a propriuménekek megszólaltatására csak két lehetőség volt: vagy hivatásos énekesek éneklik (többnyire gregorián, ritkábban polifon zenével), vagy a pap olvassa halkán az oltárnál. A liturgia belső természetére, és ugyanakkor a jelen helyzetre gondolva ma több lehetőségre van szükség. Az, hogy egy „kanonizált” proprium életképes lesz-e, a megszólaltatás lehetséges módjain fog múlni.

a) A propriumének sok száz éves hagyományához természetesen az az előadási mód áll a legközelebb, ha azt a képzett énekesek (ahol a zenei műveltség szélesedésével emelkedő kottaolvasási szint megengedi, akár az egész gyülekezet) a GR-ból éneklik. Ugyan az MS 33. paragrafusa szerint „kívánatos, hogy a proprium éneklésében a gyülekezet is, legalább bizonyos refrénekekkel, részt vegyen”, a liturgikus rendelkezések ezt nem írják elő, s mint tudjuk, a propriumének eredetileg sem tartozott a népet érintő részek közé. Maradjunk az MS megfogalmazásánál: a gyülekezet részvétele „kívánatos”, *quantum fieri potest*.

b) Az MS azt írja (31–32. §), hogy „lehetőleg a mintakiadásokban szereplő dallamokat kell használni”. Bár ezzel egyetérthetünk, főként néhány elterjedt, gyakran használt ének, esetleg egy-két „híres” propriumtétel (pl. *Puer natus est nobis*) esetében, az általánosító megfogalmazáson lazítani kellene. Ma már jobban becsüljük a gregorián ének helyi hagyományait, s ezek felújítása is nemes cél. A gregorián ének közép-európai, ún. pentaton dialektusa jóval könnyebb a francia-olasz diaton dialektusnál, és elterjedése hozzájárulhatna a gregorián gyakorlatának kiszélesítéséhez. A zsinat szellemében a latin

16. Az új katolikus népénekeskönyv (*Éneklő Egyház*) 46 introitust ad az egész évre (28 tételt a temporáléra, 18 tételt a szanktoráléhoz, a kommunéhoz és a votív misékhez). A szövegeket a GR-ból veszi, kivételes esetben némi rövidítéssel. (Például: *Exsurge, quare obdormis, Domine? Exsurge, et ne repellas in finem: quare faciem tuam avertis? Adiuvá nos, et libera nos.*) A szövegek többségét a könyv egy 12 antifonából álló készlet valamely dallamára énekelteti. Ez a gyűjtemény kiegészült azóta az *Introitusok könyvével* (mely a temporále összes introitusát közli, többnyire ugyanezen modelldallamokra), valamint a *Communiók könyvével*. (A könyv kéziratának lezárása óta napvilágot látott az *Offertóriumok könyve*, majd a három említett kiadvány énekanyagát egy kötetben egyesítő és újabb tételeket is közlő *Graduale Hungaricum — a szerk.*)

propriumszövegekre komponált új művek előtt sem zárhatjuk be az ajtót, feltéve, hogy azok összhangban vannak a szöveg és a liturgia természetével.

c) Újabb kutatások fényében elhamarkodottnak bizonyult az a vélemény, miszerint a gregorián annyira egybe volna kötve a latinnal, hogy anyanyelvre fordítása lehetetlen. A gregorián ugyanis nem a XVIII-XIX. századi értelemben vett *opus*-zene, s kellő ízléssel, tehetséggel, stílusismerettel a zene sérelme nélkül hozzáigazítható a befogadó nyelvhez. Ahol a szakemberek képesek voltak a propriumtételek lefordítására (az anglikánok például kitűnően sikerült adaptációkkal rendelkeznek), ott a használata nagyon is ajánlható, akár a latin eredetivel kombinálva is. Új anyanyelvű kompozíciók is keletkezhetnek, főként, ha azok harmóniában vannak a szöveg szabad formájával és ritmusával. (De a XVII-XIX. század zenei nyelve meglehetősen idegen mind a szöveg tulajdonságaitól, mind a liturgikus funkciótól.) Ha így történik, a végeredmény valószínűleg hasonló lesz a gregoriánhoz.

d) A propriumének e legteljesebb formáit általában a szkóla (vagy a *capella musica*) énekli. De az MS azzal számol, hogy a szkóla szerepét a misék többségében szóló pszalmista (*cantor*) fogja teljesíteni. Közel negyven éve véletlenül tévedtem be egy velencei templom hétköznapi reggeli miséjére. A szentélyben felállított pulpitusnál egyetlen énekes énekelt a propriumot annak gregorián dallamán. Megrendítő élmény volt, a legszebb misék egyike életemben, ha szabad így mondanom.

e) A „teljes” proprium éneklése összeegyeztethető azzal az óhajjal is, hogy abba a nép bekapcsolódhasson. Kiemelhető például a tétel legfontosabb mondata, s az mint refrén megfelelő ponton beiktatható a pszalmista vagy a szkóla által énekelt teljes tételbe. Sőt, tovább mehetünk: egy hosszabb időszakon (például ádventen) keresztül érvényes hosszabb dallamos refrén is lehet mintegy felelet a hivatásos énekesek által átadott liturgikus üzenetre.

f) Mindeddig a pszalmista vagy szkóla által (esetleg a gyülekezettel váltakozva) előadott propriuménekekről volt szó. A gyülekezet nagyobb aktív részvételét elérhetjük a következő két irány valamelyikét követve. Egyrészt ugyanezen énekek (szövegek) előadhatók könnyebb dallamokon. Ez jelentheti azt, 1. hogy a dallamok egyszerűbbek, kevésbé díszesek; de azt is, 2. hogy a hosszabb szövegek le vannak rövidítve, és 3. hogy modelldallamokat használunk, melyekre könnyen ráénekelhetők a különféle szövegek. A másik irány a napi proprium helyettesítése *időszaki* antifónával. Ez utóbbi tehát egy „második kanonizált” sorozat bevezetését jelenti akár latinul, akár népnyelven. Legjobb zenei anyagként — a GS-nek is megfelelően — a vissza-visszatérő zsolozsmaantifóna-modellek kínálkoznak. De a gregorián nagyobb fokú átdolgozását vagy a gregorián tanulságain épülő új kompozíciót sem zárhatjuk ki a lehetőségek közül. Ez a latin és (vagy) népnyelvű GS szolgálhatja a gyülekezeteket, s a kevésbé képzett, de akár a zeneileg jobban ellátott plébániák „kismiséin” is használható.

Az eddigi fokozatok a proprium teljes értékű megszólaltatásának módzatait vették számba. Az ezután következők már pótmegoldásnak számítanak.

g) Amely miséken még a GS dallamai is kivitelezhetetlennek látszanak, kantilláció-formulákat lehet megadni a propriumének számára. Négy-öt olyan modell, mely különféle hosszúságú szövegeket tud elhordozni, és amely összehangolható egy zsolnártó-

nussal, még egy kis gyülekezetben is kellő ünnepélyességgel hirdeti meg a proprium tartalmát. Erre felhasználhatók lennének akár olyan gregorián szkémák is, melyek a mai liturgikus gyakorlatból már eltűntek, vagy ritkán használatosak.¹⁷ A gregorián (és ambrozián) történeti hagyatékából könnyen kikereshetők az erre alkalmas tónusok, melyek az egyes nyelvek sajátosságaihoz könnyen adaptálhatók. De ismét gondolhatunk új kompozíciókra is.

h) Van-e helye egy ilyen propriumrendszerben a strófás népéneknek? Teljes értékűen semmiképpen sem. De kényszerhelyzetben, meghatározott feltételekkel a strófás népének *eleme* lehet egy kombinált propriuméneknek: ha például a kántor (vagy más) a kijelölt tónusok egyikén elrecitálja a hivatalos propriumot, s ahhoz a nép egy jól kiválasztott népénekkel csatlakozik.

Milyen legyen az a strófás népének, melyet e funkcióban elfogadhatunk? Az ideális formától fokozatosan távolodva ilyenek: 1. a magára a propriumszövegre készült verses parafrázis; 2. a verses zsoltárparafrázisnak (korálzsoltárok, genfi zsoltárok, XVI. századi magyar verses zsoltár) a propriuménakkal egyező szakasza; 3. a liturgikus himnuszok; 4. az egyéb népének, melyeket liturgikus tartalmuk szerint átvizsgáltak és besoroltak.

Az átvizsgálás nem az énekek általános püspöki jóváhagyását jelenti, hanem külön jóváhagyását egy konkrét, meghatározott liturgikus funkcióra. Minden egyes ének elfogadható liturgikus funkcióit kell mérlegelni, s minden naphoz ki kellene jelölni saját lehetséges népénekeit, amint azt egyes korai lutheránus templomok gyakorlata is példázza. Ez elvezet az „énekperikópa” fogalmához, természetesen két-három választási lehetőséggel.

Ha a strófás népének kiegészítő használatát ilyen módon szabályozzák, ugyanakkor a népéneket a recitált hivatalos propriummal művészi kombinálják, akkor a mise visszakapta propriuménekét, de egy nagyobb választási szabadsággal. Valamiféle területileg érvényes graduál-kancionál kiadása volna kívánatos, mely tartalmazná a gyülekezeti népének (kanciók) liturgikus beosztását is, de mindig hozzá kapcsolná a hivatalos graduálszöveget és recitatív tónusát is.

i) Végül marad a proprium pusztá „felolvasása”. Ezt a mai misekönyv is előírja arra az esetre, ha nem énekelnek semmit. De ez kevés: elő kell írni arra az esetre is, ha nem a propriumot éneklük. Amellett a pusztá olvasás hátrányait is ki kellene küszöbölni. Az első ilyen hátrány a prózai olvasás túl rövid időtartama: a szöveg néhány másodperc alatt elroppen. A másik, hogy az akusztikai megvalósulás már nem is emlékeztet az énekekre. A harmadik, hogy a pusztá olvasás a propriumot a pap imádságának szintjére állítja, elvesz az egyéb papi szövegek áradatában.

Az antifonális tételeknél meg kellene tartani a zsoltárral való váltakozást, sőt az ofertóriumnak is vissza kellene adni gyönyörű responzoriális verzusait. (Azok elmaradása a XII-XIII. század táján a római liturgia nagy vesztesége volt!) Az antifonát (vagy responzumot) a papnak, a kántornak, a ministránsoknak, a lektornak és az egész gyü-

17. Csak példa gyanánt: a mise introitusát közösen énekelnék a kapitulumdallamon, zsoltárját pedig 2. tónusban bárki (kántor, jó hangú ministráns, végső esetben a pap) hozzáadhatja.

lekezetnek együtt kellene olvasnia, a zsoltárt (verzust) pedig közülük valamelyiknek. Az olvasásnak, ha lehetséges, *recto tono* kellene történnie, hogy kissé megnövelje az időtartamot, és az énekléshez hasonlóbbá tegye az olvasást. Én még azt sem ellenezném, hogy az ilyen recitálást orgonával kísérik, megkülönböztetendő az orációktól, lekcioktól.

A fentebb vázolt megoldássorozat a jelenlegi baj radikális orvoslását jelenti. A javasolt többféle módszer segítséget kínál a gyakorlati megvalósításra; de be is határolja a lehetőségek körét, azokat rangsorolja, a választás teljes szabadságát (vö. *alius cantus aptus*) korlátozza. Teret ad a részegyházak (nyelvterületek, egyházmegyék, plébániák) és alkalmak (különbféle misetípusok) szerinti döntésre; de a döntést a római liturgia identitását biztosító normákkal ellensúlyozza. Pontosán meghatározza a római liturgiának az énekekre bízott „üzenetét”, a legitim változatokat pedig egy kanonizált rendhez viszonyított táguló körökben helyezi el. Végül: biztosítja a gregorián elsőbbségét, s annak olyan mintaértéket ad, mely a népnyelvre való alkalmazás és az új kompozíciók során figyelembe vehető, anélkül azonban, hogy a mindenáron való utánzásra kötelezne.

7. AZ ORDINÁRIUM

Bár jelen tanulmányunk a propriuménekekről szól, két függelékkel még szeretnék hozzáfűzni, egyet az ordináriumokról, a másikat a strófás népénekekről.

Az ordináriumének jelentőségét és liturgikus normáit az MS instrukció és az új római misekönyv (MR1970)¹⁸ „általános rendelkezései”¹⁹ világosan tárgyalják. A probléma itt a megvalósítás körül van, s ezt kellene konkrét intézkedésekkel jó irányba terelni.

a) Hellyel-közzel feltűnő abúzusok ellenében újból és *verbatim* ki kell mondani, hogy az ordináriumtételek szövege nem cserélhető ki mással (a *Kyrie*hez azonban trópusok hozzáadása engedélyezett). Inteni kell ismételten arra, hogy a *Kyriét*, a *Credót* (lehetőleg ez is éneklendő!), a *Sanctust* és az *Agnust* normál esetben — az egyház ősi hagyományának megfelelően — a nép részvételével kell énekelni.

b) Újból világossá kellene tenni, hogy az ordináriumtétel nem „betét” a misében, hanem az *ordo missæ* része, ugyanabba a rétegbe tartozik, mint a celebráns és a szolgálattevők szövegei, kantillációi. Ennek nyomtatékosítására és a világegyház szükséges egységének megteremtésére kötelezően elő kell írni a legősibb, eredetileg egyetlen ordinárium, az ún. *Missa mundi* (*Missa primitiva*) általános használatát, jogot adva természetesen más megzenésítésekre is. Minthogy ennek az ordináriumnak stílusa összhangban van a népek zenei univerzáláival, s egyszerű inflexiói nehézség nélkül hozzáigazíthatók a nyelvekhez, a *Missa mundi* kötelező használata vonatkozhat egyszerre a latin és az anyanyel-

18. A VI. Pál pápa által 1970-ben útjára bocsátott, zsinat utáni új római misekönyv (MR1970) további két mintakiadást ért meg azóta, 1975-ben és 2002-ben, különféle léptékű módosításokkal.

19. Az MR2002 alapján készült hivatalos magyar fordítást lásd: *A Római misekönyv általános rendelkezései*. Szent István Társulat, Budapest 2009. (Elérhető online teljes terjedelmében: Liturgia.hu/products/a-romai-misekonyv-altalanos-rendelkezesei.)

vű változatra is. Ezt az egyetemes, közös ordináriumot fel kell venni a MR-ba (éppúgy, mint a *Pater noster* dallamát), s a helyi egyházakban előnyben kellene részesíteni minden mással szemben.

c) Bizonyos ajánlásokat lehetne adni a komponált, elsősorban a gyülekezet számára írt egyszólamú, anyanyelvű ordináriumokra nézve. Jó, ha ezek tartózkodnak attól, hogy a szabad prózájú liturgikus szöveget a késői európai zenei stílusok kötött ritmusaiba és ütemeibe kényszerítsék; jobb, ha arra törekcsenek, hogy megőrizték e szövegek pneumatikus ihletét. Az ordinárium kora és imádságos jellege némileg ellentétes a hármashangzatos-funkciós zene stílusával. Ez kevésbé bántó a polifon műzenei alkotásokban, de meglehetősen kiütközik a gyülekezeti, egyszólamú letétekben. Az utóbbi fajtában viszonylag mérsékelt hangterjedelmű, modális ihletésű dallamok szolgálják jól a szövegi és liturgikus-funkcionális tartalmat.

8. A GYÜLEKEZETI NÉPÉNEK SZEREPE

Korábban megkülönböztettük a *cantus populi* funkcionális fogalmát a *cantus popularis* (*cantio*, *cantiuncula*) történeti fogalmától. A fentiekben láttuk, hogy a *cantus populinak* bősséges tér nyílik a liturgikus éneken belül, annak fejlesztését a lelkipásztorok és egyházzeneszkek szorgos munkájával kellene előmozdítani.

A LK szövege nem egészen egyértelmű. A 118. paragrafus először a *cantus popularis*-ról látszik szólni, de azután az érvelést a *cantus populiból* veszi:

A vallásos népéneket is (*cantus popularis religiosus*) buzgó módon kell ápolni, mégpedig úgy, hogy mind a különböző áhítatgyakorlatokban (*in piis sacrisque exercitiis*), mind magukban a liturgikus cselekményekben (*et in ipsis liturgicis actionibus*) fölhangozhassék a hívők éneke is a szabályok és rendelkezések szerint.

Mindenesetre a paragrafus kijelöli a *cantus popularis* elsődleges helyét: az áhítatgyakorlatokban. Utána beengedi őket a liturgikus cselekményekbe is, anélkül azonban, hogy helyüket és a használat mértékét pontosabban megjelölné. Ezen túl csupán egyetlen olyan liturgikus rendelkezést ismerek, mely tud a *cantus popularison* belüli értékkülönbségről: a LH megengedi, hogy a helyi hatóság a kiadottól eltérő himnuszt énekeltesen a zsolozsmában, de megköveteli, hogy azok ne holmi kantiunculák vagy világias dalocskák legyenek. Ettől eltekintve, úgy látszik, a római illetékesek kevésbé mérték fel a *cantus popularison* belüli vallási, tartalmi, művészi különbségek létét, és e különbségek következményeit. A MS instrukció 4. pontja különbséget tesz a népének liturgikus és „egyszerűen jámbor” faja között. Ugyanez a dokumentum felsorolja a gyülekezeti énekalkalmakat, mégpedig a következő sorrendben: először felkiáltások és válaszok, azután az antifónák és zoltárok, a responzóriális refrének, végül a (liturgikus) himnuszok és kantikumok éneklését említi meg.

E nagyon is fontos témával más tanulmányban foglalkozom. A jelen dolgozathoz csak egy szempontból tartozik e komplikált kérdéskör: enged-e teret a fent vázolt ideális énekrend a költött szövegű (nem bibliai), strófás népéneknek, vagyis kanciónak. Úgy

gondolom, hogy ha a miseének gerincét az Egyház lényegében egyetemes, szigorúan liturgikus énekei alkotják, akkor megjelenhetnek a költött, országonként más-más népénekek is, mint betétek vagy hozzáadások, éppúgy, mint például a *conductusok*, *carolok* stb. voltak a középkorban.

Melyek a mise olyan pontjai, ahol a liturgia vonalvezetésének és egyensúlyának megzavarása nélkül megjelenhetnek a népénekek? Sok országban jámbor szokás, hogy a nép már a mise előtt összegyülekezik, s énekekkel készül a szent cselekményre. Ugyancsak több országban szokás, hogy az evangélium és prédikáció között is elhangzik egy rövid, a nap gondolkörében maradó, tartalmas népének. (Zárójelben: e szokás visszaül a népének elsődleges középkori funkciójára, a prédikációt keretező kancióra.) Ahol a felajánlási cselekményt illő ünnepélyességgel végzik (processzió, tömjénezés), az idő elég arra, hogy az énekelt vagy recitált offertóriuménekhez gyülekezeti éneket kapcsoljanak. Középkori hagyomány az elevációs ének, melyben a nép kifejezi a reális prezenciába vetett hitét, és imádja az oltáron megjelenő Krisztust, miközben a pap szünetet tart a kánonban. (Ma ezt az éneket a „Halálodat hirdetjük” felkiáltás trópusának tekinthetjük). Az áldoztatás és a hálaadás ismét időt ad a kommunióéneket kiegészítő népénekeknek. A mise végén, kimenetkor elmaradhatatlan a strófás népének.

A felsorolt alkalmak legalább 2-3, de esetleg 5-6 népének eléneklésére is időt hagynak. Ezen túl a népénekek bizonyos feltételekkel a plébániai „kismisék” proprium-énekeiben is kaphatnak kiegészítő szerepet. Úgy gondolom, ez bőséggel elegendő. Ha ennél több teret biztosítunk a jórészt XVI–XIX. századi népénekeknek, a liturgikus ének érvényesítése, végső soron a liturgikus reform zenei megvalósítása ellen dolgozunk.

A célt X. Szent Piusz pápa híres mondásának parafrázisával fogalmazhatjuk meg: „Ne énekeljünk a misén, hanem a misét énekeljük!”²⁰

20. *Notitiae* V (1969) 406. Notitiae.ipsissima-verba.org/pdf/notitiae-1969-406-406.

V. A mise olvasmányai és a kalendárium

I. A PERIKÓPA ÉS A NAGY EMLÉKEZET

„A vámos és farizeus vasárnapja”, „a tékozló fiú vasárnapja”, „inaszakadt vasárnapja”, „szamáriai asszony vasárnapja” — ilyen elnevezéseket olvashatunk a bizánci egyház liturgikus könyveiben. A napi evangéliumperikópa mintegy a nap szövegeinek közép-pontja; ez az a „nap”, amely sugarait rábocsátja az egész napra és annak sztyichiráira, kondácionjaira is.

De így volt ez a latin egyházban is. A vasárnapi matutínium 3. nokturnusában olvashattuk az evangéliummagyarázatot (a bencések a matutínium végén az egész evangéliumot elolvasták), s többnyire az evangélium szavaival keretezte a napot a belőle vett *Benedictus*- és *Magnificat*-antifóna is. A nagyböjt minden hétköznapiját saját evangélium tüntette ki, mely hozzákapcsolódott a böjt gondolatköréhez, és gyakran a nap stációs templomának kiválasztásához is. Néhány régi naptár is az evangéliumról nevezi el az egyes vasárnapokat. De elnevezés nélkül is élt az evangélium ilyen felfogása a liturgiával együtt haladó keresztények szívében. Az evangéliumok jól ismert szavai, képei hozzá tartoztak az adott ünnepi időhöz, de még az egyszerű vasárnapokhoz is. Az egyes evangéliumi szakaszokat még a természeti év forgásához is asszociáltuk: egy-egy rész visszatérése hozzá tartozott nyári, őszi, téli élményvilágunkhoz. Iránytű volt az evangélium, tájékozódási pont az évben. Az evangéliumok berendezték az időt, és barátságosabbá tették számunkra. Másrészt az év ritmusa is segített abban, hogy a kiemelt szakaszok mélyebben vésődjenek az emlékezetbe. Amikor az ember évenkénti rendszerességgel hallotta viszont az evangéliumi szakaszokat, még hozzá a liturgia élő szövetébe beágyazottan, azok mélyebben befolyásolták a hívők és közösségek lelki életét.

Oktalanság lenne alábecsülni a megszokás, az asszociáció és az ehhez kapcsolódó érzelmek hatását az emberre, amikor a szent dolgokkal való érintkezésünkről beszélünk. De valójában ennél többről van szó. Bármilyen volt is az olvasmány és az evangélium értelme a korai misében, az érett római liturgiában egészen sajátos funkciót nyert. A liturgia tanítómesterei ismételten elmondták, hogy az evangélium nem egyszerűen bibliaolvasás vagy tanítás, hanem az eucharisztikus környezetben misztériumképpé válik, és szoros kapcsolatba kerül az egyházi év adott részével is, valamint a szentmise misztériumával is. Jelentősége itt nem az, hogy megtanuljuk az evangéliumot. A Krisztusnak az evangéliumban való megjelenése már előre jelzi az ő eucharisztikus jelenlétét és annak hatásait. Az evangéliumban felolvasott csoda egy történeti tényről ad hírt, de egyben azt is elmondja, hogy mit fog tenni velünk a Krisztus most, a szentmisében. A misében való evangéliumolvasás előábrázolása a szentségnek, és előkészíti annak vételét. (Ez lenne a kulcsa a jó liturgikus homíliának is).

Amint a kíséző szertartások (processzió, felállás, gyertya, tömjén, eredetileg észak felé forduló olvasási irány) olyan külső eszközök, melyek elősegítik az evangélium teljes ki-

bontakoztatását, ugyanúgy viszont a perikópa liturgikus helye is segíti az embereket és közösségeket, hogy elméjükben és szívükben megragadják és megtartsák. A bibliai szövegek helyének szilárdsága fontosabb azok magas számánál. Egy klasszikusan megszövegezett perikópa mélyebben belénk nyomódik, ha rendszeresen visszatér, s ha kapcsolódó elemek (például belőle vett antifónák) és magyarázatok támogatják.

Tegyük hozzá, hogy ez az emlékezet túllépi az egyes embert és véges életét. A római közösség ugyanazt a perikóparendszert használta csekély variációkkal legalább 1200 éven át. A nemzedékek „nagy emlékezete” is elraktározta és feldolgozta ezeket az evangéliumi szakaszokat, összefüggésben azok liturgikus helyével. Elmélkedések, spirituális kifejtések csupán külső megmutatkozásai annak a mély asszimilációs folyamatnak, mellyel az Egyház birtokba vette, és birtokában tartotta ezt a kincset. Sőt, ezeket a perikópákat az anglikán, a lutheránus, a korai kálvinista „óegyházi” rendszer is megtartotta.

2. A BIBLIA KINCSESTÁRA

A zsinati konstitúció — részletező szabályozás nélkül — csupán annyit írt elő, hogy a „Biblia kincsestárát bővebben kell kitárni a miseolvasmányokban, úgy, hogy meghatározott számú év leforgása alatt a Szentírásnak jelentős és fontos része fölolvasásra kerüljön a nép számára” (51. §). Ez a szándék persze igen sokféleképpen megvalósítható. Hány évről van szó? Az év minden elemét (szakaszát, vásár- és hétköznapiját) bele kell-e venni ebbe a váltakozásba? Melyek a „jelentős és fontos” részek, s milyen szempontból azok? A megjelent *lectionarium* egy lehető értelmezést jelent, de nem az egyetlen lehető értelmezést. Minthogy a zsinat itt nem tanbeli kérdésről beszél, szabad azt is megkérdeznünk: biztos-e, hogy e ponton helyesen ítélte meg a tennivalót? Nem befolyásolták-e olyan elvek, melyek ellentétesek a római liturgia hagyományaival? Gondosan felmérték-e az előnyöket és hátrányokat, mielőtt feladták az egyéves szisztémát? A „jelentős és fontos részek” száma nem több és nem kevesebb, mint amihez egy éppen hároméves perikóparend bevezetése szükségeltetik? Nem lehetett volna olyan megoldást találni, ami megőrzi a hagyományos perikóparend értékeit, s ugyanakkor a zsinat kívánságainak megfelelően továbbfejleszti? Ezekkel a kérdésekkel akarunk az alábbiakban szembenézni, főként az evangéliumi perikópákra figyelve.

Előbb azonban egy fontos distinkciót kell tennünk. A Biblia, az evangélium az utolsó szóig szent. Az Üdvözítő utolsó „és”-e is fontos és kegyelmet adó, csupán azért, mert ő mondja. Senkinek sincs joga a Bibliában válogatni, felfogása vagy ízlése szerint kihagyni belőle. A Biblia a maga egészében követel tiszteletet és jámbor odaadást, s a maga egészében sugároz megszentelő erőt. Más kérdés azonban, hogy a Biblia minden szakasza egyformán alkalmas-e perikópának (a fenti értelemben), olyan perikópának, ami képes a napot áthatni, megszervezni, jellegzetessé tenni? Amikor alább a perikópaválasztásról beszélünk, természetesen nem a bibliai szöveget illetjük kritikával, s nem teszünk a szakaszok közt rangkülönbséget, mintha nem egyenrangú elemei lennének a kinyilatkoztatásnak és a szent tannak. Csupán annyit mondunk, hogy az egyik kevésbé alkalmas perikópának, mint egy másik. Lehet, hogy egy szakasz túlságosan elvont; egy másikat

csak abban a teljes szövegkörnyezetben lehetne helyesen érteni, mely a következő vasárnap kerül felolvasásra; vannak olyan parancsok és tanácsok, melyek a legmélyebb megfontolásra érdemesek, ám hiányzik belőlük az az átütő erő, mely a „perikópaszerűséghez” szükséges; gyakori az is, hogy ugyanazon esemény leírása az egyes evangelistáknál nem egyenlő mértékben fejezi ki annak teljes liturgiai értelmét.

Ne felejtjük el, hogy bibliaismeretünk gyarapításának nem a szentmise az egyetlen, sőt nem is legmegfelelőbb alkalma. A zsolozsma például alkalmasabb arra, hogy a szöveget önmagáért olvassuk és elmélkedünk rajta. De — hogy képletesen fejezzük ki magunkat — a bibliaismeret helye igazából nem a templom, hanem a zsinagóga, a „tan háza”. A bibliamagyarázó beszédek, a katekézist, a személyes bibliaolvasást nem pótolja a misén való felolvasás (aminthogy amazok sem pótolják a liturgikus-szentségi kontextusban való bibliai felolvasást). S főképpen nem lehet úgy átértelmezni az evangélium liturgikus olvasását, hogy ezzel feláldozzuk annak nagy értékű liturgiai funkcióját.

A szent szöveg iránti tisztelettel, de most a liturgiai szempontok alapján, a fönt kifejtett értelemben, a szöveg liturgikus súlya szerint vetjük össze a régi és jelenlegi evangéliumi perikópákat. Egy későbbi szakaszban a két felfogás közti józan kompromisszum lehetőségeit is fel fogjuk vetni.

3. PERIKÓPÁK AZ ÚJ RENDBEN

Az első ádventi vasárnapnak a római hagyományban két lehetséges perikópája volt. A mai ember talán megütközik a középkori egyházban elterjedt szövegválasztáson, a jeruzsálemi bevonulásról szóló evangéliumon. Ez a választás (mely ma is él az anglikán és lutheránus egyházban) inkább egy misztikus, mint racionalisztikus gondolkodásmódon alapult: ádvent az Úr bevonulása övéi közé, kik őt az önátadó hódolat hozsannájával köszöntik. Mindenesetre hatásosabb, képszerűbb kezdést alig lehet találni az egyházi év elejére. A másik perikópalehetőséget a tridenti miséből ismerjük: ez az utolsó ítéletről szóló szakasz (L 21,25–33), mely a Krisztus második eljövetelének várását hangsúlyozta. Ma is ez utóbbi perikópát olvassuk a C évben, míg a B év evangéliuma rövid és kevésbé erőteljes, az A év olvasmánya pedig a Noé napjaira való hivatkozással inkább fejtegető, mint megjelenítő karakterű.

A 2–4. vasárnapok hagyományos evangéliuma három markáns jelenet volt Keresztelő János előkészítő munkájáról. Mindhárom kitűnő, emlékezetes megfogalmazással emelkedik ki a hasonlók közül. A három közt logikai (nem történeti) előrehaladást is észlelünk: János tanítványai Jézusnál (János kérdez), a farizeusok küldöttei Jánosnál (János vallomást tesz), János küldetése és prédikációja (bevezetésében a karácsonyi esemény történetiségét is hangsúlyozva). A mai olvasmányos könyv hat szakaszt ad a 2–3. vasárnapra. A régebbi 2. és 3. vasárnapi evangélium átment a 3. vasárnapra, annak alternatív szövegeivé lettek. A 4. vasárnapé a 2. vasárnapra került. A 2. vasárnap két új szövege: János beszéde (Mátétól, a részletes korholó szakasszal) illetve ennek rövidebb változata (Márktól). A harmadik vasárnap új szövege (Lukáctól) hasonló az előbbiekhöz, de hozzászól a vámosok és katonák kérdéseit: jellegzetesen hétköznapi perikópa.

A kántorböjti misék eltűntek a naptárból, így a mariológikus evangéliumokat át kellett tenni a 4. vasárnapra. Ám egyik évben József történetét halljuk, másokban az *Annuntiatiót*, a harmadikban a *Visitatiót*. Ezek valóban alternatívái egymásnak? Ha a 4. vasárnapra mariológikus evangéliumot kellett tenni, nyilván a karácsonyhoz legfontosabbként kapcsolódó *Annuntiatio* emelkedne ki közülük.

Vagyis a négy ádventi vasárnapnak nincs 12 valóban jól megkülönböztetett, jellegzetes evangéliumi perikópája. A Keresztelő Jánosról szóló újak nem hoznak lényeges nyereséget, viszont a legjobban formulázott perikópák a ritkább visszatérés miatt árnyékba kerültek.

A három év karácsonyi evangéliumai egymással is, a hagyományos renddel is egyeznek. Nem is akadt volna más szakasz, amivel a perikóparendet háromévéssé lehetett volna átalakítani. Ugyanez a helyzet január 1. evangéliumával. Itt mindössze annyi történt, hogy a Lukács-szakaszt korábbról indítják; vagy azért, hogy Mária neve is bekerüljön a szövegbe, vagy csak azért, hogy a *Circumcisio* eseményei a hosszabb szövegben kissé súlytalanabbá váljanak. Vízkereszt evangéliuma is azonos minden évben.

Problematisabb viszont a Szent Család napja, aminthogy az ünnep jelenlegi helye is az. Egyik évben a menekülés története hangzik el, a másodikban *Purificatio* evangéliuma, a harmadikban a 12 éves Jézus története. Amely évben december 26. vasárnapra esik, Jézus már karácsony másnapján 12 évesen áll előttünk! A *Purificatio*ról szóló evangélium sem tárja fel gazdagabban a Szentírás kincseit, hiszen ugyanez lesz az evangélium alig egy hónap múlva, az ünnep napján. (A régi olvasmányrend szerint magát a rituális eseményt február 2. evangéliuma mondja el, míg Simeon és Anna jövődölését a gyermekekről és anyjáról a karácsony nyolcadába eső vasárnapon olvassák.)

A Jézus keresztségéről szóló három elbeszélés mint perikópa nem egyenértékű: a Márk és Lukács igen rövid, lényeges elemek hiányoznak belőle. (Ennek pótlására a szakaszt a Keresztelőnek ádventben egyszer már olvasott nyilatkozatát megismételve kezdik.) Régebben e napon a János-evangéliumból olvasták azt a részt, amelyben János visszaemlékezik a keresztségre, s bemutatja Jézust: „Íme, az Isten Báránya”.

Nagybőjtben az olvasmányok könyve megengedné, hogy minden évben az A év perikópáit olvassák (s ez szerencsés is lenne), de ezzel a lehetőséggel tapasztalatom szerint sehol nem élnek. A perikóparend a bőjtben lényegesen megváltozott. A 3–5. vasárnap régi szakaszai eltűntek, s helyükre részben a régi *scrutinium* evangéliumok kerültek. Az 1–2. vasárnap tematikája maradt, de minden évben más evangélista szerint. Szerencsétlen gondolat! A második vasárnap evangéliumának liturgikus témája elsősorban nem a színeváltozás, hanem a 40 napi bőjtöt tartó három személy (Jézus, Mózes, Illés) együttes megjelenése. A jelenlegi három perikópa ellenébe még csak az vethető, hogy egymáshoz hasonló, mégsem azonos szövegek variálása, s ez anélkül nehezíti az emlékeztetést, hogy bármi nyereséget jelentene. Az első vasárnapon azonban a változás már tartalmi veszteséggel jár. A évben a teljes elbeszélést halljuk, mely mindkét elemet: Jézus bőjtjét és a megkísértést is tartalmazza. B évben Márk olyan szűkszavú, hogy a megkísértést le sem írja. C évben Lukács elbeszélése viszont semmit sem ad Mátéhoz, csak megcseréli a második és a harmadik kísértést. Mint a Márk-történet mutatja, az összeállítók inkább a bibliaudomány, mint a liturgia szakértői lehettek. A

perikópa lényeges eleme ugyanis nemcsak a megkísértés, hanem annak tartalma is, ami a három főbűnre (test, kevélység, gazdagság; vö. 1J 2,16) utal. Éppen ezek ellen veszi fel az Egyház a három nagybőjti fegyvert: a bőjtöt, az imádságot és az adakozást. Ezért állt egykor — helyesen — a Máté-elbeszélés a bőjt élén.

A 3–5. vasárnap nagy jelenetei: a samáriai asszony, a vakon született meggyógyítása, Lázár feltámasztása, a tékozló fiú (de az utolsó szerepel ugyanezen év 24. évközi vasárnapján is!). Nagyon szép, de nem feltétlenül a vasárnapra való a házasságtörő asszony története, még kevésbé a templomból való kiűzetés (a záró szakasz húsvéti vonatkozásai ellenére). Három beszéd is helyet kapott e vasárnapokon, a rézkígyóról, a gabonaszemről és azokról, akikre rádőlt a torony. Mindegyik instruktív, de súlyuk nem arányos e vasárnapok jelentőségével. Elmaradt a hagyományos perikópák közül a zsidókkal való két vita (3. vasárnap: az erős, vagyis a Sátán és az erősebb, vagyis a Krisztus harcáról; 5. vasárnap: „Mielőtt Ábrahám lett...”). Elmaradt a 4. vasárnap evangéliuma is, az ötezer ember megvendéglése is, holott ez ritka példája annak, amikor a teljes proprium egységes tervet követ. Ez a vasárnap a hittanulók elé tárta édesanyjuk, a mennyei Jeruzsálem képét (szentlecke, propriuménekek; vö. a stációs templom kiválasztásával, amely a jeruzsálemi Szent Kereszt-bazilika), annak javait (az introitus szerint: tejét), közöttük a legdrágább kincset: a mennyei Kenyeret, a szent Eucharisziát, melyet a hívők ugyanebben a misében, a katekumenek pedig a megkeresztelés éjszakáján fognak magukhoz venni.

Vagyis újból azt látjuk, hogy az olvasmány-könyv valójában nem kínál fel három évre való, igazán karakterisztikus evangéliumi perikópát. Egyetlen, jól átgondolt, klaszikus evangéliumi rend könnyebben követhető program lett volna, képes lenne átfogni az egész nagybőjtöt, megszervezni a hozzá kapcsolódó, gazdagító elemeket. Ez az egyéves szisztéma lehetett volna a jelenlegi A év (a korábban hétköznap olvasott nagy *scrutinium* evangéliumok exponálásával), de a régi perikóparend ellen sem lehet komolyabb kifogást emelni.

A római egyház régi szokás szerint Virágvasárnapon a Máté-passiót énekelte. Az új rend ezt a B és C évben Márkkal, illetve Lukáccsal helyettesítette. Alig van azonban a két utóbbiban valami, ami igazi többlet Mátéhoz képest. A váltogatás inkább ered egy rigorózus tanári gondolatból, mint valódi lelki haszon kereséséből (LK 23. §). Ugyanakkor a váltogatás az énekesek megzavarásához vezetett, s főként kisebb templomokban nagyon megnehezíti a passió méltó éneklését.

Húsvétkor a hagyományos rendszer a szent asszonyokról szóló evangéliumot olvastatta, a vigíliamisében Mátétól, húsvétvasárnap Márktól. Az új rend ezeket az A és B év vigíliájára teszi. Lukács szövege a C évben (arról, hogy az apostolok nem hittek az asszonyoknak), szerintem önmagában ugyan tanulságos, de kevésbé alkalmas erre a liturgiai pillanatra. Az új rendszer vasárnapi evangéliuma, vagyis Péter és János látogatása a sírnál, megfelelőnek látszik. Azt hiszem, az üres sír képe a két apostollal olyan reggeli frissességet ad a napnak, mely a húsvét elsődleges élményét közvetíti a hívőknek, még azoknak is, akik az esti misére jönnek (melyen a jelen rend más evangéliumot olvastat).

Szerencsétlen gondolatnak tartom, hogy húsvéthétfőre mindhárom évben az örök megvesztegetéséről szóló történet került. Korábban a húsvét egyik legkedvesebb, leg-

vonzóbb mozzanata volt a másodnap liturgiája és az emmauszi történet közötti asszociáció. Sokakat éppen ennek érzelmi hívása vitt el a misére ezen a „nem kötelező” napon is. És mit nyertünk az elmozdítással? Csak annyit, hogy az emmauszi jelenetet az A évben húsvét 3. vasárnapján (!) halljuk, a C évben húsvétvasárnap este (!), míg a B év ünnepnapjairól egyszerűen elmarad.

Húsvét második vasárnapján ismét egyévéssé válik a perikóparendszer: itt megmaradt a régi evangélium mindhárom évben. A 3. vasárnapon a B évben újból az esti megjelenést halljuk (most Lukács kevésbé részletes leírása szerint), a C évben a Tibériás tavánál történő találkozást.

Soha nem olvastam annak megokolását, miért kellett a Jó Pásztorról szóló evangéliumot régi helyéről egy vasárnapra későbbre tenni. Talán húsvét nyolcadának gyakorlati megszűnését akarták azzal ellensúlyozni, hogy a feltámadási evangéliumokat három vasárnapra terjesztették ki? A 4. vasárnapon a három évben a Pásztor-beszéd folytatólagos részeit olvassák a János evangéliumból (a C évre már csak egy rövid kis szakasz jutott). Véleményem szerint egyetlen, jól kiválasztott (esetleg kissé hosszabb), de évenként visszatérő szakasz hatékonyabb lenne; a hagyományos J 10,11–18 is egyenúlyos, jól lekerekített perikópa.

A 4. vasárnapon azelőtt már a búcsúbeszéd egy szakasza hangzott el. A búcsúbeszéd olvasása régi hagyomány, de nem problémamentes. Első hallásra nehezen követhető és nehezen befogadható, hosszú szöveg ez. A régi hagyomány azzal segített, hogy a 4–7. vasárnap annak néhány jól kiválasztott, jellegzetes szakaszát olvastatta, míg nagycsütörtök este a mise után a beszéd teljes terjedelmében elhangzott. A nagycsütörtöki atmoszféra kedvező volt: a hívők ilyenkor több időt áldoznak az áhítatra, és ebben az egyedülállóan drámai szituációban nagyobb figyelemmel hallgatják az Úr szavait. A húsvét utáni vasárnapokra egykor kijelölt szövegek a húsvéti titok kibontakozására mutató logikus sort alkottak: először a *Modicum*-szakasz hangzott el (J 16,16; ez a mai rendszerben teljesen hiányzik), azután következett a jövődőlés a Szentlélek eljövételéről, majd Jézus intése a kérő imádságról és az ő második eljövételéről, végül az Egyház jövődőlő sorsáról szolt az evangélium. E szakaszok mind a János-evangélium 16. fejezetéből vették, melyet az új rendszer mellőzött. Kétségtelen, hogy Krisztus búcsúbeszédének minden szakaszát gyakran kell olvasnunk. De nem vagyok biztos benne, hogy a három év kilenc perikópájában megjelenő sok-sok gondolat hatékonyabb, mint négy kiemelkedő szakasz, ha az évenként visszatér.

Ascensio evangéliumánál, úgy látom, ismét egy mechanikus szemlélet győzött a liturgikus fölött. A régi evangéliumi szakasz (Mc 16,14–20) együtt hozta az ünnep két fontos mozzanatát: a missziós-keresztelési parancsot és a mennybemenetelt (ma a B évben). Az A év mai perikópája (Máté) a mennybemenetelt, a C évé (Lukács) a keresztelési küldést hagyja el.

Pünkösdre új, mindhárom évben azonos evangélium került: Krisztus megjelenik az apostoloknak húsvét estéjén. A választás nyilván azért esett erre, mert húsvéti kontextusban beszél a Szentlélek adásáról. De az is igaz, hogy a Szentlélek másféle átadásáról van szó húsvét estéjén, mint pünkösdkor (ha nem így lenne, fölösleges lett volna ugyanazon apostolokra az ötvenedik napon újra kiárasztani a Szentleket!). A régi

evangélium a Szentlélek megígéréséről szól, s közvetlenebb volt a kapcsolata a második (pünkösti) kibocsátás tartalmához.

A Szentháromság-vasárnap három perikópája közül a B év idézi vissza a keresztségi küldést, azt a mondatot, amelyben Krisztus egyetlen formulában mondja ki a Szentháromság személyeinek nevét. Az A év evangéliuma a Szentlelket nem említi, a C évé is elmosódottabb. (Ha feltétlenül a búcsúbeszédből kell evangéliumot adni, a Szentháromság legfőbb kijelentése J 14,15–16 lenne).

Úrnapja dogmatikus ünnep lévén, az A év János-szövege illőbb ide, mint a másik kettő. Jézus Szíve ünnepén az A és C év evangéliuma szép, de az ünneppel csak közvetve kapcsolható össze. A B év evangéliuma a misztikus interpretáció által hagyományosan hozzákapcsolódik a Jézus Szíve tiszteletéhez. Erőteljes kép, mély teológiai asszociációkkal, melyet a templomok falain is sokszor megfestettek: a legalkalmasabb arra, hogy a hívő számára e kultuszt megjelenítse.

És mi a helyzet az évközi vasárnapok evangéliumaival? Nyilvánvaló, hogy az evangéliumokban számos olyan szakasz található, ami szép, emlékeztető, felolvasásra alkalmas. Néhány probléma azonban itt is akad.

Az első éppen ez a bőség. Nincs-e túl a 99 evangéliumi szakasz azon a mértéken, amit a hívő lélek, a közösség, az egyetemes Egyház még liturgikus elmélyülésében és emlékezésében fel tud dolgozni?

A második probléma, vajon a választott szakaszok mindegyike igazán alkalmas-e arra, hogy a vasárnapot összefogó misztériummá váljék?

A harmadik: a római liturgia szellemével összhangban van-e, hogy éppen misében a *lectio continua*át erőltessük? A *lectio continua* egyben egyfajta „élettrajzszerűséget” sugall. A régi evangéliumi rend az ilyesféle élettrajzszerűséggel nem törődött (kivéve persze a karácsonyi és húsvéti időszakot): nem történeti-élettrajzi, hanem misztérium-mivoltában ragadja meg az Üdvözítő életének egyes mozzanatait.

A negyedik probléma, hogy a bőség ellenére előfordulnak ismétlődések; ezek azonban (a *lectio continua* miatt) hol egyik, hol másik vasárnapon bukkannak fel.

Az ötödik a beszédek, párbeszédek, példabeszédek túlsúlya. Nagyon remélem, hogy nem valami tudatos tendencia eredménye az elbeszélt csodák arányának redukálása. Mindenesetre az évközi időben szereplő evangéliumi csodák és beszédek aránya a következő: A év: 10/90%; B év: 31/69%; C év: 16/84%, a három év együttesen: 19/81%. Ezzel szemben az arány a régi római perikóparendben: 41/59 százalék! Ha a válogatást csak „pasztorális” szempontból nézzük, a hatékony, jól megjegyezhető textusok helyett elég sokszor jönnek elő a nehezebben követhető szövegek, melyek (bár fontosak, és nagy figyelmet érdemelnek a katekézisben) a liturgikus használat szintjén nem elsődleges jelentőségűek.

A hagyományos római liturgia (nagyon helyesen) eltérő jellegű időként kezelte az Epifánia utáni és a Szentháromság-vasárnap utáni *per annum* időszakot. Az első szakaszt két jellegzetes, kiváló evangéliumi perikópa indította: a 12 éves Jézusról, és a kánai menyegzőről szóló (az utóbbi Jézus nyilvános működésének kezdete és ugyanakkor annak misztikus-liturgikus értelmezése). Ezt két jeles csodatétel követi mintegy az Epifánia (az istenség megjelenése) gondolatkörének kibővítése. (Ne feledjük, hogy a

keresztény ókorban az Epifánia témájához a keresztségen kívül a kánai menyegző, sőt eredetileg a kenyérszaporítás is hozzátartozott). A kánai menyegző most csak a C évben szerepel. Egyébként e vasárnapokon Jézus fellépésének különböző mozzanatai kerülnek elő: János tanúságtétele (vagyis Vízkereszt nyolcadának korábbi evangéliuma), az első apostolok meghívása, Jézus názáreti és kafarnaumi szereplése. Ezt kiegészíti három csoda elbeszélése a B évben, egy csoda elbeszélése a C évben. Egy bizonyos koncepció szerint logikus, bár a hároméves szétosztásban kissé zavaros elrendezés.

E bevezetés után az új rend szerint az A évben a hegyi beszéd részleteit halljuk 6 vasárnapon keresztül, a C évben ugyanezt 3 vasárnapon át. A nyolc boldogság elbeszélését az A évben a 4. vasárnapon, a C évben (rövidebb formában és a jajokkal kiegészítve) a 6. vasárnapon halljuk. E két évben a 7. vasárnapon azonos szöveg hangzik két evangélista elmondása szerint. Ismétlődések a következő vasárnapokon is vannak: ilyen a tanítványok elküldésének, az utasításoknak és a tanítványok visszatérésének meglehetősen részletező elbeszélése (A: 11–14. vasárnap; B: 14–16. vasárnap; C: 13–14. vasárnap). Péter hitvallását az A évben a 21., a B évben a 24., a C évben a 12. vasárnapon olvassuk. A kenyérszaporítás története az A évben a 18., a B évben a 16. vasárnapon szerepel. A főparancsról szóló rész az A évben rövidebben Mátétól a 30. vasárnapon, a B évben hosszabban Márktól a 31. vasárnapon hallható. Helyüket a *lectio continua* jelölte ki, s valójában nem növelték a felolvasott bibliai helyek számát.

Van jó néhány olyan szöveg, mely a maga helyén fontos isteni tanítást mond el, de mint vasárnapi perikópa erőtlén, vagy éppen furcsa. Ilyenek például A évben a 13. vasárnap (a hozzátartozók megtagadásáról); 22. (Jézus szenvedésének megjövendölése); 26. (a két fiúról); B évben a 8. („majd böjtöl a násznép...”); a 14. („kicsoda ez?”); 16. („pihenjünk egy kicsit”); 22. (a farizeusi hagyományokról); 25. („ki közöttünk a nagyobb?”); 26. („ne tiltsátok meg nekik az ördögűzést...”); 27. (a házasság felbonthatatlanságáról); 29. (Jakab és János vitájáról); 32. („óvakodjatok az írástudóktól”, a szegény asszony fillérjéről); C évben a 8. (a szálkáról és gerendáról); 13. (az istennyila lehívásáról); 18. („nem vagyok bíró köztetek”); 19. („ott gyűjtsetek kincset, ahol nincsen moly”); 20. („tüzet hoztam és széthúzást”); 23. (a toronyépítőről és a hadat indítóról); 27. (az erős hitről és a szerény szolgáról); 29. (az igazságtalan bíróról); 32. („kinek felesége lesz a feltámadáskor”). Ismétlem: mindezek csodálatos evangéliumi szakaszok, de nem feltétlenül a legalkalmasabbak vasárnapi perikópaszövegnek.

Krisztus Király ünnepén mintha habozna a *lectionarium*, hogy miről is szól az ünnep: az A évben az evangélium az ítéletről, a C év a jobb latorról (nyilván a „birodalmamban” szóra való tekintettel) beszél. A kulcsszöveget, melyben Jézus nyíltan vallomást tesz királyságáról, a B év hozza.

December 8., 26., február 2., március 19., 25., május 31. (kissé hosszúra sikerült), június 29., augusztus 15., szeptember 8., november 1. evangéliumai nem változnak a hároméves szisztémában.

A fenti tapasztalatokat így összegezhetjük: egy lehetséges koncepció, hogy a *lectio semicontinua* alkalmazásával három év alatt végigmegyünk a három szinoptikus evangéliumon. Így egyik vasárnap inkább, másikon kevésbé perikópaszerű szövegek fognak elélni kerülni. Ugyanazok a témák is megjelennek, de évenként más-más vasárna-

pon. Az erőteljes képek, csodák, példabeszédek helyett inkább egy csendes szöveggel van dolgunk. A „*lectio continua*-helyzet” inkább a személyes bibliaolvasásra emlékeztet: mintha a Mester lábánál ülve hallgatnánk szavait.

Az ünnepi időszakokban gyakran erőltetett a szövegválasztás. A legjobb, legplasztikusabb megszövegezést egyszerűen a változatosság kedvéért hagyják el. Ugyanakkor kiderül, hogy nincs is három évre elegendő alkalmas perikópa, s így a változás valójában nem mindig a „Biblia kincsestárának bőségesebb feltárását” szolgálta. Az azonos eseményeket a *lectio continua* kívánalmai szerint évről évre más-más vasárnapon olvassák. Ez a *continua* azonban a hallgatónak nem érzékelhető. Ő nem tartja a kezében az adott evangéliumi könyvet, hogy láthatná a felolvasott szöveg környezetét. Nem folyamatosságot érzékel, hanem külön-külön beszédek, események leírását. A változatosságból adódó nyereség kisebb, mint az a veszteség, ami az egyházi év áttekinthetlenségével, az asszociációk felbomlásával, a *rend* észlelhetetlenségével keletkezett.

Az alkotók nem vetettek számot az emberi lélek kapacitásával: a *ciklikus* emberi emlékezet maximális időtartamának az egy év felel meg, melyet a nap pályája és az időjárási jelenségek körforgása tesz humánussá. Az a perikóparend, mely ehhez az emberi keret-höz alkalmazkodik, számíthat az emberi értelem teljesítőképességére. A hároméves rendet már nem rendként észleljük, hanem a Biblia ötletszerű felnyitásának. Ha valaki megéri az átlagos életkort, és módja van ugyanazt az evangéliumi szakaszt ugyanazon a napon hatvanszor-hetvenszer hallani élete folyamán, bizonyára rögzül elméjében. Ha életében húsz-huszonöt-ször hallja, hároméves ugrásokkal egymástól elválasztva, akkor ez a hatás kevésbé intenzív. A mélyebb bevésés helyett némileg felületesebb benyomás módján hat az emberre. E perikópák nagy részére valószínűleg már a mise végén sem emlékezik a hívő. Nem az a kérdés, hogy hány evangéliumi szakasz hangzik el néhány év alatt, hanem hogy azok miképpen illeszkednek a liturgiába, s ezáltal miképpen ragadják meg az embert. Kevesebb, de visszatérő perikópa, mely egy saját asszociációs rendszerben rögzül, erre inkább alkalmas.

Az evangéliumok szövegtárának gazdagságát az ember igazában más módszerrel tudja rögzíteni: nem a liturgiában, hanem amikor kifejezetten a tanulás, tanulmányozás, elmélkedés kedvéért nyitjuk ki, s így figyelünk a szavakra. A liturgia nem biblia-óra. A bibliatanulás mintaképe az a kafarnaumi jelenet lehet, ahol az Üdvözítő kezébe veszi a tekercset, felolvassa és magyarázza. Ilyen bibliaolvasásra nagy szükség lenne az Egyházban. De ezt a problémát nem lehet azzal megoldani, hogy a misébe iktatjuk a bibliaórát.

A hároméves ciklusnak más következményei is vannak. Az új graduáleelv miatt (melyről még alább szólunk), mérhetetlenül megnövekszik az olvasmányközi énekek repertoárja; a liturgia többi elemével (így a kantikumantifónákkal) való kapcsolat lényegében megszűnt; a hároméves ciklus kiszolgálása sokkal nagyobb, mondhatni antologikus gyűjteményt (lekciónáriumot) igényel.

4. SZENTLECKE, ÓSZÖVETSÉGI OLVASMÁNY

Bár e tanulmány tárgya az evangéliumi perikópa, vessünk egy pillantást az „igeliturgia” többi elemére is.

A SZENTLECKE kevésbé karakterisztikus alkotóeleme a liturgikus napnak. Van persze jó néhány olyan szöveg is, mely tartalma vagy alkalmazása miatt kiemelkedő szerepet kapott, s míg maga hozzájárult a liturgikus nap gazdagságához, az egyház és a hívek tudatában a liturgikus nap is kiemelte e szövegeket.

Ilyen mindenek előtt ádvent 1. vasárnapja (*Hora est iam nos de somno surgere*), mely nem véletlenül lett fontos ádventi antifónák alapszövege. Természetesen ilyen a 3. vasárnap *Gaudete*-leckéje is. A római liturgia ismerői okkal ragaszkodtak a három karácsonyi és a vízkereszti szentleckéhez. Az egykori hetvened-, hatvanad-, ötvenedvasárnap profiljához is nagyban hozzájárulnak szentleckéik (a stadionban futókról, Pál apostol megpróbáltatásairól, ill. az első korintusi levélből kiemelt ún. szeretethimnusz).

Ádvent 1. vasárnapjához hasonlóan a liturgikus év egyik főszövege a 2K 6-ból vett nagyszerű „programbeszéd” nagyböjt 1. vasárnapján. Okkal hozta a római liturgia e napon, s nem hamvazószerdán, hiszen a liturgia számos rubrikája tanúsítja, hogy a nagyböjt hivatalos kezdete vasárnap volt, amikor a *teljes* keresztény közösség egybegyűlik, hogy megkezdje az ünnepi időt. A 4. vasárnap szentleckéje a két asszonyról (és a két Jeruzsálemről) tökéletesen illeszkedett a liturgikus nap tartalmához. A nagyhét olvasmányairól lásd az e könyv II. fejezetében írtakat. Húsvét 3. vasárnapja nehezen lett volna elképzelhető a Péter-levél részlete nélkül.

Aligha lehet vita húsvétvasárnap, mennybemenetel, pünkösöd eredeti szentleckéjéről, de Szentháromság vasárnapjának, Jézus Szíve ünnepének lekióválasztása is tökéletes volt. Az évközi vasárnapok leckéit természetesen már kevésbé érzékeljük szövegegyéniségnek.

Az ÓSZÖVETSÉGI OLVASMÁNYOK általános bevezetése valamennyi vásár- és ünnepnapra a zsinat utáni reform egyik legfeltűnőbb ismertetőjegye. A liturgiátörténetek sokáig úgy gondolták, hogy eredetileg a háromolvasmányos rend volt a norma, s hogy ennek maradványa néhány nap ószövetségi olvasmánya a tridenti misében. A kutatások e stádiumára alludál a reformlekciónárium. Az újabb kutatások komoly kétséget támasztottak e feltevés iránt. Valószínű, hogy az ókeresztény misében általában két olvasmányt használtak, a három (vagy több) olvasmány kivételes megoldás volt bizonyos napokon. Egyik oka lehetett a virrasztással egybekötött mise (kántorböjti szombatok, húsvéti vigília); másrészt bizonyos napokat tiszteltek meg ezen a módon (karácsony, a böjti *scrutinium*napok). A mai három olvasmányos rend tehát nem az ókeresztény viszonyok visszaállítása (vö. LK 50. §.), de kétségkívül növeli a liturgiában elhangzó bibliai szakaszok számát.

Az ószövetségi olvasmány és az evangélium tematikus összehangolásáról még inkább elmondható, hogy XX. századi találmány. Előzménye nem a liturgiában keresendő, hanem abban az ősi kateketikai tradícióban, mely a két szövetséget egymásra vonatkoztatva nézi és magyarázza.

A jelen sorozat egy másik darabjában kifejtettem, hogy a *válaszos zsoltár* tematikus összehangolása az előző olvasmánnyal merőben spekuláción alapuló, semmiféle hagyományra vissza nem menő konstrukció. Ez még nem lenne baj, ha ez az elv nem tenné mértéktelenül nehézkesé a miseproprium énekszerkezetét. A három évre minden olvasmányhoz hozzácsiszolt zsoltár enormisan nagy repertoárt eredményezett. Ennek megfelelő zenei megvalósítása nyilvánvalóan lehetetlen volt. Általában nem is tudtak sehol jobbat kitalálni, mint hogy az antifonális zsoltározás tónusain recitálják a zsoltárt is, refrénjét is (noha a kettő zenei egyenlősítése idegen a liturgikus zenei hagyománytól is, a neki megfelelő zenetörténeti analógiáktól is). A responzoriális zsoltározásra csupán *responsorium brevében* és az invitatóriumban mutatható ki régi minta, továbbá néhány olyan dallamban, melyet a GS elevenített föl. Csakhogy ez az ének-mód így sehol sem került használatba, nyilván azért nem, mert hozzá több száz refrént megalkotni, a hívők kezébe adni és megtanítani megoldhatatlan feladat volt. Így maradt az egyszerű recitálás, vagy még gyakrabban: a prózai elmondás.

Mint másutt írásomban elmondtam, a félreértés gyökere a „responzórium” helytelen értelmezése. A válaszos zsoltár önmagában tartalmazza a feleletet. Csak annyiban „felelet” az olvasmányra, hogy a sok szöveget tartalmazó recitált olvasást a meditatív, dallamos tétellel egyenlíti ki. Egy olyan beállítást azonban, mintha az olvasmány Isten szava lenne, melyre a közösség a válaszos zsoltárral (ugyanarról a témáról szólva) felel: hamis. A liturgia dialogikus jellege minden tételt áthat. Az olvasmány hallgatása is imádság, viszont a responzórium is Isten szava.

A liturgikus reform zenei megvalósítása sokkal egyszerűbb lett volna, ha nem állítanak fel ilyen didaktikus jellegű követelményt. Ugyanis a válaszos zsoltár az a miserész, ahol legelőször és legtömegesebben léphet be a gyülekezet a propriuménekülésbe, s ha ezt egy jól átgondolt egyéves ciklus keretében teheti, az nagyban hozzájárulna a liturgikus zenei élet megelevenítéséhez is (amellett segítené a közösséget, hogy számotartsa, hol járunk az éves ciklusban).

5. GYAKORLATI MEGFONTOLÁSOK, LEHETSÉGES MEGOLDÁSOK

Következik-e valami a fentiekből egy esetleges „reform reformjára” nézve?

Induljunk ki abból, hogy hűek akarunk lenni a római liturgia identitásához, ugyanakkor nem zárjuk be szemünket annak múlt- és jelenbeli történelmi változásai előtt. Melyek hát azok a változások, melyek valódi lelki haszonnal járhatnak, és a liturgia hagyományaival is indokolhatók (LK 21. és 23. §)?

A VASÁRNAPI EVANGÉLIUMPERIKÓPÁK. A temporale gerincét alkotó „szent” félét elnézve, úgy vélem, nem vált be a hároméves perikóparendszer. Nem hozott annyi hasznot, mint amennyire szétzilálta a liturgikus év szervezetét. Itt nem tehetünk okosabbat, mint visszaállítani az egyéves perikóparendszert.

A Keresztelő Jánosról szóló szakaszok közül a római rítusban a legjobbak voltak kiválasztva ádvent 2–4. vasárnapjára. Az új perikópák változatosságot hoztak, de lényegesen gazdagodást nem; persze az ádventi hétköznapiakon olvashatók lennének. Ha va-

lóban szükség lenne a 4. vasárnapon mariológikus evangéliumot olvasni, ezek közül az *Annuntiatio* emelkedik ki, mint a karácsony közvetlen előkészítése. (De lehet, hogy az enélkül is elevenen él a közösség tudatában, s a liturgikus és népi énekek, meg *Rorate*-misék úgyis megemlékeznek róla.) Az első vasárnapra a két hagyományos evangéliumi szakaszról nehezebb dönteni: a két hagyományos perikópa egyaránt alkalmas.

A karácsonyi időszak további evangéliumai úgyis azonosak minden évben, s azonosak a régi hagyománnyal is. Egyedül a Szent Család ünnepe kíván megfontolást attól függően, hogy hol találja meg végleges helyét (lásd alább a 6. pontot).

Az Epifánia utáni vasárnapon (ha az Krisztus keresztségének ünnepe marad), az evangélium a legteljesebb leírás (Mt 3,13–17), vagy a János-evangéliumban olvasható visszaemlékezés lehetne. Az ezután következő két vasárnapon minden évben meg kellene tartani a 12 éves Jézusról és a kánai menyegzőről szóló perikópát. Ezután következhetne egy evangélium az első apostolok meghívásáról, majd a kafarnaumi zsinagóga jelenetéből. A hátralévő vasárnapokat a régi „epifánikus” csodáknak kellene fenntartani.

A nagyböjt jelentőségére való tekintettel fenn kellene tartani az egyéves szisztémát, annak ellenére, hogy a szóba jövő perikópák száma egy-kettővel nagyobb a szükségesnél. Az 1–2. vasárnapon nincs értelme váltogatni a szakaszt: azt kell nyújtani, ami az eseményt a legjobban írja le, s ez Máté beszámolója. Az egész böjtnek biztosan javára válik, ha a 3–5. vasárnap jelentős szövegegységek jelennek meg. Ha a római hagyományban szerepelt vitabeszédek a 3. és 5. vasárnapra kevésbé felelnek meg, ezek helyett a *scrutinium* perikópákból lehetne venni kettőt: a samáriai asszonyról szólót a 3., a Lázár feltámasztásáról szólót az 5. vasárnap (amint ma van az A évben). Hajlanék arra, hogy a 4. vasárnapon megmaradjon a kedves és a nap liturgiájának jellegéhez illő kenyérszaporítás; de elfogadható a vakon születtről szóló hosszú szakasz is.

Mit gondoljunk az így köznapokra visszahelyezendő perikópákról? Leginkább a tékozló fiúról szóló és a házasságtörő asszonyról szóló szakasz hátrébb szorítását érezheti valaki veszteségnek. Korábban mindkettő szombaton szerepelt, s az nem is rossz hely számukra. Mégis: felér e veszteséggel az, hogy a vasárnapok állandó evangéliumot kapnak (ahogy ezt a jelenlegi *lectionarium* is megengedi). A vasárnapról elmozduló további három szakasz (beszédrészletek) tipikus böjthétköznapi perikópa. Virágvasárnap visszaállhatna (rövidebb változatában, s legalább *ad libitum*) a Máté-passió; az állandó passióért az énekesek bizonyára hálásak lennének, a két másik passió néhány sajátos elemének hiánya pedig nem olyan nagy veszteség.

A húsvéti vigília evangéliuma a Máriákról szól (itt kétségtelenül egyenrangú a Máté- és a Márk-változat). El lehetne fogadni a vasárnapi evangéliumcserét (a J 20,1–9 szakaszra), de húsvéthétfőn vissza kellene állítani az emmauszi evangéliumot. Húsvét 2. vasárnapjának evangéliuma adott. Nagyon örülnék, ha a Jó pásztorról szóló evangéliumi szakasz visszakerülne a 3. vasárnapra, akkor a 4–7. vasárnapon a búcsúbeszéd olvasására elegendő idő van, s eldönthető, inkább több részlet hangozzék-e el, mindegyik három-évenként, vagy inkább jól választott kevesebb, de évenkénti rendszerességgel.

Már tárgyaltuk, hogy *Ascensio* evangéliumai liturgikusan nem egyenlő értékűek; a régen is olvasott Márk-verzió a legteljesebb. Pünkösdkor jobbnak tartom a jelenlegi (Húsvét 2. vasárnapján már amúgy is olvasott) szakasznál a Szentlélek megígéréséről

szólót. Szentháromság, Úrnap és Jézus Szíve ünnepén a régi (egyik évben jelenleg is használt) perikópa jobb a mai, évenként változó szövegnél.

A Pünkösöd utáni vasárnapoknál (a második félévénél) azt láttuk, hogy a vasárnapi perikópának alkalmas szövegek száma nem teszi indokolttá a hároméves ciklust. Három lehetőség nyílik: *a)* vagy visszaállítani a régi perikópa-rendet, vagy *b)* a *lectionarium* legkarakterisztikusabb szövegeiből alkotni egy egyéves perikóparendet, vagy *c)* évenként váltogatni az „ógyházi” perikóparendet egy gondosan kiválasztott alternatív második sorozattal. A kétéves ciklus elegendő szöveget enged megszólalni, mégis követhető marad a részleges és egyetemes közösség számára.

A SZENTLECKÉKNél inkább helyénvaló lenne a gyakoribb váltakozás, megőrizve azonban néhány fontos és jellegzetes szöveg állandóságát. Talán itt is érdemes megőrizni az ádventtől pünkösdig terjedő félévben — némi revízióval — a római perikópákat, pünkösöd után pedig kétéves rendszerben váltogatni az apostoli leveleket. Ha a pünkösöd utáni evangéliumok is kétéves ciklust alkotnak, a két olvasmány együtt mozogva váltakozna évről évre.

Az ÓSZÖVETSÉGI OLVASMÁNYOK esetében először el kell dönteni, ragaszkodnunk kell-e a háromolvasmányos rendszerhez. Jogosan érte a zsinat utáni liturgiát az a vád, hogy az igeliturgia túlnövekedésével az eucharisztikus rész jelentéktelenebbé vált, s ezáltal némileg „protestantizálódott” a rítus. A hosszú ószövetségi szakaszok elhagyása rövidítené a mise ezen részét.

Bár az Ószövetség olvasására bőséges tér nyílik a hétköznapiakon, mégis jogos lehet az az igény, hogy a legfontosabb szövegek elhangozzanak a vasárnapon nagyobb számban összegyülekező hívők előtt is, illetve hogy az üdvtörténetet megvilágító előképek összekapcsolódjanak a megfelelő idő liturgiájával. A megoldás az lehetne, hogy kilenc jól kiválasztott Izaiás-szöveg mint első olvasmány hangzana el a négy ádventi vasárnapon, karácsony vigíliáján, három miséjében és vízkeresztkor. Azután a legfontosabb üdvtörténeti előképek (bűnbeesés, Noé, Ábrahám, Mózes, pusztai vándorlás, majd virágvasárnap Jeremiás) a nagyböjt hat vasárnapján kapnának helyet. A többi vasárnapon nem lenne ószövetségi olvasmány, illetve átkerülne hétköznapra.

Az OLVASMÁNYKÖZI ÉNEKEK tekintetében azt gondolom, egy radikális fordulattal vissza kellene térni a korábbi állapothoz: rögzíteni ezen énekek egyéves ciklusát, és visszaszorolni őket a propriuménekek közé. Ha ezeket nem melizmatikus dallamaikkal éneklik, hanem responzoriális zsoltározással, további zsoltárverseket lehetne kijelölni hozzájuk; kisebb revízió a szétosztásukban elfogadható. Azért a látszólagos veszteséért, mely az olvasmányokhoz való mesterséges tematikus kapcsolat feloldásával támad, bőséges kárpótlás a stabilitás és az, hogy a hívők legalább 60 zsoltárszakaszt évről évre visszatérően emlékezetbe véshetnek, jobban megérthetnek és megszerethetnek. A zenei és technikai rendteremtés a liturgia tényleges fejlődését szolgálná.

A HÉTKÖZNAPOK olvasmányainál természetesen kevésbé kell érvényesülnie a válogatott perikópa elvének. Azt azonban ne feledjük el, hogy a vasárnapi perikópák elmélyítéséhez nagyban hozzájárult, hogy a hét közben is megismételték őket. Szerintem erről a „liturgikus pedagógiáról” most sem kellene lemondani. Egyes régi misszálékban fellelhető az a gyakorlat, miszerint az ősi liturgikus köznapoknak, szerdának és

pénteknek voltak saját olvasmányai. Ma is jó megoldás lenne, ha minden hétre két köznap olvasmánypárt rendelnének. A vasárnapival együtt számítva három perikópa (gondolva a szentek emléknapijára is), elegendőnek látszik egy-egy hétre. Az egyéves perikóparendszer mellett szóló érvek nem vonatkoznak a hétköznapiakra: a kétéves rendszer (talán a szerda–péntek módszerrel kombinálva) fenntartható.

Úgy gondolom, az itt vázolt megoldás amolyan józan középút. Méltányolja a jogos igényeket, de nem doktriner elvekből indul ki. Szintetizálja a bibliai, liturgiai és pszichológiai szempontokat, megőrzi a római rítus identitását, mind elveiben, mind (a fő pontokon) anyagában. Nem azt kérdezi: mi mindent *lehet* megváltoztatni, hanem hogy mit *kell* megváltoztatni tárgyszerű okok alapján ahhoz, hogy az eredmény a római liturgia tényleges hasznára váljék. A változás nem több, mint amennyit a római rítus a történelem során úgys változott. Vagyis úgy tesz, ahogy a zsinat megkívánja:

Hogy az egészséges hagyomány megőriztessék, és mégis lehetőség nyíljon a jogos haladás számára, valahányszor a liturgia egyes részeit felül kell vizsgálni, ezt előzze meg mindenkor alapos teológiai, történeti és lelkipásztori kutatás... Nem szabad semmi újítást bevezetni, ha azt az Egyháznak igazi és valódi haszna nem kívánja. De akkor is ügyelni kell arra, hogy az új formák a már meglévő formákból szervesen nőjenek ki. (LK 23. §)

6. A LITURGIKUS NAPTÁR RENDSZERE

A liturgikus naptár most nem annyira önmagában érdekel minket, hanem mint a perikópák, énekek elhelyezését és értelmezését megszabó rendszer. A naptár átalakítása érinti a liturgia nem elhanyagolható „technikai” dimenzióját (mire, mikor, mennyi időt enged, milyen kapcsolódásokat hoz létre a napok és idők között), de annak hagyományrendszerét és teológiai tartalmát is. A II. vatikáni zsinat utáni új rendelkezések nagyobb változásokat hoztak a szanktoráléban, mint a temporáléban. A következő paragrafusok azonban inkább az utóbbiakat szemlélzik, néhol kritikával vagy kérdőjelekkel azok hasznát illetően.

A TEMPORÁLE első szakaszát, az ádventet elsősorban a kántorböjtök eltörlése érintette. Az utóbbi évszázadok embere a kántorböjtöt jobbra csak a böjtölés miatt vette észre. Az évnegyedes napok azonban ősi időre nyúlnak vissza, s a böjtölés csupán egyik elemük. Előzményei az Ószövetségig terjednek, s Nagy Szent Leó pápa beszédei mutatják rangjukat a római Egyház szokásrendjében. A hálaadás, az engesztelés és a jótekonyság figyelmeztető három napja volt ez, melyet „a hagyomány figyelmünkbe ajánl, a közgyakorlat megerősít, s melyet sem vallási tudásunk nem vehet semmibe, sem jámborságunk nem mellőzhet”, mint a nagy pápa mondja — nos, most vallási tudásunk semmibe vette és jámborságunk mellőzte őket... Ezek a napok *polgári életünk* megszentelését szolgálták: figyelmeztettek arra, hogy amit az elmúlt hónapokban elnyertünk, azért hálát adjunk; amit vétettünk, azért imádkozva és böjtölve engeszteljünk, és amit lemondással nyertünk, azt ajánljuk fel a szegények táplálására. Lehet, hogy a böjtölés régi formáját ma nehéz megtartani. De ez nem a kántorböjt eltörlése mellett szól, hanem arra int, hogy mélyebb eredeti mondanivalóját keltsük életre.

A naptár eltörölte a vigíliákat (így a karácsonyét is), illetve amit e címen meghagyott, az csupán az előesti mise (mely az elővételezett ünnepi misék gyakorlata miatt úgys jelentőségét veszítette). Lehet, hogy a vigíliák száma túl nagy volt, de korántsem biztos, hogy az ünnepre való tisztító előkészület korunkban elvesztette létjogosultságát. Ugyancsak túlzott lehetett az ünnepi mise megismétlésével tartott nyolcadok nagy száma. A kalendárium elvileg két, gyakorlatilag egyetlen oktávát hagyott meg: a húsvétét. Az oktáva fő értelme azonban nem az, hogy megismételjük az ünnep miséjét, hanem hogy hosszabb időt enged az ünnep tartalmának feldolgozására; ezt az értelmet különféle liturgiai eszközökkel meg lehetett volna őrizni.

Véleményem szerint a naptárreform nagy tévedése volt a vízkereszt és a mennybemenetel ünnepeinek *ad libitum* áthelyezése vasárnapra. Mindkét ünnepnek okkal volt rögzített napja: az első az ősi és ökuménikus hagyomány határozta meg, a másikat magának az Úrnak döntése és tette. A vasárnapra való áthelyezésük egyszerűen két vasárnap „témájává” degradálta a két ünnepet, a naptárban pedig zavarokhoz vezetett. Vajon nem a szekularizmusnak tett túlságos engedmény volt-e, hogy a munkaszünet léte vagy nem léte döntse el az Egyház két nagy ünnepének időpontját?! Túl nagy kívánság a hívőtől, akiről úgy beszélünk, mint a húsvéti misztériumba bekapcsolt, a Krisztussal együtt élő, Istennek odaadott emberről, hogy évenként két alkalommal akár munkája után is esti misén vegyen részt (mely kötelezettség alól, ha nem tudja teljesíteni, úgys automatikusan felmentést kap)? Helyes-e, ha különböző országok katolikusai eltérő időpontban tartják e nagy ünnepeket?

Szerencsétlen gondolatnak tartom a Szent Család ünnepének új elhelyezését is. Ez az ünnep, mely magán viseli a modern „akcióünnepek” jellemvonását, megzavarja az igen régi (valószínűleg még karácsonyt is megelőző) három ünnep (december 26–27–28.) rendjét. Megeshet, hogy már karácsony másnapján a családi élet erényeire intő morális tanítást hallgatjuk, miközben az adott évben egyszerűen elmarad István vagy János vagy az aprószentek ünnepe, és arra soha nem is kerül sor vasárnapon, amikor a teljes közösség jelen lenne. A Szent Családról semmivel sem rosszabb kép a názáreti, mint a betlehemi, sőt a morális célkitűzésnek még jobban megfelel. A vízkereszt utáni vasárnapon zavartalanabban kibontakozhatott a nap sajátos tartalma a hozzá társuló evangéliumi perikópával is megsegítve. Ha azonban mindenképpen közelebb akarták hozni a karácsonyhoz, akkor a december 30. és január 5. közé eső vasárnap is alkalmas időpont lett volna (a menekülés evangéliumával), ha a vízkereszttel való labdázás miatt nem kellett volna e vasárnapot szabadon hagyni.

Krisztus keresztségének új ünnepe volt a másik ok, ami miatt a Szent Család vasárnapját át kellett telepíteni. Eredetileg ez nem volt önálló ünnep, hanem a „kinyilvánulás”, az epifánia misztériumainak egyike, mely vízkereszt nyolcadnapján kapott kiemelt figyelmet. Az új rendszerben levált az Epifániáról és önálló keresztségi ünneppé lett. Így már nem annyira a karácsonyhoz tartozó dogmatikai-misztikus jellege érződik, hanem inkább a nyilvános működését megkezdő Krisztus „életrajzi” ünnepe. *Dato non concessio*, hogy e misztériumnak (az Epifániából kiszakadva) egy vasárnap „témájává” kell válnia, a vízkeresztet követő öt vasárnap így volna egy sorba rendezhető: a 12 éves Jézus (Szent Család) — a Krisztus megkeresztelkedése — a kánai menyegző — az első apostolok meghívása —

végül a kafarnaumi jelenet. E sorozat úgy adna a mai kronológiai szemléletnek is engedményt, hogy az egyes mozzanatok egymást nem zavarva bontakoznak ki, ugyanakkor azonban nem bontják meg a karácsonytól vízkeresztig tartó ősi ünnepek ívét.

A liturgiát magyarázó könyvek és prédikációk a böjtelő három vasárnapját az Egyház mesterműveként, lelki érzékenységének kifejeződéseként magyarázták. Dicsérték, milyen csodálatos fokozatossággal jutunk a böjtelőtől, a böjtön, a szenvedés idején át a nagyhétig és a *triduum sacrum*ig. Elmondták, hogy a karácsony ünnepi napjai fokozatosan csendesednek le a vízkereszt utáni vasárnapokon, majd a böjtelő hetei belátatják velünk megváltásra való rászorultságunkat, s így előkészítenek minket a böjt felvételére. Ha ezeket az elmélkedéseket összevetem azzal a szótlan beletörődéssel, mellyel tudomásul vették e napok megszűnését, azt kell mondani, az engedelmesség manapság azt jelenti, hogy egy liturgikus intézményt egyik nap teljes értéssel és lelkesedéssel kell elfogadnunk, majd a következő nap ugyanilyen lelkesen egyet kell értenünk annak eltörlésével.

A hamvazószerda és böjt kalendáriumi rendje változatlan maradt, bár a vasárnapok tartalma módosult. Ám a szenvedés időszaka egy héttel megrövidült, s a *dominica passionis*ből egyszerűen nagyböjt ötödik vasárnapja lett. Mivel a *triduum sacrum* különleges idő, a *tempus passionis* gyakorlatilag három napra szűkült. Következésképpen azok a rubrikák, szövegek, szimbólumok, melyek e két hetet a nagyböjtön belül kiemelték, s a hívő figyelmét közvetlenül a szenvedő Úrra fordították, elveszítették érvényességüket.

Húsvét harmadik és negyedik vasárnapjának jellegváltozásáról a perikópák kapcsán már szóltam. Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a Jó Pásztorról szóló evangéliummal a római rítus nem tette e napot „Jó Pásztor vasárnapjává”, csupán a húsvét misztériumához adott egy motívumot. Általában: a klasszikus liturgia sokkal művészebb és humánusabb volt, semhogy örömeit lelte volna az ilyen tematikus jelszóliturgiában; ez inkább az aktivista, akaratközpontú századok kedvtelése.

A mennybemenetel tetszőleges áthelyezése vasárnapra még vízkereszténél is bántóbb, hiszen a mennybemenetel tényleges napját tette ünneptelenné. Pünkösdi oktavája miatt (mely időt adott a szent ünnepen befogadott misztérium örömteli feldolgozására) a mennybemenetel utáni napok kaptak — az újkori novénák szellemében — előkészítő jelleget, szerény menedéket adva az oktava nagyszerű szövegei közül egyik-másiknak.

Az évközi időszakot két ponton érinti a változás. Egyik: a *per annum* vasárnapok egybeszámlálása. Kétségtelen, hogy a húsvét mozgása régebben azzal a zavarral járt, hogy néhány vasárnap olvasmányai és könyörgései (de nem az énekei!) hol a vízkereszt utáni, hol a pünkösdi utáni időszak végén kaptak helyet. Ennek ellenére a két szakasz egészét nézve nagy különbség volt a vízkereszt utáni és a Szentháromság utáni időszak között. A vízkereszt utáni vasárnapok még az Epifánia kisugárzásai voltak: Isten megjelenésének megnyilvánulásait ünnepelték. A pünkösdi (Szentháromság) utáni vasárnapok időszaka: a „kis idő” (*Modicum*), mely nekünk oly hosszúnak tűnik, az egyház történelmi idejének képe, ki a megváltást már elnyerve az örök haza felé vándorol, és várja a második eljövételt. Ezeken a vasárnapokon azoknak a hívőknek örömei, érzelmei, problémái tárulnak fel, akiket Krisztus nem vett ki a világból, de meg akart őrizni e vi-

lágtól. Így a két *per annum* szakasz nem mosható össze. Ha korábban a vándorló vásárnapok okoztak problémát, most sokkal inkább az, hogy a 6–10. vásárnap ide-oda ugrik a jó négy hónapos szent idő elé vagy mögé, s ugyanaz a vásárnap hol a vízkereszt végső lecsengéseként, hol a húsvéti idő közvetlen folytatásaként jelenik meg. Ha elolvassuk e vásárnapok szövegét, nem nehéz látni a kettős szerepből eredő zavarokat.

A másik változás Krisztus Király vásárnapjának áttétele. Ez a változás hangsúlyos lezárást ad a vásárnapok sorának, de a változás oka inkább teológiai lehet, mint liturgiai vagy technikai. Krisztus Király a XX. században programünnepként jelent meg: tiltakozás a modernizmus és szekularizáció ellen. Arról beszélt, hogy a Krisztusnak a társadalomban, a közéletben is uralkodnia kell. Így ez az ünnep Mindenszentek közelében, a *per annum* vásárnapok sorában kapott helyet. Az egyházi év utolsó vásárnapjára való áthelyezése e királyság eszkatologikus tartalmát hangsúlyozza: a Krisztus királysága e földön láthatatlan, majd a jövőben fog kinyilvánulni, az idők végén. Lehet, hogy a hangsúlyok elcsúsztatása ésszerű volt, ebben a kérdésben nem szeretnék állást foglalni.

7. A SZANKTORÁLE RÉTEGEI

A SZANKTORÁLE kialakulását két történeti folyamat határozta meg. A Róma által az új egyházaknak átadott szentünnepok száma nem volt magas. Ezek a szentek a keresztény szentség *típusait* képviselték, s a helyi egyházak kalendáriumának római jellegét biztosították. A helyi egyházak fejlődése és különösen az ereklyeátvitel gyakorlatára azonban a VII–VIII. század után felduzzasztotta a névsort. Reformoknak kellett újból és újból csökkentenie, hogy az ilyen reform után aztán megint meginduljon a gyarapodás.

A középkori naptárak alaprétege a római örökségből és a latin egyházban elterjedt néhány általános ünnepből állt. Ezen túl azonban minden naptár *helyi* naptár volt: szinte nincs két kódex, melyben az ünnepelt szentek névsora azonos lenne. A vidékeknek, országoknak, egyházmegyéknek, rendeknek is megvoltak a maguk általánosan tisztelt szentjei, sőt a naptár összetétele végső soron az egyházi intézmények egészen alacsony szintjén dőlt el. A Trident utáni reformokig nem volt a római rítusnak egységes naptára.

A II. vatikánus után megjelent naptár e szempontból alapvetően tridentin típusú: néhány helyi szentet engedélyez, de egy bőséges névsort jelöl ki egyetemes tiszteletre. Az új névsor tartalmazza a legjelentősebb szenteket, de a korábbi naptárt alaposan megritkította. Viszont sok új szent került bele különböző korokból, országokból, kontinensekről — dokumentálandó az életszentség egyetemességét. Egy újfajta képviselői elv szerint kerültek be számban „lokális” szentek.

Sok esetben megváltozott a szent ünnepének napja is. Vagy azért, hogy az a mennyei születésnap, a *natalitia* dátumához igazodjék, vagy azért, hogy eltávolítsák a szentek ünnepét a temporále fontosabb szakaszaiból (ádvent utolsó hete, nagyböjt).

Bizonyára sokan nem értenek egyet azzal a véleményemmel (s magam sem ragaszkodom annyira álláspontomhoz, mint sok más eddig tárgyalt esetben), hogy a naptárreform egyrészt radikálisabb, másrészt engedékenyebb lehetett volna. Az egyetemesen

ünneplendő szentek névsora lehetne jóval alacsonyabb. A szentek hatalmas seregéről a naptár úgysem tud képet adni, még a képviseleti elv érvényesítésével sem. A naptár visszaállíthatta volna az ősi elvet: az Egyház legjelentékenyebb szentjei, elsősorban a bibliai szentek és a római egyház szentjei (főként vértanúi) tartoznak az alapkalendáriumba. Viszont jóval bővebben kiegészíthetnék azt a helyi egyházak (figyelmeztetve őket, hogy ne csak a nacionális szentek iránt érdeklődjenek, hanem vegyék figyelembe a *régió* hagyományait is). A kiválasztáshoz irányelveket is adni lehetne, de egy terjedelmes martirologiumot is.

A dátumok változásait a legtöbb esetben nem érdemes vitatni. Néhány olyan dátumot azonban, melyek nagy régiók egyházi vagy polgári hagyományában meggyökereztek, jobb lett volna megtartani (pl. Erzsébet, Tamás, Gergely). Kár lemondani arról a támogatásról, amit a polgári szokások adhatnak ünnepeinknek. Arra nyilván senki sem számíthat, hogy a polgári életben tartott dátumok fogják majd követni az újabb egyházi rendelkezéseket. *Visitatio BMV* új dátuma májusban sem jobb a régi, általánosan elfogadott júliusi napnál.

8. AZ ÜNNEPEK RANGJA

Van az ünneptartásnak egy olyan vonatkozása, amire talán kevésbé figyeltek föl szélesebb körben: az ünnepek rangja. A régi szertartáskönyvek más-más elnevezésekkel ugyan, de pontosan számon tartják az ünnepek differenciált rangsorát. Az új naptár ezt mindössze három fokozatra szűkítette: a *sollemnitas*, *festum* és *memoria* kategóriáira. (A *memoria ad libitum* nem rang, csak a nap megtartásának kötelező vagy szabad voltát jelöli.) Az ünnepek rangsorát az újabb kor rubricistái főleg abból a szempontból kezelték, hogy melyik ünnepnek van elsőbbsége azok találkozásakor (okkurrenciák és konkurrenciák). Azonban (mint alább kifejtjük) ennél többről van szó, s emiatt nem tartom elégségesnek a három fokozatot.

A *sollemnitas* a tridenti *duplex primæ classis*nak, a *festum* a *duplex secundæ classis*nek felel meg. A *memoria*ban azonban négy korábbi fokozat van egyesítve (*duplex maius*, *duplex*, *semiduplex*, *simplex*); most nem is szólva egyes szerzetesrendek által megőrzött még differenciáltabb rendszerekről. Ez viszont azzal jár, hogy a naptár nem tudja a szentek valódi jelentőségét tükrözni, nem tudja az egyetemes jelentőségű szenteket a többi fölé emelni. Legalább még egy fokozat (a korábbi *duplex maius*) beiktatására lenne szükség ahhoz, hogy például a nagy egyházatyák, rendalapítók megkülönböztetett helyre kerüljenek. Ez a „közbülső fokozat” lehetővé tenné a *festum* kategóriába sorolt ünnepek árnyaltabb kezelését is.

A zsinat és az utána következő szabályozás nem foglalkozott azzal, hogy új lendületet adjon az ünneplés gyakorlatának. Az intelmeken túl az ünnepek megtartására vonatkozó szabályokra és tanácsokra lett volna szükség ahhoz, hogy az ünneptartás tényleges gyakorlatát megelevenítsék. Éppen ebben lenne szerepe az ünnepek rangjának.

Az ünnepek rangsorolásában ugyanis az Egyház hite, öntudata, sőt mondhatni érzelmi magatartása fejeződik ki. Ha ez a papok és hívők számára érzékelhetővé válik,

akkor őket is magával ragadja, őket is részesíti ennek tudati és érzelmi áldásaiban. Ha az egyház tényleges életében tapasztalhatóvá lehet tenni a *sollemnitas*, *festum*, *memoria maius* és *memoria simplex* közti különbséget, akkor az segíthet folyamatosan informálni a papokban és hívőkben a „liturgikus hierarchiát” (hogy a mostanában sokszor emlegetett „dogmák hierarchiájáról” vegyem a példát).

Mire terjedhet ki a gyakorlatban e szeretetteljes gondoskodás?

Elsősorban arra, hogy miképpen üli az Egyház a maga ünnepeit. Tudjuk, hogy a liturgia nem az egyes emberek, sőt nem is a közösségek, hanem az egész Egyház istentisztelete. Akkor is teljes értékű lenne, ha csupán a celebráns és a szolgálattevők végeznék el néhány hívő részvételével. A hívők nagy számú részvétele éppen azért kívánatos, mert egy objektíve megvalósuló istentiszteletnek lehetnek ők is részesei. Vagyis szabályozni lehetne, hogy a különböző rangú ünnepeken a napi liturgia mely részeit és milyen módon kell elvégeznie egy székesegyháznak, egy plébániának, egy kisebb templomnak (konventmise, énekes mise, nyilvános zsoltosma stb.).

Második lépésben az Egyház gyermekeihez fordul: felszólítja és kéri őket, hogy az ünnepeket rangjuk szerint üljék meg. Miért ne lehetne az ünnepek „parancsolt” vagy „tanácsolt” jellegét azok *sollemnitas* vagy *festum* rangjával összekötni, akár azon az áron is, hogy a *sollemnitások* némelyikét *festum*má, a *festum*ok egy részét *memoria maius*sá minősítjük „vissza”? A *sollemnitások* „parancsolt” jellege nem csak a morális terhet jelenti a hívőnek (mely alól indokolt esetben úgyszólván fel van mentve), hanem biztosítékot is, hogy az ünnepet a teljes közösségben tudja majd megülni. A *festum*okat (legalábbis azok magasabb kategóriáját) automatikusan a „tanácsolt” jelleggel lehet megkülönböztetni, az alacsonyabb rangú *festum*okat vagy magasabb rangú *memoriákat* pedig azzal, hogy azok magyarázó intelmekkel kísért „hirdetett” jeles napok.

Az ünneplés lelkületét befolyásoló harmadik eszköz a ceremoniális szabályrendszere, mely úgy működik, mint egy játékszabály. A jobb századokban az ünnep rangjának elsődleges értelme az volt, hogy szabályozta, megszabta az asszisztencia nagyságát és minőségét, az oltáron égő gyertyák számát, a kórus nagyságát, a zene fajtát, a liturgikus öltözékek minőségének kiválasztását (*in vestimentis sollemnioribus ecclesiae*) stb. Ennek teljesítéséhez persze pénzügyi garanciákat is rendeltek; nem tudom, miért kell ma ebben olyan „lelkinek” lenni, holott az Egyház egyébként egyáltalán nem közömbös az anyagiak dolgában. Ha a mai helyzet nem is teszi lehetővé egy szigorú rendszer működtetését, azért a különböző viszonyokra tekintettel lévő, rugalmas rendszer még mindig ki tudná emelni ünneplésünket mai silány állapotából.

Az ilyen külső szabályozás természetesen maga is csak *appeal*. Ha nem jár vele együtt a teológiai, lelki, liturgikus oktatás, elmélkedés, tudatosítás, akkor ritualizmusba fajulhat. Az Egyház története azonban azt mutatja, hogy nem ettől kell félni. A „rítusok” leépítése szokott mindig a lelkiség ellanyhulásához vezetni; a liturgikus *observantia* viszont olyan belső fegyelmet alakít ki, ami a lelkiséget is egészségben tartja.

VI. A „tridenti mozgalom” és a „reform reformja”

A II. vatikáni zsinat liturgikus újításait katolikus papok és hívek nem jelentéktelen része fogadta bizonyos ellenszenvvel, tiltakozással, olykor tevékeny tiltakozással. A tiltakozás eleinte főként az idősebbek részéről volt tapasztalható, akiknek, bár igyekeztek érveket is állítani mellé, elsődleges motívuma mégis inkább érzelmi és ösztönös volt. Ez az ösztönös tiltakozás Lefebvre bíboros mozgalmában szervezett formát öltött, mely bizonyos igazságoknak is hangot adott, de olyan doktrinális és egyházfegyelmi problémákkal kapcsolódott össze (amellett ki nem mondva, de olyan jobboldali politikai-társadalmi háttérre támaszkodott), amely a nehézségek tényleges felvetését lehetetlenné tette, s úgyszólván elkerülhetetlenül szakadáshoz vezetett.

Lefebvre követői távozásának azonban volt pozitív következménye is. II. János Pál pápa engedélyezte, hogy bizonyos feltételek mellett a „tridenti” misét az Egyházban celebrálhassák az MR1962 szerint, a probléma kezelésére pápai bizottságot hívott életre (*Ecclesia Dei*), s egyes nyilatkozataiban elismerte a hagyományos liturgia értékét, létjogát.

A „tridenti” mise mozgalma a pápai megnyilatkozások után új alapra került. Hívei megtarthatták anélkül, hogy Rómával konfliktusba kerültek volna, habár a zsinat idején felnevelt papok nagy része püspökkorba jutva ugyanolyan konzervatíván és ugyanolyan diktatórikusan kezelte őket, mint az előző generáció az „újítókat”. Fordult a helyzet: a progresszívekből lettek az újkonzervatívok és viszont.

A kedvezőbb római megítélés azonban nem egyetlen újdonsága e *második korszaknak*. Talán még ennél is lényegesebb a „tridenti” miséért való küzdelem e második szakaszának néhány merőben új vonása.

Az első ezek közül: a pártoló egyének és közösségek megsokszorozódása. Míg az első korszak küzdelmét kevesek utóvéd harcának nevezhetjük, ma Európa és Amerika sok országában jelentős mennyiségű közösség él időről időre vagy rendszeresen ezzel a liturgiával.

A második: ma már nem az idősek állnak az élvonalban, hanem az a közép és fiatal generáció, melynek a zsinat előtti liturgiához még emlékei sem fűződnek, hiszen gyermek volt, vagy nem is élt a 60-as években.

A harmadik: a mozgalom szervezett formákat talált, hallatja hangját, kiadványai, internetes honlapjai vannak.

A negyedik: megindult az elméleti feldolgozó munka, a dogmatikai, liturgiai, pasztorális, vallásszociológiai és -pszichológiai elemző munka. Az állásfoglalások immár nem nosztalgiára, hanem kemény és sokoldalú okfejtésekre hivatkoznak.

Az ötödik: a mozgalom a zsinat utáni kontextusba belehelyezkedve dolgozik. Nem a zsinatot ítéli el, nem is a zsinat utáni liturgiát (vagy ha igen, világosan liturgiai vizsgálat alapján), hanem a „tridenti” mise értékeit és életjogát védi. Ennek jele, hogy az érintett egyének és közösségek többsége elfogadja, sőt sokszor gyakorolja is a *novus ordo* (NO), miközben maga előnyben részesíti a „zsinat előtti” rítust.

Ez a kedvező fordulat azonban csak átmenetinek tekinthető. Meg kell indulnia a *harmadik korszaknak*: a dolgok megnyugtató és hosszú távú elrendeződésének. Ennek előfeltétele viszont az „elméleti”, valójában nagyon is gyakorlati munka kiszélesedése, rendszerbe foglalása, és ennek eredményeképpen a fogalmak, tennivalók sokkal világosabb meghatározása. Jelenleg ugyanis a „tridenti” mise hívei változatlan fogalmi zűrzavar közepette próbálnak szót érteni egymással, az egyházi felsőbbbséggel és a „kívülállókkal” (akik ugyancsak téves fogalmakkal és ténymegállapításokkal operálnak). Még az alapfogalmak sincsenek tisztázva: mi a „hagyományos római liturgia”, mi a „tridenti rítus”, mi a „NO”?

A jelen fejezet e kérdésre koncentrál, s ezúton elég világos gyakorlati következtetésekhöz jut.

I.

Mit jelent a „hagyományos római” liturgia?

Ha válaszunkat nem feltevésekre, hanem tényekre akarjuk alapítani, nem kerülhetjük meg a liturgikus források tanúbizonyságát. A liturgiátörténet tudománya ugyan nem erőltetheti rá magát az élő liturgiára, de becsületes állításokat nem fogalmazhatunk meg a liturgiátörténeti tények ellenében.

Bármennyire csalódást keltő ez egyes romantikus elképzelésekhez képest, meg kell vallani, hogy a VIII-IX. századi liturgikus könyveket *megelőző*, korai forrásokból nem olvashatunk ki többet, mint hogy a liturgiának *egyes* fontos elemei már akkor megvoltak. A római liturgia az ennél korábbi forrásokban nem a maga egészében jelenik meg, nem mint *opus perfectum*, hanem egyes elemeknek szinte véletlenszerű időbeli egymásutánjában. És e tényben nem a liturgia fejlődése tükröződik, hanem a forrásanyag elégtelensége. A korai források nem a liturgia egészéről adnak tájékoztatást, hanem csak bizonyos elemeiről, míg másokról hallgatnak. Például a *Sursum corda* dialógus és a *Sanctus* már az *Apostoli konstitúciók* 3. századi rétegéből igazolható; a napközi imaórák gyakorlatáról Tertullianus ír, a responzoriális zsoltározásról például Ágoston beszél zsoltárkommentárjaiban. Véletlenszerű adatokat szerezhetünk az egyházatyák beszédeiből, a zsolozsmát illetően gazdagabb ismerettár Szent Benedek regulája. De bármily fontosak ezek az információk, nem szabad azt gondolnunk, hogy a korai liturgia annyiból állt, amit ezek elmondanak. Sokkal több az, amiről hallgatnak, márpedig az *argumentum ex silentio* érve tudvalévóleg megcsal.

Annyit mondhatunk csupán, hogy a rendelkezésünkre álló forrásanyag olyan gyér és töredékes, hogy nem tudjuk belőle rekonstruálni, hogyan folyt le valóban a szertartás. Az apostoli kor, a vértanúk kora stb. liturgiájára hivatkozni vakmerőség vagy merő romantika. De olyan liturgikus könyv, ami tényleges szövegeket, ceremóniakat jegyezne le, e korból nem áll rendelkezésünkre. Amit tudunk, onnan tudjuk, hogy a későbbi korok forrásanyagát elemezzük, és összevetjük a korai forrásanyaggal. Ha tehát a római liturgiáról van szó, csak arról beszélhetünk, amit a VIII-IX. századi és a későbbi teljes for-

rások dokumentálnak. Ősi római liturgia számunkra az, ami ezekben a szertartáskönyvekben olvasható, s minden más csak spekuláció és (vagy) tudományos hipotézis.

E negatív állítással szemben viszont tény, hogy amikor az első fennmaradt, tényleges liturgikus gyakorlatot szolgáló könyvek feltűnnek, azok máris tartalmazzák az 1970-ig ismert „római” liturgia szinte minden lényeges elemét, és abban a struktúrában, mely a rájuk következő több mint ezer év folyamán ismerhető. (Természetesen most csak a római rítusról beszélünk, s nem a nyugati liturgiák időközben kihalt, eltűnt más ágazatairól.)

A fenti állítást természetesen más- és másképpen kell érteni a liturgia különféle alkatrészeire, az egyházi év különböző részeire, a liturgia felépítésére, anyagára, illetve az anyag elrendezésére. Míg például kissé eltérő elrendezések tárulnak elénk a VII–IX. századból a papi könyörgések (egymást részben fedő) gyűjteményeiben, olvasmányjegyzékekben, addig a miseénekeknek a legkorábbi forrásokban fellelhető (Hesbert által kiadott) forrásai becslésem szerint 90%-os egységet mutatnak.

A „lényegében egységes” forrásanyag liturgiája a római rítus megszilárdulásával és általános európai elterjedésével méginkább egységessé vált. A perikóparend, a szakramentárium, az énekeskönyvek, a liturgia fő részeinek felépítése a középkori szerkönyvek ezreiben vizsgálva nagyrészt azonosnak mutatkozik. A rögzítés folyamán a liturgia elemei közti összefüggéseknek új lehetőségei és értékei jöttek létre: egymásrautalások, asszociációk, egyes elemek összekapcsolódása gazdagabbá és szilárdabbá tette a liturgia állagát.

Ez azonban nem jelent betű szerinti egységet. A római liturgián belüli változatok a mai emberek többsége számára legfeljebb a szerzetesrendek zsinat előtti rítusaiból ismeretek. A bencések, ciszterciek, domonkosok, premonstreiek az újkorban is megtartották, egészen a zsinatig, sőt sokan azon túl is, saját rendi liturgiájukat, mely jól felismerhető, sajátos értékeket hordoz az egész Egyház számára, a benne élők számára pedig személyes vonzóerőt képvisel. Ám a középkorban az egységen belüli változatosság nem szorítkozott a rendekre. A folyamatosság őrzői elsősorban a székesegyházak voltak: paradox módon ők garantálták egyszerre a római liturgia *egységét* is, a helyi rítusokban élő *változatosságot* is. A székesegyház liturgiája volt a plébániák liturgiájának normája is.

Ez a területi (vagy inkább: intézményi) megoszlás egyáltalán nem jelentett összevisztheságot, mégpedig két ok miatt. Elsősorban: Az *ubi* és *quomodo* kategóriái megnyugtatóan szabályozva voltak. Ez azt jelenti, hogy dogmatikailag is, liturgiailag is alátámasztott *rangsora* volt annak, minek mennyiben kell egységesnek lenni, s milyen tér jut a helyi hagyománynak. Másrészt: a folyamatosság és szerves változás, fejlődés letéteményese a káptalan (ill. a szerzetesrendi vezető, konvent stb.), s ez semmivel sem volt kisebb védelem az önkényesség ellen, mint lett volna egy távoli római kuriális kongregáció.

Ha mindennek ismeretében tesszük fel újra a kérdést, mi a „hagyományos római liturgia”, a válasz az lesz: ez a római egyház gyakorlata, mely legkésőbb a IV. századtól kezdve folyamatosan és organikusan fejlődött, a VIII–IX. században megszilárdult, fenntartotta folyamatosságát és lényegi egységét a területi (székesegyházak) és intézményi (szerzetesrendek) megoszlásában is, ugyanakkor egy liturgikus rangsorhoz igazodó tér- és időbeli változatosságban élt. Rövidebben: *a római rítus az, ami az organikus időbeli változások és a koherens térbeli változások egységében megjelenik.* A római rí-

tus tartalmi leírása, az általános (egységes) és változékony vonások elkülönítése már csak a rítus teljes elemzésével volna lehetséges, ami meghaladja e könyv kereteit. Természetesen a fenti rövid leírásban sem kerülhattünk el bizonyos elnagyolásokat, cé-lunkhoz azonban elegendők az eddigiek.

Mi a „tridenti” liturgia?

Erre látszólag könnyebb válaszolni: a tridenti zsinat határozatának megfelelően, V. Piusz pápa tekintélye alatt közzétett liturgikus könyvekbe foglalt rítus. Ezt a meghatá-rozást azonban az előzmények és következmények figyelembe vételével kissé árnyal-nunk kell.

Először is: a tridenti rítus nem azonos az 1962-es kiadású római misekönyvvvel. A tri-denti zsinatot követően hosszabb idő alatt jelentek meg a liturgia különböző részeit tar-talmazó könyvek, s ezek különböznek a tekintetben is, hogy mennyire tükrözik a *Tri-dentinum* akaratát. Elég itt például a himnuszok XVII. századi (katasztrofális) átdolgozá-sára, vagy a GR kiadása körüli anomáliákra utalni; voltaképpen mindkettő ellentétben állt a *Tridentinum* szellemével. Azután később (a XVII–XIX. században) ez az anyag gy-a-rapodott is, olykor nem lényeges, de a zsinat akaratával mégis szembenálló változásokat is szenvedett. Újabb, immár döntő változások következtek a XX. század elején, elsősor-ban a zsolozsmában. Sajnos ki kell mondanunk, hogy a zsoltárok újra rendezése alapjai-ban dűlta szét a római zsolozsma szerkezetét, s több papi generáció élményvilágából kitö-rölte annak leghagyományosabb elemeit. Ismét újabb változások történtek az 1950-es években: a XII. Piusz által kibocsátott *Psalterium Pianum* (új latin zsoltárkönyv) beveze-tése érzékeny helyen sértette meg a liturgikus folyamatosságot. Később a nagyhét XII. Piusz-féle újrendezésének is voltak problematikus pontjai. Módosította a tridenti litur-giát néhány XXIII. János és VI. Pál alatt bevezetett újítás is. Nem mondom, hogy ezen változások között ne lett volna sok gyümölcsöző, organikus, igazolható. Mindenesetre: az 1962-ben érvényes liturgia nem nevezhető minden további nélkül „tridentinek”.

Fontosabb kérdés a tridenti liturgia viszonya a maga *előzményeihez*. Létrejöttének kontextusai ezek voltak: virágzó helyi liturgiák, dekonstruktív reneszánsz liturgikus mozgalmak és a reformáció okozta zavar. Ebben kellett a tridenti zsinatnak rendet vág-ni, vágyai szerint — ahogy ezt az MR1570 előszava ki is fejt —, visszatérni az „ősi ró-mai hagyományhoz”. Ennek a visszatérésnek két eleme volt: 1. az emberemlékezetet meghaladó idő óta élő katedrális és szerzetesrendi liturgiáknak jóváhagyása, lenyesve ró-luk az újabb ráakódásokat; 2. egy új, római mintaliturgia megalkotása (eredetileg csak azok számára, akik ilyen ősi, római alapú, katedrális liturgiával nem rendelkeztek).

A „tridenti mintaliturgia” alapja a római kúria rítusa volt. A *kuriális rítus* a XI–XII. század fordulóján régi itáliai (és római) hagyományok alapján kialakított, a többi euró-pai liturgiához képest kissé egyszerűbb gyakorlat volt. Az egyszerűségnek két forrása van: egyrészt távolságtartás a „frank-római” liturgia gyarapodásával szemben (pl. érdek-telenség a szentek új zsolozsmáinak, a bőséges trópus- és szekvenciarepertoárnak befoga-dásával szemben); másrészt a római hivatalnok papság távolsága az énekelt katedrá-lis/plébániai nagyliturgiától. Így esett áldozatul a kuriális reformnak például a nagyheti szertartásrend sok gazdag eleme.

A fentieket így összegezhethetjük: a tridenti liturgia a római liturgia családjába tartozik. Minden lényeges részében megegyezik azzal, más szavakkal: a római liturgia több tucatnyi változatának egyike. *A tridenti liturgia: római liturgia*. Ebben az értelemben a tridenti liturgia nem a XVI. század óta él, hanem a VIII-IX., sőt bizonyos tekintetben a IV. század óta. De a római liturgia mégsem *azonos* a tridenti liturgiával, hanem több annál. Aki a tridenti liturgiát követi, a római liturgiát gyakorolja. De a római liturgia élt más, részleteiben talán tökéletesebb formákban is.

Csupán hanyagság, tudatlanság-e, hogy a zsinat utáni közbeszédben ezeket a fogalmakat egymással összekeverték? Azt hiszem nem, hanem tudatos és rosszakarátú megtévesztés. Azzal ugyanis, hogy a választást a „zsinati liturgia vagy tridenti liturgia” dichotómiában írták le, azt a benyomást akarták kelteni, hogy két *Zeitbedingt* (korszakhoz kötött) liturgia szembenállásáról van szó. Eszerint a logika szerint a tridenti liturgia a reneszánsz-barokk kor liturgiája, mely talán jól működött 300 évig, de most, a *new age*, a modern kor szükségleteit az új „vatikáni” liturgiával kell kielégíteni. Eszerint aki a zsinati liturgiával szemben a tridenti liturgiát védi, az egy letűnt kor formáit akarja konzerválni, és az egyház megújulását veszélyezteti.

Ha azonban a tridenti liturgia alapjaiban nem más, mint az ősi római liturgia, akkor lényegét nézve nem nevezhető sem reneszánsznak vagy barokknak, sem *Zeitbedingt*nek. Akkor a vatikáni újítás nem egy 300 éves gyakorlatot bírált felül, hanem a római egyház általunk megismerhető teljes hagyományával kíván szakítani.

Ezt jobban megértjük, ha a zsinati liturgia természetével is tisztába jövünk.

Mi a „neorómai” liturgia?”

A római liturgiát helytelen lenne úgy értelmeznünk, mint különféle helyi vagy szerzetesrendi rítusok merő összegét. Léteztek e hagyományvonalon kívül álló liturgiák is. Most elsősorban nem is az ősi egyházi központok, Milánó, Gallia, Hispánia és a többi hagyományára gondolok, hanem a római liturgia területén keletkezett, de tőle eltávolodott szertartási rendekre.

Ilyen például a XVI. században a reneszánsz gondolkodás hatására keletkezett számos liturgikus újítás, sőt újított rendszer. Ezek egyik-másika megmaradt a gondolati kísérlet szintjén, egyesek azonban megvalósultak, és egyházi elismerést is kaptak. Ilyen például a Quiñones-féle breviárium, melyet több évtizedes használat után tiltott el *expressis verbis* a tridenti zsinat, pontosabban az V. Piusz által bevezetett római breviárium.²¹

21. *Alii enim præclaram veteris Breviarii constitutionem, multis locis mutilatam, alii incertis et alienis quibusdam commutatam, deformarunt; plurimi, specie Officii commodioris allekti, ad brevitatem novi Breviarii a Francisco Quignonio tituli sanctæ Crucis in Ierusalem presbytero cardinale compositi confugerunt. Quin etiam in provincias paulatim irrepserat prava illa consuetudo... Itaque ut divini huius operis effectus re ipsa consequatur, auctoritate præsentium tollimus in primis et abolemus Breviarium novum a Francisco cardinale prædicto editum et in quacunque ecclesia, monasterio, conventu, ordine, militia, et loco virorum et mulierum, etiam exempto, tam a primæva institutione, quam aliter ab hac Sede permissum... (V. Piusz pápa Quod a nobis kezdetű, 1568. július 15-én kelt apostoli levele).*

Ilyenek voltak a XVII–XVIII. századi neogallikán liturgiák is, melyek Franciaországban (s hasonlók itt-ott másutt is) úgyszólván kiszorították a tridenti rítust, és amelyek negatíve hozzájárultak az egész egyház liturgikus megújulásához. Ezek jelentették ugyanis azt az ellenpontot, melytől a francia egyháznak vissza kellett térnie Rómához. Ugyanakkor ezek és az ezeket támogató püspökök jelentették a visszatérés legnagyobb akadályát. Guéranger apátnak hősieles harcot kellett vívnia azért, hogy a neogallikán liturgiákat a római rítussal felváltsák, s e harca miatt éppen őt tekintették az Egyház el-lenségének.

Ezeknek a reform-liturgiáknak sorába illeszkedik be a II. vatikáni zsinat után elrendelt NO is. Nemcsak számos konkrét megoldásában csatlakozik emezek sorához, de még inkább lelkületében, mondhatni filozófiájában.

Az újkori reformliturgiák közös sajátosságai ugyanis a következők.

a) Nem szerves fejlődéssel, apránkénti módosulással jöttek létre, hanem egyszeri, „rohamszerű” változtatással.

b) Nem az egyházi élet normális menetében kialakult képződmények, hanem „szakértők” által létrehozott konstrukciók, általában egy-egy személy vagy csoport alkotásai.

c) Bár a római liturgia hagyományaiból átvesznek egyes elemeket, részleteket, mégis: egészükben, alapelveikben, szerkezetükben, anyagukban, elrendezésükben attól nagy mértékben eltérő, és konkrét előzményre nem támaszkodó újítások, melyekben érezhető hagyományellenesség nyilatkozik meg.

Milyen értelemben tekinthetjük a NO-t mint „neorómai liturgiát” mégis rómainak? Két értelemben kétségen kívül. Egyrészt ma ezt használja a római katolikus egyház nagy része. Másrészt: a római egyház legális keretein belül jött létre, és kapott hivatalos jóváhagyást (éppúgy, mint annak idején a Quiñones-breviárium).

Más eredményre jutunk azonban, ha nem csak jogi, hanem *tartalmi* szempontból vizsgáljuk a NO-t. Ilyen tekintetben *nem* tartozik a sok évszázados római liturgiához, egy más típust képvisel. Felismerhetők benne a római liturgiából merített elemek (legtöbb az *Ordo missæ*ben, kevesebb a *Proprium missæ*ben, még kevesebb a nagyhét rendjében és igen kevés a zsolozsmában). Az egészet, a lényegét tekintve azonban új konstrukció. Bármennyire tiltakoztak a közbeszédben elterjedt név, az „új liturgia” ellen, ha tartalmát nézzük, jogosnak kell ítélnünk a megnevezést.

Anélkül, hogy e pillanatban véleményt vagy ítéletet kívánnánk mondani róla, érvényes rá a fenti három ismerv is. a) A liturgikus konstitúció 23. pontjával ellentétben nem szerves fejlődéssel jött létre, nem az idők folyamán szükségessé vált változtatások összegződtek benne, hanem egy rapid akció eredménye. Hat-nyolc éves munkával „találták ki” a liturgia teljes egészét, félretéve azt a kompozitumot, mely sok száz év alatt, sok-sok generációnak — egyházatyáknak, pápáknak, püspököknek, teológusoknak, a liturgia mindennapi művelőinek — együttműködésével jött létre. b) Az új liturgia egyéni alkotás: egyetlen ambiciózus ember és az ő irányítása alatt működő csoport alkotása; valódi megvitatása elmaradt, s a jóváhagyás ezen egyén és csoport nem is mindig tiszta akcióinak eredménye. c) A római liturgiából átvett elemek, részletek ellenére a *konstrukció egésze* kívül esik azon a hagyományvonalon (sőt szándékosan szakít vele), melyet korábban római liturgiának nevezünk.

A zsinat utáni liturgia ma a római egyház hivatalos liturgiája, amit engedelmesen el kell fogadnunk, és követnünk kell. Jogi értelemben: római liturgia. De mivel a fogalmak meghamisítása nélkül *tartalmilag* nehezen nevezhető annak, a tárgyalásban újrómai vagy neorómai liturgiának fogom nevezni.

Ez az a kontextus, melyben a tridenti mozgalom értékelését elvégezhetjük, és az ún. reform reformjáról gondolkozhatunk.

II.

A liturgia „igazsága”

Nem szeretnénk a római és újrómai rítust egymást megsemmisítő erőként harcba vezetni. A „hagyományos római liturgia” a pápai rendelkezésekben korlátozott létjogot kapott, s újabb vatikáni megnyilatkozások az élethelehetőségei kiszélesítésére utalnak. Használata viszont ahhoz van kötve, hogy pártolói ne vonják kétségbe az újrómai rítus érvényességét. Célunk most a római rítus továbbélésének körülményeit és kívánalmait vizsgálni, s az újrómai rítus jövőjét e pillanatban a történelem további fordulataira hagyhatjuk.

Mégsem tudunk a gyakorlati kérdésekben előre jutni, ha nem világos az a *normarendszer*, melyen az eseményeket és megoldásokat lemérjük. Így vetődik fel a liturgia „igazságának” kérdése, melyet többféle szempontból kell megvizsgálnunk.

Első és legfontosabb az, amit a liturgia **szentségi igazság**ának nevezhetnénk. Annak feltétele, hogy a liturgia akár jobban, akár rosszabbul, de egyáltalán betöltse feladatát, meg kell valósítania azt, amire rendeltetett. A szentmise esetében ez a „szentségi igazság” megvan, ha felszentelt pap a szentség anyagának és formájának megtartásával azt akarja művelni, ami az Egyház szándéka. E tekintetben tehát megnyugodhat a hívő ember: sem a római, sem az újrómai szentmise szentségi érvényességéhez nem férhet kétség, a szentmise kegyelmei a hívőkhöz mindkét esetben eljutnak. Ugyanez a helyzet a többi szentségnél, s lényegében megvalósul a zsolozsma célja is, bármelyik rítussal élünk.

A *Lex credendi legem statuat supplicandi* híres elve értelmében a liturgia nem kerülhet szembe a **doktrinális igazsággal**, sőt a liturgia maga is a szenthagyomány tanúja. Az új misekönyv első kritikusai először itt próbáltak „fogást találni”, s Róma nem is tudott kitérni a misekönyv bevezetőjének újrafogalmazása elől, midőn kiderült, hogy az a szentmise mivoltáról és különösen áldozati jellegéről legalábbis félreérthetően beszél.

Ámde a doktrinális igazság leszűkítése volna, ha csupán dogmatikailag *téves* kifejezésekre vadásznánk. A kérdés pozitív oldala az, hogy a liturgiában feltárul-e a katolikus hittartalom egésze, arányos-e annak bemutatása, összhangban van-e a liturgia katolikus (térben és időben egyetemes) jellegével, a hittanítás spirituális aurájával. A római liturgiában ezen túl az is jogos követelmény, hogy ez a hittartalom elsősorban ne a középkor óta meghonosodott teológiai és lelkiségi iskolák parcialitásaiban jelenjék meg, hanem az első századok szinoptikus szemléletében, s annak megfelelő terminológiában. Azt is ki kell mondanunk, hogy a liturgia nemcsak szavaiban, hanem jeleiben, arányaiban, hangsúlyaiban vagy hiányaiban is doktrinális igazságokat tár fel vagy hall-

gat el. Hogy egyetlen példával éljek: a szentségek kiszolgáltatásának korábbi módja, az egyes szentségre külön-külön jellemző szerkezettel, eseménysorral, szimbolikus és hatékony cselekményekkel (például a só ízlelése, effetaszertartás, exorcizmusok a keresztségben) világosabban megjelenítette a szentség dramatikus jellegét, vagyis azt, hogy benne valami *megtörténik*, mégpedig isteni erő folytán, *ex opere operato*. Ezzel szemben a sztereotip módon igeliturgiába helyezett, ezáltal nagy mértékben uniformizált, számos oktató, buzdító szöveg betoldásával és a szimbolikus cselekmények redukálásával végzett szentségkiszolgáltatás a szentség intellektuális-morális, vagyis emberi oldalát hangsúlyozza.

A harmadik kérdés a liturgia **jogi igazsága**, azaz jóváhagyott volta. E kérdést korábban már említettük, most mellőzhetjük. Annnyit azonban meg kell jegyezni, hogy a jogi jóváhagyás eszményi esetben nem arra való lenne, hogy pótolja a tartalmi igazságot, hanem hogy támogassa: tekintélyt, *általános elismertséget* adjon neki, garantálja életét, helyét az egyházban, és megvédje az egyéni önkénnyel szemben.

A negyedik kérdés a liturgia **pasztorális igazsága**. Itt azonban már súlyos félreértések merülhetnek fel. A liturgia ugyanis nem az éppen jelenlévő egyének (papok és hívők) isentisztelete, hanem az egyetemes Egyházé, mely a maga istenképét, megváltástudatát, szentségtudatát, lelkiségét írja bele a liturgia formáiba. Igaz, hogy bizonyos kifejezési módok idővel változhatnak, de amiről a liturgiában szó és tett van, annak négyötöd része független az idő múlásától, független a koroktól, társadalmi rétegektől, nemektől, korosztályoktól. Ha egy „pasztorális szándék” a liturgiát kiszolgáltatja a korok, társadalmi rétegek, nemek, korosztályok vallási nézeteinek, ízlésének, akkor meginog az egyház hitének és életének folyamatos továbbadása, legalábbis e folyamatosság legfontosabb, ti. kultikus formájában. A liturgia nem csak, sőt nem elsősorban azzal végzi el a feladatát, hogy a konkrét közösségekhez szól, hanem azzal, hogy *van*. Hatását láthatatlanul is kifejti (aminthogy kifejtette a latin liturgia a latinul nem tudó hívekben is); nemcsak szentségi-kegyelmi erejével, hanem áhítatával, stílusával, fegyelmével, és természetesen áttételesen: azzal, ahogy a liturgia hiteles szavai az ezen nevelkedett teológusokon, prédikátorokon, hittanárokon és a lelkiségi irodalmon át leszívárogtak az Egyház köztudatába, asszimilálódtak a hívők hitében. A pasztorális liturgia tehát nem a rövidtávú „pasztorális” célok szolgálatába állított liturgia. Pasztorális liturgia helyett jogosabb lenne liturgikus pasztorációról beszélni, vagyis arról a pasztorális igyekezetről, mely a liturgia tartalmát és gyakorlatát a hívekbe (kisebb-nagyobb hatékonysággal) átviszi.

Az ötödik, legnehezebben megfogalmazható, de gyakorlatilag legelevenebb tényező: a liturgia **liturgikus igazsága**. A liturgia egy sajátos jelbeszéd, a hit sajátos megjelenési módja, melynek megvannak a *maga* törvényei, arányai, stílusa, logikája, szerkezete. Ez a *sui generis* rend bizonyos rétegeiben összeköti az emberiség minden igazi liturgikus megnyilvánulását, más rétegeiben összeköti az összes keresztény rítusokat, de ezen kívül minden egyes rítusnak megvannak azok a belső törvényei, melyeket a változásokon keresztül is megtart. Ha nem tartja meg, fikcióvá válik. Ha egy házat rosszul építenek meg, összedől. Ha viszont a liturgikus igazságot megsértik, semmi látható baj nem származik belőle, hiszen a liturgia látszatra emberi konvenciók összessége. De ahogy a társadalomban súlyos zavarokat okozhat, ha a viselkedési normákat merő konvenciók-

nak tekintik, s e rend „fikcióvá” válása dezintegrálja a társadalom lelki közösségét, úgy a liturgikus igazság megsértése is, áttételesen és hosszabb távon, az egyház közérzetét, lelkeségét, a papok és hívek vallási viselkedését is mélyen befolyásolja. Szomorú kimondani, de a II. vatikáni zsinat után történtek sajnos ezt igazolták. Amint Ratzinger bíboros mondja: „Az egyház belső krízisének oka a liturgia dezintegrációja.”

Mi ez a liturgikus igazság? Úgy vagyunk vele, mint Szent Ágoston az idővel: ha nem kérdezed, világosan tudom, ha megkérdesz, hirtelen nem tudom. Képzeljük el, hogy valaki azzal az ötlettel állna elő: az evangélium az élő, köztünk lévő Krisztus igéje, tehát logikusabb, ha először az átváltoztatás révén megjelenik közöttünk a Krisztus, s csak azután szólal meg az ő igéje, tehát előbb legyen az átváltoztatás, azután az evangélium. Mindnyájan érezzük az okfejtés hamisságát, az ötlet abszurditását. De a *spekuláció* szintjén alig lehet felhozni valamit ellene. Ha az evangélium az átváltoztatás után lenne, semmiféle dogmatikus igazságot nem sértenénk meg vele. De összedőlne a szentmise liturgikus igazsága.

S mivel ez a „liturgikus igazság” tényezők igen nagy számának és sokszor alig leírható hatásoknak, arányoknak, árnyalatoknak az összessége, ezt emberi agy nem képes megkonstruálni. Ez az igazság sokkal előbb valami, mint akár a dogmatikai, jogi vagy pasztorális igazság. Ahogy az emberi testet és szellemet nem tudjuk konstrukcióval előállítani, hanem az a leszármazás, születés, növekedés csodálatos eredménye, úgy a liturgikus igazságot is csak örökölni, gondozni, továbbadni lehet. Körülbelül annyit szabad rajta akarattal változtatni, mint a saját testünkön. Ebben áll a liturgia **hagyományi igazsága**.

A liturgia egy-egy eleméről tudhatjuk, ki, mikor, miért „vezette be”. A liturgia egészét azonban ősidők mélyéből, az anonimitás közegéből, vagy esetünkben: az egyház ősi hagyományából kell megörökölnünk.

A tridenti mozgalom jogossága

A tridenti misét újra engedélyező római iratok eleinte csak a papok és hívek lelki igényének kielégítésére hivatkoztak. Az újabb nyilatkozatokban már a római egyház hagyományos liturgiai értékeinek megőrzésének gondolata is megjelenik.

Én magam úgy gondolom, az MR1962 használatára vonatkozó részleges engedély nem oldja ugyan meg a problémákat, de előkészíti az utat a megoldáshoz. A mozgalmat magát átmeneti jelenségnek gondolom, melynek megvan a jogossága, és várhatók a gyümölcsei, de nyíltan beszélni kell hiányosságairól is.

(1) A tridenti mise celebrálásának első eredménye az, hogy e formában maga az ősi római liturgia egy része életben tartható, felmutatható, a hívek számára mint lehetőség felkínálható. Sőt a tridenti mise jelenléte megadja a lehetőségét annak is, hogy a NO-ról és annak hatásáról a tridenti misén szerzett tapasztalatok birtokában beszélhessünk.

(2) Ennél fontosabb, hogy a tridenti mise fenntartja vagy fenntarthatja a liturgiához való helyes viszonyt. A NO legkárosabb hatása a papságnak (s nyomukban a hívek egy részének) megváltozott felfogása a liturgiáról. A liturgia a papság nagy részének gyakorlatában nem egy szent isteni cselekmény, *actio praecllenter sacra*, melyet az Egyház által megszabott rend szerint, az egyház szolgálaként végez a pap, s amely megél, őriz és közöl bizonyos objektív értékeket. Nem, inkább a pap (és esetleg a hívek egy csoportja) ál-

tal szervezett, a híveknek szóló esemény, performansz, amelynek értékét az méri le, hogy milyen hatást képes az adott hívekre gyakorolni. Egy ilyen tudati és pszichológiai „nevelő” hatás persze jelen lehet és jogosan jelen van a régi avagy hagyományos rítusban, az *antiquus ordo*-ban (AO) is. De nem közvetlen szándék szerint, hanem láthatatlan formáló erőként. Tartalma nem a misézőtől függ, hanem magától a megállapított liturgikus normától. A „tridenti mise” a tisztelet és fegyelem, devóció és diszkrécio, stilizáltság és kierielttség szellemének menedékhelye és élesztője lehet hosszú távon az Egyházban, akár még a NO művelői számára is — a nyegleség és önkény, az agitáció és manipuláció, a naturalizmus, improvizáció és közvetlenkedés uralmának idején.

(3) A tridenti mozgalom hozzájárulhat ahhoz is, hogy a vatikáni zsinat liturgikus konstitúciójának szellemében (LK 10) a liturgia legyen az egyház életének csúcsa és forrása (*culmen simul et fons*). Különösen fontos ez az *ecclesia in mundo huius temporis* számára ma, midőn az egyház társadalmi aktivitása, külső szereplése, és belső mozgalmi élete vált elsődlegessé, s a szent liturgiát is ehhez használják eszközként. A hagyományos magatartás szerint az egyház életének elsődleges funkciója a kinyilatkoztatott igazság hitben való megragadása, Isten kegyelmének befogadása a szentségekben, és az a személyes odaadás, mely az askézisben és az erkölcsben tárul fel. Ezek az értékek többé-kevésbé rejtettek a világ szeme elől, el vannak rejtve az egyházi közösség anyaméhében (*sancta mater ecclesia*) s a hívők szívében, mint annak a mély belső kapcsolatnak alkotóelemei, melyek az egyéni lelket, Krisztus Jegyesét, az Egyházat összeköti Atyánkkal, az Istennel. Minden más csak következménye vagy külső megnyilatkozása a hitnek, a szentségeknek és morális életnek: ilyen a testvéri szeretet, az állapotbeli kötelességek teljesítése az igazságosság sarkalatos erényei szerint, és az összes külső cselekedetek ezekből az erényekből folynak. Nem jó hasonmása-e ennek a rangsornak a templom, a *domus Dei* hierarchikus elrendezése? A legbensőbb szentély a hit, a szentségek, az erkölcs őrzőhelye; a hívők a hajóban a szentély javaiból részesednek, a templom épületén kívül pedig ott van a világ, melyben a hívek életüket élik és munkájukat végzik, miközben a szentély maga megmarad érintetlenül: *culmen simul et fons*. Ebben az értelemben a tridenti mozgalom és annak tisztelete a dogma iránt és az *ecclesia orans* istentisztelete iránt segíteni tud, hogy fenntartsuk és megőrizzük az elemek e rangsorát mind az Egyház életében, mind az egyéni lélekben.

(4) A tridenti mozgalom fenntarthatja a liturgiáról való felelősségteljes gondolkodást az Egyházban, s átöröközheti azokat a dogmatikai és liturgiai megfontolásokat, melyek generációkat neveltek a liturgia helyes végzésére.

(5) A tridenti mozgalom megtart, aktivizál, egymáshoz fűz és az egyház számára mozgósít olyan szellemi erőket és személyiségeket, akik sokat segíthetnek az egyháznak a krízisből való kijutásában. Nemcsak konzervatív ez az erő: a közép és fiatal korosztály megjelenése reményeket kelt, a megfelelő szervezetek létrehozása pedig kiemeli az izoláltság és depresszió légköréből azokat, akik e jövőért imádkozhatnak és dolgozhatnak. A tridenti mozgalom szimbolikus erőt is betölthet: a kezdetben összevegyülő indulatok (féltés, sértettség, ortodoxia, nosztalgia, igaz vallási tapasztalat és politikai jobboldaliság) leküzdésével az egyház erőtartálékává lehet a hit megőrzésében, feldolgozásában, a bel-

sőséges vallási életre való meghívásban. A tridenti mozgalom így nem visszahúzó, hanem az igazi megújulást elősegítő személyek és közösségek gyűjtő és nevelő helye lehet.

De ahhoz, hogy a problémák valóban megoldódjanak, a tridenti mozgalomnak tovább kell lépnie mai céljain. A következő bekezdésekben a mozgalom hiányosságait és ezzel együtt a szükséges kibontakozás főbb terepeit vesszük számba.

A tridenti mozgalom hiányosságai

A következő bekezdések bővebb kifejtést kívánnának, a liturgia egyes részeiből vett elegendő példaanyaggal kellene megvilágítani és igazolni tételeinket. Mivel azonban ez meghaladja kereteinket, megelégszem az összegző állításokkal, és utalok e könyv más részeire.

(1) II. JánosPál pápa a tridenti mise celebrálását az MR1962 szerinti formájában engedélyezte. Tudjuk azonban, hogy ez a misszale nem azonos a tridenti liturgiával. A XVII. és XX. század között, majd a legutolsó évtizedekben is sok változás történt a tridenti rítushoz képest, s e változások között vannak indokoltak, de vannak kevésbé szerencsések is.

Hogy csak egy példát említsek, a tridenti szertartásrend (és az azt megelőző római rítus) szerint a húsvéti gyertyát a templomban állítják fel, s az *Exsultet* közben szentelik meg (*consecratio cerei*). Mint a legrégebb *Exsultet*-tekercseken látni, a húsvéti gyertya hatalmas, égő tűzoszlop, melyet a diakonus csak egy lépcsőzetre felhágva tud meggyújtani. Az 50 évvel ezelőtti módosítás szerint a gyertyát a templomon kívül szentelik meg, s menetben hozzák be a templomba. Ezzel az *Exsultet*, mely korábban egy szentelményt létesítő ünnepi prefáció volt, húsvéti híradássá vált. Nem állítjuk, hogy ezen vagy hasonló elemeken áll vagy bukik a római liturgia sorsa, de könnyen bemutatható, hogy a változás a szertartás teológiai és liturgiai tartalmát negatívra érintette.

(2) Súlyosabb nehézség, hogy mint korábban tárgyaltuk, a tridenti liturgia nem azonos a római liturgiával, csak annak egyik reprezentánsa. Arculatára rányomja bélyegét, hogy a római kúria privát liturgiájából származik, s számos ponton szegényebb az ősi római bazilikák liturgiájából származó középkori katedrális liturgiánál. Ha a II. vatikáni zsinat után indokolt volt a tridenti liturgiát megreformálni, éppen e gazdagabb római örökséghez kellett volna sok ponton visszanyúlni. Ez a visszanyúlás teret adhatott volna a középkori liturgiafejlődés néhány olyan értékének, melyet a tridenti reformok sajnálatosan kigyomláltak. Hogy ismét csak egy példát említsek: a véletlenül múlt, hogy húsvét, pünkösd, úrnapja, a halotti mise a Tridentinum után is megtarthatta szekvenciáját, miközben egy sor liturgiailag ugyanilyen fontos ünnep (karácsony, vízkereszt, mennybemenetel, Mária-ünnepek) elvesztette szép és mély értelmű szekvenciáját. Miért ne lehetett volna ezeket visszaállítani?

(3) A tridenti zsinat jogilag nem tiltotta el az ősi római liturgia régóta élő, becses helyi és szerzetesrendi változatait. Ennek ellenére a gyakorlatban (talán a reformációtól félván) az egyházmegyéek egymás után adták fel értékes liturgiai örökségüket. Mivel a II. vatikáni zsinat ülésein a liturgikus megújulás egyik fő kívánalma volt a rítusok rendezett változatosságának és a helyes hagyományoknak megőrzése és ápolása (LK 38), a zsinat befejezésének idején remény támadt arra, hogy az alapvető egységen belül e részértékek

főleleveníthetők. Szerzetesrendekről és püspökségekről tudunk, ahol kezdeményezték saját hagyományuk újra bevezetését, s joggal lehetett várni, hogy ha a pogány népek saját hagyományait bevihetik a liturgiába (LK 37), akkor ez a jog a sok évszázad óta keresztény népeket is megilleti. Ténylegesen azonban az a különös helyzet állott elő, hogy a reform végrehajtására felállított Bugnini-bizottság az egyházban korábban sohasem volt diktatórikus egységet kívánt elérni, miközben a tényleges gyakorlatot a legnagyobb kunfúzió, az egyes papok szabados döntései nyomán kialakult sokféleség jellemzi. A tridentin liturgia fegyelmitől idegen az önkényesség okozta változatosság is és a NO diktatórája is. De nem feledteti, hogy a püspökségeknek és szerzetesrendeknek a római liturgia egységén belül valaha fennállt törvényes különbségei és hagyományai most sem kapták meg jogos életterüket.

(4) A pápai engedmények és korunk „tridentin mozgalma” főként a misével foglalkoznak. Holott a római liturgiát sokkal nagyobb veszteségek érték a liturgia másik pillére, a zsolozsma (továbbá a szentségek) vonatkozásában. A szent zsinat joggal kívánta, hogy az egyház ősi gyakorlatához visszatérve a papi zsolozsmát (legalább részben) ismét az egész egyház imádságává tegyék. Ha a tridentin mise melletti érveket komolyan vesszük, ezek az érvek még inkább érvényesek a tridentin (vagy általában: római) zsolozsma fenntartása mellett, mégpedig nemcsak a papi magánzsolozsmázásban, hanem a nyilvános celebrációban is.

(5) A tridentin liturgia híveinek szembe kell nézniük azzal a ténnyel, hogy a római zsolozsma eltörlésének csak utolsó felvonása volt a LH megjelenése. Bármily fájdalmas kimondani, a római zsolozsma alapelveit először a X. Piusz alatt végbement reformok törték meg. A két akció között kapcsolat is van: annak a papságnak, mely a LH-t elfogadta, már három generáció óta nem volt tapasztalata a római zsolozsmáról, s éppen ezért annak igen lényeges vonásait nem ismerte és nem értette. De még tovább is mehetünk: a X. Piusz-féle reformokat megelőző zsolozsma, amelyet még okkal nevezhetünk tridentinek, a római zsolozsmának is csak egyik változata volt. Maga a római zsolozsma már a tridentin reformok során elvesztette sok értékét. Az okos reform feladata a józan mérlegelés szerinti helyreállítás lett volna, nem pedig az, hogy a római zsolozsmát még tridentin formájában is teljességgel feladják.

(6) Eddig a tridentin liturgiát és annak „változatlan”, azaz 1962-es formája szerint jóváhagyott gyakorlatát saját múltjának fényében vizsgáltuk. Ez nem archivárius szempontok érvényesítése volt, hanem a római liturgia értékeinek megőrzése vagy feltámasztása ajánlotta, hogy így tegyünk. Ez azonban nem jelenti azt, hogy liturgikus szemléletünknek kizárólag a múltból kell táplálkoznia, s nem jelenti azt, hogy a II. vatikáni zsinat idején nem lett volna szükség a liturgia reformjára. Sőt lehet, hogy a római liturgiát éppen azzal őriztük volna a legjobban, hogy a II. vatikáni zsinat reformjain sok tekintetben akár messze túlmenő reformokat hajtunk végre. Félő, hogy ha a tridentin „mozgalom” megáll ott, hogy pusztán a változatlan MR1962 használatáért harcol, az egy szűk, némileg sznob kör kedvtelése marad, mellette az élet elmegy, anélkül, hogy az Egyház igazi hasznát látna belőle.

A zsinati reformok között bizonyára voltak olyanok, amiket az Egyház élete és maga a liturgia esedékessé tett, s az ilyen kívánalmak iránt a „tridentin mozgalom” sem lehet

érzékeny. A lényegi különbség az, hogy a „hagyományos római liturgia” híveinek *reformra*, s nem *új* ordo megalkotására kellett volna vagy kellene gondolni. A zsinat előírása az volt:

Nem szabad semmi újítást bevezetni, ha azt az Egyháznak igazi és valódi haszna nem kívánja. De akkor is ügyelni kell arra, hogy az új formák a már meglévő formákból szervesen nőjenek ki.

(LK 23)

Ha ezt a „hagyományos római liturgiára” vonatkoztatjuk, akkor olyan reformokra kell gondolnunk, amelyek nem a liturgia *megváltoztatására* törekednek, hanem növelik a tényleges római liturgia hatékonyságát. A következőkben egy *ilyen* reform szükségességének néhány mozzanatára mutatok rá.

(7) Bármennyire gyűlölöm is az efféle jelszavakat, ki kell mondani, hogy a római liturgia csodálatos gazdagsága egy klerikális celebráció függvénye volt. Ez nem csak vallásszociológiai szempontból okoz problémát, hanem tisztán gyakorlati szempontból. E liturgiát a maga teljességében a papokkal, klerikusokkal, lektorokkal és énekesekkel körülvett püspök celebrálta. Bőséges személyzet tette lehetővé, hogy naponta mindig csorbítatlanul elvégezzék; iskolák és teológusok segítették megértését, asszimilálását, spirituális feldolgozását; megvoltak azok az anyagi erőforrások, melyek mindezt folyamatosan életben tartották. Ez a liturgikus hálózat jól működött, hatékony volt, gyümölcsei eljutottak közvetlenül is, közvetve is a hívekhez.

De amilyen fokban ezek a feltételek zsugorodtak, megindult a liturgia zsugorodása is. Pótlólagos megoldások keletkeztek, melyek a liturgia lelki értékeit fenntartották, de a dolog természetének egyre kevésbé tudtak megfelelni. A folyamat végpontja: a tridenti *kismise* és a kötelező papi *magánbreviárium*.

A kopási folyamatot egyetlen példával szemléltetem. A nap liturgiájának meghatározó része az introitus, egy olyan ének, mely a legkorábbi források óta állandó, s mely ha eredetileg nem is volt egybehangolva a mise többi részével, az idők folyamán a napi liturgiától elválaszthatatlanná vált.

Az introitus eléneklésének századokon át nem volt semmi akadálya, minthogy eleinte szóló zsoltárenek, később a *chorus* (vagyis a klerikusokból és iskolásokból álló, jól begyakorlott testület), végül pedig a fizetett énekesek álltak rendelkezésre, hogy elénekeljék. Később, amikor ilyen énekesekkel az Egyház már nem rendelkezett, vagy legalábbis sok misén hiányoztak, az introitus átalakult a pap egyéni imádságává. Míg a pap halkán olvasta az introitus szövegét, a nép (legalábbis Közép-Európában) a liturgiától idegen népies himnuszokat énekelt. Ha egy-egy plébánián akadt is énekkar, közülük kevés lett volna képes hétről hétre elénekelni az adott nap introitusát a maga gregorián dallamán. Az énekesek talán tudtak volna a liturgiából vett énekszövegeket énekelni, de csak könnyebb dallamon, s esetleg nem is más-más tételt az év minden egyes vasárnapján. De ha így tesznek, ez a tridenti rítus szerint nem lett volna érvényes introitus. Tehát (egy-két nagy templom nagymiséjét kivéve) egészében elmaradt az introituséneklés, s csupán emlékért tartotta fenn a zsinatig a papnak az énekléssel párhuzamos recitációja. Ezt a veszteséget a hívek számára egyedül a misszale pótolhatta, mely a szöveg lelki üzenetét közvetítette ugyan, de az elmaradt liturgikus éneket nem pótolta. Milyen megoldásokat kínáltak fel a zsinat utáni rendelkezések? 1. Az introitusének elvi fenntartását;

2. annak helyettesítését „bármilyen alkalmas énekkel” (miközben a proprium e részét most már a pap sem recitálja); végül 3. egy egy-mondatnyi felolvasott introitust, mintegy „szép mondást” az ének nélküli miséken. Ezzel szemben egy igazi reformnak talánia kellett volna, és tudna is találni megoldást erre a helyzetre, már csa azért is, mivel ez a műveltség ma már nem korlátozódik a klérusra.²²

(8) Szemléltessük továbbra is a fenti példán (mint kis részleten az egészet) a megoldandó problémákat. Ha megegyezünk abban, hogy az introitus éneklésre való (s csak kivételes esetben elolvasásra), akkor először azt kell megkérdeznünk: Mi az *akadály*, hogy a római („tridenti”) introitust a mai körülmények között szabályosan elénekeljék? A felelet a következő: egyrészt az, hogy a misét a papon kívül csupa önkéntes segítő látja el. A legtöbb helyen igaz ez az énekesekre nézve is, akiktől így nem követelhető meg, hogy sok próbával megtanulják minden vasárnap öt saját propriuménekét. Még inkább így van, ha a liturgikus ének csupán a gyülekezet aktuális (és egyre fakuló) énektudására, emlékezetére épül. Ennek orvoslása inkább egyházszerkezési, mint liturgiai feladat: egy olyan rendszer létrehozása volna, mely most már a világiak köréből gyűjtené össze a szolgálattevőket, biztosítaná az ő *rendszeres* szolgálatukat. Az egykori „káptalani” rendszert átszabni a mai viszonyokra, és annak kicsinyített mását létrehozni a legkisebb falusi plébánián is. Ez valóban reformteljesítmény lenne. A második nehézség abból adódik, hogy minden hétre új introitust (pontosabban: az illető nap teljes propriumát) még az énekesek közül is csak a legképzettebbek képesek megtanulni, a gyülekezeteknél ez szinte reménytelen. Lehetővé kellene tehát tenni, hogy az évi legalább 70 introitus helyett egy kisebb készlettel lássuk el az évet (vö. GS). De akkor hogyan őrizhetjük meg a római liturgia introitusrendjét? Egy „időszaki” és egy „napi” introitus kombinációja rész-

22. A legrégebbi misszáléktól és graduáléktól kezdve 1970-ig megtaláljuk az introitusok sorozatát, s az mondjuk 90%-ban végig azonos. Bár igaz, hogy a miseproprium énekei a nap többi elemétől függetlenül keletkeztek, s így azok a XX. századi elmékedések, melyek egy-egy „témát” adtak egy vasárnapnak, s az összes könyörgést, olvasmányt, éneket annak fényében magyarázták, történelmileg hamisak. (A VII–IX. században például az olvasmányok rendje változott; a miseénekek több esetben is a zsoltárok számsorrendje szerint követik egymást, mely eljárás természetesen kizárja a tematikus válogatást). A válogatás szempontja legtöbbször nem az adott nap és annak többi szövege volt, hanem a liturgikus időszak gondolatköre dominál bennük. Mégis, ennek ellenére, egy adott nap könyörgései, olvasmányai, énekei a századok folyamán együtt éltek, és mint a nyugati kereszténység vallástörténete mutatja, mind az Egyháznak, mind az egyes hívőnek tudatvilágában erősen összekapcsolódtak egymással is, a nappal is. A nap liturgikus anyagának lélektani és asszociációs egybetartozásáról beszélhetünk tehát, s ez intellektuálisan is, érzelmileg is sok gyümölcsöt hozott. Milyen gyakran megesik, hogy egy adott introitus értelmünkben és emlékezetünkben úgy ragad meg, hogy egy adott pünkösd utáni vasárnaphoz, annak evangéliumához, kollektájához stb. „ragad”. Ennek a kontextusnak megvan a maga nagy liturgiai értéke, és ezt meg is kell őrizni. Másrésztől azonban, ha az introitust csak a pap olvassa (vagy legjobb esetben a hívők is vele olvassák kézi-misszáléikból), az introitus megváltozik: már nem ének, hanem az olvasmányok egyike. S ebből három feladat adódna: *a)* fenntartani az adott introitust gregorián dallamával együtt, ahol csak lehetséges; *b)* egy olyan introitus-sorozat alkotni, mely a liturgikus örökséghez méltó, de a szkóla vagy a gyülekezet a legkisebb falusi templomban is képes elénekelni (vö. GS); és *c)* egy olyan kombinációt kialakítani, melyben a nap saját introitusa is elhangzik, de a szkóla vagy gyülekezet valami egyszerű dallammal hozzá csatlakoztathat egy időszaki introitust, ahelyett, hogy az egész helyére *alius cantus aptus* iktatnának. Vagy másképpen fogalmazva: létrehoznánk a liturgikus *aliusok* sorozatát. (A részletekről lásd e könyv 4. fejezetét.)

ben zenei feladat éppúgy, mint az is, hogy a komplikált gregorián dallamok *mellett* rendelkezésre álljanak könnyebbek is. Kilépve a zenei szférából: világos, hogy több lehetőségnek kell rendelkezésre állni, melyek ugyanakkor mégis *ugyanannak* a liturgiának különböző adottságok szerint választható változatai, nem pedig „bármely alkalmas ének” (*alius cantus aptus*). A tridenti liturgia szigorúan kötött rendje hatalmas erő és érték. De hogyan egyesíthető az egy olyasfajta mozgékony-sággal, mely nem a liturgikus örökség feladását, hanem éppen fenntartását szolgálja? A feladatot részről részre, elemről elemre haladva kell megoldani. Itt elegendő, ha azt deklaráljuk, hogy egy megreformált római liturgiának bizonyos választási lehetőségeket kell felkínálnia, de nem általában („bármely alkalmas ének”), hanem saját körén belül.

(9) S itt tanulságos egy rövid időre visszatérni az *officium* példájához. A római zsolozsma mondását még a X. Piusz-féle csökkentés után is túl nagy tehernek tartotta a II. („pasztorális”) vatikáni zsinat után alakult bizottság. Ezért egy új *officiumot* szerkesztett, melyet a legalacsonyabb teljesítőképességű személyekhez szabott. Ezzel szemben a keleti egyház változatlanul és teljességében tartja hagyományos zsolozsmáját, melyet azonban csak egyes kolostorok végeznek a maga egészében, a plébániák viszont a szokás által meghatározott részeiben teljesítenek. A fontosabb órákat megtartják, de azon belül is vannak elhagyható részek. „Ezeket nem szoktuk mondani” — halljuk a résztvevőktől.

Hasonló megkülönböztetés lehetne tenni nyugaton is. A római liturgia az Egyház liturgiája, melyet a maga teljes, hagyományos formájában tartalmaz az *editio typica* (szerkesztési mintakiadás), és végeznek a székesegyházak, kolostorok, egyes kijelölt templomok. Ez bizonyos szabályozott *engedményekkel* valósulhatna meg más-más körülmények között. Például a zsolozsmából csak bizonyos órákat imádkoznak, matutínium (*vigília*) csak az év bizonyos napjain van, a órát nem öt, hanem három zoltárral mondják, a három nokturnusból csak egyet végzenek, a misén nem a nap, hanem az időszak *proprium*a hangzik el énekelve stb. Ha ez nem önkényesen történne, s nem lustaságból, hanem általános szabályok szerint, az egyes templomokra, személyekre vonatkozó illetékes egyházi jóváhagyásokkal, akkor csorbitatlanul megőrizhető a liturgia teljessége, ugyanakkor bár erőfeszítést kíván, mégis reális feladat az abban való részvétel a különféle adottságok között. Az egész egyház *rítusa* a *consuetudo* által megszabott módon élne a részegyházakban.

(10) Az OA e valódi reformját éppen a római hagyomány fenntartása indokolja. De indokolja az is, hogy esélye legyen az életre a mai körülmények között, az ON-szal párhuzamosan. És ebben a kontextusban nem kerülhetjük meg a nyelvkérdés újratárgyalását sem.

III.

Ritus és nyelv

A tridenti liturgia használatát szabályozó pápai rendelet a latin nyelvhez kötötte a jóváhagyást. Bár Meyer bíborosnak, az Ecclesia Dei pápai bizottság elnökének az Egyesült

Államok püspökeihez írott levele lehetségesnek nevezi az új *anyanyelvű* lektionáriumok használatát a tridenti misében, az anyanyelv használata ma mégis össze van kötve a NO-val. Aki anyanyelvet akar használni, annak a NO-t kell celebrálnia.

Elvileg nem lehet azonban azt mondani, hogy a rítus és a nyelv elválaszthatatlan egymástól. A keleti egyház számos példát nyújt arra, hogy egy rítus nyelvcsere esetén is sértetlenül megy tovább egy következő népcsoportra. Tehát ezt a kérdést is körültekintően kell megvizsgálni.

A latin nyelv használata mellett elsősorban annak egyetemességével érvelnek, s ez az érvelés helytálló, noha önmagában nem kívánja meg a latin *kizárólagosságát*. Azt sem tagadhatjuk, hogy az emberiség vallástörténete bizonyítja a szakrális nyelvek használatát, olyan nyelvét, mely nem érthető ugyan minden résztvevő számára, de mintegy magába zárja a kultusz misztériumát, s a misztagógia feladata, hogy a beavatottak (*mystes*) számára annak értelmét felnyissa.

Véleményem szerint a latin mellett a legerősebb érv: a liturgia *tartalmának* pontos és maradéktalan megőrzése. A sokféle anyanyelvű fordítás során ugyanis aligha lehet elkerülni a torzítást, de legalábbis értelem- és stílusváltozást.²³

A latin tanúja és menedékhelye a teljes értelemnek, a teljes liturgikus teológiának, ami nem ellentétes, de nem is azonos a tannal. Ha ez él a liturgiában, akkor az őseredeti értelemhez, terminológiához, gondolatrendszerhez mindig visszamehetünk, az idők folyamán bekövetkezett torzulásokat vele korrigálhatjuk.

S ehhez még kettőt kell hozzátenni. 1. Itt nemcsak a logikai szabatságról van szó, hanem egy megszentelt nyelvhasználatról, asszociációrendszerről és kultikus stílusról, melyek éppúgy normatív erejűek, mint a tanbeli kifejezés. 2. Nem elég, ha ez a tökéletes forma a könyvekben van jelen. Minden kornak, minden helynek, közösségnek és személynek élő módon kell találkoznia vele. Vagyis a maga eredeti funkciójában kell életben tartani: mint a liturgikus *celebráció* nyelvét.

Az előbbivel összefüggésben a latin liturgikus nyelvnek van egy nevelő hatása is. A latin liturgikus szöveg jelképezi és sugallja az *objektív érvényességet*. A liturgia tartalma egzisztál, tőlünk függetlenül és felettünk, kanonikus érvénnyel, amelyet mi szolgálunk, magunkévá teszünk, de nem rendelkezünk fölötte. Az anyanyelvre való áttérés legfőké-

23. Az alapprobléma ugyanaz, mely mindig felmerül, amikor szakrális-liturgikus nyelv és anyanyelv-népnyelv áll szemben egymással. Az emberek többsége ösztönösen érzi, hogy az anyanyelv a privát szféra és a privát imádság sajátos nyelve, nem pedig elsődlegesen a liturgikus imáé, melyet éppen az különböztet meg a magánimától, hogy külső, érzékelhető, közösségi formákhoz kapcsolódik. A liturgia túlmegy az ember belső cselekvésén, átmegy a külső világba. Minél tökéletesebb a belső egységnek (*participatio actiosa interna*) az egységesített külső kifejezéssel való harmóniája, annál tökéletesebb a szóban forgó liturgikus forma. Azt mondani, hogy egy liturgikus formula megértése fontosabb, mint maga a formula, olyan lenne, mintha azt mondanánk, hogy egy eszme megértése fontosabb, mint maga az eszme; holott a megértés fontossága éppen attól függ, mennyire fontos az adott eszme tartalma. A kultikus nyelv *sacrisfera sacralitas* (szentséget adó szentség) jellege az, amiről itt szó van, és a latin nyelv történetileg számunkra egy természetű a *religio catholicával*. A latin számtalan szállal kötődik hozzá a katolikus vallás követelményeihez, és a történelem folyamán tökéletesen összeolvadt az Egyház belső mondanivalójával. (Ezt a kommentárt Robert A. Skeris atyának köszönöm.)

pen a papság mentalitását változtatta meg: innentől kezdve a liturgiát merő használati tárgynak, eszköznek tekintí. Ha a latin liturgikus nyelv megmarad, a papság sem hajlamos, sem képes nem lett volna „maga alá gyűrni” a liturgiát, improvizálni benne, bírálatot gyakorolni fölötté. A lélektani következmény nem csak a szövegekhez való viszonyra igaz, hanem a liturgia minden részére és annak egészére is. Ezen túlmenően: a liturgia nyelve, szókészlete az íghirdetők, teológusok beszédét is képes lett volna tisztán tartani. A latin megtanulásának kötelessége megőrizte volna a papság intellektuális képességeit, teológiai fegyelmét is.

Ha tehát a tridenti mozgalom ragaszkodik a latin miséhez, olyan dologhoz ragaszkodik, ami több mint maga a misemondás nyelve. A latinnak teljes életerejével jelen kellene maradnia az egyházban, mégpedig nemcsak a székesegyházakban és nemzetközi ünnepségeken, hanem minden plébánián, szemináriumban, a hívek közösségeiben, továbbá minden személynek, papnak, szerzetesnek, egyházi szolgának és egyes híveknek vallási kultúrájában is. Az általános írásbeliség korában, a nyelvtanulás általánossá válásakor az előző koroknál még kevésbé indokolt azt mondani, hogy egy limitált egyházi latint nem lehetne megtanulni, s mindennapi használatban tartani. A latin használata minden egyént és közösséget látható és láthatatlan kapoccsal köt az ortodox katolicizmushoz. Ha példát keresünk a szakrális nyelv ilyen megtartó erejére, a hagyományos zsidó gyakorlatra is hivatkozhatunk: a valláshoz, a bibliához, a Tórához, a közösséghez való ragaszkodás jelképe és eszköze az a héber nyelv, melyen a gyermek öt-hat éves kora óta tanulja a Bibliát, az olvasást, az énekelt bibliaolvasást, s ezzel kap bevezetést a közös vallási életbe.

Ugyanakkor nem tagadhatjuk, hogy a liturgia *teljes* anyagának kizárólagosan latin mondása, éneklése mára problematikusvá vált. Az utóbbi egy-két évszázadban már a papság számára is inkább volt az engedelmisség és devóció gyakorlóterepe, mint a liturgikus lelkiség tényleges forrása. Valószínű, hogy a papság a liturgikus reformot is más-keppen hajtotta volna végre, ha tudatvilágát ténylegesen átváltották volna a liturgikus szövegek. A hívek egy részét a kétnyelvű misszálé segítette át a nehézségeken. De annak minden haszna és áldása mellett is igaz, hogy a latinul nem tudókhoz csak áttételesen közvetítette a liturgikus tartalmakat. Nem maga a liturgia szól hozzájuk, hanem a misszálé elmondta nekik, miről szól a liturgia.

Vannak a liturgiának olyan részei, melyeknél ez az „áttételesség” nem baj, vannak olyanok, melyeknél már több-kevesebb gondot okozhat. A II. vatikáni zsinat kiegyensúlyozott, de a végrehajtók által figyelembe *nem* vett tétele szerint:

A latin nyelv használatát... a latin rítusokban meg kell tartani, de... gyakran fölötté hasznos lehet a nép számára az anyanyelv használata, azért megengedett, hogy ennek tágabb teret juttassunk. Elsősorban áll ez az olvasmányokra és intésekre, azután *némelyik* imádságra és énekre. (LK 36)

A konstitúció itt csak a népről beszél, a papokról nem. A misén is azokban a részekben számol az anyanyelv használatával, „amelyek a népre tartoznak”, ugyanakkor megkívánja, hogy „a hívek a szentmise rendjének azokat a részeit, melyek őket illetik, latinul is tudják együtt mondani vagy énekelni” (LK 54). A papságot illetően: „A latin rítus százados hagyománya szerint a klerikusoknak a szent zsolozsmában a latin nyelvet kell megtartaniuk.” Kivételképpen teszi lehetővé, hogy azon klerikusok számára, akiknek a

latin nyelv használata *komoly* akadályba ütközik, anyanyelvű fordítást készítsenek (LK 101). A latin megtartása a „tridenti” misében elsősorban azért öröndetes, mert ha már a NO bevezetése a zsinat nyelvi szabályainak figyelmen kívül hagyásával történt, legalább a „hagyományos” liturgiához kapcsolva teljesítsük a zsinat tényleges akaratát: „a latin nyelv használatát a latin rítusokban meg kell tartani”. De nehezen látható be, hogy kellő józansággal és kiegyensúlyozottsággal, bizonyos körülmények közt, bizonyos helyen és a liturgia bizonyos részeiben miért kellene lemondania a „hagyományos római liturgiának” az anyanyelv használatáról. Csak éppen sokkal körültekintőbben kellene eljárni, mint a NO esetében történt, úgy, hogy az anyanyelv használata ne vezessen a „könnyebb út” logikája szerint a latin fokozatos kiszorulásához.

Egy olyan kísérletnek, mely a helyzetet kiegyensúlyozottan akarja áttekinteni, a következő pontokra kell épülnie.

(1) A történelem a szakrális nyelvek létezését is, a liturgikus nyelvek változását is tanúsítja. A keleti egyházak például képesek voltak megőrizni liturgiájukat teljes életerőben az anyanyelvek használata mellett. Mivel világos, hogy a mai intellektuális és vallási környezet nem kedvez a „hűséges fordítás” előfeltételének, komolyan és hosszasan át kell gondolnunk azokat a követelményeket, támaszokat, segédeszközöket, melyek egy autentikus és az eredetivel egyenértékű fordításhoz szükségesek. Ebben követni kell a Szentszék fentebb már említett LA instrukcióját (*De usu linguarum popularium in libris liturgiæ Romanæ edendis*), kiadva 2001. március 28.

(2) Ha a hívők és egyháziak elméjét a „latin = OA”, „anyanyelv = NO” egyenletek tartják rabul, akkor nincs esély arra, hogy a hagyományos liturgia széles körben elterjedjen: az néhány személy privát hobbija fog maradni. Inkább a római liturgia tartalmának jó fordításához kell ragaszkodni, mintsem érzéketlenül visszautasítani a fordítás igényét. De ugyanakkor biztosítani kell annak feltételeit is, hogy a latint a II. vatikáni zsinat bölcs rendelkezéseinek megfelelően (LK 36, 54) megőrizzék. Szemben azzal, ami a zsinat után valójában történt, ennek a feladatnak teljes figyelmet kell szentelni.

(3) A liturgia különféle elemeinek vizsgálata segít minket ahhoz, hogy megfelelő különbséget tegyünk a különféle liturgiai szerepekből és szövegtípusokból adódó eltérő fordítási követelmények között:

a) A legnehezebb, szinte lehetetlen a szakramentárium (eucharisztikus imádságok, prefációk, orációk) egyenértékű fordítása. Ha ezeket megtartják latinul, és a gyülekezet számára jó fordítások készülnek, akkor a liturgiának dogmatikailag legkényesebb része megőrizhető.

b) Sokkal könnyebb feladat a Bibliának józan alapelvekre épülő fordítása. Így az énekek és olvasmányok lefordíthatók ott és ahol ez szükséges, a liturgia tartalmának sérelme nélkül. Persze nem kell arra gondolni, hogy az énekeket és olvasmányokat minden misében anyanyelven kellene végezni. De a korrekt és kiegyensúlyozott arányokat meg lehet tartani.

c) A miseordinárium ügyében két dolgot kell megfontolni. Egyrészt: ezeket viszonylag könnyű lefordítani, és megfelelő dallammal ellátni. Másrészt, mivel e szövegek változatlanok, latinul sem nehéz megtanulni őket. A legjobb megoldás az ordinárium esetében talán a latin és az anyanyelv szabályozott váltakoztatása lenne.

d) Mivel a zsolozsma szinte kizárólag bibliai szövegekből áll, nehézség nélkül lefordítható, feltéve, hogy a fordítás intellektuális tisztességgel történik. Itt azonban egy másik szempontot is figyelembe kell venni: azt, hogy a papság akkor fogja magát a latin nyelvben otthon érezni, ha a zsolozsmát rendszeresen e nyelven végzi. A legjobb talán az lenne, hogyha a papi rendben lévők a zsolozsmát latinul imádkoznák (kétnyelvű breviárium segítségével), megengedve azonban a patrisztikus olvasmányok anyanyelvű olvasását. A plébániák, társulatok, konventek stb. énekelhetik a zsolozsmát anyanyelven, de ugyanakkor bátorítani kellene őket, hogy a zsolozsma bizonyos elemeit (például *Magnificat*, antifónák) latinul (vagy legalább időnként latinul) énekeljék.

e) A papságra készülők képzésében fontos helyet kellene kapnia a liturgikus latinnak (segítségül véve az anyanyelvet), és pedig nemcsak rituális szemszögből kezelve a szövegeket, hanem spirituális és dogmatikai feldolgozásra is törekedve.

A fenti pontokat egy komoly megvitatás alapjául szolgáló javaslatoknak szántam.

Mit jelentene ez a gyakorlatban?

(1) Ragaszkodni kellene ahhoz, hogy a papság legalább a liturgikus latint jól tudja és rendszeresen használja. Ma már odáig jutottunk, hogy a gyakorlatlanság miatt nemcsak a megértés, hanem a helyes kiejtés és hangsúlyozás is problémát okoz. A papnövendékek képzésében helyet kell kapnia a liturgikus szövegek latin tanulásának (anyanyelvű fordításokkal megsegítve), mégpedig nemcsak rituális érdekből, hanem annak spirituális és dogmatikai haszna miatt is.

(2) Ragaszkodni kellene ahhoz, hogy az egyes közösségek istentiszteleti rendjében legalább heti rendszerességgel legyen legalább egy teljes egészében latin nyelvű mise (lehetőleg *missa solemnis*). Ez egyrészt állandóan jelenvalóvá teszi az életben az Egyház hagyományos miséjét, másrészt megadja a papoknak azt a nyelvi tapasztalatot és gyakorlottságot, amelyre mint teológusoknak, papoknak, liturgusoknak szükségük van. Harmadrészt megadja a híveknek is a lehetőséget, hogy ha ezt igénylik, Róma akarata szerint a latin miséhez hozzájussanak.

(3) El kellene készíteni a teljes liturgia megbízható és méltó fordítását. A NO-hoz kapcsolódó fordítások többsége a liturgiához való hibás kapcsolatból keletkezett, és tartósítja is ezt a hibás kapcsolatot. De a modern fordítás elvei szerint is joggal bírálhatók. A fordítás *szolgái*: feladata nem az, hogy *valamit* mondjon az olvasónak, hallgatónak, ami nagyjából emlékeztet az eredetire, hanem hogy ereje szerint a legteljesebben azt mondja, amit az eredeti szöveg, az új nyelven annak tartalmát adja vissza, minden összefüggésével és árnyalatával. Pontos, szabatos, következetes és teológiailag kidolgozott terminológia; a szöveg szerkezetének a nyelv lehetőségei közötti leghűségesebb követése (mert a logikai kapcsolatok is a mondanivaló részei!), stílusban egy kultikus emelkedettség, stilizáltság, akár mérsékelt archaizálás árán is — ezek biztosítják, hogy a fordítás ne adjal alább a latinnál.²⁴

24. A fenti mondatokat még azelőtt írtam le, hogy a fentebb már említett LA instrukció megjelent volna Rómában (2001). Nagy öröömre volt, hogy az instrukció szinte szóról szóra ugyanezeket a köve-

Az új liturgiafordítások a legtöbb esetben hibás elvi alapokon álltak, amellet súlyos fogyatékoságot árulnak el a latinban és anyanyelvben egyaránt. A liturgikus latin megértése sokkal összetettebb feladat annál, hogysem sok-sok ország és nyelv partikuláris helyi erőire lehetne bízni. A legjobb szakembereknek kell elkészíteniük a szövegek hiteles kifejtését. Tudjuk, hogy az őskeresztény szövegek nem értelmezhetők az újabb kori devocionális latin kliséi szerint (lásd erről például a Casel-féle *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*-ban megjelent cikkeket, vagy Christine Mohrmann műveit)! Mivel nem kívánható meg a fordítóktól, hogy ezt a szakirodalmat ismerjék, a keresztény latinitás szakembereinek kellene kifejtetniük azt a tartalmat, amelyet azután az egyes nyelvterületek hozzáértői az adott nyelvre átültetve a hívekhez eljuttatnak.

Számos olyan elképzelés befolyásolta a fordításokat, mely az anyanyelv igazi tudásának birtokában nyelvi babonának bizonyul. Például a mai német, angol nyelv hemzseg a passzív szerkezettől, ugyanakkor azt mint félelmetes latinizmust kerülük az új fordítások, gyakran az értelmet eltorzítva is. Miközben még az újságok is gond nélkül használják a hosszú összetett mondatokat, a latin orációk gondolati logikáját teszik tönkre a fordítók, amikor rövid frázisokká bontják szét. Divatos szólam, hogy a liturgia gondolatait a mindennapi használati nyelvvel („napjaink nyelvével”) kell közel hozni az emberekhez. Holott a nyelvtudomány igazolja a nyelvi rétegek létét és jelentőségét. A szöveggyártók kerülni igyekeznek a latinizmusokat, holott a nyelvtörténet bizonyítja, hogy a nyelvek mindig képesek voltak felvenni az idegen nyelvi hatásokat (mint ma oly sok nyelv az angolét), s azzal legalábbis stilisztikailag gazdagodtak. A pasztorális cél érdekében szimplifikálják a szövegeket, s az eredmény egy unalmas ájtatossági szöveggyűjtemény, ahelyett, hogy az eredeti magvas, olykor meghökkentő (többnyire a mai papi nyelvezetnél sokkal modernebb), megjegyzésre érdemes és alkalmas szövegeket vésnének az emlékezetbe. Nem kell félni a „szolgai fordítástól”, a fordításnak szolgálnia kell!

(4) Ha a hagyományos római liturgia jó fordításai elkészülnek, valamennyi könyvet kétnyelvű formában kellene kiadni. A latin mindig álljon az anyanyelvű fordítás mellett mint jelkép, mint garancia, s mint felhívás arra, hogy használják is.

(5) A liturgia a lefordítás által semmivel sem lett érthetőbbé. Az emberek (hívek és papok) ugyanis nem a nyelvet nem értették és nem értik, hanem a liturgia gondolatvilágát. A liturgia megértésének útja a liturgikus katekézis, mely nem a liturgiához lazán kapcsolódó önálló gondolatok közlése, hanem szavak, mondatok, szövegek útján jut el a gondolathoz. A liturgia ebben is a megtestesülés rendjét követi: a láthatón keresztül jut el a láthatatlanhoz, a testen át (ez esetben: a nyelv testén át) a lélekhez.

(6) Miután mindezeket a feltételeket teljesítettük, kezdhünk el gondolkozni azon, hogy mely közösségben a liturgia mely részeit olvassuk, recitáljuk, énekeljük anyanyelven, s melyeket latinul. Kézenfekvő lenne például, hogy a „tridenti” misének a *Sanctus*-tól az *Agnus*-ig terjedő része legtöbbször, vagy éppen mindig latinul maradjon. Más misékben csak az olvasmány szólalna meg anyanyelven. A két nyelv összekapcsolására is vannak ősi példáink: a régi római nagyhéten sok tétel előbb görögül, azután latinul

telményeket állítja fel. Ez előre mutat még akkor is, ha a legtöbb egyházban (eddig) ügyet sem vetettek Róma szavára.

hangzott el. Ha például egy introitust egyszerű dallamon és anyanyelven el tud énekelni a gyülekezet, a képzett énekes vagy azok csoportja bevezetheti azt a latin gregorián változattal.

A papságnak javára válna, ha az officiumot vagy legalábbis annak nagy részét latinul végezné (ha kell, kétnyelvű könyvből, s a patrisztikus olvasmányokat anyanyelvű fordításban). Viszont a népszolozsma (melynek rendszeres végzését már rég meg kellett volna mindenütt honosítani) anyanyelven is végezhető maradna, biztatva ugyanakkor a résztvevőket, hogy tartsák meg a latint bizonyos elemeknél (például antifónák, *Magnificat*).

(7) Az összevisszaság elkerülése céljából a latin és az anyanyelv használatát eleve meg kellene határozni, megadva a választás határait is az egyes egyéneknek és közösségeknek.

Még egyszer hangsúlyozom azonban, hogy a nyelv és rítus kapcsolata csak történelmi tényezők eredménye. A latin életlehetőségeit megőrző „hagyományos római liturgiának” is élnie kell az anyanyelv lehetőségeivel. Őszintén meg kell mondanunk, hogy ma már, harminc évvel a NO bevezetése után a katolikusok többsége elutasító magatartást tanúsítana a rendszeres, tiszta latin misével szemben. Az évente celebrált 50-60 anyanyelvű mise *secundum novum ordinem* mellett az évi 6-8 tridenti latin mise megmaradna valamiféle esztétikai élmény szintjén. Ha a tridenti mise hívei úgy gondolják, hogy az AO a maga egészében, egészéves ciklusában olyan értéket képvisel, amit fenn kell tartanunk, akkor meg kell találniuk azt a megoldást, amely a latin érvényét is biztosítja, az anyanyelv vehikuláris erejét is kihasználja.

IV.

A rövidtávú feladatok

A NO bizonnyal a következő években is a mai római katolikus egyház uralkodó rítusa lesz, amelyre tisztelettel és engedelmességgel kell tekintenünk. Mellette élhetünk a pápai rendelkezések szerint a tridenti rítussal, s eredményességének növelése érdekében törekedhetünk a következőkre.

(1) Fenn kell tartani, meg kell szilárdítani és rendszeressé kell tenni a tridenti rítus szerinti celebrációt a már eddigiek szerint, lehetőleg úgy, hogy ne csupán „mellékes” *missa lecták*ban éljen, hanem — legalábbis bizonyos templomokban — úgy is, mint a szentmise elsődleges bemutatási formája, a *missa sollemnis*. Az eddigi erőfeszítéseket folytatva használatának körét természetesen bővíteni lehet. Meg kell szerezni az engedélyt arra a logikus lépésre, hogy a „tridenti” mise kiegészülhessen a rendszeres, nyilvános „tridenti” zsolozsmával.

2. Mindent meg kell tenni azért, hogy biztosítsuk a „tridenti” rítusban is a hívek „teljes, tudatos és cselekvő részvételét” (LK 14). Ennek érdekében „mindenképpen elő kell mozdítani a liturgiával közvetlenül foglalkozó tanítást” (LK 35/3), és a ministránsokat, lektorokat, énekeseket „a liturgia szellemébe gondosan be kell vezetni” (LK 29). A „tridenti” mise illő végzéséhez gondoskodni kell arról, hogy mindenütt jól képzett és begyakorolt asszisztencia szolgáljon, nehogy a szentmise a papnak a hívek jelenlétében mondott *missa privatájá*vá váljék. Gondoskodni kell ezen túl jól szerkesztett bilinguis

oltár- és kézi misszálékról, pontos és irodalmilag is értékes fordításokkal. Írott és élőszóbeli elmélkedéseknek, oktatásnak kell elősegítenie azt, hogy a liturgia tartalma átjárja a hitoktatást, a lelki életet, a hittanító irodalmat, az egyház egész életét.

(3) Folytatni kell azt az elméleti munkát, mely a „tridenti” liturgia tartalmának teológiai, történeti, lelkiéleti, pasztorális feltárására törekszik. Mind a mellette szóló érvelésben, mind az NO bírálatában kerülni kell a propagandisztikus elemeket. Ami azonban nem zárja ki a megfelelő körben és illő hangnemben előadott, objektív tényekre és elemzésre épülő kritikát. A „tridenti” liturgia „római” liturgiává való kiterjesztése érdekében az elemzések fontos tárgya a liturgia egyes elemeinek sok szempontú vizsgálata, hogy a további akciók ne jámbor vélekedésekre, hanem szolid, biztos megállapításokra támaszkodhassanak.

(4) A tridenti mozgalomnak minden áron őriznie és védenie kell az egyházzal és Rómával való közösségét, s az NO-t használók iránti testvéri szeretetet. Ennek érdekében el kell érni, hogy a tridenti rítus elősegítésére, pártolására, felügyeletére és fejlesztésére megfelelő szerv jöjjön létre a Kúrián belül, akár úgy, hogy az *Ecclesia Dei* bizottság vállalja magára a liturgikus ügyeket is, akár úgy, hogy az Istentiszteleti Kongregáción belül legyen megbízva valaki, aki a tridenti rítussal foglalkozzék. Kíváncsú lenne azonban ezen felül, hogy *minden olyan területen*, ahol a tridenti rítus használatát igénylik, annak az illetékes püspöki konferencián belül is legyen püspökpátrónusa.

A középtávú feladatok

A fenti 3–4. pontban jelzett feladatoknak nem is a jelen helyzet, hanem a középtávú tennivalók szempontjából van jelentősége. Fel kell ugyanis készülnünk olyan változtatásokra, melyek ugyan „szervesek” és a római („tridenti”) hagyományon belül maradnak, mégis szükségesek a liturgia tökéletesítéséhez, a mai viszonyok szerinti hatékonyságához.

(1) A gondos vizsgálatok megérlelhetnek olyan komoly javaslatokat, melyeket például a tridentinél egyetemesebb római hagyomány érvényesítése, a római rítus nagy becsű helyi hagyományainak felelevenítése, a mai igényekhez és az eltérő viszonyokhoz való bölcs alkalmazkodás, vagy éppen a méltóbb liturgikus forma indokol. Szükséges, hogy az ilyen változtatásokat a hagyományos római rítust ismerő és szerető szakemberek készítsék elő (távolabbról: a kérdések tanulmányozásával, közelebbről: a javaslatok megtételével), s hogy legális út nyíljon azok hivatalos jóváhagyása felé.

(2) Ha a tridenti rítus fenntartására irányuló tiszteletreméltó erőfeszítések a tágabb értelemben vett római rítus bevezetésére szélesülnek, a katolikus egyházban önálló rítusok egymás mellett élésére kell számítani. Ezt indokoltá teszi egyébként több tényező. Ezek közül az egyik, hogy az anglikán egyház Rómával egyesülő közösségei megkapják a jogot a Salisbury (Sarum) liturgián nyugvó, a külön élet alatt azonban speciálisan átalakult, sok tekintetben a római rítusnál gazdagabb hagyományának megtartásához.

Bármennyire hozzászoktunk is az utolsó négyszáz évben a liturgia teljes egységéhez, a rítusok koegzisztenciája az egyházban nem ismeretlen. Valójában nem a világosan megnevezett, önmagukban ellenőrzött rítusok együttélése sérti az egységet, hanem a látszat-egységen belül támadt mai *confusio* és egyénieskedés. A római és a milánói rítus is megért a katolikus egyházon belül, a középkorban a római rítus is helyi változatokban élt.

De hogy ugyanaz a közösség is élhet két rítussal, példa rá a keleti egyház, mely napokhoz kötötten használja a Szent Vazul, Aranyszájú Szent János stb. nevével jelzett liturgiákat, az anglikán templomok kapuján az istentiszteleti rend feltünteti, hogy melyik alkalommal melyik rítust használják.

(3) Ha az AO és a NO egyenrangúként él együtt, fel kell készíteni az egyes templomokat, közösségeket és minden papot arra, hogy jártas legyen mindkettőben. Ha azonban ez nem lehetséges — hiszen a köztük lévő különbségek nagyobbak, mint például a bizánci rítus említett példáiiban —, akkor az AO-nak saját szervezettel kell rendelkeznie, mely gondoskodik a liturgikus képzésről, könyvkiadásról, felügyeletről. Ez nem kívánja meg feltétlenül, hogy a rítus saját hierarchiával rendelkezzen, de az előző pontban már említett módon a Római Kúriában is, a helyi egyházakban is szükség van az ügyért felelős személyekre. Ha mindez nyugodtan, harc nélkül, s római irányítással megy végbe, ha a tan és fegyelem egységét biztosítják, ha a jóváhagyások feltétele a másik rítus elismerése, nem kell félnünk attól, hogy mindez valamiféle egyházszakadáshoz vezet.

Hosszú távú esélyek

Hogy mindezzel mit akar Isten, csak hosszabb idő alatt derül ki. Lehet, hogy az ősi hagyomány és az újkori alkotás együttélése az Egyház javára válik.

De az is lehet, hogy mindkét rítus módosítja a másikat, s hosszabb idő alatt közelednek egymáshoz. Egyre többen beszélnek a „reform reformjáról”, vagyis arról, hogy meg kell vizsgálni, nem ment-e túl messze az újításban a NO. Nem kell-e egy revízió alkalmával sok mindenben visszatérni a hagyományos szövegekhez és szokásokhoz, nem kellene-e bizonyos fokig „romanizálni” a Bugnini-liturgiát?

Másfelől éppen fent beszéltünk arról, hogy a „tridenti” rítust sem szabad egy most már minden változást kizáró képződményként kezelni. Ha benne szükség lesz változtatásokra, azok egy része bizonyos közelíteni fogja a NO-hoz. És akkor még nem beszélünk azokról a változásokról, melyeket a jövő fog megkívánni, akár gyakorlati okok miatt (a liturgia teljesebb celebrálása a mai körülmények között, vagy éppen ellenkezőleg: a liturgia megőrzése a papi hivatások csökkenése idején), akár az ünnepelt szentek listájának változása, új ünnepek bevezetése által. Az ilyen igényekre mindkét rítusnak felelnie kell, s meglehet, feleletük azonos lesz.

Ha emberi szemmel nézünk a jövőbe (s tudunk-e másként?), a jövő ismét egy *lényegében* egységes római liturgiáé lehet, mely azonban a középkorhoz hasonlóan ismét megengedi a jogilag, teológiailag tiszta, jól rendezett változatokat is. És itt is megtapasztaljuk, amit az Úr megígért: *Intellectum tibi dabo, et instruem te in via hac, qua gradieris, firmabo super te oculos meos*. „Értelmet adok neked, és oktatlak téged az úton, amelyen jársz, és rajtad tartom a szememet” (Ps 38,8).

VII. A katolikus egyházzene kettészakadása

A II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója igen szép szavakat mond az egyházzenéről, többek között ezeket:

Az egyetemes Egyháznak ránk hagyományozott zenéje fölbecsülhetetlen értékű kincseket tartalmaz. | A szent zene annál szentebb, minél szorosabban kapcsolódik a liturgikus cselekményekhez. | A szent zsinat megtartja az egyházi hagyomány és az egyházi rendtartás minden irányelvét és szabályát. | A szemináriumokban... és minden katolikus intézményben nagy gondot kell fordítani a zenei nevelésre és gyakorlatra. | A liturgikus cselekményekben a gregorián korálisnak kell elfoglalnia az első helyet. | Az egyházi zene művelői érezzék át, hogy hivatásuk a szent zene ápolása és kincseinek gyarapítása. Alkossanak olyan műveket, melyek magukon viselik az igazi egyházas zene ismeretőjeleit... | Az egyházi énekekre szánt szövegeket... elsősorban vegyék a Szentírásból és a liturgikus forrásokból.

A zsinati konstitúcióból egy olyan egyházzene képe rajzolódik ki, melyben a gregorián ének (mint ami a liturgiának leginkább megfelel), a művészi értékű polifon zene, és a vallásos népének, egymással egyensúlyt tartva ad „nemesebb kifejezést a liturgikus cselekménynek”, mely összhangban áll az egyházi hagyománnyal (a „liturgikus cselekmény szellemével”, a „liturgia szellemével”) és legfőbb mércéje egy igazi egyháziasság; melynek műveléséről, őrzéséről magas szinten kiképzett egyházzeneszerek gondoskodnak, melynek fenntartásán gondos zenei nevelésben részesült püspökök és papok szorgoskodnak (114).

Valójában a zsinat után az egyházzene olyan krízisbe került, mint még soha történelme folyamán. A világegyház nagy részében a zene gondozatlan, a selejt uralkodott el benne, a szent zene nagyrészt dilettánsok kezébe került és sorsáról, mindennapjáról olyan papok döntenek, akik a zsinat szellemétől e tekintetben teljesen idegenek; az egyház fölbecsülhetetlen értékű kincseit eltékozzák, sok templomban szabadon, egyetlen tiltakozó szó nélkül tobzódik a legfrivolabb zene, mely mindennek inkább nevezhető, mint az „igazi művészet megnyilatkozásának” (112). A kialakult helyzetért elsősorban a zsinat utáni liturgikus bizottságok kétértelmű utasításai felelősek, másodsorban a zsinati rendelkezések végrehajtását elhanyagoló egyházi hatóságok, harmadrészt maga a papság, de felelősek az egyházzeneszerek is.

Mielőtt a részletekbe megyünk, szeretném röviden megemlíteni, hogy az egyházzene ügye nem zenei kérdés. A jó egyházzene hatása kisugárzik a pasztorális gyakorlat, a lelkiesség, az egyházi fegyelem, a morál, sőt a teológia állapotára is, a rossz egyházzene pedig mindegyikre rombolóan hat. És fordítva is igaz: az egyházzenei eltévelyedések mögött liturgiai eltévelyedések lapulnak, amögött pedig ekkleziológiai téveszmék, végső soron, implicit heretikus nézetek. Ez az, amit az egyházzeneben járatos teológusoknak és maguknak az egyházzeneszereknek világosan ki kellett volna mondaniuk, hogy ne merőben esztétikai értékek védelmezésének, valamiféle művészi arisztokratizmusnak vádjával tegyék félre kritikájukat.

A most következő kórkép természetesen nem érvényes egyaránt és egyenlő mértékben minden országra, egyházmegyére, templomra, de sajnos a szimptómák távolról sem mondhatók ritka kivételnek.

*

(1) Az első probléma *az egyházzene elhanyagolt állapota*. A liturgia új eszménye az agyonbeszélt szertartás, melynek a zene nem szerves része, hanem csak hangulati kísérője. A zsinat után sok helyütt teljesen száműzték a zenét a liturgiából, elküldték az egyházzeneszt, s megelégedtek amatőr zenész csapatok és amatőr vezetőik tevékenységével. A szemléleti degradálás következménye az anyagi ellátatlanság. Az egyik legnagyobb és legtekintélyesebb olasz egyházmegyében egyetlen hivatásos egyházzenesz működik! Hogy példaképpen Itáliánál maradjunk, az értékes régi orgonák elhanyagolt állapotban, használatlanul állnak, vagy elpusztultak, s helyüket ócska elektróniumok és a gitáregyüttesek vették át. Az egyházzene állapotával, annak felmérésével, az elvi és gyakorlati tennivalók becslétes számbavételével nem foglalkoznak az egyházi hatóságok. A papság zenei műveltségének előmozdítása érdekében semmi sem történt. A zsinatnak az a másik fontos óhaja sem teljesült, hogy „az egyházi zene művelőinek, az énekeseknek, de mindenekelőtt a gyermekeknek meg kell adni a gyökeres és helyes liturgikus képzést”.

Mindennek gyökere a zene liturgikus és vallási szerepének alábecsülése. A mai egyház a mozgalmakban és mozgósításban, a társadalmi szereplésben érzi otthon önmagát, s a zenét annyira becsüli csak, amennyire ilyen vonatkozásban hasznát tudja venni. Nincs a szemében a zenének önmagában véve értéke, olyan értéke, mely a keresztény lélek és az Isten, az egyház és az Isten közvetlen kapcsolattartásában mutatkozna meg.

Holott az egyházzenéről is elmondható bizonyos fokban az, amit Guardini a liturgia egészéről ír: nem *célja* van, hanem *értelme*. Mert vannak az életben dolgok, melyekről tudnunk kell, hogy minek a szolgálatában állnak, de azután úgy kell velük foglalkozni, mint öncélú tevékenységekkel. A zongorista tudja, hogy Bach zenéje az emberiség szellemi javát szolgálja, de amikor leül a zongora mellé, akkor már az ujjrenddel és billenéssel kell törődnie. A zsinat megjelölte az egyházzene helyét, szerepét a liturgia és az egyház életében. Az egyházzene feladata ezután az lenne, hogy — bizonyos önállóságot élvezve — betöltse ezt a helyet. De nem engedik neki.

* *

(2) A második probléma *a liturgia antropocentrikus felfogásából* fakad. A liturgia az egyház hagyományos felfogása szerint a szent egyház papi tevékenysége, melyben az üdvösség legfőbb dolgait intézi Istennél, és egyben megéli isteni Völegényével való legbelőbb kapcsolatát. A keresztény hívő számára megtiszteltetés, hogy a misztikus Test tagjaként részt vehet ebben az isteni műben (*opus Dei*), s miközben igyekszik életét elrejtetni a Krisztusban és az Egyházban, elveszítvén saját életét, valójában megtalálja azt. A liturgia objektív tartalom, amelyben mi részesedünk. Ami a szentmisében történik, az a liturgia minden részére igaz: benne Isten hajtja végre saját művét, mi pedig megáldozva megistenülünk, vagyis sajátunkká válik az a tartalom, amit ünneplünk. Az imádságra és

énekre nézve ezt Szent Benedek klasszikus mondása így fejezi ki: *mens concordet voci*, a lélek jusson egyetértésre a hanggal. A hangban nem a lélek beszél, hanem a Szentlélek. A harmónia a hang és a lélek között nem azzal jön létre, hogy a hangot a lélekhez igazítjuk, hanem hogy a lélek igazodik ahhoz, amit az Egyház és a Lélek adományaképpen helyez az ajkaira.

A zsinati konstitúció nem mond semmit, ami ellentétes lenne ezzel a hagyományos felfogással. Ezzel szemben a zsinat utáni liturgikus felfogásban az ember, mégpedig a *hic et nunc* ember került a központba, s lett szinte mércéjévé a liturgiának. Eszerint a liturgia, s benne az ének feladata az lenne, hogy kifejezze az egyének és az adott közösségek istenélményét. Itt *vox concordat menti*, a hang megfelel a lélek állapotának. Ennek eredménye az, hogy a liturgia nem ígér semmi felemelkedést az egyén és a közösségek számára: azt fejezik ki, amik, s így meg is maradnak azon a szinten, ahol vannak.

E liturgikus felfogás első egyházzenei következménye, hogy a papság jelentős része csak a gyülekezet énekét tudja elfogadni. Az *actuosa participatio* követelményét úgy fogják fel, mintha a zsinat szellemétől idegen lenne, ha a nép csupán figyeli a képzett énekesek, kórusok énekét. Ennek következménye sok helyütt a kórusok feloszlása és a képzett egyházzenesztek elmenekülése lett.

Mindenki számára, aki elolvasta a zsinati konstitúciót, világos, hogy ez nem volt a zsinat szándéka. A 28. pont azt mondja, a liturgiában mindenki „csak azt tegye, ami a dolog természetéből és a liturgikus szabályokból rá vonatkozik, de azt tegye is meg”. Még az új római misekönyv (MR1970) is több tételt nevez meg úgy, mint ami a szkólára tartozik. A dolog világosabb, ha végiggondoljuk a dolgok természetére (*natura rei*) nézve: a liturgia dramatikus cselekmény, melyben a nép aktívan résztvesz a rítusban azaz, hogy teljesíti a reá tartozó szerepet. Az elvet azért kellett a zsinatnak hangsúlyoznia, mert az idők folyamán a néptől is gyakran átvették mások a szerepét. De ez nem jelenti, hogy most a népnek kell átvennie mindenki más szerepét!

A téves felfogás másik következménye, hogy a nép nem azt énekli, amit „a dolog természete” szerint — ahogy az LK mondja — énekelnie kell, hanem amit énekelni tud, vagy amit papja vagy a helyi egyházzenesz jónak lát. A gyülekezet feladata: *a)* elsősorban a responzumok éneklése (éneklése és nem mondása), továbbá az ordinárium éneklése (mely nagyrészt eredetileg maga is *responsum* volt); *b)* másodsorban pedig a szent zsolozsma éneklése. (Tudjuk, hogy a IV-V. században a zsolozsmában részt vett a gyülekezet is, s egyes keleti egyházakban a zsolozsma éneklése ma sem a papság dolga elsősorban, hanem a híveké.)

Természetesen részt vehet a nép a proprium éneklésében is, bár az egyháztörténelem során ez inkább a pszalmisták vagy pszalmistacsoportok dolga volt.

Itt jegyezzük meg, hogy a nagy vegyeskarok szerepeltetése egészen újkori fejlemény. A hivatásos énekes kezdetben a pszalmista egymagában. A pszalmisták csoportjából alakult ki később a szkóla, majd a liturgikus kórus; a polifon művek előadása a középkor, reneszánsz sőt barokk korban VI-VIII fős énekescsoportok feladata volt.

Amikor azonban a zsinat után sok templomban a szertartások teljes énekes szolgálatát átadták a gyülekezetnek, keveset tettek azért, hogy e népet kettős feladatára fel is neveljék: hogy helyesen tudja énekelni azt, ami a saját dolga, s mellette képes legyen vala-

milyen módon azt is énekelni, ami korábban a képzett énekesek dolga volt. Így gyakorlatilag a tevékeny részvétel nem azt jelenti, hogy a gyülekezet a liturgiát éneklí, hanem hogy valamit énekel a liturgia alatt, vagyis: a liturgia énekeit régebbi vagy újonnan gyártott strófikus énekekkel helyettesíti. Emlékezünk a zsinat szavaira? „Az egyházi énekre szánt szövegeket elsősorban a Szentírásból és a liturgikus forrásokból kell venni.” Amit a nép ténylegesen énekel, egyáltalán nem egyezik azzal, ami a misekönyvben vagy más liturgikus könyvekben elő van írva. Az énekelt repertoár teológiai, költőileg fogalmazott versek jól-rosszul megszerkesztett, de általában zeneileg jelentéktelen letétje. Amikor a misekönyv engedélyezte a propriumtételek helyettesítését más megfelelő énekekkel, akkor megkívánta, hogy ezeknek az énekeknek tartalma feleljen meg a hivatalos darabjainak. Ebből a kíváncsólomból semmi sem teljesült. A zsinat *feltételezett* szándéka teljesítésének — *actuosa participatio* mindenben, minden áron — áldozatul esett a zsinat valódi akarata.

A XIX. században a gyülekezet saját népénekeit énekelte, miközben a pap az oltárnál a liturgikus énekek szövegét suttogta. A liturgikus reform atyái azt akarták, hogy a nép ne énekeljen a mise alatt, hanem a misét énekelje. S mi van most? A nép ugyanazt (vagy még rosszabbat) énekel, mint korábban, az „liturgikussá” van nyilvánítva, s immár a pap olvasott szövege sem tartja fenn azt, amit az Egyház a misében énekeltetni akart. Kegyetlenül hangzik, de ki kell mondanunk, hogy az ének megszűnt a liturgikus üzenet hordozója lenni.

(3) A téves felfogás harmadik következménye az, hogy az ének megítélésére nincs objektív mérce. Az éneket korábban három dolog szabályozta.

a) Az a *szöveg*, mely az egyházatyák liturgiamagyarázatainak, teológiai megfontolásának eredményeképpen egy-egy mise vagy zsoltószövege sajátja, propriuma lett. Ez a szövegyang egyfajta egyetemességet és egyetemes mércét állított az ének elé: nem az egyének elhatározásai szabták meg, miről beszél az ének, hanem az egyetemes egyház mondani-
valója.

b) A második szabályozó elem maga a *szertartásrend*. Másképpen kell énekelni a Miatyánkot, másképpen egy *Gloria in excelsis*, másképpen egy kommuniót, másképpen egy offertóriumot. Nemcsak megszokásból, hanem mert a dolog természetével (*natura rei*) az van összhangban. A műfajok liturgikus jelleget, egyfajta (helyes értelemben vett) ritualizmust hordoznak, s ezzel bizonyos fokig az ének szentségének normáját is meghatározzák. A műfaji elkülönülés már a polifon műzenében is elhomályosodott: nem a műfajok, hanem a szöveg érzelmi tartalma szabta meg a művek hangvételét. De amit ma a nép énekel, azt a legritkábban szabályozza a liturgikus alkalom.

c) A harmadik szabályozó pedig az abszolút *művészi színvonal* követelménye volt. Félreértés ne legyen: művészi színvonalúak lehetnek a különböző nehézségi fokon álló művek. Nem szükségszerű, hogy ami művészileg értékes, az egyúttal nehéz is legyen. Kétségtelen, hogy a zeneművészet újkori fejlődése egyre komplexebb zenei anyagokat hozott létre, és az egyszerűségében is értékes zenei anyagokat ma már inkább csak a régi zenében találjuk meg. Nincs okunk ezért a zeneszerzőket okolni, ez a fejlemény történeti szükségszerűségből fakad. De ennek ellenére *van* elegendő jó zene a különböző szintű előadók (és a gyülekezet) számára.

Amikor az egyházzene elvesztette normáit, akkor helyébe egyetlen mérce lépett: mi tetszik az embereknek (vagy mi az, amiről a pap azt gondolja, hogy tetszik az embereknek). Az új elv nem vezethetett máshová, mint hogy egyre alantasabb ízlésdivatok törjenek be a templomba, s mindenre igazolást találjanak az emberek tetszésében. Az egyházzene mércéjévé az ember vált, de nem a nagyra hivatott, hivatásánál fogva szellemi értékekre orientált ember, hanem a megvásárolható ember, a *homo oeconomicus*, aki készséges áldozata mindenféle manipulációnak. Azt hiszem, senki sem mérte fel komolyan, milyen rövidlátó ez az elv pasztorális szempontból is. Hogyan tarthat az egyház igényt arra, hogy az emberek elfogadják a tanítását, miközben ő maga relativizálja saját liturgikus működését? Kinek nem jut eszébe az, hogy ha a liturgia és az egyházzene a különböző ízlések szerint más és más lehet, akkor a hit és erkölcs dolgait is alá kell vetni az egyesek vagy korunk különféle szociológiai, pszichológiai igényeinek?

Az emberek tetszésére apelláló felfogás nem is tud arról, hogy a templomba belépő ember, s különösen a gyermek és ifjú mennyire nyitott és szomjas arra a jóra, amit ott tanulni fog. Ha az egyház anyai gyengédséggel nyújtja nekik saját javait, akkor azt az emberek természetesen fogadják, mert attól az Egyháztól kapják, akit szeretnek és tisztelnek. Az így magukévá tett, elsajátított javak fognak a saját nézeteik, ízlésük, preferenciáik, szokásaik, végül is egész életük formálójává lenni. Ahogy Szent Ágoston zsolozsmája mondja: *Cibus sum grandium, cresce et manducabis me, nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.* („A felnőttek étele vagyok, nőj fel és egyél engem; nem te fogsz engem magadhoz változtatni, mint a földi ételt, hanem te fogsz átváltozni belém.”) S ez éppúgy érvényes a liturgiára és az egyházzeneire, mint a hit- és erkölcsbeli tanításra. Amikor azt mondjuk: „az emberek ezt és ezt szeretik”, akkor fejlődésre képtelen lényeknek, valójában állatnak tartjuk, s nem teljesítjük velük szemben fennálló kötelességünket, hogy igazi *emberi* létre, sőt ez esetben: *keresztény* emberi létre segítsük őket.

* * *

(4) Az egyházzeneszerek válasza az egyháznak egyfajta aposztáziájára, természetesen, a tiltakozás volt. Mikor azonban látták, hogy a helyzet reménytelen, taktikát változtattak, és rossz taktikát választottak. S ebben áll az egyházzeneszerek felelőssége a krízisért.

Emberfeletti intellektuális munkára és bátorságra lett volna szükségük, hogy harcba szálljanak. Újra kellett volna tanulniuk a teológiát (nem a *Neue Theologie*-t, hanem a *theologia perennist*), s ugyanígy a liturgiát, az egyházzene történetét, hogy hitelesen feltárják a bajok legmélyebb okait és megtalálják a megoldás lehetőségeit. Szilárd szövetséget kellett volna alkotniuk az értékek védelmében, még hozzánem konzervatív, hanem alkotó védelmében. Lehet, hogy rövid távon még az ilyen harc is bukásra lett volna ítélve. De egy jövőendő nemzedék talán építhetett volna egy ilyen szellemi alapra.

Ehelyett az egyházzeneszerek visszavonultak a nekik meghagyott szűk terepre. Engedményképpen kaptak egy-két misét, ahol kedvükre „kivezényelhették” magukat, előadhatták szeretett Palestrina- vagy Mozart-miséiket (vagy inkább saját kompozícióikat), rendezhettek egyházzenei koncerteket, szervezhettek itt-ott gregorián misét, fesztivált, tanfolyamot, s mindez azt az illúziót keltette, hogy „az egyetemes egyházra hagyomá-

nyozott fölbecsülhetetlen értékű zenei kincsestár”, ha szűkebb körű használatban is, de meg van mentve.

Az egyházzene történelme világos képletet tár elénk. Kezdetben nincs egyházzene, csak elénekelt liturgia. Ebből folyamatosan kifejlődik két mellékág: már a VII-VIII. századtól kezdve az egyházi műzene, majd a X-XI. századtól kezdve az egyházi népének. Kezdetben mindkettőnek korlátozott a használata, s a liturgia közelében marad. Azután egyre inkább önállósulnak, s eltávolodnak a liturgiától: a műzene a vallásos ihletésű komponálás felé, az anyanyelvű népének a populáris műfajok felé. A ma egyházzenesze — bár elvben és kiadványokban igyekezett több-kevesebb kontrollt gyakorolni az anyanyelvű népének fölött is — elsősorban az egyházi műzene megmentésében látta feladatát. S ezzel a mindennapok (és minden vasárnapok) egyházzenejét sorsára hagyta. Ahelyett, hogy keményen és testületileg tiltakozott volna a lezüllesztése ellen, ahelyett, hogy a liturgia szellemében történő igazi megújulás útjait kereste volna, megelégedett az ünnepi misék és hangversenyek művészi produkcióinak létrehozásával.

Ezzel az egyházzene kettészakadt, leképezve magának az egyháznak is bizonyos fokú szakadását *low churchre* és *high churchre*. A *high church music* ez esetben a gregorián és polifon misék szférája. A *low church music* a populáris vallási dalokkal, kanciunkulákkal és amatőr könnyűzenével celebrált misék csoportja. Valahol a kettő között ott egy „hagyományosabb” *low church* zene: az orgonával vezetett korálmise, gyengécske ordinári-umtélélekkel vegyítve. Tegyük hozzá a számarányokat: *high church* zene a misék és templomok 1-2%-ában, *low church* mise a többiben mind.

* * * *

De van-e egyáltalán megoldás? Nem arról van-e szó, hogy az egyházzene ezer éven át egy olyan ideált szolgált, amely korunkban már nem fenntartható, s az egyházzenesz nem vállalhat többet, mint hogy legalább e múzeumi-muzeális miséken fenntartja az egykor volt értékek emlékét?

A kérdés nem egészen indokolatlan. Bizonyos, hogy például egy XVIII. századi zenekaros nagymise olyan speciális celebrációs formához és a mögötte álló vallásgyakorlathoz kapcsolódik, melyet ma csak kivételesen lehet felidézni. Vagy elég arra gondolni, hogy a polifon *Gloriák*, *Agnusok* időtartama túlhaladja a mai misében nekik szánt időt. Egy Palestrina-offertórium időtartama megfelel egy kellő gondossággal és lassúsággal végzett, tömjénezéssel méltó módon kiegészített felajánlás idejének, de nem fér be a mai 1-2 perces felajánlás időhatáraiba. A zenész legfeljebb halkan megkérdezheti, vajon tisztán liturgikus szempontból nézve is, ennyit érdemel a felajánlási cselekmény? Vagyis nemcsak az a kérdés, hogy a mai liturgia nem alkalmas keret az egyházzene kincseinek megőrzésére, de az is, hogy ez a mai liturgia alkalmas-e a liturgia méltóságának megőrzésére?

Az út mégsem az, hogy egyszerűen az egyházzenenek jobban megfelelő liturgia visszaállításáért hadakozzunk. Sokkal inkább a liturgia eredeti egyensúlyi helyzetének megtalálásáról van szó, s abban az egyházzene három fajtájának helyéről, a liturgia és ének egységének helyreállításáról. Ennek vannak általános szellemi, sőt anyagi feltételei is. De először a gyakorlati dolgokról beszéljünk.

A liturgia belső szerkezetének és dramatikus formájának egyedül a gregorián zene vagy esetleg az annak mintájára a liturgikus szövegekre komponált ének felel meg. Ez az, ami megfelelő keretet ad a dialógusoknak, a pap, az énekes, a gyülekezet váltakozó énekének; ez az, ami alkalmazkodni tud a liturgia részeinek sajátosságaihoz, s főként, ami magát a liturgia szövegeit énekelteni el (pótlékok helyett), méghozzá úgy, hogy zeneileg is megfelel a biblikus próza szellemének, s nem kényszeríti tőle idegen mértékek, ütemek, ritmusok hálójába. Ha a gregorián (vagy annak megfelelő anyanyelvű) ének megjelenne az istentisztelet strukturális pontjain, akkor a zsinat kívánalma is teljesülne, miszerint „a liturgikus cselekményekben ez foglalta el az első helyet”.

Ám azonnal el kell háritanunk néhány félreértést. Elsősorban: nem egyszerűen a *Graduale Triplex* (GT) használatára gondolunk. Illuzórikus lenne azt követelni, hogy minden misén a nagy latin gregorián dallamokat énekelje a kórus vagy éppen a gyülekezet. A gregorián repertoár kifejezési módok, stílusok, nehézségi fokok szerint igen különböző rétegeket foglal magába, melyek szerint alkalmazkodni tud a különböző templomok különböző adottságaihoz. Az ősegyházban a gyülekezeti ének a recitatív sílusból kinőtt ordináriumot (vö. *Missa mundi*) és a zsoltárrefréneket foglalta magába. A komplikáltabb dallamok éneklése a szolóénekes dolga volt. Tehát máris legalább két zenei nyelvvel van dolgunk: a recitációk, dallamos responzumok, rövidebb antifónák, himnuszok a gyülekezet repertoárjához; a melizmatikus tételek, egyéni kompozíciók a szólista vagy szólisták, esetleg kis kórus feladatához tartoznak. Tegyük hozzá, éppen a legősibb zenei anyagban nem tartozik össze egy adott szöveg egy adott dallammal, hanem az alapdallamok igen sok szöveget hordozhatnak, így megtanulásuk semmi problémát nem okoz. Vagyis a legkisebb plébániatemplom is megtalálhatja a maga egyszerű liturgikus énekét, s innen felfelé haladva, törés nélkül juthatunk el a kolostorok, katedrálisok, plébániai nagymisék, értelmiségi csoportok teljes latin gregorián miséjéig.

A második tévedés, hogy a gregorián a latin nyelvhez van kötve. E témáról hosszú órákon át kellene, gyakorlati példák ismeretével tárgyalni. Most be kell érniünk azzal, hogy anyanyelvű gregorián énekek (változatlan vagy szükség szerint változtatható gregorián dallamokkal) a történelmi múltban is éltek, s korunkban is jól funkcionálnak, akár a katolikus egyházon kívül is. Én például még koncerten is teljes sikerrel énekeltettem az anglikánok angol nyelvű nagy gyűjteményeinek darabjait. A sikertelen kísérletek nem azt igazolják, hogy a feladatot nem lehet megoldani, hanem hogy rosszul is meg lehet oldani. A dallam a régi időkben sem volt változtathatatlan kompozíció (*opus*), hanem a szöveghez alkalmazkodó, elasztikus zenei gondolat. A feladat az anyanyelvűség esetében nem az, hogy a szöveget a dallam hangjai alá törjük, hanem hogy énekeljük el a szöveget az adott dallamvilágon belül maradván.

A harmadik tévedés az, ha a problémát megoldjuk néhány devocionális latin tétel közlésével. Az egyházzeneészek sikernek veszik, ha egy énekkönyvbe bekerült az *Adoro te devote*, a *Salve Regina*, az *Ave verum corpus* és még néhány sláger, vagy netán még éneklük is ezeket. Mindezek azonban betétzenék, s a probléma megoldásához semmi közük. A feladat akkor megoldott, ha a mise fő részeit: az ordináriumot és a propriumtételeket is el tudjuk énekelni a liturgia saját zenei nyelvén. A feladat zeneileg teljesíthető. Teljesíthető pasztorálisan is, ha akarják teljesíteni. De ehhez el kell ismerni a dolog fontosságát.

gát, az énektanításnak be kell hatolnia mindenekelőtt a hittanoktatásba és a gyülekezet oktatásának egyéb formáiba, a nép élére pedig minden misén oda kellene állítani a pszalmistát, a nagyobb miséken a szkolát.

Egy ilyen szilárd alap mellett természetesen új helyet talál magának a polifon ének is, az anyanyelvű strófikus ének (kanció; a rövidség kedvéért a következőkben korálnak fogjuk hívni) is. Vannak a misének olyan pontjai, melyen egyik is, másik is funkcionálisan működik anélkül, hogy megtörné a liturgikus kereteket. A szilárd liturgikus alkat mércét is ad: elsősorban azok a műzenei tételek és népénekek jöhetnek számításba, melyek a liturgia szövegét szóltatják meg, vagy annak parafrázisát adják; másodsorban azok, melyek ugyan nem az adott helyre valók, de az adott ünnep vagy időszak liturgikus anyagából vannak kölcsönözve (például népnyelvű himnusz, vagy liturgikus szöveg motettafeldolgozása), harmadsorban azok a tételek, melyek tartalmi és művészi szempontból méltóak a szigorú értelemben liturgikus anyaghoz. Negyedsorban nincs. Ami ez alatt van, azt az egyházzenesznek szakmai lelkiismeretére és morális kötelezettségére hivatkozva el kell utasítania.

Vagyis a három elem (liturgikus egyszólamúság, műzene, népének) minden egyes misében kombinálódik, még hozzá nem véletlenszerűen, hanem egy állandó hierarchikus rendet alkotva. Egy ilyen állandó struktúra például a következő, melyet Magyarország kb. 100-150 templomában lassan 30 év óta folyamatosan alkalmaznak:

ÁLLANDÓ ÉNEKRENDI STRUKTÚRA

Bevezető korál

A nap saját **introitusa** (gregorián dallamon, anyanyelven,
a gyülekezet részvételével, opcionálisan befejezve a latin verzióval)

Kyrie és Gloria állandó (*Missa mundi*)

Válaszos zsoltár (*responsorium breve* tónuson)

Alleluja (a gyülekezet refréndallamával
és melizmatikus vagy kétszólamú verzussal)

Prédikációs ének (rövid és a liturgikus időszak tartalmát
tömören kifejező korál az evangélium és a prédikáció között)

Felajánlásra: többszólamú offertórium vagy motetta vagy korál

Sanctus és Agnus állandó (*Missa mundi*)

Áldozásra kommunió (a gyülekezet antifonális részvételével,
esetleg befejezve a latin verzióval) majd korál

Hálaadásra polifon tétel

Kimenetre korál

E skémában minden alkatrész stabil, liturgikusan indokolt helyre került. Az offertóriumot kivéve a teljes napi proprium megszólalt. A nép egy, esetleg két tétel kivételével mindenben énekelhetett; a szólista vagy szkola saját szerepet vitt öt vagy hat tételben; elhangzott négy vagy öt tradicionális gyülekezeti ének (korál) és két vagy három polifon tétel.

E szerkezet nagyrészt megvalósítható egyetlen pszalmistával is (a motetta helyén ilyenkor énekelhet ő maga szólószóltárt, vagy énekelhet a gyülekezet további korált), és megvalósítható heti egy órás próbát tartó amatőr szkolával, kis kórossal.

A templom jellegének és egyházzenei ellátottságának arányában azonban növekedhet a műzene részaránya. Például alkalmanként egy-egy ordináriumtétel (kivételesen teljes ordinárium) elhangozhat polifon letétben, a proprium egy része énekelhető a GR szerinti dallamával, s végső határként bizonyos helyeken eljuthatunk akár a teljes latin gregorián miséhez, vagy a gregorián és polifon tételeket kombináló nagymiséhez. Ez azonban már nem szétszakítottság: ez a rendszer valamennyi templom valamennyi miséjét képes ilyen vagy olyan szinten megformálni; ugyanaz a mise szólal meg így vagy úgy, lépcsők vezetnek az anyanyelvtől a latinig és az egyszerű antifónától a műzenei feldolgozásig. Mindegyik szint tökéletes lehet a maga faja szerint.

Szeretném még elmondani, hogy e szerkezet akkor teljes, ha a rendszeres zsolozsmaéneklést is hozzá tesszük. A zsolozsma bevezetése nem csak liturgikus szempontból kulcskérdés, hanem egyben a liturgikus éneklés legjobb iskolája.

Természetesen a feladatunk egy ilyen újragondolása bizonyos fokú változást kíván a személyi és anyagi ellátottságban is. Jó, ha egy templomnak nagy kórusa van, jól fizetett karnaggyal, de fontosabb, hogy legyen egy mindenre figyelő, mindent irányító direktora, s hogy neki minden misére legyen jól nevelt pszalmistája vagy pszalmistacsoportja. Egy igazi liturgikus zenei élet nem irányítható az orgona mellől. Az orgonista a szó eredeti értelmében vett *cantor* legfőbb segítője, munkatársa. Lehetséges, hogy az egyházzenei képzés egész rendszerét is eszerint kellene átalakítani. Az anyagi ellátottság szempontjából ez azt jelenti, hogy az állandó alkalmazottakkal egyenlő fontosságot kellene kapniuk az egyes misék levezetésében, a gyermekek és a gyülekezet énektanításában segítő, esetről esetre díjazott pszalmistáknak. Kiszámítottam, hogy magyarországi viszonyok között egy kb. 100 M Ft értékű alapítvány kamataiból az idők végezetéig el lehetne látni egy plébániatemplom összes istentiszteletének (beleértve a naponkénti laudest és vesperást) magas szintű zenei szolgálatát.

Ennél sokkal nehezebb a szellemi alapok megteremtése. Egy ilyen liturgikus zenéhez mély teológiai megalapozásra, abban való állandó elmélyülésre lenne szükség. De a bibliai és liturgikus szövegek éneklésére csak akkor érdemes áttérni, ha azok liturgikus tartalmát teljesen megértjük és megértik az énekesek, gyülekezetek is. Sőt, nem elég érteni, ennek be kell lépnie az egyéni lélek spiritualitásába és misztikájába éppúgy, mint az igehirdetésbe, hitoktatásba, a liturgián kívüli egyházi életbe. Az énekelt szövegek és dalok így beépülhetnének a közösségek és egyének emlékezetébe, és átjárnák a gondolkozásmódjukat is. Egy ilyen egyházzenei alkotó szerepe lehetne egyházfoglalkozásának. Vagyis az egyházzene nem képes betölteni hivatását, ha szeparálódott az egyház egyéb tevékenységeitől. Az eszményi viszony az lenne, hogy az egyház élete irányítja az egyházzenét. De bizonyos pillanatokban megfordulhat a viszony: az egyházzene is befolyásolni képes az egyház életét. Ne felejtjük el, hogy a liturgikus megújulást a gregorián solesmes-i reformja indította el!

Négy dolog kell ahhoz, hogy az egyházzeneészek erre képesek legyenek. Szükségük van elvi szilárdságra, mely a fontos dolgokban nem tesz engedményeket. Szükség van

ernyedetlen tanulásra és műhelymunkára, mely a legkisebb részletekben is érvényesíteni tudja az elveket. Szükség van összefogásra, mert ma az egyházzeneészeknek csak egységes állásfoglalás és lényegében azonos cselekvési mód mellett van esélyük arra, hogy felülkeredjenek a krízisen. És szükségük van sok egyéni és közös imádságra, mert mi vethetünk és öntözhetünk, de a növekedést az Isten adja.

VIII. Korunk egyházzenei problémái, magyar tükörben

I. A KÉT ÚT

Amikor a bizánci kereszténység misszióival elérte Európa új, addig pogány vidékeit, megjelentek rítusának különféle anyanyelvű változatai. Ez nemcsak a papi szövegeket érintette, hanem azt is jelentette, hogy a bizánci liturgia énekeit is elkezdték énekelni az új nyelveken, mégpedig a nyelvek természetére vagy a prozódiai akadályokra vonatkozó minden spekulációt mellőzve. A legnagyobb természetességgel énekeltek „ugyanazt”, csak éppen az új nyelven, s később az idő hozta meg a nyelvhez való szükséges fokú hozzácsizolódást. Ez olyan magától értődő folyamat volt, hogy magam is találkoztam olyan előénekekkel, aki kotta nélküli bolgár szerkönyvből „kapásból” szerbül énekelt, vagy fordítva, ahogy a szükség hozta.

A husziták vagy Luther és követői járhatták, s járták is ugyanezt az utat, amikor elhatározták, hogy anyanyelvüket a liturgia nyelvén teszik. De kínálkozott egy másik út is: a liturgikus szöveg lecserélése eleinte egy „hasznos tartalmú” szöveggel, később egyre inkább önálló, az eredeti liturgikus szövegekre és bibliai versekre már csak távolból emlékeztető, később attól teljesen független, egyéni ihletésű szöveggel.

A két út eltérésének irodalmi, liturgiátörténeti és zenei okai is vannak, de vannak mélyebb, a liturgikus teológiát érintő okok is. A bizánci rítus éneke nagyrészt az ókori művészi prózát használó szövegeknek idiomatikus zenei anyaggal történő megszólaltatása. Ezzel szemben a protestantizmus kezdeteinek idején az európai polgár irodalmi és zenei ízlését már a strófikus dal, a „vers” ejtette hatalmába, zeneileg pedig a szillabikus, ütemezett, melodikus alkatok jutottak uralomra. Furcsa, de a *sola Scripturá*t hirdető protestantizmus nem tudott mit kezdeni a Bibliának megfelelő szövegezéssel és zenei alakkal, kiindulópontja sokkal inkább a trópusirodalom és a késő középkori kanció lett. Egy valódi *reformáció*, az áhított ősi állapotokhoz való visszatérés azt kívánta volna, hogy a biblikus prózai szövegeket tegyék a gyülekezetek számára is énekelhetővé az idiomatikus (tipikus) zenei anyagok alkalmazásával. De a reformáció — mint sok másban, úgy a liturgikus énekekben is — inkább a késő középkor fejleményeit vitte tovább, mintsem az ősi keresztény tradícióhoz tért volna vissza: kora gyermeke volt.

De beszélnünk kell a két út különbségének mélyebb, teológiai-liturgiai motivációjáról is. Az ókori nagy liturgiákban nincs „egyházi zene”. A zene nem más, mint a liturgia által meghatározott szövegek előadásának módja. Nem tetszőlegesen betét a liturgiában, tartalmát teljes egészében a liturgia határozza meg, következésképpen az ének az olvasmányokkal és orációkkal egyenrangú hordozója a liturgikus üzenetnek. Ennél fogva a bizánci kereszténységben a liturgia (s benne a liturgikus ének) magának a hitnek hordozója — a gyülekezet felé talán legfőbb hordozója. A liturgikus ének „kicserélése” a hit kicserélését vagy legalábbis egy tartalmilag ellenőrizhető, konkrétan megragadható hitformulának csorbítását, továbbadásának elgyengítését jelentette volna. Amikor a régeb-

bi szakrális nyelveket elhagyva új nyelveken akarták e tartalmat az új népeknek közvetíteni, magától értetődő volt, hogy csupán a közvetítő nyelv megváltozásáról van szó, semmi egyébről. Nincs tehát szó új „vallási tapasztalatok” új kifejezéséről, nincs szó egy újabb „néplélek” megnyilatkozásáról. Az új nyelv, az új „lélek”, az új hagyomány majd a *hogyanban* fog megnyilvánulni, abban az összeötvöződésben, ahol a nyelvek és népek feletti, de igen konkrét tartalom sajátjává válik az embereknek.

Ezzel szemben az 1500 utáni évszázadok folyamán az ének a liturgia új funkciókkal megterhelt betétjévé vált. Az ének feladata, hogy összegyűjtse, összehangolja az embereket, hogy bizonyos eszméket közvetítsen, hogy kifejezze és élessze az egyéni és közösségi pietást, hogy hangot adjon az emberek érzéseinek, vagy egyszerűen, hogy hangulatilag aláfesse a liturgiát vagy kitöltse a liturgia „közzeit”. Legélesebben ez a „dialógus” természetéről való új felfogásban jelenik meg. Az új felfogásban Isten az igében szól a gyülekezethez, a gyülekezet pedig az énekben az igére adott visszhangot fejezi ki, természetesen más- és másképpen kultúránként, nyelvenként, koronként, szociális rétegenként, vagy akár nemenként, életkoronként stb. Ezzel szemben a klasszikus felfogásban az istentisztelet minden mozzanata dialógus, a dialógus nem bontható „tételekre”. Az igében Isten megszólítja az embert, s az ígét az ember már úgy veszi ajkára, mint amit magáévá tett és meg is válaszolt. Fordítva: az énekben sem egyszerűen az ember gondolata fejeződik ki, az ének is kinyilatkoztatás, amelyben összefonódik az isteni üzenet és az emberi visszhang. Mindennek teológiai garanciája Krisztus és az Egyházban tovább működő Krisztus, akiben Isten előtt állunk, aki mint próféta Isten igéjét mondja (az énekben is), s mint pap ugyanakkor az ember szavát közvetíti Isten felé. Az egyik szemlélet teo- és krisztocentrikus, objektív, a másik antropocentrikus és szubjektív. A klasszikus mentalitást Szent Benedek fejezi ki: *mens concordet voci*: az Egyház ajkunkra adja a szót, s mi szellemünkben hozzá idomulunk, miközben énekeljük. Ezzel szemben az újkori felfogást ennek parafrázisában foglalhatjuk össze: *vox concordat menti*, vagyis amit érzünk, azt énekeljük.

Természetesen a történelem arról is tanúbizonyságot tesz, hogy nem két élesen szembenálló, egymást kizáró útról van szó. De különbözik a kiindulópont, mely csupán „tekintetbe veszi” a másik tényezőt mint módosító elemet: úgy kell kifejezni az emberek érzéseit, hogy ne kerüljünk szembe a liturgia objektív tartalmával, vagy úgy közvetítsük a liturgia objektív tartalmát, hogy a módjánál teret engedjünk az emberi adottságoknak.

A II. vatikáni zsinat is ez elé a választás elé állította az egyházzenészeket, sőt sokkal inkább magát az intézkedő egyházat. Az első (mondjuk így: ortodox) út választása azt jelentette volna (s a liturgikus konstitúció még világosan emellett van), hogy az ének továbbra is konkrét liturgikus tartalmak hordozója, mely az új nyelvekben (a latin megőrzése mellett!) csupán nyelvileg különböző új kultikus repertoárok ihletőjévé válik. Ha követjük a természetes, a keletiek példáján már igazolt utat, akkor nem akadunk meg azon az álproblémán, hogy a dallamok képesek-e az új nyelvek prozódiai természetének megfelelni vagy sem, hanem elkezdjük énekelni a liturgia szövegeit, s időt engedünk arra, hogy a nyelvek „hozzáfaragják” a zenei idiómát saját természetükhöz. Egy kultikus zenei nyelv létrehozása természetesen nagy tudást és zenei invenciót kíván, mégsem lehet tudósok és ambiciózus zeneszerzők papírkonstrukcióinak eredménye.

A zsinatot követő instrukcióban látott napvilágot a kulcsszó: *vel alius cantus aptus*. Ezt az engedményt felhasználva a római rítus anyanyelvű változatai a második útra tértek: megindult a liturgikus énekek lecserélése vegyes zenei anyaggal, ami hármas következménnyel járt.

1. Azok a frázisok, amelyeket a zsinati és zsinat utáni akták az *aptus* értelmezésére, s így a felhasználható énekanyag megmérésére kibocsátottak, üres formuláknak bizonyultak. A zsinati konstitúcióban még fellelhető objektív szabályok (például: vegyék a szövegeket elsősorban Bibliából és a liturgikus könyvekből; a gregorián foglalja el az első helyet a liturgiában; azt vezessék be a kis egyházakban is; csak a püspöki kar által engedélyezett énekek énekelhetők a liturgiában; legyen az ének művészileg nemes anyagból) mint tényleges szabályozó elvek, egyre kevésbé jönnek szóba.

2. Az ének elvesztette liturgikus tartalomhordozó jelentését és hangulati elemmé vált a liturgiában. A liturgiával való egysége, a liturgia dramaturgiájában való részvétele (kivéve talán csak az olvasmányközi énekeket, már ahol nem cserélték ki ezeket is) megszűnt, betétjellegűvé vált.

3. Az ének új mércéje: mennyiben fejezi ki a közösség tapasztalatait. Ezzel kapcsolatban került elő a „népzenei” jelleg teljesen szakszerűtlen új értelmezése, melyre alább, a magyarországi tapasztalatok elemzése során szeretnék részletesebben kitérni: a népek zenéjének mint az inkulturáció eszközének, mint népek egymástól eltérő lelki világa kifejezésének kell eminens helyet kapnia a liturgikus zenében. Az „univerzális” kérdése: legyenek ezek akár az emberiség zenei alaptapasztalatai, legyenek az egyház térbeli katolicitásának munkálói, de legyenek akár a nemek, életkorok, szociális rétegek kultúrák különbségein felülemelkedő egyetemeség kifejezői, mint közvetítő nyelv, *lingua franca* szükséglete egy-egy tisztázó szándékú cikken túl a gyakorlatban fel sem merült. E szemlélet egy torz emberképre vezethető vissza, mely egyrészt az emberből csak a különbözőt veszi észre, másrészt az embert változhatatlan adottságnak tekint, s a „második természet”, nevelés, szoktatás lehetőségével nem számol.

A szó eredeti értelmében vett liturgikus zene visszaszorult a liturgikus múzeumba: fesztiválok, tanfolyamok, „gregorián napok” és hasonló rendezvények protokolláris megnyilvánulásává vált.

2. A ZSINATRA ADOTT ELSŐ MAGYARORSZÁGI REAKCIÓ

Magyarország is e második úton indult el, még hozzá az elsők között: a magyar püspöki kar az „ősi magyar hagyományokra” hivatkozva kérte, hogy a három évtizeddel korábban megalkotott népénekeskönyv tételeit Róma *en bloc* ismerje el kváziliturgikus dallamtárként, s erre meg is kapta a pecsétet. Minthogy ez még az új misekönyv megjelenése előtt történt, nem zárhatjuk ki, hogy maga is hozzájárult a misekönyv *cantus aptus* formulájának létrejöttéhez. Az engedmény kieszközlésének motívuma azonban itt nem az előző fejezetben bemutatott antropológiai érvelés volt, hanem egyszerűen az *inertia* (lustaság), mely téves információkra alapított érvekben keresett igazolást.

Alább látni fogjuk, mennyire valós vagy nem az ősi magyar hagyományra való hivatkozás. Talán sokkal igazabb lett volna a közép-európai barokk megszokásra hivatkozni, arra, aminek részben éppen *ellenében* született meg a XIX-XX. századi liturgikus mozgalom. A liturgia apostolai korábban azon keseregtek, hogy miközben a pap a legszebb liturgikus énekszövegeket suddogja az oltárnál, a nép attól egészen idegen énekeket énekel, s azt javasolták, hogy a népet minden eszközzel vezessük be abba a liturgiába, amit a pap az oltárnál suddog. Ezzel szemben most az „idegen ének” vált legálissá úgy, hogy immár a pap suddogása (mintegy figyelmeztető jel) sem őrzi az eredeti liturgikus tartalmat. Túl azon, hogy a kérelem igazából ellentámadás volt a liturgikus reformmal szemben (bármennyire is a liturgikus reform zászlaja alatt jutott győzelemre ez az ellentámadás az egész földkerekségen), maga az engedélyezett könyv teljességgel alkalmatlan volt arra a szerepre, amire szánták.

Az említett énektár (*Szent vagy, Uram*) a maga korában egy átlagos színvonalú közép-európai gyűjteménynek mondható: voltak nála rosszabbak is, jobbak is, műfajában azokkal megegyezett. Megalkotói és terjesztői azonban erősen túlértékelve valamiféle nimbuszt kreáltak a számára a tájékozatlan egyházi körökben. Egy olyan nép ősi énekeinek gyűjteményévé deklarálták, mely kivételes értékek hordozója, sajátos ősi gyökerekre megy vissza, minden más nép énekeinél inkább konform az egyház liturgikus ének-ideáljával, s mélyen kifejezi a magyar nép vallásos élményvilágát. 1960-ban ehhez még próféta-i jelleggel is felruházták: a vatikáni zsinat liturgikus reformjának harminc évvel korábbi megsejtését posztulálták benne.

A könyv érdemei elvitathatatlanok, különösen azt a szerepét illetően, hogy a XIX. századból örökölt, sok tekintetben megromlott magyar gyülekezeti énekpraxissal beszállt. De hasonló, vagy akár jobb gyűjteményekre más országokból is tudunk példákat. S ha 1930 adottságaira, lehetőségeire, korlátaira gondolva elismerjük is érdemeit, átvizsgálása azonnal megmutatta volna, hogy a zsinati konstitúció által támasztott új követelmények kielégítésére teljesen alkalmatlan, s néhány hozzáadással nem is tehető alkalmassá. Ez az átvizsgálás azonban eszébe sem jutott sem a püspöki karnak, sem tanácsadóinak. A római dokumentumok „a püspöki kar által jóváhagyott” énekek helyettesítő szerepéről beszélnek. Itt tisztán formális jóváhagyásról van szó: a könyv megvizsgálása nélkül, a könyv teljes egészére vonatkozó jóváhagyás született, a könyv már szinte legendás értékelése alapján. Még egyszer: a valódi ok az inertia volt.

Mik lehettek a jogos kifogások 1960 után az 1930-as könyv ellen? Bár nem ez a fő kérdés, mégis problematikus már az ősi magyar hagyományra való hivatkozás is. Tipikus közép-európai gyűjteményről van szó, túlnyomó többségében nemzetközi anyaggal. Található benne néhány (de az indokoltnál jóval kevesebb) közismert középkori kanció (*Dies est letitia, In dulci iubilo*), néhány nemes, magyarországi eredetű XVI-XVII. századi dallam, s valamivel nagyobb számú cseh, német jövevénydallam ugyanebből a korból. A következő réteg a korabarokk kanció az inkább szubjektív devocionális hangulatot árasztó, semmint „gyülekezeti” jellegű zenéjével. A legnagyobb tömböt a XVIII. század végén és a XIX. században keletkezett kései német korálstílus importált vagy imitált dallamai képezik. XX. századi szerző műve (mondhatni: szerencsére) nem került bele, de már a készüléskor rendelkezésre álló, 1960 táján már szinte teljesen felgyűjtött vallá-

sos népzenei hagyaték is jóformán teljesen hiányzik belőle, illetve csak véletlenszerűen, értékeletlenül bekerült két-három darab képviseli. A fenti képhez még két dolgot kell hozzátennünk.

Az értékeesebb, középkorból és XVI. századból felújított repertoár csak kis része tudott gyökeret verni a prakszisban, különösen azután, hogy az énekkönyv továbbtanítása politikai okokból lehetetlenné vált. 1960 után megindult a gyűjtemény kontraszelekciója: az eredeti 300 énekből használatban maradt néhány tucatnyi ének szinte kivétel nélkül a repertoár azon részéből állt, melyet a gyűjtemény csak kompromisszumképpen vett fel. A kompromisszumok örök sorsa teljesedett be: elveszett az, aminek érdekében a kompromisszumot hozták, s fennmaradt a kompromisszum tárgya.

A másik hátrányos tényező, hogy a nemesebb énekanyagnak csak a dallamát elevenítették fel, többségük új, szentimentális, kevésbé biblikus, neoromantikus szöveget kapott. Ezek a szövegek tárgyilag általában a XVIII-XIX. századi vallási irodalom sablonjait tartalmazzák, stílusban a század elejének kissé szenvelgő, eklektikus szókészletével.

Az irodalmi momentumhoz kapcsolódik a sokkal súlyosabb probléma: az énekanyag teljességgel alkalmatlan liturgikus tartalom adekvát hordozására. Pontosan azt a szubjektív-lírai vallásosságot hordozta, ami *ellen* a liturgikus reform támadt. Hiányoztak a zsoltáros jellegű versek, elenyésző számmal szerepeltek a liturgikus himnuszok, szinte teljesen hiányzott a liturgia nagy dogmatikus témaköre, terminológiája, szókészlete, kifejezőmódja. Hasonlóképpen aránytalan a könyv tematikája is. Ádventben csak az annúnciációról énekeltet, karácsonykor szinte csak a pásztorokról, nagybőjtben csak Jézus szenvedése fölötti epekedések hangzanak. A legnagyobb tömb a „miseénekeké”, melyek a XIX. századi imádságos könyvek miseájtatosságainak versbe kivonatolt változatai (a „bemegyünk, kimegyünk, elkezdjük, befejezzük” típusú kezdő és záróénekekkel, az ordinárium egy-egy szavát szabad elmélkedéssel folytató *Gloria*-, *Sanctus*-versszakokkal). Emellett nagy számú (zömmel XIX. századi) Mária-éneket találunk a könyvben (de szinte semmit a szentekről). A tematikus énekek (dicsőítés, bizalom, ráhagyatkozás stb., tehát nagyjából a pszaltérium tematikája) néhány kesergő lírai fohászon kívül teljesen hiányzott belőle. Eközben például, akár csak a magyar reformátusok énekeskönyve is, tele volt kemény, biblikus ihletésű és stílusú énekversekkel. Ha volt énekeskönyv, amely alkalmatlan arra, hogy liturgikus énekeket helyettesítsen, e kétszeres jóváhagyást élvező könyv bizonyosan az volt.

Az énektár ma is a magyar katolikus egyház hivatalos énekkönyve, használatát mind a hierarchia és az alsópapság döntő része, mind a megszokás támogatja.

3. KODÁLY ÖRÖKSÉGE ÉS A MAGYAR EGYHÁZZENE

Más út is kínálkozott, s éppen Magyarországon. Az említett énekeskönyv szerzői gyakran hivatkoztak Kodály tanácsaira és egyetértésére, indokolatlanul. Az új énektár buzgó terjesztői 1930-ban kétségtelenül ugyanazok, akik Kodály pedagógiai mozgalmának élharcosai voltak. Kodály ihletése és tanítása azonban szinte alig szivárgott be az énektárba, sőt, sok minden éppen Kodály véleménye *ellenére* került bele vagy maradt benne.

Kodály hatása egészen másban teremtett Magyarországon új, bizonyos tekintetben kivételes helyzetet.

(1) Elsősorban, s legfőképpen: Kodály a zene lényegéről, a zene és társadalom, zene és ember, zene és erkölcs, zene és egyház, zene és iskola viszonyáról olyan gyémánt-keményiségű és megalkuvásmentes víziót adott, amely igazi követőinek védelmet jelentett, jelenthetett a század második felében eluralkodott s az egyházat is leigázó értékválság ellen. Nincs itt helyünk e filozófiai rendszert kifejteni, de legalább két idézetet szeretnék idehozni, melyek érvényesek az egyházi zenére is:

A rossz ízlés lelki betegség, amely kiéget a lélekből minden fogékonyságot. | A jó zenének van általános embernevelő hatása, mert sugárzik belőle a felelősségérzet, az erkölcsi komolyság. A rossz zenéből mindez hiányzik, romboló hatása odáig terjedhet, hogy megingatja az erkölcsi törvényben való hitet.

(2) Kodály (és vele együtt követőinek) kutatásai, tanulmányai, eligazításai a népzene-tudománynak olyan fellendülését indították el, mely nemcsak nemzetközi elismerést szerzett a magyar etnomuzikológiának, hanem mélyen befolyásolta a zenei közgondolkodást, tudományosságot és pedagógiát. A népzene-re való informálatlan, a problémák lényegét nem látó hivatkozások, melyekkel oly gyakran találkozunk a nyugati ismeretterjesztő, és alkalmazó (pl. pedagógiai, pasztorális), sőt tudományos irodalomban is, Magyarországon aligha kaphatnak hitelt. Mély hatással voltak Kodály konkrét anyaggyűjtései és elemzései a zenei élet széles körére, sajátos következményekkel az egyházzenére is. Ezt a témát külön alfejezetben szeretném részletesen tárgyalni.

(3) Kodály ihletése az egész zenetudományban érezhető, de ezen belül jelentős impulzusokat adott a gregoriánkutatásnak. Kodály tanítványa, Szabolcsi Bence a gregoriánt a zenetörténetbe beillesztve, egyúttal — az elsők között — annak népzenei vonatkozásait is bemutatva, kivonta e tárgykört a szűken vett egyházi tudományok elzártságából. Rajeczky Benjámin következetesen ment tovább ezen az úton, s a Magyar Tudományos Akadémia népzenei majd zenetudományi intézetében (bármily különösnek tűnik: éppen a kommunizmus évtizedeiben) élő, nemzetközileg is elismert műhelyét hozta létre a gregorián kutatásának. Releváns eredményeit alább szintén ismertetni fogjuk.

(4) Kodály egyszemélyben volt zenetudós-gondolkodó, zeneszerző, a zenepedagógia megújítója és az egyházi zene reformján töprengő katolikus személyiség. Példája hatott az egész zenei közéletre, s a külföldön gyakran szétszakított zenei területek egybefogásának kötelezettségére figyelmeztetett. Így a zenetudomány nem veszti el érzékenységét a gyakorlati zeneélet iránt, a zenepedagógia készségesen fogadja a tudománytól kapott impulzusokat, a tudomány sem, a pedagógia sem szakadhat el a zene művészi vonatkozásaitól (sem a kompozícióktól, sem az előadóművészettől). Nem úgy kell ezt érteni, hogy a tudósnak a pedagógiai vagy művészi következtetésekkel kell zárnia tanulmányát. Úgy sem, hogy a pedagógus nyersen alkalmazza a tudomány eredményeit, vagy hogy a zeneszerző eszmei programok megvalósítójává váljék. Lehet, hogy egyes embereknek megadatik a képesség több területet egyesíteni, s ha nem is használják az egyik területen tanultakat közvetlenül a másikon, az ott van háttértudásukban. De még inkább meg kell teremtenie ezt az egységet magának a zenei közéletnek. Egyik terület sem hajthatja uralma alá a másikat, de egyik sem izolálódhat a másiktól.

Ha van a zenei életnek olyan területe, amire ez érvényes, éppen az egyházzene az. Végső motívuma, eszmei indítéka és mércéje a liturgia. De a zenetudományt sem veheti semmibe: nem azért, hogy tudománnyá váljék, hanem hogy hiteles tudás alapján döntsön. A pasztorális szempontok érvényesülése nem történhet a művészi elem rovására, s éppen a zenetudomány képes megmutatni, hogy a kettő nem ellentétes egymással. Ugyanakkor az egyházzene legmélyén pedagógia is, mert bármennyire érzékelnie kell is az adottságokat, végső soron nem a liturgiát akarja az emberek félkész vallási kultúrájához alakítani, hanem az emberek vallási világát megneemesíteni, bevezetve őket a liturgiába. Ez az egység Magyarországon potenciálisan megvalósult. Egyedül a klérussal nem sikerült (egy-két kiváló papegyéniség komoly eredményekkel járó tevékenységétől eltekintve) gyümölcsöző munkakapcsolatot teremteni.

4. NÉPZENE ÉS EGYHÁZZENE

Milyen relevanciája lehet a népzenei kultúrának az egyházzene? Mi volt, vagy lehet az immár három generációnyi népzenei kutatás és eszmélkedés hatása az egyházzene? A magyar népzenei kutatás néhány fontos eredményét úgy említem, hogy az olvasóra bízom a pasztorális, teológiai következtetések levonását.

a) A XX. század elején megindult népzenei gyűjtések a felszínen a XIX. század értékelen, de népszerű dalstílusát találták. Sokan sokáig ezt azonosították a magyar népzenevel. Megrendítő volt a felfedezés, hogy e felszín alatt egy, a legnagyobb remekművek értékével vetekedő, lassanként már feledésbe merülő zenekultúra lappang. Ennek következtében a magyar népzenei kutatás számára kezdettől fogva világos volt, hogy fogalmilag *el kell választani a népzene tiszta fogalmát a „populáris” zene sokféle megnyilvánulásától* (ha az életben persze határesetek, elegyülések elő is fordulhatnak).

b) Minthogy az említett „hígabb” populáris zenével is ugyanabban a társadalmi rétegben, ugyanabban a „népben” találkozott a kutatás, világossá vált, hogy *meg kell különböztetni egymástól a népzene szociológiai és kulturális aspektusát*, s ezzel együtt a népzene értékelésének szempontjait is tisztázni lehet és kell. Lehet valaminek szociológiai értéke a megismerő tudós számára, szociológiai értéke annyiban, hogy a társadalmi életet egy vonatkozásban jellemzi vagy gazdagítja. De ez nem jár együtt szükségszerűen ezen elemek kulturális, esztétikai, emberformáló értékével. Lehetnek olyan jelenségek, amelyek megismerésre érdemesek, de pártolásra, terjesztésre már nem.

c) A népzene világosan rámutat egy harmadik értékkategória fontosságára: *a funkcionális értékére*. A népszokások egy sor zenei megnyilvánulást úgy mutatnak be, mint ami csupán egy bizonyos relációban érvényes. A varázslást szolgáló, mágikus zene különbözhet egy epikus történet elmondására való zenei anyagtól, egy gyermekjáték éneke a balladától. A nép maga is világosan számon tartja, hogy mi milyen funkcióban, relációban érvényes, értékes; általában elkülöníti (terminológiájában is) a világi és egyházi éneklést. Lehet valami hasznos, sőt akár igen értékes is a maga funkciójában, de ez nem jelenti azt, hogy átvihető egy másik funkcióba. (Emlékezzünk vissza, hogy már Liszt vagy ké-

sőbb X. Piusz pápa erre hivatkozva utasította el a kétségtelenül sok értéket is létrehozó „színházias”, operazenét a templomból.

d) Míg egy romantikus felfogás hajlamos a népzeneben a néplélek időtlen kifejeződését látni, az összehasonlító népzene tudomány a *népzene történetiségének* megismerésére törekszik. Kiderül, hogy a naivul ösztönösnek tartott népzene történeti fejlemény, korszakok lényeges változásaival, műzene és népzene sokféle egymásba olvadásával, különféle népek közti dallamvándorlással. Ezután a népzene már nem tagolatlan egység, hanem komplexum: analizálható, mérlegelhető, rétegekre és stílusokra bontható, összetett jelenség.

e) E vizsgálat során kiemelkednek azok a rétegek, melyek *egyszerűségükben is magasrendű értéket* jelenítenek meg. A népzene tehát azt tanúsítja, hogy az egyszerűség és érték szerencsés esetekben a történelem folyamán együtt járhatott. Cáfolatot nyer ezáltal minden érv, mely az értékkritériumot egyfajta elitisztikus kategóriának tételezi.

f) A népzene stílár, történeti vizsgálata során kiemelkedik egy zenei réteg rendkívüli jelentősége. A népzene képes volt megőrizni olyan *zenei univerzálisokat* és olyan klasszikus magatartásformákat, melyek (a zene eredetileg szájhagyományos létmódja miatt) egyébként elvesztek volna. Itt egyrészt az ember egyes „elemi”, de stilizált zenei megnyilvánulásainak formáiról, műfajairól, kifejezési módjairól van szó, másrészt arról a régi, kidolgozott, de még nem túlfejlesztett zenei nyelvről, melyet történetileg Eurázsia ókori zenetörténetéhez köthetünk s amely éppen a kereszténység kifejezési formáinak kialakulása idején élte virágkorát. A népzene olyan zenei megnyilvánulásokat tesz jelen idejűvé, melyek „jelentését” megmutatja műfaji-funkcionális alkalmazásuk (például a gazdag, összetett recitatív kultúra szokáskötöttségei). Tanúsítja a logogén és melogén zenei anyagok (szélső esetként: a recitáció és melizmatika) egyenrangúságát és funkcionális megkülönböztetését; dokumentálja a hangrendszer restriktívában rejlő zenei értékeket is (kis ambitusú, kevés fokot tartalmazó, konjunkt kapcsolatokon épülő tonalitások). E klasszikus kultúra egy pszichikai elemmel lesz teljessé: a kifejezés stilizáltságára, a fegyelmezettségre, visszafogottságra, kötöttségre s ugyanakkor elrejtett, a lélek mélyéből irányító megilletődöttség arra az egyensúlyra gondolok, melyet egyes kutatók a liturgikus zene pneumatikus jellegének neveznek.

Felesleges mondanom, hogy ez az elemi, ugyanakkor kidolgozott, stilizált, de ugyanakkor pneumatikus, zeneileg makulátlan, ugyanakkor funkcionális jelentésekkel bíró „népzene” a liturgia alapzenéjének rokona. A nagy liturgikus kultúrák nem azért emlékeztetnek a népzene archaikus rétegeire, mert népi ihletésűek (vagy fordítva), hanem azért, mert ugyanazon kultúrának a toposzaiból és szemionjaiból állnak. Az összehasonlító kutatás természetesen tovább megy, s a rokonságra konkrét dallammodellekben is rábukkan. Itt sem népdalok egyházi felhasználásáról van szó, és nem is egyházi dallamok népzenebe „süllyedéséről”, hanem egy mély nyelvi egységről. A közös dallamok alkalmasak arra, hogy dokumentálják, amit Kodály úgy formulázott, hogy a Szent István korabeli, tehát 1000 körül a kereszténységbe belépő magyarság fülének „a gregorián zene nem lehetett idegen”. De nagyobb ajándéka a népzene kutatásnak az egyházzene számára a közös dallamok megmutatásánál az, hogy egy liturgiára maximálisan alkalmas zenekultúra legszélesebb alapját mutatja be.

f) Amikor ezt teszi, választ ad a pasztorális gyakorlat egy kérdésére is. Igazolja ugyanis, hogy *az egyszerűség és a magasrendű érték nem ellentétes* egymással. Útjuk a történelem során egyre inkább szétválík: a magasrendű értékek szükségszerűen a művészi anyag szofisztikusabbá válásával járnak. Minél közelebb jutunk korunkhoz, annál inkább igaz, hogy valami vagy népszerű vagy értékes. De ez nem abszolút igazság: minél inkább hátrálunk az ősfarmákhoz, találjuk együtt még a kettőt. Egy háromhangos gyermekdal tökéletes „alkotás” a maga egyszerűségében, s nincs fejlődés, mely képes volna „meghaladni”. A fejlődés egyetlen lehetősége ez esetben az, hogy a művészi (professzionális) teljesítmény az ősfarmából komplikáltabb értékeket fejleszt ki, melyek a széles társadalmi rétegek számára (tanultságuk arányában) befogadható, hallgatható zenévé válnak. S ebben nincs semmi megvetendő. Azt hiszem, az egyházzene számára a tanultságok nyilvánvalóak.

g) A népzene ad módot *a szájhagyományosság jelentőségének* és működési módjának megértésére. Ugyan az egyházzene ma egyre inkább írott zeneként egzisztál, teljesen félreértjük múltját, ha nem a szájhagyományosság keretei között képzeljük el (amint ez a félreértés a gregorián esetében be is következett). Elveszti a zene iránti valóságos érzéket az, aki számára a papírra vetett zene elsődleges zenei valóság, s nem csupán a belső és külső hallásban élő zene tökéletes jelrendszere. Hogy csak egy példát mondjak: az egyházzenezők sok prozódiai skrupulusa vezethető vissza erre az alapvetően hamis beállítódásra.

h) A népzene egyik legfontosabb tanítása *a típus és egyediség* viszonyának feltárása a régi zenei stílusokban. Az *opus* ezekben nem az egyedi alkotás, nem a zenei személyiségnek lezárt kompozíciója. Ahogy a görög templom egy kánont képvisel, mely különböző helyeken különböző módokon valósul meg, s mindig azonos marad, noha mindig más, ugyanúgy a népzene és liturgia klasszikus korában zenei kifejezés, műfaj, adott típusa a tökéletes, perfekt alkotás, mely más és más szövegekkel együtt járva, más és más alkalmakkor, sőt más és más közösségekben mindig új létre születik. Nyilvánvalóan ez tette lehetővé azt az eljárást, amit első, ortodox útnak nevezünk: az adott idiómák újra születését egy új kultikus nyelven. E tény jelentősége felmérhetetlen akkor, amikor új liturgikus zenei nyelvek megszületéséről van szó.

i) Végül a magyar népzene kutatás az egyházzenét megajándékozta egy konkrét anyaggal is: az *egyházi népénekgyűjtések* több tízezres halmazával. Már Kodály több száz vallási népéneket gyűjtött, majd a második világháború után e szám a sokszorosára gyarapodott. A gyarapodás nemcsak mennyiségi. Rendezett, elemzett gyűjtemény keletkezett a Magyar Tudományos Akadémián, mely lehetővé tette a tételek stílári, történelmi, szociológiai és esztétikai értékelését is.

Kiderült, hogy bár a magyar népzene becses ősi dallamkinccsel rendelkezik, a vallásos egyházi népének ezzel csak ritkán, többnyire csak a már említett általános alapok tekintetében találkozunk. Tehát a vallásos népének *nem* a magyar népi zene fejleménye (ahol hasonlóság van, szinte mindig kideríthető a világi zene rituális gyökere), hanem a népzeneen belül elkülönült repertoár.

Másodszor, világossá vált, hogy e népénekrepertoár is összetett: tartalmaz efemer, csak néprajzi értékű adatokat és tartalmaz valóságos értékeket. Az utóbbiak sem mond-

hatók egyszerűen a nép vallásos tapasztalata kifejezésének. Az értékes szövegek mögött világos a teológiai művelt egykori szerzők jelenléte. A dallamanyag igen nagy mértékben nemzetközi jellegű.

Ami valóban magyarrá teszi, az nem annyira a „mit”, hanem a „hogyan”. Az a mód, ahogy a nép asszimilálta, variáltan magáévá tette az anyagot, valóban jellegzetesen magyar, s összhangban van a világi népzene egyes jellegzetességeivel is. Már Kodály hangsúlyozta, hogy a XVI-XVII. századi énekkönyvek kottaképe hamis: a valódi előadást a nép emlékezete őrzi. A nyomtatásban megjelent és a hangfelvételen rögzített ének összehasonlítása tanúsítja az utóbbi melodikus ihletettségét, díszítő-variáló hajlamát, és azt a beszédyszerűséget, mely az éles ritmikus alkatot imádságosabbá teszi.

5. GREGORIÁNKUTATÁS ÉS A MAI EGYHÁZZENE

A népzene kutatási metodikája és szemlélete nagy mértékben befolyásolta a Kodály és Szabolcsi hatására Rajeczky Benjámint által kezdeményezett gregorián kutatóműhely tevékenységét is. Nem mintha a gregoriánt a népzene kategóriájába akarná kényszeríteni, hanem mert a népzene figyelmeztet arra, hogy a gregorián egy régi szájhagyományos kultúra írásba foglalásaként maradt ránk.

Az elmúlt harminc év alatt megtörtént a teljes magyar kódexanyag átírása, elemzése, összehasonlító vizsgálata; megjelent a *Monumenta Monodica Medii Aevi* című sorozatban a teljes antifónarepertoár, mégpedig a maga zenei rendjében. Több középkori kódex került kiadásra, források tucatjainak adatait listáztuk és rendeztük számítógépen, cikkek és előadások nagy sora foglalkozott mind a magyarországi, mind az európai gregorián hagyománnyal. Mindennek művészi vetületeként jelent meg a Schola Hungarica több mint 40 lemeze, s a gregorián ének módszeresen feldolgozott repertoárja jelen van az alsó foktól a legmagasabb fokig az egész zenepedagógiában. Most néhány, e cikk kérdésére nézve jelentőséggel bíró eredményt szeretnék felsorolni.

1. A gregorián ének — Solesmes eredményeiből visszanézve — megkövült, hangról hangra meghatározott, a szótagokkal elválaszthatatlanul egybetartozó hangsorozatok alkotó repertoár. Ha azonban megpróbáljuk kialakulásában, keletkezésében nézni, akkor sokkal inkább *egy stílus, egy alkotó technika és idiómarendszer*, mely új és új arculatot nyerhet, amint különböző szövegekkel és liturgikus szituációkkal találkozik. Így nézve, a II. vatikáni zsinat utáni liturgia is egy új találkozási módot és új szövegegyüttest kínál, melynek igényeit nem csak úgy lehet kielégíteni (sokak számára csalódást keltő eredménnyel), hogy a gregorián dallamok hangjai alá illesztik az új szöveget, hanem úgy is, hogy ezen a zenei nyelven elkezdik kimondani az új szövegeket.

2. A szemléleti különbség abból is ered, hogy az egyházi és egyházzenei köztudatot elsősorban a graduále anyaga alakította, míg *a magyar kutatás elsősorban az antifónále anyagára és a recitatív kultúrára koncentrált*. A kettő közti különbség lényege az, hogy míg az antifónalerepertoár közelebb áll a gregorián kialakulásának életfeltételeihez, a teljesebb közösségi részvételhez, a népzenei-tipológikus zenei állapothoz, addig a graduále erőteljes elmozdulás a professzionalizmus, a szkolaproduktum, az egyedi műalkotás írá-

nyában. A graduálét nehezebb nyelvként kezelni, mint az antifonále anyagát. Azt mindenki tudja, hogy egy zsoltártónusra bármelyik zsoltárszöveget alkalmazni lehet. Kevésbé tudott, hogy csaknem ilyen elasztikusan bántak az antifónák, sőt responzóriumok zenéjével is (persze csak az ókori alapanyagról beszélek, s nem a középkori kompozíciókról).

3. A magyarországi gregoriánmozgalomnak (kutatásnak és előadói gyakorlatnak) többszörösen is megadatott, hogy a gregorián ének elevenségét, életrevalóságát felfedezze magának. Egy ilyen pont: *a műfajok jelentőségének* felmérése. Az általánosított „gregorián” stílus és a „hangot hanghoz fűzni” szemlélete áhítat címén olyan unalmat keltethet, hogy a gregorián elveszti vonzóerejét. Ezzel szemben a műfajok sajátosságai és funkcionális „jelentése” olyan eleven különbséget, a mentalitásnak és előadásmódnak olyan karakterisztikusságát sugallják, mely a liturgia adott pontján teljesen hatékonyvá teszi az éneket. Ugyanerre vezet a „tipologikus” és idiomatikus gondolkodásmód is. A hangról-hangra összefűzött gregoriánt felváltja a zenei szavakból és mondatokból, a formulákból, sorokból összefűzött ének. Ezzel nem gyengül az énekek kultikus és szöveghordozó funkciója, mégis kiemelkednek zenei-művészi kvalitásai, tág teret adva a fantáziának, a liturgikus ihletettségnek, sőt a művészet által megkívánt bizonyos fokú egyszerűségnek is. A gregorián áhítata ellene van a szertelenségnek, de nem követeli meg az unalmat.

4. Aki sokat forgolódik a római liturgia régi forrásai között, helyesebb képzeteket alakít ki magának az *egység és különbözőség* szerepéről. Világossá válik, hogy azok is, akik a liturgikus zenének, vagy éppen magának a liturgiának egységét idealizálják, azok is, akik önkényes változatok halmazának látják, történelmietlen szemléletet követnek. Anélkül, hogy e kérdést itt részletekben kifejthetnénk, annyit deklarálnunk kell, hogy az egységnek és különbözőségnek van egy hierarchikus rendje. A római liturgia és éneke (legalábbis az első ránk maradt szerkönyvektől fogva) alapjaiban egységes. Képletesen szólva: nincs olyan miseénekeskönyv, mely ne az *Ad te levavi* introitussal indulna. Ezt az egységet nem egy római hivatal biztosította, hanem tartalmát minden egyes egyházmegye mint saját hagyományát adja át tagjainak. Ugyanakkor pontosan azonosítható rendben megvannak a különbözőség esélyei, melyek ismét hierarchikus rendben az érsekség-püspökség, illetve a helyi egyház szokásaival, legutolsó szinten az egyes megrendelő, másoló elhatározásaival kapcsolódnak egybe. Ezek a különbségek sem önkényeségek, hanem a liturgiát végző testületek szabályos döntésein alapulnak. Sokatmondó az is, hogy a misében e részkülönbségek aránya sokkal csekélyebb, mint a zsolozsmában. E rendszer tehát mind a római liturgia egységét, mind a helyi liturgiák elkülönülő azonoságát, bizonyos otthonosságát lehetővé tette.

5. Így nézve igaz, hogy *a római liturgia és a római liturgikus ének a kezdetektől 1970-ig egy és ugyanaz a liturgia, mely jogos és rendezett idő- és térbeli változatokban lép előnk.* Prosper Guéranger megállapításának megfelelően: a római liturgia ezek összességében fejeződik ki. A római liturgia lassú és szerves változások útján haladt át a történelem századain. Egészében nem volt korhoz kötött, hiszen több mint ezer évén át a legkülönbözőbb társadalmakban és kultúrákban élt vele az Egyház. A „tridenti liturgia” megjelölés csak akkor érvényes, ha a római liturgia más változataival (pl. domonkos liturgia, mainzi liturgia) akarjuk szembeállítani. A „tridenti liturgia” kifejezés differenciálatlan haszná-

lata csúnya manipuláció: csak azt a célt szolgálja, hogy rövid életű liturgiának tekintessék, mely ahogy jött, úgy el is mehet. Valójában a tridenti liturgia is római liturgia. De ebben az értelemben (tehát nem jogi, hanem tartalmi szempontból) a VI. Pál féle liturgia nem a római liturgia része, hanem egy új liturgia (vö. LK 23).

6. A kutatás világossá tette *a magyarországi liturgia és liturgikus ének sajátosságait* és sajátos értékeit. Természetes volt vagy lehetett volna az a kívánság, hogy ha a Szentszék megadja a jogot az afrikai néger törzsek pogány hagyományainak a liturgiába való beillesztésére, akkor legalább ennyi életlehetőség a legalább másfélezer éves tradícióra építő ezeréves magyar kereszténységnek is megadassék.

6. GYAKORLATI KÉRDÉSEK: AZ EGYENSÚLY KÖVETELMÉNYE

Mondtuk, hogy a kedvező feltételek ellenére a magyar egyház egésze (a világegyház többi részével *egyvezően*) lemondott arról, hogy megalkossa a magyar liturgikus éneket, s helyette az örökölt (rosszabb esetben: alacsonyabb színvonalon továbbfolytatott) „betézenék” együtteseként határozta meg a zsinat utáni magyar templomi éneket.

Közben azonban kutatók, gyakorló zenészek, egyházzenészek, s néhány pap részvételével a 60-as évek vége felé munkacsoport alakult azzal a céllal, hogy a zsinat szellemének jobban megfelelő egyházzenei reform esélyeit kipuhatolja, kikísérletezze. Eleinte az országos kateketikai bizottság zenei szakcsoportjaként (az állami szervek elől rejtve) végezte munkáját, s termelte meg első eredményeit.

Amikor az egyházpolitikai helyzet enyhülni kezdett Magyarországon, s a püspökkar bizottságot jelölt ki az énektár reformjára, ennek tagja lett Rajeczky Benjámin, később a munkacsoport néhány további tagja. Eleinte csak a régi énektár kisebb retusálásáról volt szó, világossá vált azonban, hogy (bár annak anyagát át kell menteni), új énektárra van szükség. Az új énektár 1986-ban a magyar katolikus püspöki kar engedélyével alternatív népénektárként megjelent.

Mivel a munkacsoport kezdettől úgy tartotta, hogy a liturgia teljes restaurációjában a mise és a zsoltosma egyenrangú elemek, a Szent Ágoston liturgikus mozgalom keretében tovább dolgozott egy a római egyház ősi rítusát, a magyar hagyományokat és a LH-t egyaránt figyelembe vevő énekes zsoltosma megalkotásán, és zsoltosmaköteteit (egyházi engedéllyel) az 1980-as évek végén kezdte el megjelentetni.

A munka során (logikailag: az elején) tisztázni kellett, hogyan lehet egyensúlyt teremteni az egyházzene három eleme: a szigorú értelemben vett kultikus zene, a vallásos népének és a művészi polifon zene között. Nem látszott ugyanis kielégítőnek az esetleges „gregorián misék”, népének misék, polifon misék egymás mellettsége, de a három elem ötletszerű keverése sem. Hogy a probléma súlyát jobban felfogjuk, szükség van egy igen rövid történeti visszatekintésre.

Kezdetben a latin egyháznak (éppúgy, mint a keletinek vagy a zsidóknak, buddhistáknak) nincs egyházi zenéje. Az egyházi zene maga az énekelve előadott liturgia, melyben a zene és a rítus teljes egységet alkot, minthogy a zene magából a rítusból nő ki. Ennek az organikus szerkezetnek funkcionálisan rendezett elemei: egyfelől a celebráns,

szolgálattevők, előénekes és a gyülekezet párbeszédei, másfelől a pszalmistának (bizonyos egyéni és művészi jelleggel bíró) zsoltáréneklése. A két elem között nincs ellentét, maga a liturgia határozza meg a helyüket, s a hívő kétféle magatartása: a részvétel és a figyelmes hallgatás maga is illő rendben, előre látható módon váltakozik.

A szkolák megalakulása után a pszalmista művészi éneke átalakul előre begyakorlandó, csoportos produktummá. Ez a misében nagyobb helyet kap, mint korábban, de még mindig a liturgia logikája szerint, és a különféle énektípusok szerves egységében. Valamiféle művészi továbbfejlesztés igénye először az új officiumokban, trópusokban, szekvenciákban, később pedig egyes liturgikus tételek kivételes két-, esetleg háromszólamú előadásában mutatkozik meg. A többszólamúság egy új professzionalizmus, egy új, törvényszerűen továbbfejlődő zenei technika terepévé válik, s az egyház esetenkénti tiltakozása ellenére a zenének egyre nagyobb önállóságot követel a liturgián belül. Bár funkcionálisan így kiszakad az ének a liturgia egységéből, tartalmilag még sokáig bennmarad, hiszen liturgikus tételeket tropizálnak vagy énekelnek többszólamú letétben, sőt a fejlett polifóniában is megőrzik a liturgikus *cantus firmus*-t, de legalábbis a liturgikus szöveget. Az újabb fordulat a XVI-XVII. században következik be. Lényege egyrésről az, hogy a liturgikus szöveg magas színvonalú megszólaltatása, meghirdetése helyett annak *kifejezése* válik új igénnyé (szimultán az operamozgalmal), másrészt hogy a liturgikus szöveg kötöttségét elhanyagolva *választott* szövegekre is készülnek kompozíciók. A kompozíció nem a liturgikus funkcióból indul ki, hanem a korszerű technikát alkalmazza az adott szövegre. A liturgikus szövegekre készült kompozíciók is egyre inkább felhasználásra kerülnek az eredeti kötöttségtől eltérő helyen (például más ünnepeken, más műfajban). A liturgikus zenéből egyházzene lett. Mindkét tendencia folytatódik: a kifejezés, megjelenítés az egyre erősebben affektuózus, hangulatábrázoló kifejezési mód felé vezet. A szabad szövegválasztás, a gyakran használható szövegek (*Ave Maria*, *In monte Oliveti* stb.) megkomponálása egyfajta afunkcionális egyházzenei repertoárt hoz létre. Végül a zene a zeneszerző vallásos empíriájának, hitének és buzgóságának megnyilatkozásává válik: a liturgikus zenéből egyházi zene, az egyházzenéből vallásos zene lett. Eközben a művészi igény megmaradt, a kompozíciós kifejezés általában együtt haladt a kortárs műzenével. A produktum azonban nyilvánvalóan „betétzene”, mely csak távolból emlékeztet liturgikus bölcsőjére.

A népéneket létrehozó párhuzamos folyamat az ezredforduló körül indul. A latin egyedüli liturgikus nyelvvé válik, s a népnek (főként a nem latin népeknek) szükségük van anyanyelvű énekre. Ezeknek sokáig nincs liturgikus funkciójuk, valamiképpen — mondjuk így: trópuszerűen — kapcsolódhatnak a liturgiához, de igazi terepet számukra a liturgián kívüli alkalmak kínálnak: a prédikációk, búcsújárások, ájtatosságok. Ennek megfelelően tartalmilag sem kell ragaszkodniuk a liturgia tárgyához. A protestantizmus hatására Közép-Európában ez az új, gyülekezeti használatú műfaj, a „kanció” behatol az istentiszteletbe. Nem helyettesíti a liturgiát (melynek elmondása már csak a pap dolga), hanem párhuzamos azzal. De éppen ezért elég, ha felületesen követi a liturgia gondolatát, hiszen a liturgia nem ad szöveget, sőt igazán alig szab normát számára. Így a gyülekezeti népének (ugyanúgy, mint a műzene) „szabadon” változik, egyénies iniciatíváknak enged, s ugyanúgy, mint amaz, betétszerűen viselkedik. Liturgikus kö-

töttsége nincs, nagyjából a kántor akaratától függ, mikor mit énekeljenek. Ha a műzene útját a „szabadság” művészileg fölfelé, az erősen professzionalista komponálás irányában hajlította el, emez lefelé hajlott el: objektív mérce híján az egyének vagy közösségek tetszése, ízlésirányai, divatjai határozták meg pályáját. Liturgikus felelősség nem nehezedett rá, útja megállíthatatlanul lefelé vezetett mind vallási-teológiai, mind irodalmi-zenei szempontból.

Liturgiai szempontból nagy veszteséggel járt mindkét elhajlás. Ugyanakkor kétségtelenül olyan értékeket termelt, melyek ma már nem vehetők semmibe. Egyik oldalon a művészi egyházzene kiváló alkotásai születtek (Dufaytól, Palestrinától Mozarton át Sztravinszkijig, Kodályig). Másik oldalon a gyülekezetek énektudása, éneklő kedve, érzelmi színezetű hagyományai (függetlenül a népénekek színvonalától) egyfajta pietással és használati értékkel ruházták fel a kanció műfaját.

Ismétlem, sem a három zenei elem szétválasztása, sem a három szerves összevegyítése nem látszik járható útnak. Egy új rendet, állandó és szerves egymáshoz kapcsolódást kell elérni. A zsolozsmában nem lévén igazi hagyománya a kanciónak, könnyebb megvalósítani, hogy a gyülekezet részvételével a teljes celebráció tényleges liturgikus zenével történjék. E kereten belül alkalmanként vagy helyenként tér nyílik az egyházzene hagyományainak megfelelő többszólamú letéteknek vagy *alternatim* előadásnak is. A skála túlsó végén találjuk a népájtatosságokat (melyeket az új liturgiának sem kell kiszorítani): bőséges helyet adnak a kancióknak, még hozzá eredeti sajátosságuknak megfelelően, a sok versszakkal végigénekelte kancióknak. Itt sincs persze akadálya, hogy alkalmanként betoldásként gregorián vagy polifon énekek is elhangozzanak.

A legnehezebb helyzetet a mise feszes drámai alkata jelenti. Ha alkalmanként egy ünnepi misében indokolt is, hogy a szertartás leállva időt engedjen terjedelmesebb műveknek, a szertartás maga megszabja a tételek nem kapkodó, de gyors egymásutánját. Az a megoldás, melyet itt kidolgoztunk: a liturgikus ének és a „betétzene” (akár kanció, akár többszólamú műzene) nagyjából-egészéből kötött, állandó és a liturgia logikáját követő elhelyezése a misében. Így nem csak egyensúly teremthető közöttük, nemcsak a liturgikus ének elsőbbsége védhető meg (konkrétan, minden misében), de az új funkcionalitás létrehoz egy új liturgikus rendezettséget is, ennek minden pasztorális, pedagógiai és művészi előnyével. Nem lenne helyénvaló ezt a rendet itt részletezni, elég deklarálni, hogy egy kötött (vagy legalábbis részben kötött) rend létrehozása nélkül nem lehet megalkotni az új liturgia méltó zenéjét.

7. AZ ÚJ, ANYANYELVŰ KULTIKUS ZENE

Következő kérdésünk: melyek e tapasztalatok alapján egy anyanyelvű kultikus ének megteremtésének útjai (nem zárva ki természetesen a zsinat után sem a latin liturgia elsőbbségét és a kevert nyelvű liturgia lehetőségét).

1. Először bizonyos alapelveket kellene rögzítenünk.

a) Az anyanyelvű liturgikus éneknek *szövegeit* a liturgikus forrásokból (s azoknak megfelelően, elsősorban a Bibliából) kell merítenie (LK 21), mégpedig nem a gondola-

tait parafrázálva, hanem e szövegeket a maguk érintetlen pontosságában megszólaltatva. E kérdés szakrális, pszichológiai, történeti vonatkozásai külön cikket érdemelnének, most meg kell elégednünk az elv deklarációjával.

b) A szöveg liturgikus kontextusban hangzik el: a zenének eszközökkel kell bírnia arra, hogy megkülönböztesse az egymástól karakterisztikusan elváló liturgikus műfajokat.

c) Az ének beilleszkedik a liturgia dramatikus szerkezetébe. Olyannak kell lennie, hogy a gyülekezet is énekelni tudja, ami reá tartozik, de ez összefüggésbe kerülhessen a többi ágens énekével (LK 28–29). Hangsúlyozandó, hogy a liturgia története igazolja a liturgikus szóló és/vagy kórus énekét. A közösségre elsősorban a mise állandó részei tartoznak, rangsorban ezután a szólószóltárra adott refrénes válasz következik, s végül a proprium énekei, melyekkel eredetileg a pszalmista vagy a szkóla gazdagította a liturgiát és a gyülekezetet.

d) Bizonyos óvatossággal bár, de a zene természetére is utalhatunk néhány jelzővel. A zene annál jobban látja el feladatát, minél inkább képes visszaadni a rendszerint prózai liturgikus szöveg szerkezetét (de nem szükségszerűen a tartalmát, „hangulatát”). Gyakorlatilag ellentmond ennek a követelménynek a késő középkor óta dívó ütemes-ritmikus szerkezet, s jobban megfelel neki a recitatívhoz közel álló (de nem okvetlenül recitatív) *parlando*. A megfelelő műfajokban persze a zene melizmatikával lelassíthatja a szövegmondást, viszonylagos önállósággal felékesítheti, vagy érzelmileg kibontakoztathatja. Talán azt is elmondhatjuk, hogy a liturgia zártságának jobban megfelel, ha a dallam magja viszonylag szűk ambitusban marad, s dallami tartalmát onnan való kimozdulásokkal terjeszti ki. Némi óvatossággal azt is elmondhatjuk, hogy a XVI. és XIX. század között uralkodó hármashangzatos gondolkodás inkább egy önállósodott zenei tartalomnak, a liturgiától elszakadó amolyan *bel cantónak* kedvez (ez az, amit szélső esetként Sztravinszkij Mozart egyházzenejének „bűnös édességeként” jellemez), míg a modális gondolkodásmód a gyülekezetszerűségnek is, a szövegközpontúságnak is kedvez. Természetesen mindez csak a liturgikus zene központi anyagára áll, mind a melizmatikus egyszólamúságnak, mind a többszólamúságnak megvannak a maga törvényei.

Kérdés mármost, hogy egy ilyen liturgikus zene hogyan teremthető meg? A gyakorlatban négy módszerrel találkozunk.

1. Főként az ordináriumok esetében számos olyan új kompozíciót hallhatunk, melyek sablonos, a múlttól örökölt zenei sémákba akarják a liturgikus szöveget beleerőltetni. Az eredményt döntő többségében siralmasnak nevezhetjük.

2. Sokfelé (legjelesebben német földön) próbálkoztak új liturgikus nyelvet alkotni a középkori (modális) zenei örökség és bizonyos XX. századi zeneszerzői eszközök kombinálásával. Ezek a dallamok olykor annyira alkalmazkodnak a szöveghez, hogy szinte azonosak a szöveg beszéddallamának lekottázásával. E törekvés létjogosultságát aligha lehet kétségbe vonni, habár meglehet az a rossz érzésünk, hogy a dallamok kibontakozásra, igazi megformálásra képtelen rövidsége (nyilván a sok új anyag megtanulásának a könnyítésére), és a gyorsan megkövetelt komponálás bizonyos papírszerűsége nem éppen kedvez annak, hogy közkinccsá váljanak. Kérdés az is, megengedi-e a XX. századi egyházzenei gyakorlat a folyamatot, hogy a dallamok a tényleges használatban alakulja-

nak, csiszolódjanak, s azután évszázadokra szóló elemként vonuljanak be az illető nép hagyományába.

3. A beszédszerűséghez és a liturgikus hagyományokhoz közelebb áll az anyanyelvi szövegekre komponált „múgregorián dallamok” gyakorlata. Előnye első pillantásra nyilvánvaló: a szövegekhez teljességgel alkalmazkodó, gregorián emlékeket ébresztő repertórral van dolgunk. A nehézséget azonban éppen a szöveghez való alkalmazkodás adja. Mivel minden szöveg más, azért minden szöveg más-más, saját dallamot kíván. Ha a tipologikus alkotásnak nem marad hely, akkor a megtanulni való sokszorosára növekszik, s csak összeszokott, biztos kottaolvasó közösség tudja magáévá tenni.

Mindhárom „komponált” anyag esetében kérdéses, hogy képes-e a mai, egyéni hangú zeneszerző (még ha feltételezzük is, hogy minden országban valódi tehetségekre bízna a feladatot) mintegy utólag létrehozni azt a zenei köznyelvet, mely a liturgikus zenék mögött mindig megvolt, s ma teljességgel hiányzik.

4. Így természetes gondolat, hogy ha a gregorián zene annyira eszményi hordozója a szövegnek, hogy érdemes a XX. században utánózni, akkor miért nem magukat a gregorián dallamokat éneklük az új nyelveken. Ennek két fő akadályja volt. Egyik, hogy a gregorián dallamok látszólagos egyediségükben a különböző hosszúságú, szerkezetű szövegek kiszolgálását nehezíteni látszanak, a másik az a sokszor megfogalmazott kifogás, hogy a gregorián annyira a latinhoz tapad, hogy a modern nyelvek prozódijával nem egyeztethető össze.

Előbb a második kérdésre feleljünk.

a) A kifogás mögött téves, a tényleges zenei anyag által nem igazolt prozódiai nézetek rejlenek. Kétségtelen, hogy a zene egységei (többnyire) megfelelnek a szöveg egységeinek, de a zenetörténet annyiféle árnyalatát mutatja a szöveg és dallam megfeleltetésének, annyira függ az a műfajtól, a zene stílusjegyeitől, s még sokféle tényezőtől, hogy egy hangról hangra való szöveg-zene megfeleltetés csak egyes pedáns iskolamesteri fejekben él.

b) A prozódiai kifogás nem számol azzal, hogy a zenének és a zenei előadásnak van bizonyos önállósága is. Nem számol azzal sem, hogy a zene hangzó és nem papíron lévő valóság. Sok olyan prozódiai „hiba”, mely szemet szúr, a tényleges elhangzáskor már nem sérti a fület. A zenei előadás egyszerűen átlendül olyan „hibákon”, amiken nem szabad megállni. Sokszor még kellemes is a szöveg és dallam egymást ellenpontosító haladása.

c) Nem számol a kifogás azzal sem, hogy a népzene és a gregorián történetének tanúsága szerint az egyszólamú zene könnyebben idomul hozzá új környezetéhez, mint a fejlett műzene. A hozzáidomulás során az adott zenei világnak mintegy új variánsa, a stíluscsaládnak új családtagja születik. Lehet, hogy a latintól elszakadó gregorián nem azonos a latin gregoriánnal, de ez nem jelenti, hogy rosszabb annál.

d) Nem számol e felfogás azzal, hogy az alkalmazás során a befogadó nyelv törvényszerűségei számos módon érvényesíthetők a dallamon anélkül, hogy az eredeti értékei veszendőbe mennének.

e) De legfőbb hibája e felfogásnak az, hogy a gregoriánt kanonizált dallamok gyűjteményének tekintve a feladatot abban látja, hogy a GT egy dallamának hangjai alá írjuk

oda annak fordítását. Ha ez nem sikerült, az egész feladatot lehetetlennek nyilvánítja. A magyar kísérletben itt vált *punctum saliens*-szé a tipológiai gondolkodás. A dallamtípusnak számos variánsát hozta létre már latinban is a sokféle reá alkalmazott szöveg. Miért ne hozhatna létre új változatokat az új szöveg?

S ezzel voltaképpen feleltünk az elsőként feltett kérdésre is. A *proprium missae* dallamai kórusokban születtek, minden szöveg saját dallamát hordozza, s nyilvánvaló, hogy csak kórusok (vagy egy kórus kottatudásával rendelkező gyülekezetek) tudnák anyanyelven énekelni. Ám minden műfajban kiválaszthatók azok a típusok, amelyek sok szöveg hordozására képesek, s így a gyülekezetnek csak kevés dallamot kell fülében tárolni, a sok szöveg eléneklésére ezekkel is képessé válik.

8. AZ ÉNEKLŐ EGYHÁZ

Az *Éneklő Egyház* című gyűjtemény (ÉE), mely az énekeken kívül rövid katekézist, liturgikus magyarázatokat, válogatott zsolozsmákat, népájtatosságokat, nagy, főleg őskeresztény szövegekből merített imádsággyűjteményt is tartalmaz, a feladatot a következőképpen próbálta megoldani.

370 anyanyelvű népéneket közöl. (Köztük sok csak kompromisszumképpen került be vagy azért, hogy a gyülekezetek ne nélkülözzék néhány kedvelt éneküket, vagy azért, mert a különféle felfogású szerkesztőség egyes tagjai így kívánták.) Tematikailag az anyag jóval kiegyenlítettebbé vált: az ünnepek, ünnepi időszakok liturgiai mondanivalója nagyobb teret kapott, megjelentek (nem elegendő számban!) a zoltárinspirációjú tematikus énekek, kidolgozottá vált a szentekről szóló énekek repertoárja. Az előző ének-tárból átvett énekek mellett több értékes középkori és XVI-XVII. századi ének nyert felvételt, méghozzá tapintattal modernizált, a használatra alkalmasan rövidített eredeti szövegével. Gazdag gyűjtemény került be a kötetbe az egyház himnuszskincsből, kiváló XX. századi fordításokban. Az új (illetve felújított) énekek révén javult a biblikus, dogmatikus alapú szövegek számaránya. Bár a bizottság kötelezve volt arra, hogy a mise-énekeket meghagyja, a tematikus énekek (sajnos még mindig nem elég bőséges) kínálatával lehetővé tette, hogy a *proprium* egyes tételeit a liturgia tartalmához legalább közelítő énekekkel helyettesíthessék.

Zenei szempontból a legfontosabb újdonság az volt, hogy a hagyományos énekeket gyakran nem régi énekeskönyvi formájukban közli, hanem a népzenei gyűjtések szerint, s ezzel esélyt ad rá, hogy a sikertelenül restaurált értékesebb régi kancióanyag életszerűbb formában megkedveltessék.

A közölt ordináriumok száma alacsony, a gyenge új ordináriumkompozíciókból egy sem került a könyvbe. Úgy gondoltuk, hogy amint az ősegyházban a mise állandó részei nem csak állandó szöveget, hanem állandó dallamot is jelentettek, a *Missa mundi* dallamai latinul és magyarul akár önmagukban is elegendőek lennének. A közölt néhány alternatív tétel kielégítheti a változatosságra vágyókat.

A kötet népénekfejezete csak jobb az eddigieknél, de a könyvet nem ez teszi a zsinat valódi szellemének hordozójává, hanem az egyházi év rendjében adott *graduale simplex*.

Közli ugyanis magyar fordításban az ünnepek saját introitusait és kommunióit. E két rételhez bő választékot kínál az időszakokra és a *commune sanctorum*hoz (ádventre 5, nagybőjtre 5, az évközi időre 7 formula). Egyéves ciklust ad a válaszos zsoltárokhoz (az olvasmányhoz való alkalmazkodás kérdését itt nincs helyem tárgyalni). A közölt 45 introitus- és 34 kommuniószöveget azonban mindössze 13 dallam hordozza, sőt egy ajánlás lehetővé teszi, hogy kezdő közösségek ennél kevesebb dallammal is végigénekelhessék az évet. E megoldás nyitja a fent már említett dallamtipológia alkalmazása.

Az énektárat kiegészíti még 12 népvesperás, 1-1 laudes-, tercia- és kompletóriumformula, nagyrészt ugyanazokra a zenei elemekre építve.

Mint említettem, röviddel az új énektár megjelenése után indult meg az énekes zsolozsmák sorozata (eddig 7 kis kötetben). Annak elveiről azonban külön cikkben kellene beszélni.

*

Az új EE népénektár végül az SzVU érvényben hagyásával, fakultatív gyűjteményként jelent meg. Felsőbb támogatás híján ez természetesen azt a kényelmes megoldást eredményezte, hogy a magyarországi templomok többsége maradt a régebbi mellett, s énekli mindmáig (valójában azonban egyre apasztva a ténylegesen használt porcióját). Ott azonban, ahol lelkes egyházzeneszerek, esetleg papok mellé álltak, minden várakozáson felüli sikerrel vezették be, kis falvakban éppúgy, mint a fővárosban, külkerületekben, vidéki városokban. *Ott nem vált be, ahol nem vezették be.* Ahol a megadott módszereket alkalmazták, megtanulása és megkedveltetése nem okozott gondot. Bebizonyosodott az, hogy a legegyszerűbb gyülekezetek is megtaníthatók a liturgikus énekre. A liturgikus ének bevezetése nem eredményezte az értékes népének és polifon zene elsovadását. Éppen ellenkezőleg: ezek a helyükre kerültek, megkapták sajátos szerepüket, s újra virágzásnak indultak egy átgondolva megújult rendszerben.

Természetesen igazi sikeréhez az kellene, hogy *környezete* legyen. Elsősorban környezete legyen a világegyházban. A hierarchia, a klérus azon része, mely idegenkedve tekint rá, jó érvet kap abban a zűrzavarban, abban a normahiányban, amely Európa-szerte uralkodik.

Ugyanúgy rászorulna egy egészséges hazai környezetre. Ha a hívő átlátogatva a másik templomba, ott a saját templomával lényegileg egyező gyakorlatot látna, megerősödne saját hagyományában. Ha egy pap áthelyezése egy másik templomba nem tenné azonnal kétségessé, hogy az elért, kialakított eredmények nem esnek-e áldozatul egy másik elgondolásnak, akkor a közösségek ugyanúgy belenőhetnek anyanyelvi liturgikus zenéjükbe, mint ahogy egy görög rítusú hívő természetesen nő fel benne, s képes ennek révén a kívülállónak szinte elképzelhetetlen liturgikus zenei kultúrát elsajátítani.

Legalább annyira rászorulna egy vallási környezetre: arra, hogy a hitoktatás, homiletika, spirituális irányzatok mintegy *Common Prayer Book*-ként támaszkodjanak a liturgikus énekkönyvre.

S minthogy a liturgia végül is az egyház életének szíve, valószínűleg egy olyan egyház-szervezet is kellene, amely feltételeket teremt az énekes liturgia méltó végzéséhez. Ennek

körvonalait próbáltam meg az erdélyi egyházmegyei zsinat felkérésére kidolgozni „Egy ideális egyházmegye liturgikus és zenei élete” című nagyobb írásomban.²⁵

* *

Egy zenész kollégám mondta — kis túlzással — a minap: minden lehetséges, ha van víziónk a dolgok helyes alakításáról. S természetesen, teszem hozzá, ha e vízió összhangban van a dolgok igazságával, ez esetben: az Úristen akaratával és az Egyház igazi tradíciójával.

25. *Magyar Egyházzene* V (1998) 342–407. Utánközlés a *Dobszay László válogatott írásai* című gyűjtemény második kötetében (LFZE Egyházzenei Kutatócsoport, Budapest 2010). Elérhető online is, teljes terjedelemben: Epa.oszk.hu/00900/00939/00006/ks990409.htm.

Üzenet az Olvasónak

Aki ma szétnéz az Egyházban, nem tudja tagadni (legalábbis, ha őszinte önmagához) a megzavarodottság, sőt (Ratzinger bíboros szavával): a dezintegráció jeleit. A teológia, egyházfegyelem, erkölcs „dezintegrációja” megjelenik a liturgiában is, sőt talán éppen onnan indult el. Nem áltathatjuk magunkat azzal, hogy ennek oka az egyház iránti engedetlenség. Nem egyszer az egyházi rendelkezések maguk is okozói voltak, legalábbis részben, a zavarnak.

Ha a történelemben analóg helyzetet keresünk, az 1520–1550-as évekre tudunk rámutatni. Az egyház elvilágiasodása, az egyháztól idegen szellemi áramlatok hatása magára a vallási és liturgiai életre, burkolt eretnokségek, megújulási vágyak és mozgalmak kavargása volt az a korszak is. A hagyománnyal szembehelyezkedő liturgiák jelentek meg, méghozzá egyházi jóváhagyással. A tridenti zsinatra váró korszak volt. Talán mi is egy tridenti zsinat előtt állunk?

Nem vakmerőség-e egy világinak bírálatot gyakorolni az Anyaszentegyház mai liturgiai szokásai fölött? Nem szerénytelenség-e még javaslatokat is tenni? De igen, az. Ám kellő tájékozottság birtokában (s szeretném hinni, hogy a liturgikus tényeket illetően túl nagy tévedéseket nem követtem el), egy reform érdekében felajánlhatjuk szolgálatunkat.

Mit tehetünk mi ma, barátaim, ha nem az engedetlenség, hanem az Egyház iránti szeretet jegyében aggódunk a jelen állapotok miatt? Lehet átvészelnünk a zord napokat. Lehet az adott szabályok között mindig azt választani, ami legközelebb esik egyházunk liturgikus hagyományaihoz. Lehet előkészíteni tanulással, megfontolással, elmélkedéssel, gondolatok és tények összevetésével az egyházi gondolkodást arra, hogy amikor eljön az ideje az igazi reformnak, ne hirtelenül kelljen, a semmiből elindulni.

De igazán cselekedni csak a hivatalos Egyház cselekedhet. Amit mi teszünk az utólag hasznosnak bizonyulhat, de igazán gyümölcsözővé csak akkor válik, amikor az Egyház befogadja, mint magáét jeleníti meg tetteinket. Az *Exsultet* szerint: amit a méhek szorgossága összehordott, azt *in substantiam pretiosæ huius lampadis apis mater eduxit* — a méhkirálynő teszi e drága lámpás anyagává, és ő ajánlja fel az Úrnak tetsző áldozatként. Adja Isten, barátaim, úgy legyen, hogy amin mi szorgoskodunk, azt ne mi ajánljuk fel Istennek, hanem *per ministrorum manus de operibus apum sacrosancta reddat Ecclesia*.

Nyomta és kötötte
a Robinco Kft. digitális nyomdája,
1088 Budapest, Múzeum utca 7.
Nyomdavezető: Gembela Zsolt
<http://srv.robinco.hu/oldalaink/nyomda.html>