

„Megmutatom szentségemet” (Lev 10,3)
Tanulmányok a Szent megmutatkozásairól
Nóda Mózes 65. születésnapjára

Szerkesztők:
Zamfir Korinna
Diósi Dávid
Bodó Márta
Bőjte Csongor

„Megmutatom szentségemet” (Lev 10,3)

**Tanulmányok a Szent megmutatkozásairól
Nóda Mózes 65. születésnapjára**

Szerkesztők:
Zamfir Korinna
Diósi Dávid
Bodó Márta
Bőjte Csongor



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT – VERBUM
Budapest – Kolozsvár
2024

A kötet megjelenését
támogatták:



GYULAFEHÉRVÁRI
RÓMAI KATOLIKUS
ÉRSEKSÉG



Studia Theologica Transsylvaniensia
Supplementum 4.



ISSN (Nyomtatott): 3057-9147

ISSN (Online): 3057-9155

Sorozatszerkesztők: **Diósi Dávid és Bodor Attila**

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04>

Title: "I Will Show Myself Holy" (Lev 10,3). Essays on the Manifestations of the Sacred on the Occasion of the 65th Birthday of Mózes Nóda

Borítóterv: **Szöcs Zsolt**
Tördelés: **Várdai Éva**

Korrektúra: **Szabó Beáta**
Bibliográfiák: **Hegedűs Rita**

Készült a **GPO Graphics nyomdában**, Kolozsváron.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

„Megmutatom szentségemet” (Lev 10,3) : tanulmányok a Szent megmutatkozásairól : Nóda Mózes 65. születésnapjára / szerkesztők: Zamfir Korinna, Diósi Dávid, Bodó Márta, Bőjte Csongor. - Budapest : Szent István Társulat ; Cluj-Napoca : Verbum, 2024
ISBN 978-963-612-164-8
ISBN 978-606-064-044-8

I. Zamfir, Korinna (ed.)
II. Diósi, Dávid (ed.)
III. Bodó, Márta (ed.)
IV. Bőjte, Csongor (ed.)

2

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest

Veres Pálné u. 24.

E-mail: szit@stephanus.hu

Felelős kiadó: **Sarbak Gábor**

Felelős kiadóvezető: **Farkas Olivér**

VERBUM EGYESÜLET

400045 Kolozsvár

A. Einstein u. 2/6-7.

www.verbumkiado.ro

Felelős kiadó: **Bőjte Csongor**

Kiadói főszerkesztő: **Bodó Márta**

Tartalom

Előszó	9
Liturgikus cselekmény és teológia.....	15
DIÓSI DÁVID	
Krisztus jelenlétének „performálása” a szentmisében. Hans-Georg Gadamer „szimbólum”, „kép” és „jel” koncepciójának liturgiateológiai jelentősége.....	19
GÁNÓCZY SÁNDOR	
Az eucharisztia, az Úr vacsorája. Biblikus teológiai és ökumenikus megfontolások.....	45
KISS ENDRE	
Az oltár mint abszolút középpont. Isten népe szeretetének kifejeződése az oltárcsókban	55
KAJTÁR EDVÁRD	
Az áldozás „dogmatikája” – megfontolások a mise rítusának két vegyítéséről	67
JOSEPH VERHEYDEN	
A kora keresztény liturgikus gyakorlat nyomai váratlan helyeken? Megjegyzés a Jakab 2,3-hoz.....	81
NAGY NORBERT	
Az apát- és apátnő-benedikálás reformja és az Ordo benedictionis abbatis et abbatissae (1970) ekkléziológiai jelentősége	97
PÉTER ISTVÁN	
Változó liturgiák az Örök Isten szolgálatában	113

A szó ereje	133
TOBIAS NICKLAS	
Ein Predigtvorschlag zur frühesten Eucharistietradition (1Kor 11,23-26)	135
TOBIAS NICKLAS	
Prédikációjavaslat a legkorábbi eucharisztikus hagyományról (1Kor 11,23-26)	143
ANDRÁS SZABOLCS	
Epiklézis és hitvallás. A Filioque-kérdésről a liturgia kontextusában.....	151
OLIMPIU NICOLAE BENEĂ	
Isten ígéjének felolvasása a keleti liturgiában	167
SZABÓ MIKLÓS	
A szavak súlya, avagy a zsidókért mondott nagyapóteki könyörgés történelmi áttekintése	199
OLÁH ZOLTÁN	
Köszív helyett hússzív. Őszövétségi szívtranszplantáció?	213
FARMATI ANNA	
A húsvét-misztérium megszólal(tat)ása(i)	233
JONICA XÉNIA	
„A beszédek idejét az évszak, a helyiek és a környék határozza meg!” Népmisziós napirend a 20. században.....	247
BODÓ MÁRTA	
Éltető szavak.....	259
Szent idő és szent hely.	267
SZATMÁRI GYÖRGYI	
Téli-nyáron, égen-földön... A színeváltozás üzenetei a liturgikus évben	269
FAZAKAS SÁNDOR	
Mi történik a kultikus térben? Megfontolások a teológia és az építészet szempontjainak közös érvényesítéséhez az istentiszteleti tér alakítása érdekében	295

Ünnep és misztika313

KOVÁCS GUSZTÁV

Ünnep és misztika. Ünnep a kiegészítés társadalmában:

Byung-Chul Han a túltengő pozitivitásról315

ANDRÁS ISTVÁN

A misztika mint a kultusz és az értékek cseréjének útja

a keresztény beteljesült nihilizmus korában 327

Angyalok és szentek..... 339

ZAMFIR KORINNA

Angyali üdvözlések a Jakab-evangéliumban.

Teológiai és ikonográfiai megközelítések 341

HEGEDŰS ENIKŐ

Szűz Mária tisztelete a kultikus ábrázolások

szemszögéből, két erdélyi kegykép összefüggésében 387

VERES STELIAN

Mária-tisztelet, Mária-társulatok,

máriás körmenet Kolozsváron a 18-19. században 399

Imádság és spiritualitás..... 415

LUKÁCS OTTILIA

Panaszszóltárok, ellenségszóltárok:

van-e helyük az ima műfajában?417

ORBÁN SZABOLCS OFM

A liturgia: az imádkozni tanulás időtálló forrása –

Assisi Szent Ferenc nyomán443

CSONTA ISTVÁN

Imádkozzuk-e, amit hiszünk?

Imamódok és ami elvezet a szemlélődő imához..... 457

JÁKYNÉ CSONTA RÉKA

A bibliodrámamódszere a katekumenek

liturgikus katekézisében471

Kitekintés: egyházi gyakorlat	493
--	------------

HOLLÓ LÁSZLÓ

Aktív részvétel az egyház életében.

Az Erdélyi Római Katolikus Státus újjászervezése

az 1989–90-es változások után	495
-------------------------------------	-----

Abstracts	513
-----------------	-----

A kötet szerzői.....	539
----------------------	-----



Előszó

A Leviták könyvében, amely a Szent tiszteletét állítja a középpontba, Mózes az Úr szavait idézi Áronnak: „Megmutatom szentségemet azokon, akik hozzám közelítenek, és dicsőnek bizonyulok az egész nép előtt” (Lev 10,3). Isten szentségének kiemelkedő megmutatkozása a kultusz, a liturgia. Előírásait Mózes, a választott nép tanítója és vezetője közvetíti, és a papság ünnepli Áron vezetésével Isten népe közösségében.

Életútjával Nóda Mózes egy személyben jeleníti meg Mózes és Áron hivatását. Akárcsak a bibliai Mózes, Nóda Mózes harminc éve a Szentről tanít és hozzá vezet a rábízott egyetemi hallgatókat. Tette ezt előbb egyetemi lelkészként (1994-től), majd egyetemi oktatóként, 1996 óta. Mint Áron, a pap, a Szent szolgálatában áll, immár negyvenedik éve, 1985 óta. A Szentet kereste, keresi papként, egyetemi lelkészként és egyetemi oktatóként egyaránt. Élettere és kutatási területe elsősorban a liturgia. Írásai a liturgia különböző vonatkozásait vizsgálják: a liturgikus reformot, a szentségeket, elsősorban az eucharisztia ünneplését, az abban való tevékeny részvételt (teológiai doktori dolgozata fontos témáját), a keresztény liturgia zsidó gyökereit és a katolikus devóció formáit – az eucharisztia szentmisén kívüli tiszteletét és a Jézus Szíve-tiszteletet. Másik kutatási területe (és első doktorátusa tárgya) a katolikus egyház története, továbbá az egyház mibenlétének értelmezése a fundamentális teológia tükrében.

Mózes életének újabb mérföldköve alkalmat ad kollégáinak, barátainak, egykori diákjainak (e minőségek sok szerző esetében összefonódnak), hogy újabb kötettel köszöntsék őt. A kötet tanulmányai a Szent megmutatkozásairól szólnak, úgy, hogy összekapcsolják az ünneptől elsődleges kutatási területét, a liturgiát, a szerzők saját kutatási területeivel. A legtöbb tanulmány így interdiszciplináris jellegű. Nóda Mózes katolikus hívő, pap és teológus, ugyanakkor

olyan ember, pap és teológus, akinek írásait, homíliáit és minden megnyilvánulását átjárja az őszinte ökumenikus szellem. Nem véletlen ezért, hogy barátai és e kötet szerzői között más felekezetű teológusok is vannak, illetve a tanulmányok a liturgia ökumenikus vonatkozásairól is szólnak.

A tanulmányok a Szent megmutatkozásait tárják fel a liturgia és a liturgiához kapcsolódó szertartások, gyakorlatok, tapasztalatok sokféleségében. A kötet huszonhét tanulmánya hatféleképpen szól a Szent megnyilvánulásairól: a liturgikus cselekményben és gyakorlatban, a szó erejében, a szent időben és szent helyen, az ünnepben és misztikában, az angyalokban és szentekben, az imádság és spiritualitás útján, illetve kitekintésként az egyházi gyakorlat egy aspektusában.

Liturgikus cselekmény és teológia

A bevezető tanulmányban Diósi Dávid Krisztus jelenlétének a szentmisében történő „performálását” elemzi liturgiатеológiai szempontból, Hans-Georg Gadamer „szimbólum”, „kép” és „jel” fogalmait alkalmazva. Gánóczy Sándor biblikus teológiai, szisztematikus, illetve ökumenikus teológiai szempontok szerint tárja fel az eucharisztia, az Úr vacsorája leglényegesebb dimenzióit – lakomajellegét, a keresztdózatot megjelenítő emlékezetét, a személyesen jelen levő Krisztus megtapasztalását, illetve az eucharisztikus ünnepelés mai kihívásait. Az eucharisztia ünnepeléséhez kapcsolódva Kiss Endre az oltár abszolút középpont jellegéről és egy liturgikus gesztusról, az oltárcsókról ír, amely kifejezi a pap és Isten népe Krisztus iránti szeretetét. Kajtár Edvárd a szentmise két (a prefáció, illetve az áldozás rítusa keretében történő) vegyítése kapcsán az áldozás teológiai összefüggéseit mutatja be. Joseph Verheyden a kora keresztény liturgikus gyakorlat nyomait keresi a Jakab-levélben, a görög és szír liturgiák tükrében. Nagy Norbert a Pontificale Romanum egyik szertartása, az apát- és apátnő-benedikálás reformját és egyháztani vonatkozásait vizsgálja. Péter István a bukaresti magyar református egyház élete kapcsán a református liturgikus reformtörekvéseket mutatja be.

A szó ereje

Tobias Nicklas a legkorábbi eucharisztikus hagyomány, az 1Kor 11,23-26 kapcsán fogalmaz meg egy nagycsütörtöki prédikációjavaslatot. András Szabolcs a liturgiában elhangzó nikaia-konstantinápolyi hitvallás Filioque-betoldása történeti, teológiai-pneumatológiai és liturgikus vonatkozásait részletezi. Olimpiu Nicolae Benea ismerteti a bibliai perikópák felolvasásának rendjét és teológiai jelentését a keleti liturgiában. Szabó Miklós a zsidókért mondott nagypénteki könyörgés szavainak súlyát és következményeit tárja fel a könyörgés történelmi áttekintésében. Oláh Zoltán a szív héber bibliai jelentését vizsgálja a prófétai szó, az Ez 36,26-27 tükrében. Farmati Anna a húsvét-misztérium megszólal(tat)ása(i)ról ír egy középkori húsvéti himnusz, az *Ad coenam Agni providi* magyar fordításait elemezve. Jonica Xénia a 20. századi erdélyi népmissziók menetét, azon belül az igehirdetés szempontjait mutatja be. Az igehirdetés mai kihívásaira reflektálva Bodó Márta a hitelesség, igazság, transzcendens jelentés, lelkeség szempontjait és a kommunikációs készségek jelentőségét emeli ki.

Szent idő és hely

Szatmári Györgyi a Tábor-hegyhez, a Szent megmutatkozása helyéhez vezet el az olvasót, miközben a szent idő, a liturgikus év perikópaciklusa keretében olvassa a szinoptikus evangéliumok színeváltozás elbeszéléseit. Fazakas Sándor a protestáns teológia szemszögéből, ökumenikus nyitottsággal, az építészet és a képzőművészet tanulságai alkalmazásával vizsgálja a szakrális, az istentiszteleti tér funkcióját, valamint a kortárs szakrális tereket, amelyek a felekezeti sajátosságokat meghaladva az immanens és a transzcendens metszéspontjának jelei.

Ünnep és misztika

Kovács Gusztáv Byung-Chul Han írásaira reflektálva kutatja az ünnep újrafelfedezését, az ünneplés képessége megtalálását a kiégés társadalmában, a túltengő pozitivitás korában. András István a misztikában találja meg a kultusz és az értékek cseréjének útját a keresztény beteljesült nihilizmus korában.

Angyalok és szentek

Zamfir Korinna a Mária-tisztelet korai tanúja, a Jakab-evangélium angyalüdvözlés-jeleneteit elemzi, és ezek ikonográfiai recepcióját mutatja be a keleti és nyugati ábrázolások tükrében. Hegedűs Enikő Szűz Mária tiszteletét tárgyalja két fontos erdélyi kultikus ábrázolás, a csíksomlyói kegyszobor és a kolozsvári kegykép összefüggésében. Veres Stelian a 18–19. századi kolozsvári Mária-tiszteletet mutatja be a Mária-társulatok és máriás körmenetek példáján.

Imádság és spiritualitás

Lukács Ottilia arra mutat rá, hogy a panaszszoltárok, az ellenség-zsoltárok, az elbizonytalanodás zsoltárai a válságot megtapasztaló hívő, a traumát átélő (vagy a traumát a kulturális emlékezetben őrző) közösség legitim kifejezései, és helyük van a keresztény imában. Orbán Szabolcs OFM Szent Ferenc példájával mutatja be, hogy a liturgia az imádkozni tanulás időtálló forrása: Assisi szentje a liturgiából merített imádságokat, szentírási és patrisztikus szakaszokat kreatív módon építette be saját imádságaiba. Csonta István a meditatív és a szemlélődő imádság sajátosságait, jelentőségét, lépéseit tárgyalja, különös tekintettel a Szent Ignác-i examenre. Jákyné Csonta Réka amellet érvel, hogy a bibliodráma fontos szerepet tölthet be a katekumenek liturgikus katekézisében.

Kitekintés

A kötet zárótanulmányában Holló László abból indul ki, hogy a hívek tevékeny részvétele a szentmisében az egyházi gyakorlatra is kihat. E premissza alapján mutatja be a klerikusok és világiak együttműködését feltételező Erdélyi Római Katolikus Státus újjászervezését az 1989–90-es változások után.

Az ünnepelt köszöntéséhez csatlakozik Pater Alberich Martin Altermatt, az eschenbachi ciszterci kolostor korábbi lelkipolitikusa, a luzerni Szent Leodegar apátság kanonoka, Gábor Csilla egyetemi tanár, szociális testvér, a régi magyar irodalom kutatója, Bereczki Silvia, a Segítőnővérek Kongregációjának elöljárója, Balogh Katalin hebraista, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola oktatója, és Bara Zoltán, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara Pasztorálteológiai Intézetének dogmatikatanára.

A köszöntők szívből kívánják Mózesnek, hogy érje meg a bibliai Mózes életkorát!

A szerkesztők

***Liturgikus cselekmény
és teológia***



***Krisztus jelenlétének
„performálása” a szentmisében.
Hans-Georg Gadamer „szimbólum”,
„kép” és „jel” koncepciójának
liturgiateológiai jelentősége***

DIÓSI DÁVID

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Kolozsvár – Gyulafehérvár (RO)
david.diosi@ubbcluj.ro

A liturgia komplex interaktív történés, cselekményei pedig komplex természetűek. Már az első mondatban kétszer is szerepelt a „komplex” szó. Ezzel elsősorban nem is annyira a liturgia, valamint a liturgikus cselekmények bonyolult, komplikált, ágas-bogas voltát akarjuk kihangsúlyozni, hanem sokkal inkább azok sokrétű, árnyalt körülménytést igénylő voltukra szeretnénk rávilágítani. A liturgikus cselekmények már önmagukban véve is szerteágazóak: szavakból, gesztusokból, ill. állapotot vagy mozdulatot megvalósító testtartásokból (pl. állás, ülés, térdelés, meghajlás, földre borulás, vonulás, összetett, felemelt, kitárt, áldó kezek, kézföltétel, kereszttetés, mellverés, csók), hang(zás)okból (pl. ének, zene, csend), azaz verbális és nonverbális elemekből állnak, amelyek ráadásul különböző liturgikus tárgyakat (liturgikus könyvek, edények, ruhák és jelvények), eszközöket (pl. baldachin, körmeneti keresz/zászló/lobogó, csengő,

harang, kereplő), természeti jelenségeket (tűz, világosság, sötétség) és anyagokat (bor, víz, olaj, tömjén, só, hamu, viaszból készült gertya) is igénybe vehetnek, sőt mi több, még maga a tér általánosan (templom, szabadtér, stadion), illetve a szent hajlék bensőjében található specifikus helye (templomhajó, szentély, oltár, ambó, szedilia, keresztelőkút), valamint az égtáj (keletelés, határáldás, úrnapi körmenetkor a négy oltárt a négy égtáj felé állítják) szintén szignifikáns lehet. Teológiai szempontból továbbá a liturgia nem pusztán emberi cselekedet: pneumatikus esemény. Maga a szentháromságos egy Isten cselekszik benne az emberek érdekében, az általuk végrehajtott cselekményeken keresztül, hisz a liturgiában az ember olyasmit „tesz”, amit az ember valójában, alapvetően nem tehet meg.¹ Ebben a komplexitásban komplex rend uralkodik. Nemcsak az egymásutánosság, ill. az egyidejűség, hanem az „egymásra figyelés” rendje is. A különböző liturgikus cselekmények ugyanis nemcsak egymás után, ill. egy időben lépésről lépésre történnek, hanem egymással komplex kapcsolatban vannak. A liturgia rituális dimenziója több, mint a linearitás elvét követő lépések egymásutánossága, „menetrendje”. A liturgikus egységek és alegységek továbbá nem egyenrangúak, olykor egymáshoz vannak rendelve, vagy pedig nem mind egyiküknek ugyanaz a minősége, egyikük a másikhoz viszonyítva prioritást élvez.

* * *

Ebben a látszólagos zűrzavarban a rendrakáshoz jó megoldásként kínálkozik a *Hans-Georg Gadamer* (1900–2002) német filozófus *Igazság és módszer*² (*Wahrheit und Methode*) című könyvében prezentált „szimbólum”, „kép” és „jel” közötti különbségtételének liturgiára való alkalmazása.³ A kép – meglátása értelmében – különbözik úgy

1 Vö. Kurt KOCH, *Menschliche und kirchliche Schönheit der Liturgie. Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis*, in Alois SCHIFFERLE (szerk.), *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche* (FS Anton Hänggi), Herder, Basel – Freiburg – Wien, 1992, 103–121 (107).

2 Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat* (ford. Bonyhai Gábor), Gondolat, Budapest, 1984.

3 Vö. Luca BASCHERA, *Architektur des Gottesdienstes. Zum „gestalteten Raum” der christlichen Liturgie*, *Liturgie und Kultur* 8.2 (2017) 15–30.

a szimbólumtól, mint a jeltől. Középúton helyezkedik el az ábrázolás két szélsőséges esete – a tiszta utalás (jel) és a tiszta képviselés (szimbólum) – között. Mindkettőből van benne valami. A jelhez hasonlítva a kép tartalmazza az utalás mozzanatát, a szimbólumhoz mérve pedig a reprezentációban mindkettőjükben maga a megmutatott van jelen. A hármójuk közötti különbséget hadd mutassuk be egy könnyen áttekinthető táblázat formájában, amelyben – a pontosság kedvéért – filozófusunkat szó szerint idézzük.⁴

Jel	Kép	Szimbólum
[A] jel [...] funkciója az, hogy magától elfelé, valami másra utaljon. Persze ezt a funkciót csak úgy tudja betölteni, ha előbb magára vonja a figyelmet. Feltűnőnek kell lennie, azaz világosan el kell különülnie, és a maga utalástartalmában kell megmutatkoznia.	A kép ábrázolása tartalmazza az utalás mozzanatát arra, ami a képben megmutatkozik. A kép viszont kizárólag saját tartalma révén tölti be a bemutatottira való utalás funkcióját. Mikor elmélyedünk benne, úgyszólván a bemutatottnál vagyunk.	A szimbólum megmutató funkciója nem pusztán az utalás valamire, ami nincs jelen. Ellenkezőleg: a szimbólum valami olyasmit mutat meg jelenvalóként, ami alapjában véve mindig jelen van. [...] Tehát a szimbólum nemcsak utal, hanem be is mutat, mert képvisel. Képviselni pedig annyi, mint jelenvalóvá tenni valamit, ami nincs jelen. Így képvisel a szimbólum is, amikor reprezentál, azaz közvetlenül jelenvalóvá tesz valamit.

4 GADAMER, *Igazság és módszer*, 118–119.

Jel	Kép	Szimbólum
Nem szabad annyira maga felé vonzania bennünket, hogy elidőzzünk nála, mert feladata csupán az, hogy megjelenítsen valamit, ami nincs jelen, s így egyedül arról van szó, ami nincs jelen. Tehát nem szabad, hogy saját képtartalma révén elidőzésre csábítson bennünket.	A kép úgy utal valamire, hogy közben arra ösztönöz bennünket, hogy nála magánál elidőzzünk. A létérték [...] abban áll, hogy a kép nincs teljesen elválasztva attól, amit bemutat, hanem része van annak létében. [...] [A] bemutatott a képben önmagára talál. Gyarapodik a léte [...], a képben ő maga van jelen. [...] Tehát a kép és a jel különbségének ontológiai alapja van. A kép nem oldódik fel a maga utalásfunkciójában, hanem tulajdon létének van része abban, amit ábrázol. [...]	
	[A] kép, bár [...] reprezentál, de önmaga által, jelentéstöbblet által, melyet nyújt. Ez pedig azt jelenti, hogy a képben a reprezentált – a „mintakép” – fokozottan, igazabban van jelen, úgy van jelen, amilyen valójában.	A szimbólumoknak nem kell feltétlenül képszerűnek lenniük, mivel ittlétük és megmutatkozásuk révén töltik be a képviselés funkcióját. Maguktól semmit sem mondanak a szimbolizáltról. [...] Nem gyarapítják a reprezentált létét. [...] [A]záltal, hogy [...] felmutatják őket, magának a reprezentálnak a léte tartalmilag nem gyarapodik tovább. Jelenlétük nem jelent <i>többletet</i>. Csupán helyettesítenek. Ezért egyáltalán nem a saját jelentésük a fontos, még akkor sem, ha rendelkeznek ilyennel.

Jel	Kép	Szimbólum
		Reprezentánsok, és reprezentatív létfunkciójukat attól kapták, amit reprezentálniuk kell.

A liturgia – vizsgálatunk esetében speciálisan az eucharisztia liturgiája – középpontjában tehát azok a szimbólum gadameri kategóriájába sorolható cselekvések állnak, amelyek „reprezentálnak”, mégpedig úgy, hogy értelmezés nélkül megjelenítenek. Ezek alkotják tehát a liturgikus ünneplés szakramentális magját, melyet a „képek” kategóriájába tartozó cselekedetek, szavak, gesztusok, valamint tárgyak, eszközök, anyagok és jelenségek vesznek körül. Ezek a „képek” a szimbólumokhoz kapcsolódnak, és – jóllehet saját valóságuk van – tőlük függenek. A „képek” magukra irányítják a figyelmet és arra ösztönöznék minket, hogy elidőzzünk náluk, de csak azért, hogy rögvést a szimbólumra irányítsák figyelmünket. A „képek” a „szimbólumot” megvilágítják, értelmezik.

Lehet, egyesekben felsejlik a kérdés: miben segít ez a kategorizálás, ha a liturgia legtöbb rituális „puzzle-darabját” végül is egyetlenegy – nevezetesen a „képek” – kategóriájába soroljuk, mintha a közöttük lévő különbség figyelmen kívül hagyható, avagy irreleváns volna. Hadd szögezzük le, hogy itt korántsem a határok és különbségek elmosásáról van szó, hanem ez a kategorizálás valójában abban siet segítségünkre, hogy kiemeljük és szemléltessük az egyes – „kép”-kategóriához tartozó – elemek és a szimbolikus-szakramentális központi cselekvés közötti kapcsolat hasonlóságát. Mindegyikük egy középpont (szimbólum) köré csoportosul, mindegyikük „gócpontja” a liturgikus ünneplés szakramentális magja. A „képek” tehát nem rendelkeznek autonómiával, hanem magához a magcselekvéshez kapcsolódnak, mégpedig szétválasztathatatlanul. A „képek” a liturgiában valójában Isten megjelenését, jelenlétét „performálják”, formát adnak neki, „megtestesítik”. Isten jelenléte csak a „képek” révén válik láthatóvá, szemlélhetővé. A „kép” azonban csak akkor tudja betölteni ezen hivatását, ha transzparens, ha megmarad a „szimbólum” – s ezzel tulajdonképpen az örökkévalóság – áttetsző

ablaka. Sosem léphetnek olyannyira előtérbe, hogy a „szimbólumra” irányított tekintetet elfedjék, más (evilági) irányba térítsék, netán önmagukra irányítsák. A „kép” a „szimbólum” „szolgálóleánya”. Liturgikus összefüggésben a szimbólum⁵ a Szent érzékelhető, az érzékek útján mindegy „kézzelfogható” módon konstatálható és megmutatkozó – de mégsem birtokba vehető – revelációját jelenti: a Szent kilépését az érzékek számára elérhetetlen isteni szférából. A valóság többdimenziójú voltának köszönhetően az empíria-túli „láthatatlan-háttérbeli” valóság az érzékekkel észrevehető „látható-előtérbeliben” „testi”, „anyagi” formát ölt,⁶ természetesen anélkül, hogy ezzel a „dologi” valósággal identikus lenne. A szimbólum, amelyben a profanitás és a szentség, az immanens és transzcendens átkarolja egymást, s ezáltal a Szent jelenlétével megszenteli a profánt (földi perspektívából pedig a profán a Szent dicsőségének ruhájába öltözik), az epifánia, pontosabban a hierofánia, a teofánia helye, s mint ilyen a találkozás lehetőségének a mágnestere. A „kép” biztatására megvalósuló „elidőzés”, amely valójában egy élményszerű „létfolyamat korrelatív alanyi magatartása”,⁷ emberközelbe hozza a szimbólumban megjelenő Szentet, mégpedig úgy, hogy képi szinten az abszolút Szentet „bemutatja” szemlélője számára. A rituális „kép-sorozat-kockák” a Szent más-más „arcélével” szembesítenek bennünket. A „kép” ugyanakkor – ha lehet így mondani – a kommunikációs esemény „bölcsője”, amelyben az „én” számára a „Te” kilép anonimitásából, a „Te” arcot nyer az „én” számára, a „filozófia Istene” a „Biblia Istenének” arcában konkretizálódik, az elvont eszme, az abszolút Lét eleven, cselekvő személyként tündöklük.

* * *

5 A szimbólumokkal e kötet ünnepeltje is kiemelten foglalkozott tudományos közléseiben. Vö. NÓDA Mózes, *Liturgika. Szentmise, zsoltosma, szentségek, keresztény szimbólumok*, Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009; NÓDA Mózes, *Szimbólumok és liturgia*, Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2004.

6 Vö. Franz-Josef NÖCKE, Általános szentségtan (ford. Varga B. József), in Theodor SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II.*, Vigilia, Budapest, 1997, 195–233 (218).

7 István M. FEHÉR, Zur Bildtheorie des Wortes – „so wahr, so seiend”, *IJH* 3 (2004) 81–98 (93).

Az egész szentmise „közép- és csúcspontja”,⁸ avagy „magja”⁹ az alapítási elbeszélés az átváltoztatási szavakkal, vagyis a mise legfontosabb részének „alapsejtje”¹⁰ magától Krisztustól ered: az eucharisztia megalapításának elbeszélése, az átváltoztatás megszentelt szavaival, hálaadó ima keretében. Ezek nem önmagukban álló fölszentelő formulák, amelyekre izoláltan, rituális beágyazottságuktól elvonatkoztatva kell tekintenünk, hanem az eucharisztikus ima (*prex eucharistica*), amely az egész ünneplés „központja és csúcsa”¹¹ (*centrum et culmen*) központi részéről van szó: magyarán a központ központjáról, egy olyan egységről, amelyben „az Úr szavai a döntők, az egészet meghatározó helyet foglalják el”.¹² Lényegileg minden egyes szentmise Jézus Krisztus kereszttáldozatának megjelenítése; a „mise minden egyéb tulajdonsága csak körülveszi, díszíti, magyarázza a voltaképpen egyetlen pillanat alatt történő szent cselekményt”¹³ – írja Radó Polikárp, a magyar liturgia tanítómestere, valamint korának egyik legtekintélyesebb tudósa. Ennek a kijelentésnek az igazát mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a liturgia járulékos részei is a századok folyamán fejlődtek ki, alakultak ki (*gewordene Liturgie*). Ezt a századok folyamán az egyház egyetlen szubjektumához való kötődés határozta meg, és ma is ennek kell meghatároznia, amely – jóllehet lehetővé teszi különböző formák megvalósulását, élő fejlődését, de – kizárja az önkény, ill. a tetszés szerinti eljárás-módot.¹⁴ A különböző keleti (az alexandriai: kopt és etióp rítus; az antiochiai: szír, maronita és malankár rítus; a bizánci és örmény

8 Adolf ADAM, *Die Messe in neuer Gestalt. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung* (PaHa 10), Seelsorge Verlag – Echter, Würzburg, 1974, 75.

9 Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe II*, Herder, Wien – Freiburg – Basel, 1962, 243.

10 Josef Andreas JUNGSMANN, *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelképásztori áttekintés* (ford. Sántha Máté), Prugg, Eisenstadt, 1977, 190.

11 RMÁR³ 78.

12 Burhard NEUNHEUSER, *Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet*, in: Andreas Heinz, Heinrich RENNINGS (szerk.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1992, 315–326 (321).

13 RADÓ Polikárp, *A szentmise bölcsőköra*, *Vigilia* 19.1 (1954) 3–12 (3).

14 Vö. Joseph RATZINGER, *A liturgia szelleme* (ford. Heller György), Szent István Társulat, Budapest, 2002, 150.

rítuscsalád; a perzsa: káld és malabár rítus) és nyugati (pl. az ambrozián, a gall, a hispán és a kelta) liturgikus családok (rítusok) mindegyike úgyszintén – még ha egymástól eltérő teológiai és rituális jellegzetességekkel is – ezen mag köré építkezik.

A *Római Misekönyv Általános Rendelkezései* szerint az egész eucharisztikus ünneplés „központi, kiemelkedő cselekménye: az eucharisztikus ima, a hálaadás és a megszentelés imája”,¹⁵ amely „központi, kiemelkedő cselekmény”-ben az „eucharisztia szerzésének elbeszélése és a konszekráció” révén „Krisztus szavával és cselekedetével beteljesül az áldozat (*verbis et actionibus Christi sacrificium peragitur*), amelyet Krisztus az utolsó vacsorán rendelt, midőn Testét és Véré a kenyér és a bor színe alatt áldozatul felajánlotta, ételül és italul apostolainak adta, és parancsba hagyta meg nekik, hogy ezt a misztériumot állandósítsák”.¹⁶ Bizonyára nem véletlenszerű itt a „perago” (jel. „véghezvisz”, „végrehajt”, „elvégez”) igeforma használata. Ez önkéntelenül is az „actio” főnevet juttattja eszünkbe, amely az „ago” ige főnévi alakja lévén egy olyan adott cselekvést, ill. folyamatot jelöl, amelyet az „ago” – azaz egy aktív cselekvés – indít el. A liturgiátörténetből mindannyian jól tudjuk, hogy az „actio” (*canon actionis, actio sacrificii*) liturgikus összefüggésben az eucharisztikus ima megnevezése.¹⁷ A „perago” ige tehát az „actio” beteljesülését, csúcspontját jelöli. Érdemes felfigyelnünk az ige passzív alakjára is (*passivum divinum*).¹⁸ Az itt szereplő szenvedő

15 RMÁR³ 78.

16 RMÁR³ 79.

17 Vö. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 128–129.

18 A szentírási szerzők az ókori zsidó felfogásmódhoz híven – tiszteletből nem mondták ki Isten nevét. Így védték azt a könnyelmű, tiszteletlen használatától (vö. Richard A. YOUNG, *Intermediate New Testament Greek. A Linguistic and Exegetical Approach*, Broadman & Holman, Nashville, TN, 1994, 135). Inkább körülírással éltek. Ez az antonómázia egy sajátos formája (tulajdonnév helyett körülírást használnak [vö. Walter BÜHLMANN, Karl SCHERER, *Stilfiguren der Bibel*, Brunnen, Fribourg, 1973, 85]). Ezek közé tartozott a szenvedő szerkezet használata, melyet a szakirodalomban *passivum theologicum/divinum*-nak szoktunk nevezni. Így az adott szövegkörnyezetben a szenvedő igealak Isten cselekvését írja körül. Ennek értelmében pl. az eredeti fomájában olvasható „mondatik” jelentése „Isten mondja”, az „adatik”-nak „Isten adja”, a „megbocsáttatnak bűneid”-nek „Isten megbocsátja

igéalak nagyszerűen illusztrálja, hogy az eucharisztikus ima ezen pontján az emberi akció hátralép és teret enged az *actio divina*, Isten cselekvése számára, hiszen amikor a pap *in persona Christi* – az Úr én-jével együtt – kimondja: „az az én testem/vérem”, azt nem saját erejéből teszi, hanem a most beszélő és cselekvő Isten hangjává válik: Istennek a cselekvése emberi beszéden keresztül valósul meg: ez a tulajdonképpeni akció.¹⁹ Az egész eucharisztikus ünnepelés egy „magnetoszféra”, amelyben az átlényegülés/átváltoztatás rítusa – akárcsak egy mágnesrúd két pólusa – magához vonzza az előtte és utána következő rítusegységeket. Ez a (főleg a szemléltetést elősegítő) teológiai „képlet”, amely a leglényegesebbre koncentrál, korántsem azt akarja megfogalmazni részünkről, hogy minden más – nem a központi maghoz szorosan tartozó szertartás – jelentéktelen, mellékes és (így bizonyos értelemben mégiscsak) elhanyagolható, hanem sokkal inkább arra a gócpontra akar rávilágítani, amely mindegyik résznek – még a legapróbb részletnek is – többletértéket ajándékozik. Már eleve nyelvtanilag is a „lényegtelen” szó a „lényeges” kifejezés ellentéte, nem pedig a felsőfokú „leglényegesebb” melléknevet közvetlenül követő fokozat kifejezésére szolgál.

Az átlényegülés (*transsubstantiatio*) után az akcideneciák, vagyis a változatlanul megmaradt, azaz látható „külső színek” (*species*) megtapasztalható tér- és időbelisége biztosítja számunkra a tér- és időfeletti Krisztus lényegi – vagyis jelen történelmünkben közöttünk „időző” egész és teljes (az Isten és ember) Krisztus és megváltó műve jelenlétének valóságát az „itt és most”-ban. Az átlényegülés

bűneidet” (vö. Mk 2,5). A szöveg tehát nem nevezi meg explicit módon az ágenst, de a kontextusból kiderül, hogy ez csak Isten lehet. Részletesebben erről: Ernst G. HOFFMANN, Heinrich von SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Immanuel-Verlag, Riehen, 1990, par. 296b; Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, Friedrich REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, par. 130; Max ZERWICK, *Biblical Greek*, Scripta Pontifica, Rome, 1963, par. 236; SZABÓ Mária, *Bevezetés az újszövetségi görög nyelvbe* (KTK 26), Agapé, Szeged, 1997, par. 19.1.2; Peter-Ben SMIT, Toon RENSSSEN, *The passivum divinum. The Rise and Future Fallof an Imaginary Linguistic Phenomenon*, *FN* 27 (2014) 3–24.

19 Vö. RATZINGER, *A liturgia szelleme*, 155–156.

metafizikai fogalma egyedülálló módon képes kifejezni azt, hogy Krisztus és megváltó művének szentségi jelenléte nem csupán szubjektív hit kérdése, még csak nem is pusztán objektív jelentésbeli valóság – habár ez utóbbi kijelentés már magában foglalja az Isten jelenlétének realitását az eucharishtiában, valamint ennek a valós jelenlétnek embereket célzó objektív „kapcsolatrendszerét”, azaz a szimbólumban megtestesült Szent látható „teste” és a mi fizikailag látható „testünk” jelenvalóságában történő találkozásból fakadó kommunikatív eseményt, „kegyelemjátékot” –, hanem egy történelmi igazság, amely valós és közvetlen kapcsolatban áll fizikai tér-időbeli létezésünkkel, még akkor is, ha csak a hit által ragadható meg.²⁰ Ez a „misztikus-szimbolikus realizmus”,²¹ amely az érzékekkel megtapasztalható evilágot egy időfölötti dimenzióban a túlvilággal összeköti, világossá teszi számunkra, hogy a liturgiának üdvtörténeti és üdvrendi jellege van.²² A liturgia ugyanis nem merül ki a múlt üdvtörténeti eseményének megjelenítésében, hanem maga ez a jelenben történő konkrét rituális ünneplés is egy esemény, amely lehetővé teszi a transzcendenssel való találkozás²³ élményének a megtapasztalását,²⁴ így az nem csupán egy múltbeli esemény epifániája a jelenben, hanem az élő, itt és most kommunikáló Úr szentségi módon közvetített jelenléte az általa megszólított ember számára.²⁵ Itt tehát nemcsak a múlt látogatja meg a jelent, hanem a jelen is beleíródik a történelembe. A jelen ezen érzékelhető jelenként való megtapasztalása,²⁶ valamint ennek a megélt tapasztalatnak a

20 Vö. Joseph RATZINGER, *Das Mysterium der Eucharistie* (KKD 6), Pustet, Regensburg, 1971, 195–196

21 Anastasios KALLIS, *Orthodoxie. Was ist das?*, Theophano, Münster, 1999, 76.

22 Vö. CSANÁD Béla, *Misztérium és liturgia*, *Vigilia* 40 (1975) 734–741 (735).

23 Vö. NÓDA Mózes, *A liturgia – találkozás és küldetés*, *StUBB.ThCL* 1 (2003) 79–91.

24 Vö. Michael SCHÜSSLER, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft* (PThE 134), Kohlhammer, Stuttgart, 2013, 140–147.

25 Vö. Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Pustet, Regensburg, 2012, 131.

26 Vö. Martin SEEL, *Inszenieren als Erscheinenlassen. Thesen über die Reichweite eines Begriffs*, in Josef FRÜCHTL, Jörg ZIMMERMANN (szerk.), *Ästhetik*

performálása²⁷ különösen fontos a mai ember számára, hiszen ezáltal tapasztalhatja meg a legkézenfekvőbben a liturgiában, hogy Istent az ember sorsa nem hagyja hidegen, hanem ő életüknek aktív cselekvője,²⁸ akihez aggodalmaikkal és szükségleteikkel, kívánságaikkal és kéréseikkel bizakodva fordulhatnak.²⁹ A „hit szemével” szemlélődő ember egy reális, őt létében érintő történelmi eseménynek válik szemtanújává. Sőt, az átváltozás nemcsak az eucharisztia központi lényege, hanem az egész ünneplés olyan lényegi mozzanata, amely annak – fogalmi differenciálással – három szintjére vonatkoztatható: maga az összejövetel „úrvacsorává” változik, a hívő lakomaközösség központi jelei (a kenyér és a bor) Krisztus testévé és vérévé átváltozva „megtestesítik” az életének és szenvedéseinek nyomait örökre a testen viselő (vö. Jn 20,20) feltámadt Úr köztünk való jelenlétét, s végül mindez a „kenyértörésre” egybegyűlt eucharisztikus lakomaközösség átváltoztatásáért történik.³⁰

* * *

A pusztá tárgyak és azok külső látszata még nem jelent jelenvalóságot. Senkinek sem jutna eszébe, hogy egy dologról azt állítsa, jelen van, hanem legfeljebb azt, hogy létezik, itt van. A jelenlét mindig egy relációt feltételez,³¹ egy bizonyos szintű kapcsolatot két létező között. Aki tehát jelenlétről beszél, egy lélegzetvétellel kapcsolatról is szól. Az Isten és az ember közötti interperszonális kommunikáció hétköznapi tárgyakon, megszokott dologi valóságokon, földi eseményeken

der Inszenierung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2011, 48–62 (53).

27 Vö. Stephan WINTER, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse, *BiLi* 84 (2011) 12–17.

28 Vö. Birgit JEGGLE-MERZ, Zwischen „Ausverkauf“ und „Rigorismus“. Zur Chance gottesdienstlicher Feiern in nachchristlicher Gesellschaft, *Diak* 35 (2004) 82–87 (86).

29 Vö. Birgit JEGGLE-MERZ, Den heutigen Menschen im Blick. Wie Kirche liturgiefähig wird, *HerKorr.Sp* 1 (2013) 5–9.

30 Vö. Franz-Josef NÖCKE, Részletes szentségtan (ford. Varga B. József), in Theodor Schneider (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II.*, Vigilia, Budapest, 1997, 235–396 (311–312).

31 Vö. Pierre CLAVERIE, *Mic tratat despre întâlnire și dialog* (ford. Monica Broșteanu), Humanitas, București, 2015, 88–90.

keresztül zajlik. A szentségi jellegű tárgyak esetében egy kétirányú megközelítésre lehetünk figyelmesek. Az örökkévalóságból maga Isten közeledik a földi valósághoz, s jelenlétének tárgyává teszi.³² Ezzel kiemeli azt az őt körülvevő környezetéből, mintegy elkülöníti azt más hasonló jelenségek sokaságától, áradatától. Ez a kiemelés azonban metafizikai jellegű, a hétköznapiit ugyanis úgy különíti el a mindennapitól, hogy az nem mindennapi, hétköznapi marad, vagyis a futó pillantás nem fedez fel, nem talál benne semmi különösöt, de még az aprólékos, beható, részletekbe menő és tüzetes vizsgálat sem (legyen az kémiai vagy fizikai analízis) volna képes semmi különösöt, illetve változást feltárni benne, habár tudatában vagyunk annak, hogy a liturgiában lényegesen több történik, mint amit az analitikus megfigyelés kimutatni képes. A másik oldalról pedig az ember közeledése észlelhető. Ő már látható változásokat eszközöl. Sőt ezeknek a változásoknak semmi más jelentőségük nincs, mint a figyelemfelkeltés. A transzcendens által megszentelt evilági valóság, azaz a szentség önmagában véve – amint az előbbieken kifejtettük – semmivel sem lenne megkülönböztethető közvetlen környezetétől, ezért az ember szertartásokkal, rítusokkal veszi körül, külső figyelemkeltő ornamentumba öltözteti fel a meztelen hétköznapiit. A hétköznapra törpült túlvilági immáron az evilági ünnepi ruhában díszleg, azért, hogy az evilági hétköznapi később a mennyei dicsőség kegyelmi ruhájában ragyoghasson. Tágabb értelemben azt is mondhatjuk, hogy az ember kialakítja a kultusz terét, vagyis azt a „rögzített és rendszerezett formát”,³³ amelyben a közösség Isten és az ember közötti vallásos élménye megvalósul.

32 Már magának a liturgikus közösségnek verbális és nonverbális rituális magatartása, viselkedése is – egy kívülálló közvetlen tapasztalatára nézve – az Isten jelenlétébe vetett hit tapasztalási érvévé válik, hiszen a liturgia résztvevői Istenhez szólnak (ima, könyörgések), előtte állnak, meghajolnak, letérdelnek stb. Vö. Christian RENTSCH, *Ritualität und Selbstwahrnehmung. Liturgie als Ritual und die liturgische Praxis*, in Melanie WALD-FUHRMANN, Klaus Peter DANNECKER, Sven BOENNEKE (szerk.), *Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven* (StPaLi 44), Pustet, Regensburg, 2020, 127–134 (130).

33 Günter LANCZKOWSKI, *Kult*, *LThK* 6 (1961) 659–660 (659).

Ilyen értelemben már maguk a dramatizáló gesztusok³⁴ nagy fontossággal bírnak, hisz az egykori áldozat „most” válik jelenvalóvá. Az átváltoztatás szavait kísérő cselekmény nem tartalom nélküli színház, ill. az ájtatos viselkedés egy formája, hanem a pap a dramatizáló gesztusok révén mintegy „megfesti”, külsőleg is szemlélteti, szemünk előtt láthatóan megjeleníti Krisztust. A dramatizálás tehát nem más, mint a jelenvalóvá tétel külső, látható eszköze. A pap nem csupán az átváltoztatás szavait mondja ki *in persona Christi*, hanem azt is teszi, amit Krisztus az utolsó vacsorán tett. Így lesz a *representatio Domini* külsőleg is kézzelfogható. A pap személyének és Krisztusnak egysége az I. (római) eucharisztikus ima átváltoztatást bevezető szövegben is kifejezésre jut. Itt egy bizonyos ponton a dramatizálás magába a szövegbe is behatol, amikor a szentmise kelyhe az utolsó vacsora historikus kelyhével lesz azonosítva: *A vacsora után ugyanígy, tiszteletreméltó szent kezébe vette ezt a csodálatos kelyhet (hunc praeclarum calicem).*

Az 1200 körül kialakult úrfelmutatás (*elevatio maior*) szertartása az átlényegülés láthatatlan oldalát igyekszik láthatóvá tenni, azt az átváltoztatás utáni újat – nevezetesen a kenyér és a bor látszólag változatlan színe alatt Krisztus láthatatlan, ám valóságos jelenlétét –, amely a lét nem tapasztalati valóságához tartozó, metafizikai dimenzióját érinti, az empirikusan érzékelhető dimenzióban prezentálni. Az úrfelmutatás tehát egy „inszcenálási stratégia” része, amely a trassubstantiatio-tan számára megpróbál evidenciát kölcsönözni, valamint Krisztusnak a kenyér és bor színe alatt rejtőzködő jelenlétéről meggyőzni.³⁵ A liturgia a külsőleg nem érzékelhető változást külsőleg is érzékelhetővé akarta tenni; arra törekedett, hogy az átváltoztatás azon pillanatát, mely az érzékek számára meg tapasztalhatatlan, valamint az emberi értelem számára felfoghatatlan, a

34 Vö. Josef PASCHER, *Die christliche Eucharistiefeier als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles* (Münchener Universitätsreden NF 24), Max Hueber, München, 1958, 12–13.

35 Vö. Thomas LENTES, Dem Entsinnlichen Sinne verleihen. Vom produktiven Paradox der Eucharistie im späten Mittelalter, in Ulrike SURMANN, Johannes Schröer (szerk.), *Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht*, Greven, Köln, 2013, 267–276.

láthatóság „reflektorfényébe” helyezze. Így mutat rá, hogy ez az „idő és örökkévalóság metszéspontján”³⁶ létrejövő, külsőleg feltűnés nélküli esemény valójában mennyire örökkévalóságot érintő, grandiózus történés.³⁷ Ezzel a liturgia azt a paradoxont igyekezett orvosolni, amely konkrét, érzékelhető világa és az absztrakt transzsubstantiatio-tan (1215: 4. lateráni zsinat) között állt fent. A liturgia ezen új ritus révén lényegében „liturgiakompatibilissé” tett egy olyan fókuszpontban lévő korabeli dogmatikai tant, amely a hangsúlyt a nem látható változásra fektette, mégpedig egy olyan korban,³⁸ amelyben a szent iránti „látásvágy” egyre erősebbé vált. Mindezzel valójában a liturgia hű volt önmagához. A liturgia ugyanis az a „hely”, ahol a transzcendens az emberi tapasztalás számára elérhetővé válik, az a tér, amelyben a transzcendens érzékelhető módon megmutatkozhat. Köztudott dolog, hogy a transzcendens megmutatkozásának emberi tapasztalata immanens kereteket követel meg.³⁹ A transzcendenst, az „innen túlit” az immanensbe kell „konvertálni”; azt, ami az érzékszervi modalitásokon kívül „van otthon”, látható világunkba

36 KERESZTY Rókus, Az Eucharisztia. Az idő és örökkévalóság metszéspontjában, *Vigilia* 72 (2007) 338–342 (338).

37 Vö. Johannes BILSTEIN, Zur Ikonographie des Rituals, in Christoph WULF, Jörg ZIRFAS (szerk.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, Wilhelm Fink, München, 2004, 318–339 (330).

38 Az *elevatio* szertartásának történeti kialakulásáról lásd részletesebben: Anton L. MAYER, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in Odo CASEL (szerk.), *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes* (FS Ildefons Herwegen), Aschendorff, Münster, 1938, 234–262; Vincent. L. KENNEDY, The Moment of Consecration and the Elevatio of the Host, *MS* 6 (1944) 121–150; Hans Bernhard MEYER, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther, *ZKTh* 85 (1963) 162–217; Peter Browe, Die Elevation in der Messe, *JLW* 9 (1929) 20–66; Andreas Heinz, Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit. Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit, *HID* 36 (1982) 69–79; Dávid DÍÓSI, Die „heilige und heilbringende Schau”. Spätmittelalterliche Elevationsfrömmigkeit, *StUBB. ThCL* 53.2 (2008) 3–35; DÍÓSI Dávid, Teológiai és gyakorlatbeli hangsúlyeltolódások a középkor liturgikus életében és szemléletében, *StThTr* 11 (2008) 99–131 (116–123).

39 Vö. KÖRPICS Márta, P. SZILCZI Dóra, Miért kommunikáció, miért szakrális?, in uők, *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Typotex, Budapest, 2007, 11–36 (18).

„haza” kell hoznunk, érzékelhető életterünkbe „honosítanunk” kell. A liturgia, úgy is mondhatnánk, „határesemény”, a határainkon kívül eső transzcendens megmutatkozásának „határelménye”. Ezen a „határon” – a megragadhatatlan megmutatkozás, a nem látható érzékelhetőség határán – való találkozásban jön létre az Isten és ember közötti interperszonális kommunikáció. Ez a liturgia vertikális dimenzióját hangsúlyozó⁴⁰ szertartás a közénk érkező Feltámadottat mutatja meg. Aquinói Szent Tamás († 1274) megfogalmazásából inspirálódva, aki az eucharisziára vonatkozólag ekképp fogalmaz: *visibile invisibiliter sumitur*,⁴¹ a fenti fejtegetések alapján az úrfelmutatás szertartását a következőképpen értelmezhetjük: *invisibile visibiliter ostenditur (ritus elevationis missae Christum invisibiliter praesentem visibiliter ostendit)*, avagy a transzcendens oldaláról tekintve: *per ritum elevationis missae Christus invisibilis visibiliter se ostendit*.

A liturgikus ruha is úgyszintén Krisztus személyét helyezi előtérbe. A liturgikus öltözet ugyanis azon túlmenően, hogy a közösségben történő Isten előtti ünneplés ünnepi ruhája,⁴² amelynek ünnepélyes

40 Vö. Thomas KLIE, *Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke* (PThHe 104), Kohlhammer, Stuttgart, 2010, 133.

41 Úrnapi zsolozsma: Matutinum, 1. nocturnus, 2. olvasmány: *Manducatur utique a fidelibus sed minime laceratur. Quinimmo diviso sacramento integer perseverat. Accidentia etiam sine subiecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum, et sensus a deceptione immunes reddantur, qui de accidentibus iudicant sibi notis. Nullum etiam sacramentum est isto salubrius quo purgantur peccata, virtutes augentur, et mens omnium spiritualium charismatum abundantia impinguatur. Offertur in Ecclesia pro vivis et mortuis, ut omnibus prosit, quod est pro salute omnium institutum. Suavitatem denique huius sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur, et recolitur memoria illius quam in sua passione Christus monstravit excellentissimae caritatis. Unde ut arctius huius caritatis immensitas cordibus infingeretur fidelium, in ultima cena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat ex hoc mundo ad patrem, hoc sacramentum instituit, tamquam passionis suae memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum, et de sua contristatis absentia solatium singulari* (Aquinói Szent Tamás).

42 Vö. Theodor SCHNITZLER, *Von Geschichte und Sinn der liturgischen Gewandung und Färbung*, *Das Münster* 32 (1979) 97–99 (98).

volta nem a ruhát felöltő személyhez, akit valójában eltakarni, elrejteni, egyéniségében háttérbe szorítani hivatott, hanem az ünnepi alkalomhoz köthető,⁴³ a közénk érkező Isten dicsőségének (*doxa*) mimézise,⁴⁴ s mint ilyen eszkatológiai reményünk kifejezése. A liturgikus öltözetnek, amelyet a celebráns az eucharisztia ünneplése során visel, mindenekelőtt világossá kell tennie, hogy nem magánemberként, nem ilyen vagy olyan személyként van jelen a szentmisén, hanem szolgálatának aktuális⁴⁵ gyakorlása idején valaki más – nevezetesen Krisztus – helyett van jelen.⁴⁶ Az emberi (ruhában való) megjelenés teológiája azon ember kinyilatkoztatásának a teológiája, aki a felhőkön fog leszállni a mennyből.⁴⁷ Az úrfelmutatáskor a pap liturgikus ruhája tehát az új, eszkatologikus embert láttatja, „az Emberfiát, amint eljön a felhőkön, hatalommal és dicsőséggel” (Mk 13,26). Az Emberfia – aki e sokrétű és titokzatos kifejezés értelmében Isten és az ő országának eszkatologikus képviselője, de ezzel egy időben az emberek képviselője is⁴⁸ – szakramentálisan alászáll a *régi* Ádámhoz, vagyis az „Ádám és Krisztus között úton levő”⁴⁹ zarándokhoz, hogy kegyelme által őt az új Ádám ruhájába öltöztesse. Krisztus – az új Ádám – a *még régi* Ádámot keresi: „Ádám! Hol vagy?” (Ter 3,9). A miseruha, amely – amint látjuk – katabatikus és nem anabatikus értelemmel bír,⁵⁰ pontosan ennek a keresés és megszólítás alanyának, Krisztusnak ad formát. A miseruha – mint az új eszkatologikus

43 Vö. Reiner KACZYNSKI, Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder, *Das Münster* 32 (1979) 94–96 (96).

44 Vö. Michael KUNZLER, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Bonifatius, Paderborn, 1993, 573.

45 Vö. Adel-Theodor KHOURY, Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier. Religionsphänomenologische Aspekte, in Theodor MAAS-EWERD, Klemens RICHTER (szerk.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Benziger, Herder, Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien, 1976, 370–374 (370).

46 Vö. RATZINGER, *A liturgia szelleme*, 195.

47 Vö. Erik PETERSON, Theologie der menschlichen Erscheinung, *Hochland* 41 (1948/49) 148–153 (153).

48 Vö. Walter KASPER, *Jézus a Krisztus* (XXKG 11), (ford. Németh Attila), Vigilia, Budapest, 1996, 121.

49 Karl RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München, 1965, 261.

50 Vö. KUNZLER, *Porta Orientalis*, 574.

ember evilági felragyogása – a test és a lélek dualizmusának azt a legyőzését állítja szemünk elé, amely az első Ádámtól a második Ádámmal való átmenetelthez kapcsolódik.⁵¹ Ezzel egyrészt tudunkra adja emberi megjelenésünk ideiglenes jellegét az időben, másrészt pedig – figyelmünket a kultusz azon „végeredményére” összpontosítva, amelyet közvetlenül maga Isten hoz létre számunkra⁵² – jövőbeli megjelenésünk azon ígéretét is prezentálja, mely jelenleg csak a hit számára hozzáférhető, a látás számára nem.⁵³ A liturgikus ruha kifejezőereje az üdvösségtörténet széles ívét tartalmazza, Ádám teremtésétől és bűnbeesésén keresztül a „ragyogó fehér patyolatba” (Jel 19,8) öltözött új Ádámmig, felvillantva megváltástörténetünk krisztológiai középpontját, Jézus Krisztus személyét:⁵⁴ „ölsétek magatokra Urunkat, Jézus Krisztust” (Róm 13,14). A liturgia *meztelen* (Ter 3,7) embere arra vár, hogy *ragyogó fehér patyolatba öltözzék* (Jel 19,8). A Menyasszony felölti az ajándékként⁵⁵ kapott nászruhát, a Menyasszony teljes valóját átadva engedi, hogy a Vőlegény rászője az eszkatologikus ember ruháját. Az ember *magára ölti az új Embert* (vö. Ef 4,24). A miseruha – mint *indumentum salutis*, vagyis az „üdvösség ruhájába öltöztetett” (Iz 61,10) ember viselete⁵⁶ – az eszkaton szolgálatában áll, amely hívogató ereje révén már nem pusztán az Édenkert kezdetének „nosztalgiáját” eleveníti fel, hanem az eszkatologikus Paradicsom tükörképét állítja szemünk elé a „velem leszel a Paradicsomban” (Lk 23,43) keresztfán tett jézusi kijelentés perspektívájában. Ahogyan a ruha feltételezi a testet, amelyet be kell takarnia, úgy feltételezi a kegyelem a természetet, amelyet dicsőséggel kell beborítania.⁵⁷ A Fiú által Isten jövője már jelen van a

51 Vö. PETERSON, *Theologie der menschlichen Erscheinung*, 151.

52 Vö. KHOURY, *Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier*, 373–374.

53 Vö. PETERSON, *Theologie der menschlichen Erscheinung*, 151.

54 Vö. RATZINGER, *A liturgia szelleme*, 199.

55 Az itt használatos *passivum theologicum* az isteni cselekvésre utal (vö. TAKÁCS Gyula, *Jelenések könyve. Egzegézis*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2000, 383).

56 Vö. Michael KUNZLER, *Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand*, *ThGl* 81 (1991) 52–78.

57 Vö. Erik PETERSON, *Theologie des Kleides*, *BenM* 16 (1934) 347–356 (351).

teremtett világban.⁵⁸ A megtestesült Logoszban Isten dicsősége (vö. Jn 1,14) látható formát ölt, az ember pedig arra kapott meghívást, hogy részesedjék az Isten által Krisztusban feltárt dicsőségben (vö. Róm 8,18.20.30; 2Kor 3,18; 4,4-6). Az „élet csak akkor válik valódi életté, ha az formáját az Istenre való pillantásból fogadja el”,⁵⁹ a liturgia pedig mint „Isten dicsőségére vetett tekintet”⁶⁰ arra való, hogy ezt a „pillantást közvetítse”.⁶¹ Így a kultusz mágnesterében „rápillantva” a dicsőség ruhájában közöttünk megjelent új Ádámra megsejthetjük saját eszkatologikus ruhánk tündöklését, amely „dicsőségesebb lesz, mint az angyaloké, és ragyogóbb, mint amit Ádám viselt a paradicsomban”.⁶²

Az eleváció után először a (fő)celebráns, majd pedig az eucharisztikus közösség Krisztust közvetlenül meg is szólítja. A 7. századtól⁶³ a 2. vatikáni zsinat utáni liturgikus reformig a bor konszekráló szövegében szereplő *Mysterium fidei* önálló Krisztus-akklamációvá válik. Krisztus megszólítására, amely egyben a nép felszólítása is, a közösség anamnetikus akklamációja következik: *Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias*, amely eucharisztikus ünneplésünket tág üdvösségtörténeti kontextusba helyezi (Krisztus halála, feltámadása és eszkatologikus eljövetele). Ez az *ad Christum* intézett felkiáltás, amely a pap térdhajtásához mint nonverbális „gesztikus Krisztus-megszólításhoz”⁶⁴ közvetlenül kapcsolódik, a közénk érkező feltámadt Megváltót köszönti. Címzettváltás történik: az eucharisztikus ima *ad Patrem* címzett imáját egy Krisztus-akklamáció szakítja meg röviden. A közösség ezzel az akklamációval egyben válaszol az Úr felszólítására is:

58 Vö. Wolfhart PANNENBERG, *Rendszeres teológia II.* (ford. Görföl Tibor), Osiris, Budapest, 2006, 294.

59 RATZINGER, *A liturgia szelleme*, 15.

60 Joseph RATZINGER, *A világ és az ember képe a szent zenében II.* (ford. Török József), *Magyar Egyházzene* 4 (1996/1997) 131–137 (131).

61 RATZINGER, *A liturgia szelleme*, 16.

62 PETERSON, *Theologie des Kleides*, 356.

63 Vö. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, 249.

64 Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GDK 4), Pustet, Regensburg, 1989, 353.

*Hoc facite in meam commemorationem.*⁶⁵ Az itt szereplő *Mysterium fidei* – hit(ünk) titka – ugyanis nem a Krisztus-esemény titokzatos voltára utal, hanem magával Krisztus személyével azonosítható (vö. Kol 2,2).⁶⁶ *Ő hitünk Titka!*

A tömjénezés a konszekráció után a szentostya és a kehely felmutatásakor többet jelent, mint az imádság felszállását Istenhez (vö. Zsolt 141,2), egyrészt ugyanis az emberi imádat kifejezője, másrészt pedig a transzcendens Isten köztünk való immanens megjelenésének milyenségéről árulkodik, következésképp Isten hozzánk való közeledését, köztünk való létét, történelmünkben való időzését, megjelenésének, megmutatkozásának modalitását tárja fel előttünk. A tömjénfüst Isten – liturgikus közösségünkben való – láthatatlan jelenlétének vizualizálásában is segítségünkre siet. A hívő ember ugyanis itt most földi létének dimenzióját átható eseménynek lehet tanúja, egy olyan „mélységnek” lehet részese, amely a „magasságból” táplálkozik (vö. Jel 5,8; 8,3-5): a földi liturgia ugyanis a mennyei liturgia láthatatlan valóságának a leereszkedése látható világunkba.⁶⁷ A felszálló füst és illata, amely betölti a szent hajlékot, Isten közelségét, titokzatos jelenlétét mutatja. A füst által generált felhő egy időben elfedi és kiemeli a misztériumot, és így megtapasztalhatóvá válik az a láthatatlan, transzcendens Isten, aki úgy mutatja meg magát, hogy elrejtőzködik, és úgy rejtőzik el, hogy megmutatja magát,⁶⁸ a felhő ugyanis úgy az ó- (vö. pl. Ter 13-15; Ez 1,4), mint az újszövetségi

65 Vö. Andreas HEINZ, Anamnetische Gemeindeakklationen im Hochgebet, in Andreas HEINZ, Heinrich RENNINGS (szerk.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1992, 129-147 (140-141).

66 Vö. Jörg MÜLLER, Carsten MUMBAUER, Anamnetische Gemeindeakklation, in Brigit JEGGLE-MERZ, Walter KIRCHSCHLÄGER, Jörg MÜLLER (szerk.), *Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten* (LuBiLiKOM 3), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2016, 9-22 (15).

67 Vö. Hans-Joachim DEGENHARDT, Irdische und himmlische Liturgie, in Paul BORMANN, Hans-Joachim DEGENHARDT (szerk.), *Liturgie in der Gemeinde II*, Meinwerk-Verlag, Salzkotten, 1965, 77-91.

68 Vö. Walter ZAHNER, Ästhetik des Glaubens als Proprium in Werk und Wirken von Aloys Goergen. Eine biografisch-liturgietheologische Annäherung, *LJ* 70 (2020) 119-139 (137-138).

(vö. Mk 9,7) szentírásban a teofánia, ill. – amint már az előbbieken említettük – az Emberfia érkezésének kísérőjelensége (vö. Mt 26,64; Mk 14,62; Jel 1,7). A csengők használata úrfelmutatáskor manapság már meghaladja eredeti jelző funkcióját, amikor csengetéssel akarták az eucharishtián részt vevő híveket a csendben,⁶⁹ valamint a nép számára ismeretlen nyelven, latinul imádkozott kánonban az átváltoztatás pillanatára figyelmeztetni.⁷⁰ Manapság, amikor az eucharisztikus ima hangosan,⁷¹ valamint a közösség anyanyelvén, ill. egy számukra többnyire ismert nyelven hangzik el,⁷² a csengetésnek úrfelmutatáskor – akárcsak pl. a nagycsütörtöki esti szentmise, ill. a húsvéti vigílián a *Gloria*, vagy pedig (helyenként) minden egyes szentmisén a *Sanctus* éneklésekor – inkább a devocionális funkciója kerül előtérbe: a hívő közösség hálájának és örömujjongásának,⁷³ a teremtett világ eget és földet átfogó imádatának és dicsőítésének,⁷⁴ valamint Isten dicsőségének kifejezője. A csengetés itt tehát a közénk érkező Emberfia dicsőségének és eljövetele fölött érzett – egész kozmoszt átható – örömmel az auditív prezentálása.

* * *

Láthatjuk tehát, hogy a gadameri „szimbólum”, „kép” (és „jel”) kategóriák jól beilleszthetők liturgiатеológiai eszmefuttatásunkba. Nagy segítségünkre van a liturgia rituális struktúrájának rendezésében. Vizsgálódásunk kimutatta, hogy a szakramentális mag („szimbólum”:

69 Erről részletesebben: Josef Andreas JUNGSMANN, Praefatio und stiller Kanon, in Josef Andreas JUNGSMANN, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Felizian Rauch, Innsbruck–Leipzig, 1941, 53–119.

70 Vö. BROWE, *Elevation in der Messe*, 37.

71 Josef Andreas JUNGSMANN, Ende der Kanonstille, *LJ* 17 (1967) 220–232; Andreas Heinz, Exkurs zur früheren Kanonstille, *GDK* 3 (1988) 247–248.

72 Vö. NÓDA Mózes, Szent nyelv, liturgikus nyelv, népnyelv – avagy hogyan kommunikáljunk Istennel?, in VÁRNAI Jakab (szerk.), *Identitás és kommunikáció* (Sapientia füzetek 27), Vigilia, Budapest, 2015, 161–191.

73 Vö. Richard SCHÖMIG, Hat die Glocke noch einen Sitz im Leben des heutigen Menschen?, in Kurk KRAMER (szerk.), *Glocken in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zur Glockenkunde*, Badenia, Karlsruhe, 1986, 20–27 (26).

74 Vö. Guido FUCHS, Geweihte Glocken, in Andreas Heinz, Heinrich RENNINGS (szerk.), *Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1987, 367–373 (372).

átváltoztatás) köré csoportosuló szertartások („képek”) valójában a magcselekményben hozzánk érkező Krisztus személyét mutatják be a liturgikus közösség számára. A „kép-rítusok” mindegy „megfestik” a közénk érkező Isten-embert. Ezen megközelítés továbbá jól rávilágít arra, hogy a különböző – központ köré rendeződő – szertartások nem tetszőleges, elhanyagolható díszelemei a liturgiának, hanem igenis mérhetetlenül jelentős feladatot töltenek be: az egyházi tanítás optikájából megvilágítják, és ezáltal magyarázzák az isteni megjelenítést biztosító magcselekményt.

Bibliográfia/Bibliography

- ADAM, Adolf, *Die Messe in neuer Gestalt. Ein Buch für Predigt, Katechese und Besinnung* (PaHa 10), Seelsorge Verlag – Echter, Würzburg, 1974.
- BASCHERA, Luca, Architektur des Gottesdienstes. Zum „gestalteten Raum” der christlichen Liturgie, *Liturgie und Kultur* 8.2 (2017) 15–30.
- BILSTEIN, Johannes, Zur Ikonographie des Rituals, in Christoph WULF, Jörg ZIRFAS (szerk.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, Wilhelm Fink, München, 2004, 318–339.
- BLASS, Friedrich, DEBRUNNER, Albert, REHKOPF, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
- BROWE, Peter, Die Elevation in der Messe, *JLW* 9 (1929) 20–66.
- BÜHLMANN, Walter, SCHERER, Karl, *Stilfiguren der Bibel*, Brunnen, Fribourg, 1973.
- CLAVERIE, Pierre, *Mic tratat despre întâlnire și dialog* (ford. Monica Broșteanu), Humanitas, București, 2015.
- CSANÁD Béla, Misztérium és liturgia, *Vigilia* 40 (1975) 734–741.
- DEGENHARDT, Hans-Joachim, Irdische und himmlische Liturgie, in Paul BORMANN, Hans-Joachim DEGENHARDT (szerk.), *Liturgie in der Gemeinde* II, Meinwerk-Verlag, Salzkotten, 1965, 77–91.
- DIÓSI Dávid, Teológiai és gyakorlatbeli hangsúlyeltolódások a közép-kor liturgikus életében és szemléletében, *StThTr* 11 (2008) 99–131.

- DIÓSI, Dávid, Die „heilige und heilbringende Schau“. Spätmittelalterliche Elevationsfrömmigkeit, *StUBB.ThCL* 53.2 (2008) 3–35.
- FEHÉR, István M., Zur Bildtheorie des Wortes – „so wahr, so seiend“, *IJH* 3 (2004) 81–98.
- FUCHS, Guido, Geweihte Glocken, in Andreas HEINZ, Heinrich RENNINGS (szerk.), *Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1987, 367–373.
- GADAMER, Hans-Georg, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata* (ford. Bonyhai Gábor), Gondolat, Budapest, 1984.
- HEINZ, Andreas, Anamnetische Gemeindeakklationen im Hochgebiet, in Andreas HEINZ, Heinrich RENNINGS (szerk.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebiet*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1992, 129–147.
- HEINZ, Andreas, Exkurs zur früheren Kanonstille, *GDK* 3 (1988) 247–248.
- HEINZ, Andreas, Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit. Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit, *HLD* 36 (1982) 69–79.
- HOFFMANN, Ernst G., SIEBENTHAL, Heinrich von, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Immanuel-Verlag, Riehen, 1990.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Den heutigen Menschen im Blick. Wie Kirche liturgiefähig wird, *HerKorr.Sp* 1 (2013) 5–9.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Zwischen „Ausverkauf“ und „Rigorismus“. Zur Chance gottesdienstlicher Feiern in nachchristlicher Gesellschaft, *Diak* 35 (2004) 82–87.
- JUNGMANN, Josef Andreas, *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelképásztori áttekintés* (ford. Sántha Máté), Prugg, Eisenstadt, 1977.
- JUNGMANN, Josef Andreas, Ende der Kanonstille, *LJ* 17 (1967) 220–232.
- JUNGMANN, Josef Andreas, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe II*, Herder, Wien – Freiburg – Basel, ⁵1962.
- JUNGMANN, Josef Andreas, Praefatio und stiller Kanon, in Josef Andreas JUNGMANN, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck – Leipzig, 1941, 53–119.
- KACZYNSKI, Reiner, Über Sinn und Bedeutung liturgischer Gewänder, *Das Münster* 32 (1979) 94–96.

- KALLIS, Anastasios, *Orthodoxie. Was ist das?*, Theophano Verlag, Münster, ⁸1999.
- KASPER, Walter, *Jézus a Krisztus* (XXKG 11), (ford. Németh Attila), Vigilia, Budapest, 1996.
- KENNEDY, Vincent. L., The Moment of Consecration and the Elevation of the Host, *MS 6* (1944) 121-150.
- KERESZTY Rókus, Az Eucharisztia. Az idő és örökkévalóság metszőpontjában, *Vigilia 72* (2007) 338-342.
- KHOURY, Adel-Theodor, Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier. Religionsphänomenologische Aspekte, in Theodor MAAS-EWERD, Klemens RICHTER (szerk.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Benziger, Einsiedeln – Zürich, Herder, Freiburg – Wien, 1976, 370-374.
- KLIE, Thomas, *Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke* (PThe 104), Kohlhammer, Stuttgart, 2010.
- KOCH, Kurt, Menschliche und kirchliche Schönheit der Liturgie. Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis, in Alois SCHIFFERLE (szerk.), *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche* (FS Anton Hänggi), Herder, Basel – Freiburg – Wien, 1992, 103-121.
- KORPICS Márta, P. SZILCZI Dóra, Miért kommunikáció, miért szakrális?, in KORPICS Márta, P. Szilczi DÓRA (szerk.), *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Typotex, Budapest, 2007, 11-36.
- KUNZLER, Michael, Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand, *ThGl 81* (1991) 52-78.
- KUNZLER, Michael, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Bonifatius Verlag, Paderborn, 1993.
- LANCZKOWSKI, Günter, Kult, *LThK 6* (²1961) 659-660.
- LENTES, Thomas, Dem Entsinnlichen Sinne verleihen. Vom produktiven Paradox der Eucharistie im späten Mittelalter, in Ulrike SURMANN, Johannes SCHRÖER (szerk.), *Trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht*, Greven, Köln, 2013, 267-276.

- MAYER, Anton L., Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in Odo CASEL (szerk.), *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes* (FS Ildefons Herwegen), Aschendorff Verlag, Münster, 1938, 234–262.
- MENKE, Karl-Heinz, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2012.
- MEYER, Hans Bernhard, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther, *ZKTh* 85 (1963) 162–217.
- MEYER, Hans Bernhard, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (GDK 4), Friedrich Pustet, Regensburg, 1989.
- MÜLLER, Jörg, MUMBAUER, Carsten, Anamnetische Gemeindeakklamation, in Brigit JEGGLE-MERZ, Walter KIRCHSCHLÄGER, Jörg MÜLLER (szerk.), *Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten* (LuBiLiKOM 3), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2016, 9–22.
- NEUNHEUSER, Burhard, Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet, in Andreas HEINZ, Heinrich RENNINGS (szerk.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1992, 315–326.
- NOCKE, Franz-Josef, Általános szentségtan (ford. Varga B. József), in Theodor SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II.*, Vigilia, Budapest, 1997, 195–233.
- NOCKE, Franz-Josef, Részletes szentségtan (ford. Varga B. József), in Theodor Schneider (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II.*, Vigilia, Budapest, 1997, 235–396.
- NÓDA Mózes, A liturgia – találkozás és küldetés, *StUBB.ThCL* 1 (2003) 79–91.
- NÓDA Mózes, *Liturgika. Szentmise, zsoltó, szentségek, keresztény szimbólumok*, Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009.
- NÓDA Mózes, Szent nyelv, liturgikus nyelv, népnyelv – avagy hogyan kommunikálunk Istennel?, in VÁRNAI Jakab (szerk.), *Identitás és kommunikáció* (Sapientia füzetek 27), Vigilia, Budapest, 2015, 161–191.
- NÓDA Mózes, *Szimbólumok és liturgia*, Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2004.

- PANNENBERG, Wolfhart, *Rendszeres teológia II.* (ford. Görföl Tibor), Osiris, Budapest, 2006.
- PASCHER, Josef, *Die christliche Eucharistiefeier als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles* (Münchener Universitätsreden NF 24), Max Hueber, München, 1958.
- PETERSON, Erik, Theologie der menschlichen Erscheinung, *Hochland* 41 (1948/49) 148–153.
- PETERSON, Erik, Theologie des Kleides, *BenM* 16 (1934) 347–356.
- RADÓ Polikárp, A szentmise bölcsőköra, *Vigilia* 19.1 (1954) 3–12.
- RAHNER, Karl, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München, 1965.
- RATZINGER, Joseph, *A liturgia szelleme* (ford. Heller György), Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- RATZINGER, Joseph, A világ és az ember képe a szent zenében II. (ford. Török József), *Magyar Egyházzene* 4 (1996/1997) 131–137.
- RATZINGER, Joseph, *Das Mysterium der Eucharistie* (KKD 6), Friedrich Pustet, Regensburg, 1971.
- RENTSCH, Christian, Ritualität und Selbstwahrnehmung. Liturgie als Ritual und die liturgische Praxis, in Melanie WALD-FUHRMANN, Klaus Peter DANNECKER, Sven BOENNEKE (szerk.), *Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven* (StPaLi 44), Friedrich Pustet, Regensburg, 2020, 127–134.
- SCHNITZLER, Theodor, Von Geschichte und Sinn der liturgischen Gewandung und Färbung, *Das Münster* 32 (1979) 97–99.
- SCHÖMIG, Richard, Hat die Glocke noch einen Sitz im Leben des heutigen Menschen?, in Kurk KRAMER (szerk.), *Glocken in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zur Glockenkunde*, Badenia, Karlsruhe, 1986, 20–27.
- SCHÜSSLER, Michael, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft* (PThe 134), Kohlhammer, Stuttgart, 2013.
- SEEL, Martin, Inszenieren als Erscheinenlassen. Thesen über die Reichweite eines Begriffs, in Josef FRÜCHTL, Jörg ZIMMERMANN (szerk.), *Ästhetik der Inszenierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011, 48–62.

- SMIT, Peter-Ben, RENSSSEN, Toon, The passivum divinum. The Rise and Future Fallof an Imaginary Linguistic Phenomenon, *FN* 27 (2014) 3–24.
- SZABÓ Mária, *Bevezetés az újszövetségi görög nyelvbe* (KTK 26), Agapé, Szeged, ²1997.
- TAKÁCS Gyula, *Jelenések könyve. Egzegézis*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2000.
- WINTER, Stephan, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse, *BiLi* 84 (2011) 12–17.
- YOUNG, Richard A., *Intermediate New Testament Greek. A Linguistic and Exegetical Approach*, Broadman & Holman, Nashville, TN, 1994.
- ZAHNER, Walter, Ästhetik des Glaubens als Proprium in Werk und Wirken von Aloys Goergen. Eine biografisch-liturgietheologische Annäherung, *LJ* 70 (2020) 119–139.
- ZERWICK, Max, *Biblical Greek*, Scripta Pontifica, Rome, 1963.



Az eucharisztia, az Úr vacsorája. Biblikus teológiai és ökumenikus megfontolások

GÁNÓCZY SÁNDOR

Würzburgi Egyetem, Katolikus Teológia Kar,
Würzburg (DE) – Párizs (FR)
alexandre.ganoczy@wanadoo.fr

A jelenlegi kutatás szóhasználatában az eucharisztia szentségét az Úr vacsorájának is nevezik. Ez a görög *kyriakon deipnon* kifejezés fordítása, amelyet Pál apostol használ az 1Kor 11,20-ban. E jelölésben tetten érhetjük a II. vatikáni zsinatra jellemző visszatérést a forrásokhoz, ugyanis Pál apostol Korintusiakhoz írt első levele tartalmazza az eucharishtiáról szóló legrégebbi és legeredetibb tanúságot. Igaz ugyan, hogy az apostol az utolsó vacsorára gondol, amelyet Jézus szenvedésének előestéjén fogyasztott el tanítványaival, ez az étkezés azonban része az asztalközösségek egész sorának, amelyeket Jézus rövid, de intenzív evangelizáló tevékenysége során gyakorolt.¹ Keresztelő Jánostól eltérően a Názáreti nem tulajdonított különös

1 Johannes BETZ, Eucharistie als zentrales Mysterium, in Johannes FEINER, Magnus LOHRER (szerk.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* IV/2. *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Gottes Gnadenhandeln*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1973, 185–313 (193–195); Franz-Josef NÖCKE, Részletes szentségtan, in Theodor SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve* 2, Vigilia, Budapest, 1997, 282–287; Joachim GNILKA, *A názáreti Jézus*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 347.

lelki jelentőséget a bűjtnek és az önmegtartóztatásnak. Éppen ellenkezőleg, szívesen evett és ivott együtt a legkülönbébb emberekkel, a Teremtőnek való hálaadás szellemében. Ezért elszánt ellenségei jogosnak tartották, hogy azzal vádolják, hogy falánk és részeges emberként és a bűnösök barátjaként viselkedik (Mt 11,19). Bizonyos értelemben igazuk volt, mert úgy tűnhet, mintha Jézus kereste volna az alkalmat, hogy olyan emberekkel üljön asztalhoz, akiket a közvélemény közismert gonosztevőknek tartott, a korrupt vámszedőktől az utcanőig. Idézzük csak fel Zakeus példáját (Lk 19,1-10). Bár Zakeus e korrupt emberek egyikének látszik, Jézus mégis érdeklődik iránta, és Ábrahám fiát látja benne, ugyanakkor olyasvalakit, aki elveszett. Ezért meghívhatja magát hozzá: „Ma a te házában kell megszállnom” (Lk 19,5). Így jön létre a találkozás, a párbeszéd, a csere, a személyközi közösség, amely Zakeus valódi megtéréséhez vezet. És ha – ami valószínű – Jézus és Zakeus együtt ül asztalhoz, akkor feltételezhetjük, hogy az evangélium itt egy étkezésen keresztül nyilvánul meg. Ha ez így van, akkor ez az Úr vacsoráját vetíti előre, de egy nagyon barátságos Úr vacsoráját. Annak a gesztusát, aki Szent János szerint azt mondta tanítványainak, hogy többé már nem szolgálainak, hanem barátainak nevezi őket (Jn 15,15). Vajon ez nem előképe-e már annak, ami megtörténhet egy-egy eucharisztikus közösségünk alkalomával? Az Úr vacsorája megmutatja, hogy milyen messzire mehet Isten magatartása a bűnösökkel szemben. Sorolhatnánk még azt a sok asztalközösséget, amelyeken keresztül a Názáreti eljuttatta ennek az irgalmas Istennek az uralmát a tőle többé-kevésbé távol álló emberek szívéhez. Pál apostol bizonyára rájuk gondolt, amikor elbeszélte Jézus búcsúvacsoráját a Tizenkettő társaságában, amelyből Júdás sem volt kizárva. Júdás akkor részesült az Úr vacsorájában, amikor éppen arra készült, hogy elárulja Mesterét.

Jézus utolsó vacsorájának szertartása kifejezetten zsidó jellegű étkezés volt. A kenyeret és a bort a Teremtőnek adott hálaadásként fogyasztották, akinek a hívők felajánlják a föld és az emberi munka gyümölcseit. Olyan társas étkezés volt, amely testvériséget teremtett, amelynek, ahogy ma mondanánk, „ekkléziogén”, egyházteremtő hatása volt. Azonban ez az étkezés, amelyet Pál és három evangélista beszél el, mindegyik a maga módján, olyan eredetiséggel és hozzáadott

értékkel bír, amely minden más korábbi hagyományos jelentést felülmul. Jézus szétosztja a kenyeret, ezekkel a szavakkal: „Ez az én testem”. Ezt arámul mondja, egy olyan szót használva, amely a kontextustól függően jelentheti az emberi testet vagy a személyt. Úgy is mondhatnánk: „ha tehát esztek belőle, akkor találkoztok velem, a Názáreti Jézussal; közösséget vállaltok velem”. A körülmények, amelyek között ez a „ez az én testem” elhangzik, lehetővé teszik számunkra, hogy ezt a parafrázist hozzáfűzzük: „Tudjátok meg, hogy ez a kenyér az én testem értetek, mivel én teljes mértékben tanítványaim üdvösségéről gondoskodom, még akkor is, ha népem főpapjai oly mértékben ellenem vannak, hogy meg akarnak ölni. Fájdalom, de számolok azzal, hogy vérem kiontatik. Elfogadom ezt értetek és sokakért. Tudom, hogy kiontott vérem egy egészen új szövetség vére lesz. Ez a bűcsúvacsorám üzenete, és arra kérek, hogy hasonló étkezésekkel tegyétek ezt az én emlékezetemre.” Így alakult ki az eucharisztia, az Úr azon étkezésének emlékére, amely elővételezte az ő önátadását a kereszthalálban történt vértanúságáig.

Jézus keresztje azonban nem minden. Feltámadása vet igazi fényt szenvedése jelentésére. A feltámadt Úr több őt követő férfinak és nőnek is megjelent, és újra találkozott tanítványaival. E találkozások között az emmauszi esemény jelentős e tekintetben. Ismét egy étkezés az, amely a Jézus és két tanítványa közötti találkozáshoz vezet. Útközben megtárgyalják Mesterük keresztre feszítését, amely felzaklatta őket. Majd Jézus csatlakozik hozzájuk, és elmagyarázza a vele történeteket. A két tanítvány megkéri őt, hogy maradjon velük. Asztalhoz ülnek, és amikor vendéglátójuk megtöri a kenyeret, rájönnek, hogy magát Jézust találták meg. Felkiáltanak: „Nemde lángolt a szívünk, amikor beszélt az úton?” (Lk 24,13-35).

Miért kezdtem az eucharisztiaiáról szóló értekezésemet olyan szövegekkel, amelyek azt mutatják, hogy Jézus evangéliumát olyan asztalközösségen keresztül adta át, amelyek által közösséget vállalt az általa kiválasztott, néha akár rossz hírben álló emberekkel? Mert az eucharisztikus közösségnek személyes irányultsága is van, még az egyházi közösséget megelőzően. Jézus ezen keresztül bensőséges kapcsolatba akar lépni az emberrel az ő személyes élettörténetében.

Ebben az értelemben merem hangsúlyozni az étkezés Urának baráti mivoltát.

Az a kockázat, amelyet Jézus „perszonalista” hozzáállásával vállal, a korintusi gyülekezetben előforduló visszaélésekről szóló páli tanúságtételben érhető tetten. Az apostol szerint a közösség egyes tagjai önző, aszociális vagy, ahogy ma mondanánk, individualista módon viselkedtek. Mindenki „a maga étkezését” vette magához (1Kor 11,21). Ez a magatartás összeegyeztethetetlen „az Úr vacsorájával” (20. v.) mint annak a vértanúságnak az emlékével, amelyet Jézus mindenki üdvösségéért vállalt. Jelzésértékű, hogy Pál ebben az összefüggésben adja elő az utolsó vacsoráról szóló beszámolót. „Az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárulták, fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és így szólt: »Ez az én testem, amely értetek van. Ezt tegyétek az én emlékezetemre!« A vacsora után ugyanígy fogta a kelyhet is, és így szólt: »Ez a kehely az új szövetség az én véremben. Tegyétek ezt, ahányszor csak isszátok, az én emlékezetemre!« (1Kor 11,23-26). Úgy gondolom, hogy a fő kijelentés itt Jézus személyének azonosítása a megtört kenyér jegyével. Innen származik az eucharisztia legkorábbi elnevezése, „a kenyértörés”. Az „ez az én testem” szavak nem egyszerűen Jézus fizikai testére utalnak, hanem elválaszthatatlanul testi-lelki személyére. Jézus ezzel azt akarja kifejezni, hogy személyesen jelen lesz azok számára, akik ezt a kenyeret eszik. Ezért elég, ha a pap megismétli az „ez az én testem” szavakat, hogy valódi, bár láthatatlan és jelszerű találkozás történjen Jézus és az áldozó között. Ez Krisztus misztériuma, aki képes arra, hogy a hatalmas időbeli és térbeli távolság ellenére egyszerre több milliárd hívő számára jelenvalóvá tegye magát. A kommuniónak ezt az egyszerre személyközi és egyetemes csodáját azonban a keresztre feszítés tragikus eseménye határozza meg, még akkor is, ha az a Megfeszített feltámadásába vezet, amely megalapozza az új szövetséget.

Figyeljük meg, hogy Jézus szavai a kehelyről az étkezés után hangzanak el, és hogy Pál apostol szerint Jézus nem azt mondja a borról: „ez az én vérem”, hanem „ez a kehely az új szövetség az én véremben”. Jézus szavainak jelentését tehát nem kell párhuzamba állítani a megtört kenyérről szóló szavaival, amelyek közvetlenül az

ő egész személyére vonatkoznak.² Éppen ezért indokolatlan Krisztus vérének külön tisztelete az ereklyékre éhező középkorban. Az „ez az én testem” szavak elégségesek ahhoz, hogy kiemeljék az Úr vacsorájának személyközi találkozás jellegét.

A kenyértöréssel a feltámadt Krisztus az emmauszi tanítványokkal való találkozásban mintegy megünnepli saját emlékeztétét, és ez megérinti a két résztvevőt, különösen akkor, amikor elmagyarázza nekik tragikus, de végül dicsőséges sorsát az üdvösségtörténet összefüggésében: „Nemde lángolt a szívünk, amikor beszélt az úton, és kifejtette az Írásokat?” (Lk 24,32). Itt is egy étkezésben kerül sor a résztvevőket megörvendeztető evangélium átadására.

Így egy kicsit érthetőbbé válik, hogy miért adhatta Jézus szájába a Szent János szerinti evangélium, amely legalább fél évszázaddal Szent Lukács evangéliuma után íródott, az élet kenyeréről szóló beszédet. A jánosi Jézus azonosítja magát az „Isten kenyerével” (Jn 6,33), aki életet ad a világnak” (12. v.), és azt is kijelenti: „Aki hozzám jön, többé nem éhezik, s aki bennem hisz, nem szomjazik soha. [...] Annak, aki küldött, az az akarata, hogy abból, amit nekem adott, semmit el ne veszítsek, hanem feltámasszam az utolsó napon.” (6,34.39). János erősen hangsúlyozza az eucharisztikus közösség életető, életadó jellegét. Úgy tűnik, nem fél megdöbbeneni hallgatóságát a kifejezés nyerseségével: „Ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok a vérét, nem lesz élet bennetek” (53. v.). Érthető módon a kereszténységet emiatt azzal vádolták, hogy antropofág vallás. Pontosabb, ha e különös nyelvezetben azt a szándékot látjuk, hogy a táplálkozás metaforájával az eucharisztikus közösség egzisztenciális fontosságát hangsúlyozza.

A legújabb teológiai kutatások szerint a Jézus teste és vére közötti párhuzam, amely már a jánosi hagyományban is megjelenik, valószínűleg nem volt benne azokban a szavakban, amelyeket a történelmi Jézus mondott a búcsúvacsorán. Ott az „Ez az én testem”, vagyis az „Én vagyok”, „Itt vagyok” kijelentés volt az uralkodó. A szövetség vérének gondolata egy olyan zsidó-keresztény hagyományban jelenhetett meg, amely arra törekedett, hogy az új szövetséget a mózesi

2 Joachim GNILKA, *Márk*, Agape, Szeged, 2008, 768-769.

szövetség mintájára lássa, amelyhez egy állati áldozat véres feláldozása társult.

Az eucharishtiánkban, a „miséinkben” szentségileg történőket nem csak Jézus utolsó vacsorájához, hanem a nyilvános működése során megélt közös étkezéseihez is kapcsoljuk, mivel ezek alapozzák meg egyházként való létezésünket. Az Úr vacsorája, beleértve annak előzményét a Názáreti Jézus asztalközösségeiben, lehetővé teszi számunkra, hogy a Szentlélek működésétől irányítva egyházi közösségben éljünk. Még a protestáns Wolfhart Pannenberg is úgy értékelte, hogy az egyház sehol sem valósul meg teljesebben, mint amikor az úrvacsorát ünnepli.³ Ezt mindenekelőtt a helyi közösségek tagjaiként éljük meg. Pál apostol így ír erről az 1Kor 10,16-17-ben: „a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk.” Így egyesít bennünket az egy Krisztus, az eucharisztikus kenyér megtörése által.

Az imént elmondottak érthetővé teszik, hogy az eucharishtiát könnyen lehetett étkezésként megélni mindaddig, amíg a keresztény egyház viszonylag kis létszámú hívő közösségekből állt, a mai alulról szerveződő közösségekhez hasonlóan. Amint a kereszténység a Római Birodalomban államvallásként kezdett gyökeret verni, ami alatt a konstantini korszakot értem, a ma „szentségként” ismert eucharisztia étkezésjellege háttérbe szorult, és előtérbe került a hivatalos kultusz jellege. Ezzel egyidejűleg a papság kiemelt szerepe, kizárólagos joga minden liturgikus ünneplésben, a laikusok tevékeny részvételének rovására érvényesült. A teológiai reflexió, amelyet mindenekelőtt a filozófiai háttérrel rendelkező szerzetesek gyakoroltak, megnyitotta az utat a kérdéseknek, hogy Krisztus jelenléte a megszentelt kenyér és bor „színe” alatt valóságos vagy csupán szimbolikus. Jelenléte csak a hit tárgya, vagy legalább részben racionálisan is kifejezhető? Milyen értelemben azonos a pap által konszekrált és a hívek imáadására bemutatott ostya Krisztus testével? Az ilyen kérdésekre sokféle válasz született, de ezek néha elhomályosították az úrvacsora Urával való személyes találkozás

3 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* 3, ford. Olivier Riaudel, Rémi Chéno (Cogitatio fidei 291), Cerf, Paris, 2013, 425, 539.

lelki élményét. Ebben az összefüggésben a magas középkorban az ágostoni és a tomista teológusok nézetei álltak szemben egymással. Az utóbbiak Arisztotelész filozófiájának hatására az ő megkülönböztetését alkalmazták minden valóság lényegi, illetve járulékos összetevői között. A szubsztanciát lényeginek tekintették, mivel a létezőt az tartja fenn létében, míg a járulékot másodlagosnak, mivel az nem szükségszerű és nem nélkülözhetetlen. E különbségtétel alapján a tomisták kidolgozták a transzszubsztanciáció tanát, amely szerint abban a pillanatban, amikor a pap kimondja Jézus szavait a kenyérre és a borra, a megszentelt kenyér és bor szubsztanciája Krisztus testének és vérének szubsztanciájává alakul át, míg a járulékos tulajdonságaik, mint például a súly, a szín és az íz nem változnak. Ezért a lényegi valóság, azaz Jézus testének és vérének valóságos jelenléte biztosítottnak tekinthető.⁴

Másrészt a bibliai kontextusban, amely semmiképpen sem metafizikus és elvont, hanem konkrét és életközeli, az a tény, hogy az eucharisztia étkezés, e szent cselekmény lényeges vonásának bizonyul. Mint ilyen, az eucharisztia a személyközi találkozással analóg kapcsolati esemény, ami nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen a mindenki önmagáért jellegű individualizmussal.

Azt is figyelembe kell venni, hogy az úrvacsorát máig a különvált egyházak is ünneplik. A 16. században a keresztény egyház egysége sajnálatos módon megtört, mert nézeteltérés támadt a tekintetben, hogy milyen értelemben van jelen Krisztus teste és vére a kenyér és a bor színe alatt. Sajnálatos módon a nyugati kereszténységen belül e tanbeli kérdésben alakult ki nagyfokú megosztottság az úrvacsora szentsége tekintetében. A lutheránusok fenntartották, hogy Krisztus teste és vére csak az „úzus”, azaz a szentség ünneplése során van jelen, míg a katolikusok Krisztus állandó jelenlétét vallották a konsekrált kenyérben és borban. Ez utóbbi meggyőződésből ered a szentségimádás gyakorlata, az eucharisztia őrzése a tabernákulumban és az úrnapi körmenetben való tisztelete. (Ezt a protestánsok bálványimádásnak minősítették. Csak a II. vatikáni zsinat után

4 A *transsubstantiatio* tanáról: BETZ, Eucharistie, 233–236; Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973, 126–128.

sikerült ezt a félreértést tisztázni, részben a Taizéi Közösségben ünnepeelt liturgiának köszönhetően.)

Egy másik nézeteltérés az eucharisztia áldozati jellegével kapcsolatban merült fel. A katolikusok számára a miseáldozat képezte a liturgia középpontját, míg a protestánsok számára az „utolsó vacsora” szent rítusa mint Isten ígéje hirdetési formája. Luther és Kálvin azzal vádolta a katolikus egyházat, hogy a misét az egyház áldozatának tekinti, amely kiegészíti a golgotai áldozatot, hogy a Jézus kereszthalála és feltámadása után élő bűnösök üdvösségét megszerezze. A reformátorok ezzel szemben ragaszkodtak ahhoz, hogy Krisztus áldozata abszolút módon egyetlen és teljes üdvözítő hatékonysággal bír, ezért nem szorul kiegészítésre. A trienti zsinat hallgatólagosan igazolta Luthert és Kálvint, amikor leszögezte, hogy a mise áldozata csupán megjeleníti, jelenvalóvá teszi Krisztus áldozatát, és ezért nincs önálló üdvözítő hatékonysága. Az ökumenikus kutatás lehetővé tette, hogy még a II. vatikáni zsinat előtt egy taizéi református teológus, Max Thurian könyvet írjon az eucharisziáról mint a kereszt emlékezetéről és hálaadó áldozatról.⁵ Thurian emléktetett arra, hogy Luther szerint is az úrvacsora az önmagunk odaadásának, a felebaráti szeretet lemondásokkal járó kezdeményezéseinek kiváltságos helye lehet és kell hogy legyen.

Tudjuk, hogy az áldozat fogalma poliszémikus, több jelentése van – lehet dicséret, hálaadás vagy, mint az ókori zsidóknál, bűnökért való engesztelés az állati áldozatok vérének kiontásával.

Az ökumenikus közeledés az eucharisztia körül folyamatosan halad előre. Amikor a jeruzsálemi bencés apátságban teológiát tanítottam, protestáns kollégák jártak áldozni a misére. Ők osztották az Úr vacsorájának szentségébe és Krisztus valóságos és személyes jelenlétébe vetett hitünket. Ma mindkét oldalon egyre több hívő óhajtja az „eucharisztikus vendégszeretetet”, más szóval a felekezetek közötti interkommuniót. Igaz, hogy az egyházi hatóságok mindkét oldalon fenntartásokkal élnek, de ez már egy másik kérdés, amely egyben az idők jelei közé tartozik.

5 Max THURIAN, *L'Eucharistie: Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel – Paris, 1959.

Érdeemes megkísérelni röviden vázolni, hogy miben állhat az eucharisztia szentségének lelki megélése ma. Úgy gondolom, hogy ezt a forrásokhoz való visszatérés határozza meg: itt nemcsak a Krisztus halálának és feltámadásának emlékére történő kenyértörés gyakorlatáról van szó a házi és helyi közösségekben, hanem Jézus asztaltársaságainak emlékéről is, még a kifogásolható férfiakkal és nőkkel is, amire Zakeus lehet a példa. Megemlítem a páli „úrvacsora” kifejezést is, amely egy intenzíven megélt közös étkezésre utal. Itt az együtt étkezés a vendégek személyközi közösségét hozza létre, akik között Jézus Krisztus a legfontosabb. Az ilyen közösség jól megfelel a megtestesült Istenbe vetett hitnek, hiszen az étkezés biológiai ak-tusa az Isten és az ember közötti lelki egység kinyilatkoztatására és megvalósítására szolgál. Ebből is látható, hogy milyen értelemben Úr ennek az étkezésnek az Ura. Ha figyelembe vesszük Jézus magatartását Zakeussal szemben, aligha lehet szó birodalmi, uralkodó, korlátozó uralomról, sokkal inkább egy mélységesen barátságos és empatis uralomról. Gondoljunk csak Jézus szavaira Szent János szerint: „Nem nevezlek többé szolgának benneteket [...]. Barátainak mondalak benneteket” (15,15). Semmi sem akadályozza meg a Mindenható Istent abban, hogy barátságosan viselkedjen az emberekkel. Mert a mi Istenünk valóban emberbarát.

A II. vatikáni zsinatnak köszönhetően az áldozati oltár ismét az étkezés asztalává vált, a latin átadta helyét a nép beszélt nyelvének, és a résztvevőkkel szembeforduló ünneplés felváltotta a népnek háttal álló papi liturgiát. A II. vatikáni zsinat azért hajtotta végre ezeket a reformokat, hogy az eucharisztia kevésbé legyen hozzáférhetetlen az egyszerű emberek számára. Úgy gondolom azonban, hogy más liturgikus reformok is kívánatosak lennének. Például az olyan olvasmányok kiküszöbölése, amelyek Isten nevében elkövetett erőszakot fejeznek ki, vagy amelyek a nők férfiakkal szembeni alsóbbrendűségét fejezik ki. Üdvözlendő az eucharisztia nők általi kiosztása; ez megfelel a mai keresztények elvárásainak is. Más fontos szempontok az eucharisztia ünneplése során elmondott homíliák minősége. Soha nem felejttem el egy idős ferences apáca reakcióját, aki azt mondta nekem: a rádióban mindig a protestáns prédikációt

hallgatja, mert biztos benne, hogy jól előkészített homíliát hall, nem moralizálást, jó bibliamagyarázattal megalapozva.

Ha megnézzük valamennyi keresztény felekezet eucharisztikus liturgiáját, azt látjuk, hogy azt áthatja a Szentháromságba vetett hit. Bár eredete és tartalma Jézus személyére összpontosul, aki ennek az étkezésnek az Ura, mindent, amit a misén mondunk és teszünk, az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében mondunk és teszünk. Így mutat szentségi kommuniónk az Isten kommuniójára. Ez összhangban van a hit azon meggyőződésével, hogy az Isten Szeretet, valamint azzal, hogy az ősegyházban az úrvacsora ünneplését követő együttlétet joggal nevezték *agapénak*.

Bibliográfia/Bibliography

- BETZ, Johannes, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in Johannes FEINER, LOHRER, Magnus (szerk.), *Mysterium salutis. Grundriss heitsgeschichtlicher Dogmatik IV/2. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Gottes Gnadenhandeln*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1973, 185–313.
- GERKEN, Alexander, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973.
- GNILKA, Joachim, *A názáreti Jézus*, Szent István Társulat, Budapest, 2001.
- GNILKA, Joachim, *Márk*, Agape, Szeged, 2008.
- NOCKE, Franz-Josef, Részletes szentségtan, in Theodor SCHNEIDER (szerk.), *A dogmatika kézikönyve 2.*, Vigilia, Budapest, 1997, 282–287.
- PANNENBERG, Wolfhart, *Théologie systématique*, tome 3, ford. Olivier Riaudel, Rémi Chéno (Cogitatio fidei 291), Cerf, Paris, 2013.
- THURIAN, Max, *L'Eucharistie: Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel – Paris.



Az oltár mint abszolút középpont. Isten népe szeretetének kifejeződése az oltárcsókban

KISS ENDRE

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológia Kar,
Kolozsvár – Gyulafehérvár (RO)
endre.kiss@romkat.ro

Minden ember vágya, hogy megtalálja élete biztos középpontját. A keresztény ember számára Krisztus a biztos és abszolút középpont, akit a liturgikus térben maga az oltár jelez. Ez az a pont, ahol a Vőlegény, Krisztus, találkozni akar Jegyesével, az Egyházzal, Isten népével.

„Ne közelíts ide! Oldd le lábadról sarudat, mert a hely, amelyen állsz, szent föld.” (Kiv 3,5) A vallásos ember számára a tér nem homogén. Létezik egyfajta szent, erővel feltöltött tér. Ez olyan elsődlegesen vallásos élménye az embernek, amely megelőz mindent, mert megteremt a szilárd pontot és középtengelyt, amelyből és ahonnan minden kiindul. A vallásos ember tehát mindig törekedett arra, hogy megtalálja a világ középpontját, és ott telepedjen meg, ahonnan élet fakad. A szent tér megnyilatkozása szilárd pontot ad az embernek. A szent tereken kívül is léteznek egyedülálló terek, melyek magánvilágunk szent helyei.¹ Gondolhatunk itt emberi életünk kiemelkedő

1 Mircea ELIADE, *A szent és profán* (ford. Berényi Gábor), Helikon, Budapest, 2014, 15-18.

és meghatározó történéseinek helyeire. A szent tér létrejötte a szentség megjelenésével hozható kapcsolatba, ahol megnyílik az átjáró a transzcendens valóság felé, és létrehozza a szent erő mögötti hatalommal való kommunikáció lehetőségét.² Ez a világ tengelye és középpontja, az *axis mundi*.³ Gyönyörű példája ennek Jákob álma, aki álmából felébredve így szól: „Milyen félelmetes ez a hely! Nem más ez, mint Isten háza és a menny kapuja! Ezért Jákob, amikor felkelt, fogta a követ, amelyet a feje alá rakott, és felállította emlékjelül, majd olajat öntött rá.” (Ter 28,17-18) A szent hely, legyen az egy oltár vagy katedrális, nem csupán egy nyílás az ég felé, hanem az eredeti világrend képmása, *imago mundi*-ja. A szenttel való találkozás mindig hierofániát⁴ sejtet, melyet egy hegy, oltár vagy templom jelképez. Ez a világ közepe. A zsidók számára ilyen a Sion-hegy Jeruzsálemben, a keresztények számára pedig a Golgota. Ezek a helyek összekötik az eget a földdel.⁵

A vallás tereit mindenütt megtaláljuk, ami azt jelenti, hogy imádkozni, Istennel kapcsolatba lépni, különböző szertartásokat végezni mindenütt lehet, azonban vannak kitüntetett helyek, terek és építmények.⁶ XVI. Benedek pápa ezzel kapcsolatban a következőket fogalmazza meg. „Újra és újra hallható: én az erdőben, a szabad ég alatt is tudok imádkozni. Egészen biztosan meg lehet ezt tenni. De ha csak ez lenne, akkor az imádság kezdeményezése egyedül a miénk lenne; akkor Isten gondolkodásunk posztulátuma lenne – s hogy ő válaszol, tud-e és akar-e válaszolni, továbbra is nyitva maradna. Az eucharisztia azt jelenti: Isten válaszolt. Az eucharisztia Isten mint válasz, mint válaszoló jelenlét. Így az Isten-ember kapcsolat

2 James C. LIVINGSTON, *Bevezetés a vallástudományba* (szerk. Bagyinszki Péter Ágoston, ford. Lukácsy Dorottya), Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2021, 70.

3 ELIADE, *A szent és profán*, 27.

4 Az isteni vagy a szent valóság megjelenése, különösen szent helyen, szent tárgyban vagy szent alkalommal. Art. Hierofánia, in GÖRFÖL Tibor, MÁTÉ-TÓTH András (szerk.), *Világvallások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009, 367.

5 LIVINGSTON, *Bevezetés a vallástudományba*, 70–71.

6 VOIGT Vilmos, *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*, Timp, Budapest, 2006, 41.

kezdeményezése már nem nálunk van, hanem nála, s csak így válik igazán komollyá.”⁷ Isten Jézus Krisztusban megadta a találkozási tereket és időt számunkra. Ez a találkozás a szent tér fókuszpontjára irányítja figyelmünket, vagyis az oltárra. A II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója hangsúlyozza, hogy „az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében, az egységes imádságban az egyetlen oltár körül” (SC 41). Az egyház tehát az oltár köré gyűl össze az eucharisztia ünneplésére (KEK 1382), ebben az ünneplésben válik közösséggé.

Az eucharisztia közös ünneplése a középpontja a hívő közösségnek, melynek élén a pap áll, aki a szentmisében szentségi módon bemutatja Krisztus áldozatát az oltáron (SC 5.). Ezért „a papi lelkiség bensőjében eucharisztikus”.⁸ Ez az eucharisztiaival összefonódó lelkiség a papszentelés szertartásában hangsúlyosan jelen van a kezek megkenése, valamint a kehely és paténa átadásának liturgikus szövegeiben. A püspök, a már felszentelt papok mindkét tenyerét megkeni krizmával, miközben ezeket mondja: „A mi Urunk, Jézus Krisztus, akit az Atya Szentlélekkel és erővel kent föl, őrizzen meg téged, hogy megszenteld a keresztény népet és áldozatot mutass be Istennek.”⁹ A kehely és a paténa átadását ez a szöveg kíséri: „Vedd a szent nép áldozati adományát, amelyet Istennek kell bemutatnunk. Ismerd fel és kövesd is, amit teszel; alakítsd életedet az Úr keresztjének titka szerint.”¹⁰ A pap egész lényének formálódása az oltár közelében történik. A figyelemmel és hittel átélt szentmise a szó legmélyebb értelmében alakít, mert egyre hasonlóbba tesz Krisztushoz, és megerősíti a papot hivatásában.¹¹ Érthető tehát, hogy ha a pap életében a szentmiseáldozat elveszíti központi jelentőségét, többé már nem csúcspont és forrás, akkor ennek beláthatatlan következményei lehetnek

7 Joseph RATZINGER, *Isten közel van hozzánk. Eucharisztia: Az élet középpontja*, Szent István Társulat, Budapest 2015, 85–86.

8 XVI. BENEDEK PÁPA, *Sacramentum caritatis* 80.

9 ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ, *A püspök, a pap és a szerpap szentelése*, 49.

10 Uo. 50.

11 *Sacramentum caritatis* 80.

hívására nézve. Papi lelakiságának szívét, középpontját veszíti el. Ezért fontos, hogy a pap gyakran elmélkedjen a szentmise misztériumáról, valamint ügyeljen a liturgikus ünneplés minden aspektusára (tér, idő, mozdulatok, szavak, tárgyak, öltözék, ének stb.); tartsa be a rubrikákat, amely egyfajta engedelmességre hívja meg a papot, hiszen nem a saját áldozatát mutatja be, hanem „Isten cselekedetét sokakért”;¹² továbbá engedje, hogy a Lélek dolgozzon rajta, aki megadja a lehetőséget, hogy az eucharisztikus ünneplés irányításának feladatát a bűnösségének tudatában lévő Péter félelmével és a szenvedő szolga mélységes alázatával végezze.¹³ A szép misézés a hívek számára az első fontos katekézis a szent áldozatról.¹⁴ Ezért a hívek tanúí kell legyenek annak a belső elmélyült készülletnek, és annak a hitnek és szeretetnek, amellyel a pap készül a szentmise bemutatására. Ezzel a pap elősegíti a hívek eucharisztia iránti tiszteletét. Továbbá fontos, hogy minden, ami a templomi tárgyakra, különösen az oltárra és a tabernákulumra vonatkozik, rendben legyen tartva.¹⁵

A liturgikus történetes funkciók helye, központja az oltár, ahol elsődlegesen lezajlik a liturgia. A liturgikus megújulási mozgalom felélesztette az egy templomban egy oltár ókeresztény hagyományát. Az oltárnak szabadon kell állnia úgy, hogy körbe lehessen járni, és mindkét oldalán be lehessen mutatni a szentmisét. Megmarad az a szokás, hogy az oltárban vagy az oltár alatt helyezik el a szentek ereklyéit.¹⁶ A Római Misekönyv Általános Rendelkezései [RMÁR] szerint „az oltár az, amelyen jelenvalóvá lesz a keresztáldozat a szentségi színek alatt, és egyben az Úr terített asztala is; az oltár a középpontja annak a hálaadásnak is, amely az eucharishtiában nyeri el tökéletességét” (RMÁR 296); „helyes, ha minden templomban elmozdíthatatlan oltár van, amely Krisztust, az Élő követ, világosabban és állandóan jelzi” (RMÁR 298); körüljárható legyen, központi

12 Michael KUNZLER, *Az Egyház liturgiája*, Agapé, Szeged, 2005, 34.

13 FERENC PÁPA, *Desiderio desideravi*, 23, 56, 59.

14 KLÉRUS KONGREGÁCIÓJA, *A papi élet és szolgálat direktóriuma*, 49.

15 KLÉRUS KONGREGÁCIÓ, *A pap, az ige hirdetője, a szentségek kiszolgáltatója és a közösség vezetője a harmadik keresztény évezred távlatában* (Római dokumentumok 16), Szent István Társulat, Budapest, 1999, 28.

16 KUNZLER, *Az Egyház liturgiája*, 206.

helyen, elmozdíthatatlan és felszentelt (RMÁR 299); az egyház ősi szokása szerint az elmozdíthatatlan oltár fedőlapja természetes kőből¹⁷ készüljön (RMÁR 301); továbbá fontos, hogy a hívek figyelmét semmi ne vonja el az oltárról (RMÁR 303).

Az oltár szó jövevényszó, amely a latin *adolere*, elégetni szóból származik. Ebbe az irányba mutat az *ara*, eredete az *arere* (égetni) is. Jelentésének alapja az áldozatok elégetésére szolgáló tűzhely.¹⁸ A zsidó hagyomány ismeri az áldozati oltárt, ahol bemutatták az áldozatokat és az asztalt, ahová a felajánlott kenyerek kerültek. Az áldozati oltár és a felajánlások asztala egységesül a templomokban, és így válik a keresztény oltár prototípusává.¹⁹ Az *altare* kifejezés eredetileg azt a magaslati helyet jelölte, ahol az áldozatot bemutatták (*alta ara*). Az oltár tehát a templomhajóhoz képest pár lépcsővel magasabban található. A szentélyen belül is néhány, mindig páratlan számú lépcsőfok vezet fel hozzá. A kőből vagy fából készült oltár alsó részét *stipesnek*, felső lapját *mensának* nevezzük. Alakja lehet asztal formájú, az utolsó vacsorára utalva (*mensa*), vagy koporsó alakú, utalva ezzel arra, hogy az őskeresztények a szent vértanúk sírján mutatták be a szentmiseáldozatot. Az oltár közepén lévő mélyedésbe szentek ereklyéit helyezik (*sepulchrum*).²⁰

A pogány kultuszokban is találunk oltárokat, melyeket az istenség tulajdonának, tartózkodási helyének tekintettek, ezért megfelelő imaformával átadták neki, megkenték olajjal, majd föláldozták rajta az első áldozatot. Ettől kezdve fölszenteltnek tekintették azt. Az ószövetségben az égő és illatáldozati oltár a jeruzsálemi templom fölszentelésnek lényeges része volt. A katolikus liturgiában új templom esetében az oltárszentelés (*dedicatio altaris*) a templomszentelés

17 A kő szimbólumjellege abban is megmutatkozik, hogy számos újszövetségi szentírási hely sziklának, élő sziklának, szegletkőnek nevezi Krisztust. Arató Miklós, Art. Oltár, in VERBÉNYI István, ARATÓ Miklós Orbán (szerk.), *Liturgikus lexikon. A katolikus egyház liturgiája*, Szent István Társulat – Kairosz, Budapest, 1989, 190–192.

18 Rupert BERGER, Oltár, in *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Vigilia, Budapest, 2008, 361.

19 Nicola BUX, *Mélyülő hittel a szentmisén*, Kairosz, Budapest, 2011, 77–78.

20 SZAKÁCS Béla Zsolt (szerk.), *Ars Sacra. A liturgikus művészet kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 51.

része, amelynek mai formáját az 1977. április 29-én kelt *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* szabályoz. Az oltár konzekrációjával az áldozatbemutatás helyét Istennek szenteljük. A dedicatoriát végző püspök, az Úr Krisztus öt szent sebének jeléül középen és az oltár négy sarkán megkeni krizmával, majd a krizmát tenyerével szétteríti a menza egész felületén. A megkenés helyein tömjént égetnek, majd a megkent oltárra kendőt helyeznek és ráterítik az oltárterítőket.²¹ A krizmával való megkenés által az oltár Isten fölkejtjének, Krisztusnak szimbólumává válik. Az elégetett tömjén füstje jelzi, hogy Krisztus áldozata kedves Istennek, amellyel együtt a mi imád-ságaink is Isten színe elé jutnak.

Az oltár méltósága abban rejlik, hogy az Úrra és az ő megváltó tetteire mutat, így az Úr szimbólumává válik. A keresztény oltár nem folytatja a pogány oltárok vagy a zsidó égőáldozati oltár hagyományát. Az ősi áldozatok helyét átvette Krisztus engedelmes önátadása.²² Ezért az oltár titokzatosan a szent keresztet is jelképezi, amelyen Jézus, az örök Főpap bemutatta áldozatát, de jelenti magát Krisztust is, hiszen a keresztfa csak láthatóvá tette Jézus szívének belső oltárát. A templom lényegi magvát jelenti, mert az oltár teszi a templomot templommá. Az oltár az a hely, ahol az Úr keresztáldozatának szentségi megjelenítése végbemegy,²³ és nem kevesebb, mint Isten és a Bárány trónusa.²⁴

A következőkben egyetlen liturgikus mozdulatra fókuszálok: az *oltárcsó*kra. Habár időben egy nagyon rövid, mindössze pár másodpercet igénybe vevő liturgikus mozdulatról és jelről van szó, mégis fontosnak tartom, hogy bepillantsunk e cselekvés mélyseges értelmébe. Láttuk, hogy a pap, ha szépen mutatja be a legszentebb áldozatot, mélyebb hitre vezetheti el a jelenlévőket. Személyes

21 RADÓ Polikárp, Oltárszentelés, in Diós István (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon* X., Budapest, 2005, 100.

22 Johannes H. EMMINGHAUS, Der Gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung, in Hans Bernhard MEYER et al. (szerk.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft III.*, Pustet, Regensburg, 1990, 347–398 (387).

23 BARSÍ Balázs, FÖLDEVÁRY Miklós István, *Belépek Isten oltárához. Bevezetés a templom misztériumába*, Sümeg, 2003, 63–66.

24 Jeremy DRISCOLL, *Ez történik a misén*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2010, 29.

tapasztalatom alapján bátran kijelenthetem, hogy a szentmiseáldozat bármely történése hitre vezető tanúságtétel lehet, még azok a liturgikus mozdulatok is, amelyekről azt gondolnánk, bizonyára senki nem figyel rájuk.

A csók nem szorítkozik pusztán az udvarlás és szerelem területére. Története, különösen üdvözlésként, a régmúlt időkre nyúlik vissza. Az ókeresztények békecsókkal köszöntötték (*osculum pacis*) egymást, amely hitük szerint a csókot adó lelkét hordozta, és spirituális kapcsolatot teremtett a két ember között.²⁵ A világ különböző vallásaiban megcsókolják a szent tárgyakat. Ezekben a kultúrákban a csók a tisztelet jele és üdvözlési forma, de természetesen az istenséget jelképező tárgyakra is alkalmazták. Bizonyos kultúrákban kialakult a hagyomány is, hogy az ünnepi alkalmak során megcsókolták azt az asztalt, ahol étkeztek. A pogány szertartásokban a csók nemcsak személyeknek, hanem szent dolgoknak is kijárt, így bálványszobroknak, templomok küszöbének, ajtókereteknek, ugyanakkor az uralkodónak átadott ajándékot és a tőle kapott tárgyakat is csókkal illették.²⁶ Nem meglepő tehát, hogy az ókori kultúrában jelen lévő üdvözlő csók rítusa és szokása a szent helyek, tárgyak számára a kereszténységben is folytatódik. Igazából egy polgári üdvözlési szokás vallásos területen való alkalmazásáról van szó. Mint keresztény népszokás már a 4. század végén megjelenik az oltár csókkal való üdvözlése. A csók először egyszerűen az oltárra, a *mensa Dominica* vonatkozott. Később ez gazdagodik azzal a gondolattal, hogy a kőből épült oltár magát Krisztust jelenti, aki maga a szegletkő. A vértanúk tiszteletének növekedésével a középkor kezdetétől általánossá vált, hogy a csók az oltárban elhelyezett vértanúk ereklyéinek üdvözlése is. Ezzel együtt a liturgiát végző csókjával a diadalmas egyházat is üdvözölte. III. Ince pápa idejében már úgy értelmezték, hogy a püspök, aki megcsókolja az oltárt, Krisztust üdvözli mint menyasszonyát. Ebben a gesztusban a vértanúk tisztelete

25 Marcel DANESI, *A csók története. A populáris kultúra születése* (ford. Zsuppán András), Typotex, Budapest, 2019, 7.

26 Johannes H. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug*, St-Benno, Klosterneuburg, 1992, 166–169.

összekapcsolódik a bűntől való megtisztulás vágyával.²⁷ Jól mutatja ezt a következő imádság: „Kérünk Téged, Uram, szentjeid érdemeiért (itt megcsókolta az oltárt), akiknek ereklyéi itt vannak, és minden szentért: bocsásd meg minden bűnömet.”²⁸ *Krisztus, aki a mi főpapunk, áldozatunk és oltárunk* és az oltárban elhelyezett vértanúk, szentek ereklyéi tiszteletének ilyenfajta összekapcsolása kifejezte, hogy Krisztussal együtt a vértanúk és a szentek is jelen vannak a liturgia megünneplésében, Krisztus Király oldalán foglalnak helyet a mennyei dicsőségben. Ahol Krisztus megjelenik, ott szentjei dicsőségében jelenik meg. A szentek ereklyéi tudatosították azt, hogy a küzdő egyház nem létezhet a diadalmas egyház tagjainak közössége nélkül.²⁹

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a 7. században az oltár csókkal való tisztelete mellett az üdvözlés az evangéliumos könyvnek is kijárt, jelezve, hogy e két valóság körül forog a liturgia. Később, a 12. századtól, hozzáadódik az oltáron elhelyezett kereszt csókkal való üdvözlése is.³⁰

A *Római Miskönyv Általános Rendelkezései* az oltár csókkal kapcsolatban a következőket írja elő: amikor a szolgálattevők megérkeznek az oltárhoz, mélyen meghajolnak, „a pap föllép az oltárhoz, és azt tisztelete jeléül megcsókolja” (RMÁR 122, 123). Kezeit ráteszi az oltárra és ajkával megérinti az oltár lapját.

A liturgikus cselekményekben a teljes ember vesz részt. Romano Guardini a következőket jegyzi meg:

nem a lélek az, amely magára ölti az ima, a felajánlás és a cselekedet gesztusait, hanem az ember a maga teljességében, aki a liturgikus cselekmény alanyává válik. Csakis a spirituálisan táplált testi valóság és a testileg kifejezett spiritualitás által

27 Josef Andreas JUNGMAHN, SJ, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen messe II.*, Herder, Wien – Freiburg – Basel, 1962, 402–409.

28 EMMINGHAUS, *Die Messe*, 168.

29 Theodor SCHNITZLER, *Die Messe in der Betrachtung*, St. Benno, Leipzig, 1962, 282–284.

30 JUNGMAHN, *Die Messe*, 403–405.

tud az ember ismét a szimbólumok emberévé válni, amelyek a gesztusokban, a cselekményekben nyilvánulnak meg. Szimbólumok nélkül ugyanis egyfajta szertartás, és nem liturgia valósul meg. A keresztény vallásosság működő alanya tehát az ember.³¹

A testi mivolt egyre inkább átlelkesül, spiritualizálódik, a lélek megtestesül.³² Ha mindezt az oltárcsókra vonatkoztatjuk, ebben a rövid történetben a külső gesztusnak meg kell egyeznie a szívvel. A Krisztus áldozatával szorosan összekapcsolt szív megmutatkozik. A test ebben a pillanatban nem határt jelent, hanem hidat,³³ hiszen kommunikálni kezd, megmutatva a belső kapcsolat mélységeit és intimitását. Krisztus a főpap az oltár és az áldozati bárány. A pap az egyházi rend szentsége által részese Krisztus papságának, ezért *in persona Christi Capitis* lép az oltárhoz, hogy ugyanazt cselekedje, amit ő tett. Létezhet-e a barátságnak ennél teljesebb kifejeződése? Az oltár-csók és bármilyen más megnyilvánulása csak akkor valósul meg, ha a papot imádságos és szenvedélyes szeretet fűzi az eucharisziához.³⁴

Az oltár-csók tehát Krisztusnak szól, amely az egyház gyengéd szeretete Jézus személye és a megváltás misztériuma iránt, egyben köszöntés, tisztelet, hódolat és hálaadás. Így a pap az oltár csókját a teljes egyház nevében (*in persona Ecclesiae*) hajtja végre. Ez az egyház, vagyis a mennyasszony csókja a Völegénynek, Krisztusnak. Jegyes a Jegyesével találkozik. A pap ugyanis az egész egyházat képviseli. A csókban benne van a hívek lelkiülete is. Ez a találkozás egy nagy jelképes pillanat, melyben a jelen lévő Krisztus a jelen lévő egyházzal ölelkezik össze. Mindez áradó szeretetünk kifejeződése a papon keresztül, aki mint az egyház képviselője és a hívek

31 HORVÁTH Hajnalka, Romano Guardini, a liturgikus teológus, *Praeconia* 1 (2014) 97–102 (99–100).

32 Domenico SARTORE, CSJ, Liturgia és lelkipásztorkodás, in PÁKOZDI István, SOMORJAI Ádám OSB (szerk.), *A liturgiatudomány kézikönyve* (Szent István kézikönyvek 17.), Szent István Társulat, Budapest, 2020, 239–269 (250).

33 DIÓSI Dávid, *Bepillantás a liturgiateológiába*, Jel, Budapest, 2022, 70–71.

34 KLÉRUS KONGREGÁCIÓJA, *A pap, az ige hirdetője, a szentségek kiszolgáltatója és a közösség vezetője*, 25–29.

közösségének vezetője jelenik meg.³⁵ Nem szabad elfelednünk, hogy a teljes egyház nevében tett gesztus és jel mögött ott van a pap személye, az áldozatbemutató, aki egy pillanatra Krisztussal való bensőséges kapcsolatát is megmutatja a híveknek. Ezt a szentelésből fakadó bensőséges összefonódást a mindennapos eucharisztikus találkozás táplálja.

A liturgia nem pusztán lelki dolog. A testben fejeződik ki a lélek szépsége, amely átjárja a testet és láthatóvá válik a szent cselekmény bemutatása közben. A pap minden mozdulatában ez a szépség válik nyilvánvalóvá.³⁶ Ebben az egyszerű gesztusban is a liturgiát végző pap erről a szépségről tesz tanúságot. Rövid tanulmányom célja, hogy ezt a sokszor sietősen és átélés nélkül végzett gesztust és jelt újraértékeljük, megmutatva mélyiséges értelmét, közelebb vonva nemcsak a hívő ember tekintetét, hanem szívét is Krisztus megváltó keresztdozatához.

Bibliográfia/Bibliography

XVI. BENEDEK PÁPA, *Sacramentum caritatis*, Diós István (szerk.), SZIT, Budapest, 2007.

FRANCESCO, *Desiderio desideravi*, AAS 114.7 (2022) 799–825.

ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI KONGREGÁCIÓ, *A püspök, a pap és a szerpap szentelése*, OLT, Budapest 1990.

KLÉRUS KONGREGÁCIÓ, *A pap, az ige hirdetője, a szentségek kiszolgálója és a közösség vezetője a harmadik keresztény évezred távlatában* (Római dokumentumok 16), Szent István Társulat, Budapest, 1999.

35 GYULAY Endre, *Ámentől Ámenig. Tudatos bekapcsolódás a szentmisébe*, Budapest, 2010, 15. Ehhez a témához lásd Aurel IȘTOC, *Sfânta Liturghie explicată, comentată și ilustrată punct cu punct*, Săpientia, Iași, 2012, 76–82.

36 Anselm GRÜN, *Szépség. Az életöröm új spiritualitása*, Új Ember, Budapest, 2014, 96.

- ARATÓ Miklós, Oltár, in VERBÉNYI István, ARATÓ Miklós Orbán (szerk.), *Liturgikus lexikon. A katolikus egyház liturgiája*, Szent István Társulat – Kairosz, Budapest, 1989.
- BARSI Balázs, FÖLDVÁRY Miklós István, *Belépek Isten oltárához. Bevezetés a templom misztériumába* (Fons et Culmen 2.), Sümeg, 2003.
- BERGER, Rupert, Oltár, *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Vigilia, Budapest, 2008.
- BUX, Nicola, *Mélyülő hittel a szentmisén*, Kairosz, Budapest, 2011.
- CSELÉNYI István Gábor, Máriapócsi énekeink teológiája, *Keresztény Szó* 27. 7 (2016) 1–6.
- DANESI, Marcel, *A csók története. A populáris kultúra születése* (ford. Zsuppán András), Typotex, Budapest, 2019.
- DIÓSI Dávid, *Bepillantás a liturgiateológiába*, Jel, Budapest, 2022.
- DRISCOLL, Jeremy, *Ez történik a misén*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2010.
- ELIADE, Mircea, *A szent és profán* (ford. Berényi Gábor), Helikon, Budapest, 2014.
- ELŐD István, *Katolikus dogmatika*, Szent István Társulat, Budapest, 1978.
- EMMINGHAUS, H. Johannes *Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug*, St-Benno, Klosterneuburg, 1992.
- EMMINGHAUS, H. Johannes, *Der Gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung*, in Hans Bernhard MEYER et al. (szerk.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* III., Pustet, Regensburg, 1990.
- GÖRFÖL Tibor, MÁTÉ-TÓTH András (szerk.), *Világvallások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009.
- GRÜN, Anselm, *Szépség. Az életöröm új spiritualitása*, Új Ember, Budapest, 2014.
- GYULAY Endre, *Ámentől Ámenig. Tudatos bekapcsolódás a szentmisebe*, Budapest, 2010.
- HORVÁTH Hajnalka, *Romano Guardini, a liturgikus teológus, Praeconia* 1. (2014) 97–102.
- IȘTOC, Aurel, *Sfânta Liturghie explicată, comentată și ilustrată punct cu punct*, Sapientia, Iași, 2012.

- JUNGSMANN, Josef Andreas SJ, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen messe II.*, Herder, Wien – Freiburg – Basel, 1962.
- KUNZLER, Michael, *Az Egyház liturgiája*, Agapé, Szeged, 2005.
- LIVINGSTON, C. James, *Bevezetés a vallástudományba* (szerk. Bagyinszki Péter Ágoston, ford. Lukácsy Dorottya), Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2021.
- RADÓ Polikárp, Oltárszentelés, in DIÓS István (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon X.*, Budapest, 2005.
- RATZINGER, Joseph, *Isten közel van hozzánk. Eucharisztia: Az élet középpontja*, Szent István Társulat, Budapest 2015.
- SARTORE, Domenico CSJ, Liturgia és lekipásztorkodás, in PÁKOZDI István, SOMORJAI Ádám OSB (szerk.), *A liturgiatudomány kézikönyve* (kézikönyvek 17.), Szent István Társulat, Budapest, 2020, 239–269.
- SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, *Mária az üdvtörténetben. Mariológia* (Szent István Kézikönyvek 8), Szent István Társulat, Budapest, 2004.
- SCHNITZLER, Theodor, *Die Messe in der Betrachtung*, St. Benno, Leipzig, 1962.
- SZAKÁCS Béla Zsolt (szerk.), *Ars Sacra. A liturgikus művészet kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest, 2019.
- VOIGT Vilmos, *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*, Timp, Budapest, 2006.



Az áldozás „dogmatikája” – megfontolások a mise rítusának két vegyítéséről

KAJTÁR EDVÁRD

Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
Hittudományi Kar, Budapest –
Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs (HU)
kajtar.edvard@htk.ppke.hu

Vajon mi az áldozás célja? Számtalan válasz született már e kérdésre az egyház két évezredes hagyománya során; most próbálkozzunk meg mi is eggyel, mégpedig egy sajátos, úgymond „dogmatikai” megközelítésben. Az áldozás célja – szintetikusan fogalmazva – az, ahogyan ennek liturgikus elnevezése is mutatja, hogy a szentháromságos egy Istennel és az egyházzal (vagyis a „többi áldozóval”) való közösségünket, a *communiót*, valamint ennek a közösségnek az egyre mélyebb és erőteljesebb kiteljesedését átéljük. Ez egy meghatározás, egy pontosságra törekvő definíció, amely feltárja ugyan a meghatározandó dolog igazságát, elmondja, hogy mi az, ugyanakkor le is határolja azt, vagyis kifejezi azt is, mi nem része e dolog igazságának. Itt, az áldozással kapcsolatban is érezzük e meghatározás „falait”. Ennek az áldozással kapcsolatos „dogmatikus jellegű” értekezésnek ez is a célja, vagyis: mélyebben érteni, mi megy végbe a szentháromságos Isten és az áldozó ember között az áldozáskor (annak minden érzelmi és szellemi töltetével együtt), és mindezt e liturgikus és spirituális mozzanatra reflektálás „köteles” teológiai

mélységével. E kis dolgozattal tehát az a célunk, hogy a katolikus hit teológiailag „hiteles” medrében tartsuk a szentáldozással, a *communio*val kapcsolatos lelki és élményalapú hívő megközelítéseket, mégpedig azon igazságok erejében, amelyek rituális megjelenése az áldozást magát övezi, és amely rítusok valójában nem mások, mint a keresztény hit legfontosabb hitigazságainak, dogmáinak „liturgikus ruhái”.

Amikor a pap kettétöri a konszekrált kenyeret, az egyik részből letör egy kis darabkát, majd beleejti azt a kehelybe e szavak kíséretében: *Haec commixtio Corporis et Sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam* („A mi Urunk, Jézus Krisztus testének és vérének egyesítése váljék a szentáldozásban lelkünk üdvösségére”).¹ A konszekrált kenyér és bor egyesítését e szöveg *commixtio*nak, szó szerint „vegyítésnek” (esetleg „egyesítésnek”) nevezi – innen e rítus elnevezése: a „*commixtio* szertartása”. E *commixtio* az áldozás igazságát, célját fogalmazza meg: legyen a javunkra ez az egyesítés az áldozásban, az „segítsen, vezessen, juttasson el minket örök életre (*in vitam aeternam*)”. Mit rejt tehát e gesztus, amely valójában az áldozásunk igazságát hordozza?

E kérdés megválaszolását meg kell előzze a szentmise másik („első”) vegyítésének elemzése, amely, noha rituális helyzetét tekintve a felajánlásnak a része (vagyis jóval az áldozás rítusa előtt van), mégis az áldozás dogmatikai valóságát fejezi ki, vagyis a másik *commixtio*val együtt ez is az áldozás helyes szemlélésének hermeneutikai kulcsa. A felajánlás rítuskomplexumában a kenyér felajánlását követően a pap (vagy a diakónus) bort, majd egy kis vizet tölt

1 A latin ima: *Ordo Missae* n. 129, in *Missale Romanum, Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Editio Typica tertia, Typis Vaticanis, 2008 (= *Missale Romanum*), 600. A magyar szöveg: *A mise rendje* 129. pont, in *A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata szerint megújított, VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett, II. János Pál pápa által felülvizsgált, kibővített Római Misekönyv*, A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia megbízásából, a harmadik hivatalos bővített vatikáni kiadás alapján készült fordítás, Szent István Társulat, Budapest, 2022 (= *Római Misekönyv*), 512.

a kehelybe e szavak kíséretében: *Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps* („E víz és bor titka által részesülünk annak istenségében, aki kegyesen részese lett emberségünknek”).² A bor és a víz vegyítése e szöveg szerint tehát az ige megtestesülésének jelképe: ahogyan a Fiú emberi mivoltunkkal közösséget vállalt (pontosabban részesült benne: *particeps humanitatis nostrae*), úgy legyünk közösségben (mintegy „közös sorson”: *consortes*) az ő istenségével (*divinitas*) – mégpedig a szentáldozásban, amikor ezt a vízzel vegyített és konsekrált bort magunkhoz vesszük. Mivel e gesztus megelőzi a kenyértörésnél történő vegyítést, az áldozás dogmatikai aspektusait hordozó két vegyítés (*commixiones*) közül ezzel kell kezdenünk szemlélődésünket.

Az első vegyítés: az áldozó egyesülése Istennel a megtestülés paradigmája szerint (in modo incarnationis Verbi)

A IX. századtól kezdve kezdenek el terjedni az egyes liturgikus könyvekben (szakramentáriumokban és kezdetleges misekönyvekben) azok az imádságok, gesztusok kísérelő orációk, amelyeket a pap csendben imádkozik el, és amelyek tartalmukat tekintve a szentmisét bemutató papnak a cselekményhez, illetve a cselekményben jelen lévő Szentháromsághoz való, jellemzően bűnbánó, alázatot kifejező viszonyát ábrázolják. Ezeket az imákat apológiáknak nevezzük. Ezek, noha jelentősen lecsökkentett számban, a II. vatikáni zsinat utáni miserendben is megmaradtak, és bár a pap továbbra is csendben imádkozza ezeket, a tartalmuk immár „kitágult”: már nemcsak a pap saját magáért elimádkozott imái ezek, hanem a szentmisében vele együtt (liturgikusan) cselekvő népé is.

² A latin szöveg: *Ordo missae* n. 24, in *Missale Romanum*, 514; magyarul: *A mise rendje* 24. pont, in *Római Misekönyv*, 425.

A két vegyítést kísérő szövegünk is apológia, mégpedig, mivel egy gesztust „magyaráznak”, mind a ketten ún. „funkcionális apológiák”. A bor és a víz vegyítésének apológiája eredetileg nem e gesztus kíséréséhez készült, sőt e vegyítés megjelenése a római eucharisztikus ünneplésben évszázadokkal megelőzi az apológia hozzácsatolását. Szent Jusztinosz az ismert miseleírásában (155 körül) azt írja, hogy a felajánlaskor a hívek „kenyeret, bort és vizet visznek” az oltárhoz.³ A bor és a víz vegyítéséről ekkor ő még nem beszél, bár a tridenti zsinat meggyőződéssel állítja: „hisszük, hogy Krisztus Urunk így tett”.⁴ A Jusztinosz halála után (†165) közel száz évvel élő Szent Ciprián (†258) már arról ír, hogy a misében vizet öntenek a borhoz, mégpedig a kánai menyegző (Jn 2,1-12) borcsodája okán: ott a vízből bor lett, az eucharisztia ünneplésében pedig a borból Krisztus vére lesz.⁵ Amikor e vegyítéshez a XI. században apológiát kapcsolnak,⁶ az apológia szövege nem a kánai menyegzőre utal, hanem a bor és a víz kapcsolatában Krisztus két természetének, isteni és emberi természetének egységére. A tridenti zsinat Misekönyve e szöveget így örökítette át:

3 I. Apológia 67, 5.

4 Tridenti zsinat, *Sessio XXII*, 7: „A víz, amelyet a kehelyben a felajánlandó borhoz elegyítenek”; DH 1748.

5 Quam vero perversum est quomque contrarium ut, cum Dominus in nuptiis de aqua vinum fecerit, nos de vino aquam faciamus, cum sacramentum quoque rei illius admonere et instruere nos debeat ut in sacrificiis Dominici vinum potius offeramus – *Epistula 63 ad Caecilium de sacramento Dominici calicis*, 12, PL 4, 383.

6 Ld. Mario RIGHETTI, *Storia liturgica*, 4 kötetben, Ancora, Milano, 1959–1969; az idézett szöveg: III., 333.

latinul ⁷	magyar fordításban ⁸
Deus, qui in humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti: da nobis, <i>per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps</i> , Iesus Christus, Filius tuus, Dominus noster: Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus: per omnia saecula saeculorum. Amen.	Istenünk, aki az emberi lényeg (természet) méltóságát csodálatosan megalkottad, és még csodálatosabban megújítottad: add meg nekünk: <i>e víz és a bor misztériuma által részesüljünk annak istenségében, aki kegyesen részese lett emberségünknek</i> , (aki) Jézus Krisztus, a te Fiad, a mi Urunk: aki veled él és uralkodik a Szentlélekkel egységben: Isten mindörökkön-örökké. Ámen.

A II. vatikáni zsinat miserendjében ez az apológia le lett rövidítve, ezt jelezzük e szövegekben dőlt betűkkel (az a mostani szöveg). A szöveg többi része sem vészett ugyanakkor „kárba” a zsinati reform során, ugyanis az (*Deus, qui in humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti*) más helyre került a mostani Római Misekönyvben; vagyis, hogy pontosak legyünk, visszakerült oda, ahol megszületett: karácsony ünnepi miséjébe. Righetti ugyanis kikutatta, hogy az apológia első (itt nem dőlt betűvel szedett) része eredetileg karácsony ünnepi miséjének collectájából származik, mégpedig Nagy Szent Leó pápa tollából (a szöveg 443 karácsonyán hangzott el az ünnepi misében, a vatikáni Szent Péter-bazilikában). Ezt a collectát a fentebb a *Veronai Szakramentariumban*, a római egyház legősibb liturgikus könyvében (V–VII. század) meg is találhatjuk, ezzel a szöveggel: *Deus, qui in humanae substantiae dignitate et mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti: da,*

7 *Ordo missae, in Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum*, Editio prima iuxta typicam, Romae – Turonibus – Parisiis, Sumptibus et Typis Mame Sanctae Sedis Apostolicae et Sacrae Rituum Congregationis Typographorum, 1962, 311.

8 Saját fordításom, de a vizsgált apológiánknak a *Római Misekönyvben* lévő magyar szövegének figyelembevételével, hiszen a jelzett helyen a szövegszerű egyezés adott.

*quaesumus, nobis Iesu Christi filii tui eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps (Ver 1239).*⁹

Az első *commixtio* apológiája tehát egy karácsonyi imádság, amely az emberi természet megújulását szemléli a Fiúisten megtestesülésének misztériumában. Az áldozás célja tehát ennek az imádságnak a logikája szerint, Szent Péter apostol szavaival: „részeséivé lenni az isteni természetnek” (2Pt 1,4). Jézus személyében a magára vett emberi természet egy az isteni természettel, és ez az egyesülés lesz a paradigmája annak az egyesülésnek, amely Krisztus és az áldozó között végbemegy a szentáldozásban. Az áldozó tehát „úgy” lesz egy az eucharisztia által Istennel, „ahogyan” egy Jézusban az istenség és az emberség. Úgy – hogyan; ennek mibenlétét a 451-ben tartott khalkedóni IV. egyetemes szent zsinat hitvallása tartalmazza: „Egy és ugyanazon Fiú Úr Krisztust kell vallani két természetben össze nem elegyítve, változhatatlanul, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul, anélkül, hogy az egyesülés által a két természet különbözősége bármi módon eltűnnék, hanem úgy, hogy mindkét természet sajátossága épségben maradjon, amelyek egy személlyé kapcsolódnak össze, nem tagozódik és nem osztódik két személyre, hanem egy és ugyanaz az egyszülött Fiú, Isten, Ige,

9 Ez a szöveg nyelvileg-nyelvtanilag hibás, viszont a szakramentárium így közli. A szöveg kritikai kiadása: Leo Cunibert MOHLBERG (szerk.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, Herder, Roma, 19943. A veronaihoz képest kb. száz évvel későbbi Geláziusz pápa féle szakramentárium már korrigálta e szöveget (ld. *GeV* 27); ennek kritikai kiadása: Leo Cunibert MOHLBERG, Leo EIZENHÖFER, Peter SIFFRIN (szerk.), *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193. 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), Casa Editrice Herder, Roma, 1981. Ez a korrigált változat kerül (apró javítások után) a mai *Missale Romanumba* (2008), amelynek ez a magyar szövege: „Istenünk, te az emberi természet méltóságát csodálatosan megalkottad, és még csodálatosabban megújítottad. Add, kérünk, hogy részesedjünk Fiad istenségében, aki kegyesen részese lett emberségünknek” – *Római Misekönyv*, 138. A tridenti zsinat misszáléjának karácsonyi eukológiáiban nem szerepel e szöveg, csak a már említett felajánlási rítusban (mint apológia).

Úr Jézus Krisztus”.¹⁰ E dogmatikai kijelentés Jézus egyetlen személyében lévő két természetéről azonban csak analogikus módon és az Istennel való misztikus egyesülés törvényszerűségeinek figyelembevételével alkalmazható az áldozásban végbemenő, Isten és ember közötti egyesülésre. Az ilyen kegyelmi egyesülések valóságának egyháztanítója a kármelita misztikus, Keresztes Szent János. Ő több művében is leírta, milyen ez az egység Isten és az ember (ahogyan ő mondja: lélek) között. E tanításokból itt most csak a mi itteni vizsgálódásunk szempontjából leghangsúlyosabbat idézzük: „A lélek még inkább látszik ezután Istennek, mint emberi léleknek, habár az is igaz marad, hogy természeti lényege éppen úgy különbözik Istentől, mint annak előtte, s csupán átalakult; éppúgy van tehát, mint az az üveglap, amely különböző marad a fénytől, csupán csak meg van világítva.”¹¹

Az áldozásban létrejövő Isten és ember közötti egységben tehát az Úr is és az áldozó is önmaga marad: az Isten Isten marad, az ember ember. Nem lesznek egy személy, nem cserélődnek fel egymással, nem keverednek össze, de nem is választhatók szét egymástól, vagyis ez az egység az áldozó bűnével sem szüntethető meg: Isten nem „költözik” el, amikor az áldozó bűnt követ el.

Fontos tisztázni azt is, hogy e kapcsolat a keresztséggel született meg, vagyis nem az áldozás „terméke”, az csupán csak táplálja-erősíti és kifejezi azt. A szentáldozás az Istennek az emberrel a keresztségben létrejövő közösségét, *communió*ját bontakoztatja ki, így az nem más, mint egy egyre mélyebbre jutó egység útjának eledele. Szent Ciprián, és nyomában a tridenti zsinat szentmise-teológiája, amint azt láttuk – az első vegyítés kapcsán – az áldozásban jegyesi dimenziót is lát.¹² Az eucharishtiából való részesedés tehát az egyesülés útja, hogy „megvalósuljon a boldog lelki házasság állapota,

10 DH 302. A szöveg görög eredetije: Giuseppe ALBERIGO, Giuseppe L. DOSSETTI, Perikle P. JOANNOU, Claudio LEONARDI, Paulo PRODI (szerk.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna, 1991, 86.

11 A Kármelhegy útja II.5.7, in *Keresztes Szent János művei* I., Győri Kármelita Rendház, Győr, 1995, 129.

12 „Dominus in nuptiis de aqua vinum fecerit [...] ad nuptias Christi et Ecclesiae. [...] Quod scilicet perspicimus et in sacramento calicis contineri” – írja Ciprián idézett levelében.

amelyben a két természet oly szorosan egyesül, s az isteni annyira átadja magát az emberinek, hogy bár lényegük változatlan marad, mindkettőjük Istennek látszik”.¹³

A szentmiséről való beszélgetések során felvetődik olykor a kérdés, hogy ha a kehelybe előbb a bort töltjük, és majd a borhoz a vizet, akkor a hozzákapcsolt apológia miért kezdődik a víz említésével („E víz és bor titka által...”).

A válasz az eddigiekből világos, azonban érdemes ezt egy táblázatban összefoglalva is megjeleníteni:

Mária (az „ember”) adta az emberi természetet az Istennek (megtestesülés)	Az Isten befogadja Jézus által a saját életébe az embert (megosztja életét az emberrel) (megtestesülés és a szentségek)				
A kánai menyegzőn: vízből → bor					
víz/aqua = az embert jelképezi			bor/vinum = Istent jelképezi		
E koncepció retorikai összeállítása (és így az apológia szövegének belső egyensúlya):					
aqua	→	vinum	divinitas	→	humanitas
A		B		A'	

E táblázat utolsó sora az apológia szövegének szórendjére épült kifinomult retorikai szerkezetet mutatja be, amely egyben a mise belső teológiai rendjét is tükrözi. A szórend és az arra épülő retorikai közlés:

(1) *aquae* [A] (2) *et vini* [B] *mysterium* → (3) *divinitatis consortes* [B']...
(4) *humanitatis particeps* [A'].

¹³ Az idézett rész szintén Keresztes Szent Jánostól van, aki ennek az Istennel megélt „párkapcsolati paradigmát” követő egység bemutatásának szentelte másik híres művét, a *Szellemi páros énekek*. Az idézett rész: *A lélek és Vőlegénye, Krisztus között való énekek*, A XXII. versszak magyarázata, 5. pont, in *Keresztes Szent János művei*, II., Győri Kármelita Rendház, Győr, 1995, 301.

A szentmise, tehát, mint minden liturgikus cselekményünk, *opus Dei*, „Istennek a műve”, ahol e birtokviszony („Istennek a...”) mindkét nyelvtani értelemben állítható és állítandó:

1. mi tesszük Istennek, a szentmise tehát a mi művünk neki, vagyis magunkat adjuk neki, mert ő a „célszemély” (*genitivus obiectivus*: A→B),
2. aki ebben (a szentmisében) megszenteli az embert; az az ő műve nekünk, vagyis ő maga is adja magát nekünk, tehát így mi is „célszemély” vagyunk, és ő a cselekvő alany (*genitivus subiectivus*: B→A). Íme az áldozásban megélt egység, a *communio*, első dogmatikai mélysége.

A második vegyítés: az áldozás mint Krisztus húsvétjának kiáradása a Szentlélekben

„A mi Urunk, Jézus Krisztus testének és vérének egyesítése váljék a szentáldozásban lelkünk üdvösségére” (*Haec commixtio Corporis et Sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam*) – imádkozza a pap kenyértörés közben. Ennek a rövid, egymondatos apológiának különösen is hangsúlyos az állítmánya: a „váljék/fiat”. Ennek az igének (a latin eredetiben a *fio-fieri*), amely itt egyes szám harmadik személyű, és felszólító módban áll, egyik legjellemzőbb sajátossága az a konkrétság, amellyel egy dologi vagy személyi valóság létrejön, valamivé válik, kilakul, lesz.¹⁴ Az a vegyítés (*commixtio*), amelynek e „*fiat/váljék*” állítmány az alanya, tehát egyáltalán nem valamilyen szimbolikus cselekvést, egy „általános” valamivé alakulást hordoz, hanem egészen konkrétat: a konszekrált kenyér és bor vegyítésében, vagyis amikor a megtört szent kenyér egy darabját a pap az Úr vérének kelyhébe ejti, egy olyan sajátos történés megy végbe, amely az áldozó számára üdvösség-hordozó, üdvösségközlő. Mi van tehát e gesztus mélyén?

14 A *fio* ige gazdag jelentésállományáról ld. Tommaso VALLAURI, Celestino DURANDO, *Dizionario latino-italiano italiano-latino*, Fratelli Melitta Editori, La Spezia, 1991, 291.

Mint láttuk, e vegyítés, noha valóságosan üdvközlő gesztus, mégis egy „többfelvonásos” allegorikus dráma cselekményében jelenik meg. Nézzük e „felvonásokat”:

- Az eucharisztikus imában, az alapítás elbeszélésekor a pap először a kenyeret konszekrálja: a jézusi szavak elmondását követően felmutatja az ostyát a népnek, majd a paténára helyezi, tisztelettel térdet hajt előtte, vagyis egy ideig csendben hódol a szent kenyérben jelen lévő Úrnak.
- Ezt követően feláll, kezébe veszi a borral telt kelyhet, kimondja a bor felett az alapítás jézusi szavait, majd felemeli a népnek a kelyhet, visszateszi az oltárra, és a kenyérhez hasonlóan egy ideig előtte térdet hajtva hódol a kehelyben jelen lévő Úrnak.
- A Krisztus testévé vált kenyér tehát a paténán van, a Krisztus vérévé vált bor pedig a kehelyben: külön a test és külön a testtől a vér – ez a halál jele (vértelen test).
- A második vegyítéskor a pap e konszekrált kenyér egy darabkáját beleejti a konszekrált borba: a test és a vér újra egyesült, egy – ez az élet jele.¹⁵

Eddig az allegorikus jellegű cselekménysorozat (mely mintegy „eljátszása” Jézus halálának és feltámadásának); a hitbéli – nagyon is konkrét – valóság pedig e gesztus mélyén van. Righetti szerint ez a *commixtio*-rítus szír-bizánci eredetű, és a VIII. század elején kerülhetett a római liturgia eucharisztiaiájába az akkori szír és görög származású római pápák hatására.¹⁶ Ez a *commixtio*-rítus ugyanis megvan mindmáig a bizánci egyház leggyakrabban használt eucharisztia-rítusában, Aranyszájú Szent János Szent Liturgiájában is, mégpedig egy sajátos gesztussal megtámasztva:

- A pap veszi a konszekrált kenyér egy darabját, keresztet rajzol vele a konszekrált borral teli kehely felett, majd beleejti azt a

15 Ennek igazságát alátámasztja a vér ószövetségi értelmezése, amely szerint a vér az élet hordozója, vagyis mintegy annak az essenciája. Ezért is „égbe kiáltó” (ld. Ter 4,10) embervért ontani, és ezért is tilalmas vérral telített állati húst fogyasztani. Erről bővebben: Herbert HAAG (szerk.), *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 1989, 1913–1915.

16 Vö. RIGHETTI, *Storia liturgica* III., 494.

kehelybe a következő felkiáltás kíséretében: „A hit, a Szentlélek teljessége” (Πλήρωμα πίστεως Πνεύματος Ἁγίου).

- Ekkor egy kis edényben forró vizet visznek hozzá (ennek neve „zeón”: Ζέον), amelyet a diakónus felszólítására megáld;
- e zeónt a diakónus beleönti a konszekrált borral teli kehelybe, miközben ezt mondja: „A hit lobogása, a Szentlélek telítettsége” (Ζέσις πίστεως, πλήρης Πνεύματος Ἁγίου).¹⁷

A *commixtio*t követő forróvízes rítus a *commixtio* belső dinamikáját hivatott kifejezni: a szent kenyér és bor egyesítése tehát úgy és azért üdvhordozó valóság, mert belőle kicsordul („felbuzog”) a Szentlélek, aki megszenteli az embert. Righetti szerint ezért is szerepelt a *commixtio* apológiájában az I. Római Ordótól egészen a II. vatikáni zsinat miserendjéig a *consecratio* (megszentelés) kifejezés is: *haec commixtio, et consecratio Corporis et Sanguinis*.¹⁸

Szokatlannak tűnik, de igaz: a Lélek a két konszekrált Szín „fúziójából” mintegy feltör és kiárad a szentmise résztvevőire, különösen is az áldozókra. E tételt alátámasztják az egyértelmű hasonlóság okán azok a liturgikus cselekmények is, ahol szintén két szentségi-szentelményi valóság összekapcsolásával, „rituális magfúziójával” szentel vagy áld az egyház, és amelyekben ilyenkor szintén megfigyelhető a Szentlélek e „felbuzgása”:

- A húsvéti vigíliában, amikor a pap megáldja a keresztvizet, az áldás szövegének imádkozása közben az égő húsvéti gyertyát egyszer vagy háromszor belemerítheti a vízbe, s közben ezt kéri: „Add Urunk, hogy Fiad által szálljon le ebbe a vízbe a Szentlélek ereje”.¹⁹
- A szentmise most szemlélt *commixtio*-rítusában található apológia szövegével szinte teljesen egyező a szent krizma megszentelésében használható eukológia egyik (választható) imavariánsa, amelynek epikletikus részében így imádkozik a

17 Η Θεία Λειτουργία του εν αγίοις πατρος ημών Ιωαννου του Χρυσοστομου, *La Divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma, 1967, 129. A görög szövegeket a saját fordításomban közlöm.

18 Vö. RIGHETTI, *Storia liturgica* III., 492–493.

19 A keresztvíz megáldása, in *Húsvét vigíliája*, 44–46, *Római Miskönyv*, 298.

szentelő püspök: „ennek az aromának és olajnak egyesítése legyen számunkra a te áldásod + szentsége; a testvéreinkbe, akiket ezzel a kenettel megkennek, öntsd bőségesen a Szentlélek ajándékait”.²⁰

Az étkezéshez, az ételhez való viszonyunkat számos törvényszerűség is befolyásolja: például az emésztés biológiai és kémiai mechanizmusai, vagy a civilizációs és kulturális szokások. Az eucharisztiahoz, az Élet Kenyeréhez való viszonyunk is „engedelmeskedik” a hitünkbe kódolt teológiai és spirituális paradigmáknak. Ismernünk kell ezeket, hogy az áldozást – ellentétben a mindennapi étellel – ne személyes ízlés vezérelje, hanem az a megrendült alázat, amelyet Isten eme hatalmas ajándéka kell kiváltson a hívő emberben.

A szentáldozás ugyanis mindenekfelett és -előtt kegyelem: Isten felkínált ajándéka Fiában. A megváltott embert az Úr a keresztséggel alkalmassá tette az áldozásra, mert az áldozás által válik életté bennünk a krisztusi hit misztériuma. Az áldozásunkat Isten akarja, mi pedig ennek az akaratnak engedve lépünk, léphetünk a Bárány lakomájához. Jézus, az Atya Báránya e szentségi találkozásban ugyanis meghív a vele való teljes egyesülésre, hogy ezáltal eltölthessen minket azzal a Szentlélekkel, aki őt feltámasztotta, hogy így az ő „élete nyilvánvaló legyen halandó testünkben” (2Kor 4,11).

Bibliográfia/Bibliography

A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata szerint megújított VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett, II. János Pál pápa által felülvizsgált, kibővített Római Misekönyv, A Magyar Katolikus Püspöki

20 „Haec aromatis et olei commixtio fiat nobis benedictionis + tuae sacramentum; in fratres nostros, hac unctione conspersos, Sancti Spiritus dona largiter effunde” – *Consecratio chrismatis n. 25, in Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum cathecumenorum et infirmorum et conficendi chrisma*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971, 16.

Konferencia megbízásából, a harmadik hivatalos, bővített vatikáni kiadás alapján készült fordítás, Szent István Társulat, Budapest, 2022.

Η Θεία Λειτουργία του εν αγίοις πατρος ημών Ιωαννου του Χρυσοστομου, La Divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo, Roma, 1967.

Missale Romanum, Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Editio Typica tertia, Typis Vaticanis, 2008.

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum summorum pontificum cura recognitum, Editio prima iuxta typicam, Romae – Turonibus – Parisiis, Sumptibus et Typis Mame Sanctae Sedis Apostolicae et Sacrae Rituum Congregationis Typographorum, 1962.

Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum cathecumenorum et infirmorum et conficendi chrisma, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971.

ALBERIGO, Giuseppe, Giuseppe L. DOSSETTI, Perikle P. JOANNOU, Claudio LEONARDI, Paulo PRODI (szerk.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna, 1991.

HAAG, Herbert (szerk.), *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 1989.

Keresztes Szent János művei I-II., Győri Kármelita Rendház, Győr, 1995.

MOHLBERG, Leo Cunibert (szerk.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, Herder, Roma, 1994³.

MOHLBERG, Leo Cunibert, Leo EIZENHÖFER, Peter SIFFRIN (szerk.), *Libri sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193. 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), Casa Editrice Herder, Roma, 1981.

RIGHETTI, Mario, *Storia liturgica, I-IV.*, Ancora, Milano, 1959–1969.

VALLAURI, Tommaso, Celestino DURANDO, *Dizionario latino-italiano italiano-latino*, Fratelli Melitta, La Spezia, 1991.



A kora keresztény liturgikus gyakorlat nyomai váratlan helyeken? Megjegyzés a Jakab 2,3-hoz

JOSEPH VERHEYDEN

Leuveni Katolikus Egyetem (BE)
jos.verheyden@kuleuven.be

2019-ben egy tanulmánnyal járultam hozzá Nóda Mózes ünnepi köszöntőkötetéhez, amelyet Dale C. Allisonnak az evangéliumokban és a kora kereszténységben alkalmazott Mózes-tipológiáról szóló híres könyve ihletett.¹ Történetesen az itt következő rövid írást is ugyanaz a szerző inspirálta. A közelmúltban ugyanis egy másik projekt keretében a Jakab-levélről szóló néhány fontosabb kommentárt – köztük Allisonnak az ICC [International Critical Commentary] sorozatban megjelent kommentárját tekintettem át.

A New Revised Standard Version [NRSV] angol nyelvű bibliafordítás a Jakab-levél második fejezetének első részét, találóan, „Figyelmeztetés a részrehajlás ellen” alcímmel látta el.² E szakasz valóban a másokkal való helyes és méltánytalan bánásmódról szól. A kezdő

-
- 1 Moses and Peter. Some Comments in the Margins of Christian Typology, in BODÓ Márta, CSONTA István, LUKÁCS Ottilia, ZAMFIR Korinna (szerk.), *Ünneplő köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*, Szent István Társulat, Budapest – Verbum, Kolozsvár, 2019, 387–400. Dale C. ALLISON, Jr., *The New Moses. A Matthean Typology*, T&T Clark, Edinburgh, 1993.
 - 2 Vö. SZIT: *Személyválogatás*; BD: *Őrizkedjete a személyválogatástól*; RÚF: *A keresztyén hit nem személyválogató* (ford. megj.).

versben negatívan megfogalmazott utasítás adja meg az alaphangot: μή ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν... – „hitetek ne legyen személyválogató” (2,1 [STL]). Ezt követően egy sztereotip eset szemlélteti a módot, ahogyan a gazdagokkal és a szegényekkel bánni szoktak egy közelebbről meg nem határozott összejövetelen. Amint azt magától értetődőnek tarthatjuk, és a szövegben végig megerősítve látjuk, nagy valószínűséggel keresztény összejövetelről vagy keresztények összejöveteléről van szó, a nyelvezet ugyanis jellegzetesen keresztény: figyeljük meg a „ti gyülekezetetek” kifejezést (2. v.),³ a „szeretett testvérek” megszólítást és az Isten országa ígéretét (5. v.), az istenkáromlás vádját (7. v.), a közismert szentírási idézetet a 8. versben (Lev 19,18) és az utalásokat a dekalógusra (11. v.), valamint a részrehajlás bűnnek tekintését (9. v.). Mindez keresztény kontextus mellett szól, ahogyan azt a szakirodalom általában elfogadja.⁴ Ez nem jelenti azt, hogy minden világos.⁵

A 3. v. tovább részletezi a részrehajlást: a gazdag ember megkülönböztetett bánásmódban részesül, a szegény rovására. A két személy közötti ellentét röviden, de szemléletesen kirajzolódik a ruházatuk alapján. Az előbbi finoman öltözött (kétszer: λαμπρά),⁶ és

3 Martin DIBELIUS tárgyalja és jogosan utasítja el a feltételezést, hogy a συναγωγή fogalom használata a levél zsidó eredetét tanúsítaná (vö. Friedrich Spitta), ami a levél nagyon korai keltezését bizonyítaná, amikor a keresztények még zsidó gyülekezőhelyeket használtak (vö. Bernhard Weiss) (*Der Brief des Jakobus*, herausgegeben und ergänzt von Heinrich Greeven (KEK 15), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 111964, 165. A zsidó terminológia kora keresztény recepciójáról: Hubert FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5* (ÖTKNT 17/2), Gütersloher, Gütersloh – Echter, Würzburg, 1994, 388.

4 Mint mindig, vannak kivételek, pl. R.B. WARD, *Partiality in the Assembly: James 2:2-4*, *HTR* 62 (1969) 87-97, aki a jelenet háttérében bírósági tárgyalást lát; vö. Patrick J. HARTIN, *James* (Sacra Pagina 14), Liturgical Press, Collegeville, MN, 2003, 118: két olyan egyén befogadása, aki nincs tisztában a gyülekezet mibenlétével.

5 Ellenkezőleg, „Vieles andere lässt der Text offen”, Popkes szavaival, aki példákkal illusztrálja az egyes kérdések sokféle értelmezési lehetőségét; ld. Wiard POPKES, *Der Brief des Jakobus* (ThHNT 14), EVA, Leipzig, 2001, 160-161.

6 Vö. Lk 23,11 és ApCsel 10,30 (mindkettőben ἐσθής-szel), és a szinonim kifejezést ugyanazzal a főnévvel, de más melléknévvel a Lk 24,4 (ἁστραπτουσίη)

ráadásul aranygyűrűt visel; a másikat a szerző kétszer szegénynek (πτωχός) nevezi, és ruháit rongyosnak mondja (ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι).⁷ Az egyiket hellyel kínálják, a másikat utasítják, hogy álljon vagy üljön a földre:

ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπράν
καὶ εἴπητε· σὺ κάθου ὧδε καλῶς,
καὶ τῷ πτωχῷ
εἴπητε· σὺ στῆθι ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου

ti arra figyeltek, aki drága ruhába van öltözve, és
azt mondjátok neki: „Foglalj itt helyet kényelmesen”,
a szegénynek pedig
azt mondjátok: „Te csak állj meg ott vagy ülj a lábam
zsámolya elé” [KNB]

A szerző szerint ez a magatartás hibás ítéletet tükröz (4. v.; vö. 13. v.). Teljesen a látszatra épít, és nem arra, ami igazán számít – a hitben való életre. A szembeállítás a mesterkéeltségig sztereotip: a szegényeket, általánosítva, a hitükért méltatja, és jutalmat ígér nekik a mennyben (5b. v.), a gazdagokat pedig bennfoglaltan eleve alkalmatlannak tekinti arra, hogy elnyerjék Isten országát. Ez a séma emlékezetünkbe idézi Jézus találkozását a gazdag ifjúval (Mk 10,17-22 párh.) és az ezt követő tanítványoktatást (Mk 10,23-31 párh.). A gazdagság akadály, míg a szegénység (szinte) biztosíték az Isten országába való bejutáshoz. A szerző sajátos reakciója viszont a társadalmi különbségek lukácsi kritikáját idézi, beleértve Jézus figyelmeztetését a vacsoravendégekről, akik a főhelyeket keresik (Lk 14,7), a farizeusról és a vámosról szóló példabeszédet (Lk 18,9-14), és mindenekelőtt a farizeusok bírálatát, amiért a kiváltságos helyeket keresik a zsinagógában és az étkezéseken (Mk 12,39 párh. Mt 23,6, Lk 11,43 és 20,46).⁸

és az ApCsel 12,21-ben (βασιλικήν).

7 A melléknév *hapax* a Jakab-levélben; a főnév megtalálható az 1,21-ben.

8 Ezen evangéliumi példák közül az elsőre és harmadikra Dale C. ALLISON is hivatkozik: *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle of James* (ICC), New York – London: Bloomsbury, 2013, 391; további példája (132. láb.)

A magyarázók meglehetősen nagy figyelmet szentelnek a 3. versben szereplő utasítások részleteinek. Az első felmerülő kérdés az, hogy vajon a való életből vett jelenettel van-e dolgunk,⁹ vagy inkább a helytelen keresztény magatartás némileg stilizált leírásával. Egy további kérdés a két meghívott,¹⁰ illetve az utasításokat adó személy kiléte és szerepe.¹¹ Ezek a kérdések kevésbé fontosak

egy zsinagóga főhellyel tisztel meg egy jótévő nő (προεδρία, ld. CIJ 2.738 = IJO 2.36).

- 9 Alexander Ross szerint egy kis pillanatkép az első századi egyházi életből ("This little vignette of First Century Church life"): *The Epistles of James and John* (NICNT), Marshall, Morgan & Scott, Edinburgh, 1954, 46 (repr. Eerdmans, Grand Rapids MI, 1970).
- 10 Nincs okunk feltételezni, hogy mindketten (még) nem hívők, *pace* Ross, *James*, 46. POPKES szerint (*Jakobus*, 162), Jakab nem törekedett különösebben kiemelni, hogy a két személy keresztény („ist für den Bericht unerheblich”); a szakasz inkább az érdeklődő kívülállók meghívásának elterjedt gyakorlatára utal („Die Versammlung ist für unterschiedliche Menschen zugänglich, also wohl eine ‘normale’ Zusammenkunft zum Gottesdienst (wie 1 Kor 14,23ff.)”, azzal a különbséggel, hogy az adott helyzetben nem fogadják őket megfelelő módon. Christoph Burchard szerint „interessierte ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι”; *Der Jakobusbrief* (HNT 15/1), Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, 99, az 1Kor 14,23-25-re utalva, aminek van értelme: az újonnan érkezőket nem kellene az itt leírt és bírált módon kezelni, nehogy téves benyomást szerezzenek a keresztény életről és gyakorlatról. Vö. már DAVIDS, *James*, 109. Ld. még James Moffatt határozott véleményét, “No unseemly deference or obsequious politeness to a rich stranger at the expense of a shabbily dressed visitor!” (*The General Epistles: James, Peter, and Judas* (The Moffatt New Testament Commentary), Hodder and Stoughton, London, 1928, 32).
- 11 Ralph P. MARTIN szerint azok, akik hellyel kínálják a bejövőket, valamilyen tekintéllyel rendelkeznek (bár ebben a korban még nincsenek osztiáriusok), vagy akár tanítók: *James* (WBC 48), Word Books, Waco TX, 1988, 62: “It may be conjectured that those (note εἴπητε is plural) who gave the seating instructions probably held some degree of authority in the congregation, though no such office as ‘doorkeeper’ (*ostiarus*, in the later church) is envisaged. [...] It might even be that some of these so-called leaders acted as teachers of the congregation.” Ez nem lehetetlen, de nem áll módunkban igazolni a korai időkben. Az *Apostoli Konstitúciók* 2.58 szerint a diakónus feladataihoz tartozik az idegenek hellyel kínálása; vö. Joseph B. MAYOR, *The Epistle of St. James*, MacMillan, London – New York, 1892, 78. Lásd még a szír *Didascalia apostolorum* 12. Az etióp *Apostoli rendelkezések* is foglalkoznak az idegenek leültetésével, akár gazdagok, akár szegények (*Statutes of the Apostles*, szerk. HORNER, 1904, 195–196); itt ez a „testvérek” feladata;

témánk szempontjából. Egy másik kérdés, amellyel részletesebben foglalkoztak, a szegény embernek szóló utasítás megfogalmazása. A Nestlé-Aland 28. kiadásában, az Editio Critica Major nyomán, ez áll: σὺ στήθι ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου [te állj vagy ülj ide a lábam zsámolyához]. A kettős imperatívusz egyike a négy variáns olvasatnak a στήθι ἐκεῖ ἢ κάθου [„állj oda vagy ülj”], amely a NA27-ig az általánosan elfogadott olvasat volt, ἐκεῖ ἢ κάθου ὧδε [oda vagy ülj ide], valamint két elszigetelt olvasat, ἐκεῖ καὶ κάθου [oda vagy ülj] (C*) és ἐκεῖ καὶ κάθου ὧδε [oda és ülj ide] (C²) mellett. Az ὧδε [ide]-olvasat kétségtelenül a gazdag embernek szóló utasításból került be.¹² Kérdéses, hogy az ἢ [„vagy”] καί-ra [„és-re”] cserélésének van-e értelme az utasítást adó szempontjából.¹³ A ὑπό [alá, -hoz] prepozíció kissé nehézkes, ha szó szerint vesszük, ami megmagyarázza a kéziratok hagyomány egy részében szereplő ἐπί [-ra] variánst, hacsak nem csak a „földre” kifejezés egyik módja (lásd az én fordításomban és gyakran a kommentárokból is; az NRSV-ben „ülj a lábamhoz”).¹⁴ A magyarázók nem értenek egyet abban, hogy tényleg egy zsámolyról van-e szó, vagy ez csak egy szófordulat. Egyesek szerint nincs bizonyíték arra, hogy a kora keresztény összejöveteleken zsámolyt használtak volna,¹⁵ mások ezt elképzelhetőnek tartják, de nyitva hagyják a kérdést.¹⁶ Mindenesetre szembeűnő a kontraszt a két személlyel való bánásmódban. Az egyiknek elismerésben van része a közösségben, míg a másikat teljesen figyelmen kívül hagyják, sőt megalázzák.¹⁷

ha már nincs üres hely, nekik („a testvéreket szeretőknek”) kell átadniuk saját helyüket. James Hardy Ropes szerint nincs elég bizonyíték arra, hogy a szakasz a Jakab-levéltől függne, de a kapcsolatot nem lehet túl könnyen kizárni. *The Epistle of St. James* (ICC), T&T Clark, Edinburgh, 1916, 191.

12 DIBELIUS, *Jakobus*, 164

13 Pace DIBELIUS, *Jakobus*, 164.

14 DIBELIUS, *Jakobus*, 165, és mások (vö. Ross, *James*, 46; FRANKEMÖLLE, *Jakobus*, 388). A zsámoly szóból nehéz következtetni a terem bútorzatára. John S. KLOPPENBORG érdekes kísérletet tesz az ókori zsinagógával való összehasonlításra: *James* (NTGuides), Bloomsbury, London – New York, 96–97.

15 Vö. DIBELIUS, *Jakobus*, 165: „kaum glaublich”.

16 Vö. BURCHARD, *Jakobusbrief*, 99: „Hat er [a helyet mutató] einen Sessel oder handelt es sich um eine Redensart?”.

17 Frankemölle, *JAKOBUS*, 388; BURCHARD, *Jakobusbrief*, 99: „Der Arme bekommt jedenfalls nicht einen schlechten Sitz, sondern keinen”. A gond nem

E tanulmányban azonban a gazdag embernek szóló utasítás érdekel, ennek kapcsán különösen egy régi értelmezési javaslat, amelyet a későbbi kommentárok mellőztek, de amelyre Allison hivatkozik. A meglehetősen egyszerű $\sigma\upsilon\ \kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\ \acute{\omega}\delta\epsilon\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$ kifejezést, amely ebben a formában vagy hasonló alakban nem túl gyakori az ókori irodalomban,¹⁸ többféleképpen fordították.¹⁹ Az RSV és az NRSV, eltekintve a névmástól és a $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma$ -t „kérlek”-kel fordítva így adja vissza: „Have a seat here, please” [Foglalj itt helyet, kérlek].²⁰ Íme néhány más lehetőség a Jakab-levél fordításaiból és a kommentárokból:

Tu sede hic bene (Vulgáta)

Sit thou here in a good place (KJV)

Please take this seat (REB/NEB)

Sit here, please (NAB)

Please sit here – it’s an excellent seat (Phillips)

Come this way to the best seats (JB/NJB)

Here’s a good seat for you (NIV)

Have this best seat here (Today’s English Version)

(You) give him the best seat in the house (Living Bible)

annyira az, hogy az egyik a földre ül, ami nem volt szokatlan, hanem az, hogy a kettőt kijátsszák egymással szemben (Jean CANTINAT, *Les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude* (Sources bibliques), Gabalda, Paris, 1973, 124). Nem vagyok biztos abban, hogy ebből az egy szakaszból arra lehet következtetni, hogy Jakab egy olyan gyülekezethez szólt, amelyben gyakori volt a hátrányos megkülönböztetés (így MARTIN, *James*, 62).

18 Lásd lennebb, 44. lábjegyzet.

19 A magyarázókat foglalkoztatja a szokatlan $\kappa\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon$ alak a $\kappa\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\omicron$ helyett, de lehet, hogy a megoldás egyszerű, mert ugyanez az alak a LXX Zsolt 110,1-ben is szerepel (vö. Sir 9,9); MAYOR, *James*, 78. A $\sigma\upsilon\ \kappa\acute{\alpha}\theta\eta$ kijelentő módban megtalálható az ApCsel 23,3-ban is Pál védekezésében egy törvényszéki összefüggésben, és ez egyeseket arra vezetett, hogy a Jak 2,3-ban is hasonló háttérrel lássanak (vö. HARTIN, *James*, 3. láb.). A $\kappa\alpha\theta\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\epsilon\ \acute{\omega}\delta\epsilon$ kifejezéshez: Rút 4,2LXX és Mk 14,32 (az $\acute{\omega}\delta\epsilon$ nem található a párhuzamos Mt 26,36-ban).

20 Ezt követi többek között E. M. SIDEBOTTOM, *James, Jude and 2 Peter* (The Century Bible), Nelson, Edinburgh, 1967, 38. Ugyanígy szerepel a vers a Dibelius-kommentár angol kiadásába beiktatott fordításban (a Hermeneia sorozatban), amelyet a kötet fordítója (M. A. Williams) és szerkesztője (H. Koester) készített.

Setz dich hier auf den guten Platz! (EÜ)
 Setz du dich hierher auf den guten Platz! (Lutherübersetzung)
 Du nimm hier einen der guten Plätze! (Wilckens)
 Toi, assieds-toi ici à la place d'honneur (BJ)
 Toi, assieds-toi à cette bonne place (TOB)
 [Foglalj itt kényelmesen helyet (UKB, Szent István Társulat)
 Foglalj itt helyet kényelmesen (KNB, Szent Jeromos Társulat)
 Te ülj ide kényelmesen! (Simon T. László)
 Foglalj kényelmesen helyet itt! (Békés-Dalos)
 Te ülj ide kényelmesen (RÚF, Magyar Bibliatársulat újfordítású
 Bibliája)]

Setz Dich hier, auf den guten Platz (Hoffmann – Bousset, 1917)²¹
 Sit here, this is a good place (Moffatt, 1928)²²
 Sit thou here in a good place (Ross, 1954)²³
 Du setze dich hierhin, bequem (Schneider, 1961)²⁴
 Du da, setz dich schön hier nieder (Mussner, 1964)²⁵
 Please sit here in the best place (Reicke, 1964)²⁶
 Setz dich hier bequem (Michel, 1968)²⁷

21 Georg HOFFMANN & Wilhelm BOUSSET, *Der Jakobusbrief*, in *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, 3. *Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1917, azzal a megjegyzéssel, hogy „Der Reiche wird angestaunt und erhält einen reservierten Platz” (230–231).

22 James, 31.

23 James, 44.

24 Johannes SCHNEIDER, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (NTD 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961, 14.

25 Franz MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (HTKNT 13/1), Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1964, 115.

26 Bo REICKE, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (AB 37), Doubleday, Garden City NY, 1964, 26.

27 Johann MICHEL, *Die katholischen Briefe* (RNT 8/2), Pustet, Regensburg, 1968, 36. A kényelmes, „bequem” fogalmának hosszú története van a német exegézisben. Ld. Johannes Ed. HUTHER, *Brief des Jakobus* (KEK 15), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1863, 97: „καλῶς geht auf die Bequemlichkeit (Wiesinger); es ist nicht = honorifice (Wahl); und noch weniger durch: ‘sei so gut’ (Storr) aufzulösen”.

Toi, assieds-toi ici confortablement (Cantinat, 1973)²⁸
 Mache du dir's hier bequem (Grünzweig, 1973)²⁹
 Du da, setze dic hier bequem hin! (Schrage, 1980)³⁰
 Toi, assieds-toi à cette belle place (Vouga, 1984)³¹
 Setz dich hier auf den guten Platz! (Ruckstuhl, 1985)³²
 Do sit here, if you will (Martin, 1988)³³
 Du, setze dich hier bequem hin! (Frankemölle, 1994)³⁴
 Setz du dich hier gut hin (Burchard, 2000)³⁵
 Here's a good seat for you (Moo, 2000, ²2021)³⁶
 Du, setze dich hier schön hin (Popkes, 2001)³⁷
 Sit here in a good place (Hartin, James, 2003, 116)³⁸
 You, sit here, well (McCartney, 2009)³⁹
 Sit here well (Painter, 2012)⁴⁰

28 *St Jacques*, 122.

29 Fritz GRÜNZWEIG, *Der Brief des Jakobus* (Wuppertaler Studienbibel), Brockhaus, Wuppertal, 1973, ³1978, 66.

30 Horst BALZ & Wolfgang SCHRAGE, *Die katholischen Briefe* (NTD 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, 25 (Schrage).

31 François VOUGA, *L'Épître de saint Jacques* (CNT 13a), Labor et Fides, Genève, 1984, 69.

32 Eugen RUCKSTUHL, *Jakobusbrief – 1.–3. Johannesbrief* (NEB), Echter, Würzburg, 1985, 16.

33 *James*, 56.

34 *Jakobus*, 367.

35 Burchard, *Jakobusbrief*, 2000, 95. Arról, hogy ez a legjobb, vagy csak egy jó hely: „καλῶς geht wohl auf bequemen oder günstigen Sitz...; schwerlich 'gütigst'” (99).

36 Douglas J. Moo, *The Letter of James* (The Pillar New Testament Commentaries), Eerdmans, Grand Rapids MI, 2000, ²2021, 128–129.

37 *Jakobus*, 152.

38 *James*, 116.

39 Dan G. McCartney, *James* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker, Grand Rapids, MI, 2009, 139, ezzel a további, kissé ellentmondásos minősítéssel: “which is fairly easily understood: it is an offer to sit in either a good seat or an honorable one, most likely both”.

40 John PAINTER – David A. DESILVA, *James and Jude* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Baker, Grand Rapids MI, 2012, 92, ezzel a magyarázattal, “that is, close to the speaker in a good seat” (a Jakab-levelet Painter magyarázza).

You sit here, in a good place (Allison, 2013)⁴¹

Du setz' dich hierhin auf den guten Platz" (Wischmeyer, 2024)⁴²

A καλῶς jelentése e példákban „jó/kényelmes (hely)”, „jó helyen”, vagy „kérlek”. A magyarázók néha érthetően hezitálnak a kettő között.⁴³ Nem tudtam ellenőrizni Sidebottom dokumentálatlan hivatkozását a papiruszokra, de Mayor hivatkozásai a καλῶς alternatív jelentésére jól tanúsítottak (a későbbi kommentárokból ez nagyrészt feledésbe merül).⁴⁴ Ropes másként vélekedett (szerinte a használat

41 James, 367.

42 Jakobus, 206. A lábjegyzetben: „Wörtlich: ‘gut’” (206, 977. láb.) és parafrázálva „Setz dich hier gut hin” (213, 1020. láb.), megjegyezve, hogy „ein guter Sitzplatz ist stets Ausdruck eines guten sozialen Status” (Mt 23,6).

43 Lásd SIDEBOTTOM megjegyzését, aki „kérlek”-kel fordítja a határozószót, majd megjegyzi: „please: lit., ‘you will do well’, the usual way of saying ‘please’ in the papyri. But the versions (Syriac, Latin, Ethiopic) have ‘well’ and this fits the context: i.e., ‘in a good place’ (AV). Cf. 2 Pet. 1.19, where the same expression is rendered by the RSV ‘You will do well’” (James, 38).

44 James, 78. Lásd Alkiphrón, *Ep.* 3.20 ἄγει μέ τις λαβὼν εἰς τὸ θέατρον καθίσας ἐν καλῷ. Ailianosz, *V.H.* 2.13 ἐν καλῷ τοῦ θεάτρον καθῆσθαι. Vö. Ariszt., *Eq.* 785 καθίζου μαλακῶς, e variánsban határozószó szerepel, mint a Jak 2,3-ban (vö. Mt 11,8 párh. Lk 7,25, a ruházattal kapcsolatban). Mayor nem tudta beazonosítani a Theile nyelvtenében található, tévesen Szókratésznek tulajdonított idézetet, amely szerint Ptolemaiosz καλῶς ἐκάθισε Homérosz mellszobrát. Az idézet tk. Ailianosznál található: *V.H.* 13.22 (Πτολεμαῖος ὁ Φιλοπάτωρ κατασκευάσας Ὁμήρω νέων, αὐτὸν μὲν καλὸν καλῶς ἐκάθισε). A lista némileg bővíthető a Galénosznál található három példával (határozószóval), *De usu partium* (szerk. Kühn, 3. kötet, 172,16 μηδὲ καθῆσθαι καλῶς ἐνεχώρει; 181,3 μόνως γὰρ οὕτως οἷον τῇν καθέζεσθαι καλῶς; 209,15 ὥστ' οὕτε καθέζεσθαι καλῶς οὐθ' ἴστασθαι πίθηκος, ἀλλ' οὐδὲ θεῖν δύναται). Lásd még a kissé összetettebb szerkezetet Ailianosznál, *Nat. animal.* 14.25 ἔρχεται δὲ ἔνθα οἱ δοκεῖ καλῶς ἔχειν αὐτὸν καθῆσθαι καὶ ἐν καλῷ τῆς ἄγρας εἶναι πεπίστευκε. Lásd még, különböző vagy közvetettebb kombinációkban, Oribasziosz, *Synopsis ad Eustathium filium* 9.43.18, l. 2; Nyssai Gergely, *In Cant. Hom.* 15 (ed. Vol. 6, p. 436, l. 8); Nazianzoszi Gergely, *De vita sua*, 29. sor; Efrém, *Sermones paraeneticus* 23, 76. és 81. sor; *Apophth. Patrum* (coll. syst.) 7.62, 1. sor; Theodorétosz, *In xiv epist. Pauli* (PG 82, 308,52), akit *Catena in ep. I ad Cor.* (e cod. Paris. gr. 227) is idéz (200. o., 22. sor); Mopszvestiai Theodorosz, *Exp. in Psalmis* (Ps 46,9); Nilus Ancyranus, *In Cant.* 44, l. 5; Barsanuphius et Johannes, *Ep.* 554, 32. sor; Moszkosz János, *Pratum spir.* 11, 11. és 13. sor;

nem igazán igazolja a „jó hely” jelentést), és ehelyett azt javasolta, hogy itt valamilyen udvarias szófordulatot kell feltételezni, a „kérlek”, „légy szíves” értelmében.⁴⁵ Ropes eredetibb abban, hogy a kifejezés kapcsán felidézi a görög liturgiában előforduló *στῶμεν καλῶς* felszólítást, amelyet a pap az imádkozó gyülekezethez intéz. Ropes szerint azonban a *καλῶς* értelmezése e kijelentésben ugyanazzal a nehézséggel jár [mint a Jak 2,3b], és ugyanúgy kétféleképpen fordítható, vagyis jelenthet olyasmit, hogy „álljunk fel mindannyian *illően*”, vagy inkább „*kérlek* titeket, álljunk fel” (Ropes az utóbbit részesíti előnyben).⁴⁶

Ropes röviden utalt négy görög és három szír nyelvű liturgikus szövegre, anélkül, hogy bármelyiket is idézte volna, így talán érdemes néhány további megjegyzést fűzni ehhez a javaslatához. A Szent Jakab-liturgiában (!) a „hívek miséjében” a Hitvallást a békecsók követi. Ez utóbbit egy rövid, Istenhez és Krisztushoz intézett ima vezeti be; az archidiakónus felszólítja a gyülekezet tagjait, hogy álljanak fel és imádkozzanak (*Στῶμεν καλῶς Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν* [Álljunk illően, Krisztus békéjében imádkozzunk]), majd a pap rövid doxológiát mond, amelyre a nép ámennel válaszol; ezután a pap elmondja a békeköszöntést (*Εἰρήνη πᾶσιν*), amelyre a nép *Καὶ τῷ πνεύματι σοῦ*-val válaszol, mire az archidiakónus felkéri őket, hogy köszöntsék egymást békecsókkal (*Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἐν φιλήματι*

Sztudita Theodórosz, *Ep.* 165, 15. sor, 342, 5. sor, 347, 8. sor, 450, 31. sor és *Cat.* 8., 52, 9. sor (11., 149, 18. sor); *Vita s. Athanasiae* 12, 11. sor.

⁴⁵ James, 190.

⁴⁶ Lásd még újabban, Ropesra utalva, Michael GLÖCKNER, *Bildhafte Sprache im Jakobusbrief: Form, Inhalt und Erschließungspotential der metaphorischen Rede einer frühchristlichen Schrift* (ABG 69), EVA, Leipzig, 2021, 185: „Mit *καλῶς* wird die Art und Weise des Sitzens qualifiziert. Vielleicht liegt aber auch einfach eine Form des höflichen Aufmerksammachens vor”; Kalina WOJCIECHOWSKA – Mariusz ROSIK, *A Structural Commentary on the So-Called Antilegomena. I. The Letter of James: Wisdom that Comes from Above* (Eastern and Central European Voices: Studies in Theology and Religion 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2021, 242, 310. jegyz.: „The adverb *καλῶς* can be used as a salutation” (alternatívaként a gyakoribb „jó/kényelmes” fordításhoz képest); a szerzők részletesen elemzik az isteni/bölcsességi pártatlanság fogalmát Jakabnál (231–261).

αγίῳ).⁴⁷ Az anaforákat ugyanaz a békeköszöntés vezeti be; ezt követi az archidiakónus hosszabb, háromszoros felszólítása, hogy álljanak fel (στῶμεν) és imádkozzanak. Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ κατανύξεως· πρόσχωμεν τῇ ἀγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ τῷ Θεῷ προσφέρειν.⁴⁸ A nép Ἐλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως-szal válaszol,⁴⁹ amire a pap imát mond.⁵⁰ A hármas felszólítás a helyes magatartásra és szándéokra utalhat, de nem zárhatjuk ki, hogy az első valóban egy felszólítás a felállásra, amelyet aztán a következők tovább minősítenek. A második felhívás valamivel rövidebb változatával⁵¹ találkozunk *Aranyszájú Szent János liturgiájában* az anafora bevezetőjében.⁵² Egy negyedik példát az *Antiókhiai liturgiában* találunk az elbocsátások elején, amikor a katekumenek a földre borulnak (Οἱ κατηχούμενοι χάμαι κεῖνται!), és a diakónus felszólítja a gyülekezetet, hogy imádkozzon értük (Ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων ἐκτενῶς δεηθῶμεν), amire a nép Κύριε ἐλέησον-nal válaszol. Ezt további felszólítás követi; itt nem világos, hogy ki beszél (Στῶμεν καλῶς – δεηθῶμεν), majd a tulajdonképpeni ima következik (egy kivételével mindegyik könyörgést a ἴνα [hogy] vezeti be).⁵³ A szíriai hagyományból származó három példával találkozunk a *Szír jakobiták liturgiájában*. Az első

47 Vö. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church, I. Eastern Liturgies*, Clarendon, Oxford, 1896, 43. Vö. B.-Ch. MERCIER, *La Liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26/2), Firmin-Didot, Paris, 1946, 185 („bene stemus”). Az Edesszai Mar Ja’qob recenziójában a szír Anafora nem tartalmazza a formulát; vö. Adolf RÜCKER, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja’qob(h) von Edessa mit dem griechischen Paralleltext* (Liturgiegeschichtliche Quellen 4), Aschendorff, Münster, 1923, 2–3. Fontos megjegyezni, hogy a görög szöveget egy eklektikus kiadásból idézzük, csak azért, hogy az olvasó képet kapjon arról, hogyan nézhetett ki a szír párhuzam (lásd Rücker, xxix).

48 „Álljunk illően, álljunk kegyesen, álljunk Isten félelmében és elámulva: Figyelmezzünk, hogy a szent áldozatot Istennek békességben felajánljuk” (ford. megj.).

49 „Irgalom és béke, dicsőítő áldozat” (ford. megj.).

50 BRIGHTMAN, *Liturgies*, 49.

51 A második στῶμεν és a Θεοῦ καὶ κατανύξεως nélkül, a második részben akkuzatívusszal a datívus helyett, de τῷ Θεῷ nélkül.

52 BRIGHTMAN, *Liturgies*, 383.

53 Uo. 471.

akkor hangzik el, amikor a pap az áldozati imára készülve feláll és felmegy a lépcsőn, és görögül mondja, *Sztómen kalosz*, ami arra utal, hogy a kifejezés formulává rögzült, ezért nem sokat árul el jelentéséről. A nép *Kyrie eleison*nal (*Kurilliszon*) válaszol.⁵⁴ A második eset a katekumenek miséjének kezdetén található, és az előzővel azonos, akárcsak a nép válasza.⁵⁵ Harmadszor akkor hangzik el, amikor a népet a pap felkéri, hogy csatlakozzon a hálaadáshoz, amire a jelenlevők ámennel válaszolnak. Ezúttal a formula le van fordítva, és így hangzik: „Álljunk mindnyájan illően”, amire a nép így válaszol: „Hálát adunk neked”.⁵⁶ Egy további példa a Rücker által kiadott *Jakab szír anaforájában* található. Az első felszólítás követi a nép ámenjét a papnak a kehely fölött mondott imájára, amikor a diakónus felszólítja, hogy álljanak fel (*nqum shfir*).⁵⁷ Rücker a harmadik függelékben egy másik esetet is idéz, amelyről nem világos, hogy honnan ered; ebben a fent említett hármas $\sigma\tau\omega\mu\epsilon\nu$ formula szerepel: *nqum shfir*, *nqum bdehlotho* (μετὰ φόβου), *nqum bnkeftho* (εὐλαβῶς).

Allison érdeme, hogy felelevenítette Ropes feledésbe ment javaslatát (amennyire sikerült felkutatnom, ő az egyetlen, aki még mindig hivatkozik rá). De aztán rögtön el is határolódik e javaslattól, amikor a King James Version „jó helyre” olvasatára és a BDAG-ra utal, és kijelenti, hogy valószínűleg ez a helyes értelmezés (Lukianoszra hivatkozva: $\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$, *Paras.* 50).⁵⁸ Allison kételkedik abban, hogy Jakab itt a jézusi hagyományra támaszkodott, noha az evangéliumi szövegek is összekapcsolják a feltűnő öltözéket a főhelyek keresésével (lásd korábban a Mk 12,39 párh. tárgyalását), ahogyan Ropes is kételkedett abban, hogy a Jak 2,2-6 összefüggésbe hozható az *Apostoli Konstitúciókból* és annak párhuzamaiból vett tanúsággal.⁵⁹ De

54 Uo. 72.

55 Uo. 74.

56 Uo. 104. Vö. RÜCKER, *Jakobosanaphora*, 52–53 (*nqum shfir*).

57 RÜCKER, *Jakobosanaphora*, 7.

58 *James*, 391. Álláspontja bizonyítására Allison két további példát hoz Plutarkhosz *Moráliájából* (134. jegyz.). Az első (amelyet Wettstein is idéz) a hízelgőről szól, aki előkelő helyét átadja egy gazdag embernek (*Mor.* 58C), a másik arról, hogy Alexidémosz megsértődött a neki kijelölt hely miatt (*Mor.* 148E).

59 Lásd fentebb, 11. lábaj.

ahogyan az utóbbit sem lehet kizárni, úgy talán az előbbi lehetőség-re is kicsit nyitottabbnak kell lennünk.⁶⁰ Allison zárásul a Hermász, *Vis.* 3.9.7 (17)-re hivatkozik, amely azt feltételezi, hogy a keresztény gyülekezetekben voltak kitüntetett ülőhelyek, ami túlmutat a Mk 12,39 párh. tanúságán a zsidó zsinagógái gyakorlatról. Hermász a főhelyeket elfoglalókat *οἱ πρωτοκαθεδρίται*-nak nevezi, akiket az előző *οἱ προηγούμενοι*-jal, a közösség vezetőivel állít párhuzamba, és akiket így kioktat az önfegyelem hiánya miatt, sőt varázslókhöz (méregke-verőkhöz) hasonlítja.⁶¹ Jakab itt nem állítja azt, hogy a gazdag ember megkapja az előjáró helyét, de nyilván utal arra, hogy a helyiségben voltak jobb vagy jobbnak számító helyek.

Ropes kétségekívül nem állította azt, hogy Jakab a 2,3-ban szereplő kifejezést a liturgikus gyakorlatból vette volna át, sem azt, hogy a levél közvetlenül ihlette volna a fent idézett liturgikus szövegekben szereplő formulát, de a (leülésre/állásra alkalmazott) megfogalmazás hasonlósága és a *καλῶς* jelentése körüli bizonytalanság valóban

60 A Jak 2,3 nem szerepel azon szövegek között, amelyek a levelet a jézusi (ill. Q) hagyományhoz kapcsolhatják, de a közeli Jak 2,5 a függés hipotézis egyik erősebb, vagy legalábbis leggyakrabban idézett példája; lásd Patrick J. HARTIN, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, 141, 144–145; vö. John S. KLOPPENBORG, “The Reception of the Jesus Tradition in James”, in Karl-Wilhelm NIEBUHR – Robert W. WALL (szerk.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James and Jude*, Baylor University Press, Waco TX, 2009, 71–100 (95–100).

61 Vö. Norbert BROX, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991, 150–151; Carolyn OSIEK, *Shepherd of Hermas. A Commentary* (Hermeneia), Fortress, Minneapolis, MN. 1999, 81. Brox nyomán Osiek a két címet szinonimnak tekinti, a jelenetet pedig a gyülekezetek ülésrendjére utaló bizonyítéknak (81). Ez nem feltétlenül liturgikus összejevetel. Osiek kevésbé valószínű utalást lát az előjárókra a *Vis.* 3.1.8 (9) és a *Mand.* 11.1 (43)-ban; vö. Jel 4,4; Ign., *Magn.* 13.1, 1 Clem. 40.3 és 41.2, de biztosan róluk szól a *Didasc.* 2.57–58 (ld. fennebb, 11. lábj.). Joggal arra a következtetésre jut, hogy az első helyeket elfoglalók azonosítása jórészt találgatás (81, 14. jegyz.), ami minden bizonnyal igaz, ha ezt a tanúságot egybevetjük a *Didasc.* és *Vis.* 3.9.7-tel. Osiekkal (81) és Broxszal (151) nem gondolom, hogy a címet szarkasztikus kifejezésnek szánták az egyházi méltóságra törekvők vagy a státusztudatos társadalmi elit számára (Osiek, 81). Hermasz túl komolyan veszi az egész helyzetet az efféle játékhoz, még akkor is, ha talán nincsenek illúziói arról, amit buzdításával esetleg elérhet (Brox, 151).

figyelemre méltó. A személy üdvözlésére használt formula a liturgikus összejöveteleken (amelyet Jakab láthatóan kifogásol) később megjelenik a keresztény liturgiában a szertartás részeként. Pusztavéletlen egybeesésről és „hamis barátokról” van szó, vagy joggal gyaníthatunk valamilyen kapcsolatot?

(Ford. Zamfir Korinna)

Bibliográfia/Bibliography

- ALLISON, C. Dale, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle of James* (ICC), New York – London: Bloomsbury, 2013.
- ALLISON, C. Dale, Jr., *The New Moses. A Matthean Typology*, T&T Clark, Edinburgh, 1993.
- BALZ, Horst, Wolfgang SCHRAGE, *Die katholischen Briefe* (NTD 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.
- BRIGHTMAN, F.E., *Liturgies Eastern and Western Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, I. *Eastern Liturgies*, Clarendon, Oxford, 1896.
- BROX, Norbert, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- CANTINAT, Jean, *Les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude* (Sources bibliques), Gabalda, Paris, 1973.
- DIBELIUS, Martin, *Der Brief des Jakobus*, herausgegeben und ergänzt von Heinrich Greeven (KEK 15), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ¹¹1964.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2–5* (ÖTKNT 17/2), Gütersloher, Gütersloh – Echter, Würzburg, 1994.
- GLÖCKNER, Michael, *Bildhafte Sprache im Jakobusbrief: Form, Inhalt und Erschliessungspotential der metaphorischen Rede einer frühchristlichen Schrift* (ABG 69).
- GRÜNZWEIG, Fritz, *Der Brief des Jakobus* (Wuppertaler Studienbibel), Brockhaus, Wuppertal, 1973, ³1978.
- HARTIN, J. Patrick, *James* (Sacra Pagina 14), Liturgical Press, Collegeville, MN, 2003.

- HARTIN, Patrick J., *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.
- HOFFMANN Georg & BOUSSET, Wilhelm, *Der Jakobusbrief*, in *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, 3. *Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1917.
- KLOPPENBORG, John S., *James* (NTGuides), Bloomsbury, London – New York, 2022.
- KLOPPENBORG, S. John, The Reception of the Jesus Tradition in James, in Karl-Wilhelm NIEBUHR – W. Robert WALL (szerk.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James and Jude*, Baylor University Press, Waco, TX, 2009, 71–100.
- MARTIN, P. Ralph, *James* (WBC 48), Word Books, Waco, TX, 1988.
- MAYOR, Joseph B., *The Epistle of St. James*, MacMillan, London – New York, 1892.
- MCCARTNEY, G. Dan, *James* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker, Grand Rapids, MI, 2009.
- MERCIER, B.-Ch., *La Liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26/2), Firmin-Didot, Paris, 1946.
- MICHEL, Johann, *Die katholischen Briefe* (RNT 8/2), Pustet, Regensburg, 1968.
- MOFFATT, James, *The General Epistles: James, Peter, and Judas* (The Moffatt New Testament Commentary), Hodder and Stoughton, London, 1928.
- MOO, J. Douglas, *The Letter of James* (The Pillar New Testament Commentaries), Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2000, 2021.
- MUSSNER, Franz, *Der Jakobusbrief* (HTKNT 13/1), Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1964.
- OSIEK, Carolyn, *Shepherd of Hermas. A Commentary* (Hermeneia), Fortress, Minneapolis, MN, 1999.
- PAINTER, John, – David A. DESILVA, *James and Jude* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Baker, Grand Rapids MI, 2012.
- POPKE, Wiard, *Der Brief des Jakobus* (ThHNT 14), EVA, Leipzig, 2001.
- REICKE, Bo, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (AB 37), Doubleday, Garden City NY, 1964.

- ROPES, James Hardy, *The Epistle of St. James* (ICC), T&T Clark, Edinburgh, 1916.
- ROSS, Alexander, *The Epistles of James and John* (NICNT), Marshall, Morgan & Scott, Edinburgh, 1954, repr. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1970.
- RUCKSTUHL, Eugen, *Jakobusbrief – 1.–3. Johannesbrief* (NEB), Echter, Würzburg, 1985.
- RÜCKER, Adolf, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qob(h) von Edessa mit dem griechischen Paralleltext* (Liturgiegeschichtliche Quellen 4), Aschendorff, Münster, 1923.
- SCHNEIDER, Johannes, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (NTD 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.
- SIDEBOTTOM, E.M., *Jude and 2 Peter* (The Century Bible), Nelson, Edinburgh, 1967.
- VERHEYDEN, Joseph, Moses and Peter. Some Comments in the Margins of Christian Typology, in BODÓ Márta, CSONTA István, LUKÁCS Ottilia, ZAMFIR Korinna (szerk.), *Ünneplő köszöntökötet Nóda Mózes tiszteletére*, Szent István Társulat, Budapest – Verbum, Kolozsvár, 2019.
- VOUGA, François, *L'Épître de saint Jacques* (CNT 13a), Labor et Fides, Genève, 1984.
- WARD, R.B., *Partiality in the Assembly: James 2:2-4*, HTR 62 (1969) 87-97.
- WOJCIECHOWSKA, Kalina, Mariusz ROSIK, *A Structural Commentary on the So-Called Antilegomena. I. The Letter of James: Wisdom that Comes from Above* (Eastern and Central European Voices: Studies in Theology and Religion 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2021.



Az apát- és apátnő-benedikálás reformja és az Ordo benedictionis abbatis et abbatissae (1970) ekkléziológiai jelentősége

NAGY NORBERT

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Ökumené Doktori Iskola,
Kolozsvár (RO) – Zürich (CH)
norbert.nagy@gmx.ch

A II. vatikáni zsinat (1962–1965) *Sacrosanctum concilium* (1963) kezdetű konstitúciója a liturgia általános megújítását tűzte ki céljául (SC 21). Ha abból indulunk ki, hogy a liturgia az egyház életidegét képezi le,¹ akkor azt sem túlzás kijelenteni, hogy a liturgia megújításának közvetett célja az egyház teljes, alapjaiban történő megreformálása volt. Hogy ez a reform milyen teológiai és egyháztani megfontolások alapján indult el máig be nem teljesedett földi zarándokútjára, az könnyen nyomon követhető, ha a liturgikus könyvek zsinat utáni megújítását vesszük górcső alá. A liturgikus könyvekről ugyanis

1 Birgit Jeggle-Merz svájci liturgiaprofesszor asszony találóan nevezi a liturgiát az egyház életidegének („Die Liturgie als der Lebensnerv der Kirche”) és helyezi a liturgiareformot az egyház megújításának kontextusába: Birgit JEGGLE-MERZ, *Liturgische Wirklichkeit – Eine Standortbestimmung*, in Martin KLÖCKENER, Eduard NAGEL, Hans-Gerd WIRTZ (szerk.), *Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, Deutsches Liturgisches Institut, Fribourg, Trier, 2002, 37–63 (44–47).

nem túlzás kijelenteni, hogy azok (a *lex orandi, lex credendi* elv alapján) a zsinati teológia desztillátumai.

Ezen könyvek csoportjába tartozik a *Pontificale Romanum*² is, egy olyan euchológiai szövegeket és a főpapi istentisztelet ünnepelését szabályozó rendelkezéseket tartalmazó liturgikus könyvgyűjtemény, amely zsinat utáni többlepcsős reformja iskolapéldája a megújult liturgikus teológia és egyháztan fokozatos gyakorlatba ültetésének. Az alábbiakban a *Pontificale Romanum* az apát- és apátnő megáldását szabályozó kötetének megújítása kerül bemutatásra, különös tekintettel ezen liturgikus könyv egyháztani vonatkozásaira.

A reform előkészítése

A szentelési rítusok 1968-ban megjelent *Editio typicája* után a *Pontificale* időrend szerint következő átdolgozott fasciculusa az apát és az apátnő benedikálásának³ ünnepét tartalmazó kötet volt. Az átdolgozási munkálatok viszonylag nehézkesen haladtak; két fontos szempont vezérelte a munkát: egyfelől az a szándék, hogy a monasztikus hagyomány forrásaihoz visszatérve „felelevenítsék a kezdeti állapotokat”, másfelől a benedeki *regula* alapul vétele, „amelyben az apát és ennél fogva az apátnő benedikálása gyökerezik”.⁴ Azonkívül

2 *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis. Editiones typicae: *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, 1968; *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 1970 (Reimpressio 1978 und 2010); *Ordo consecrationis virginum*, 1970; *Ordo confirmationis*, 1971, 21973; *Ordo benedicendi oleum catecumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, 1971; *De institutione lectorum et acolythorum. De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro caelibatu amplectendo*, 1972; *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, 1977. *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli PP. VI editum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*. Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990.

3 Hivatalos magyar fordítása máig nem került kiadásra.

4 Vö. Judith FREI, „Bist du bereit, die dir anvertraute Schwestern zu Gott zu führen?“ Die Feier der Äbtissinnenweihe im deutschen Pontifikale von

tehát, hogy a szerzetesi élet zsinati készítésre végrehajtott általános reformjának⁵ keretében teológiai igénnyel gondolták át az apát és az apátnő hivatalát, szintén fontosnak mutatkozott az apát benedikálásának átfogó reformja,⁶ mert a „benedikálás elvesztette lelki dimenzióját, s olyan külső pompára helyezte a hangsúlyt, amely a püspökszentelésre emlékeztetett”.⁷

A szertartások átdolgozása és egyszerűsítése révén a benedikációs liturgiával kapcsolatban a liturgikus könyvek megújításának végrehajtásával megbízott *Consilium* arra akarta irányítani a figyelmet, hogy eredetileg milyen funkciót tölt be az apát és az apátnő a monasztikus kontextusban, egyúttal pedig el akarta kerülni, hogy az apátbenedikálás „összekeverhető legyen a püspökszenteléssel”.⁸ A munkával Adrien Nocent belga bencést (1913–1996) bízták meg, aki az Istentiszteleti Kongregáció tanácsadója volt; Nocent az egész revíziót egymaga (e célból létrehozott munkacsoport nélkül) végezte el, jöllehet Bugnini szerint egyeztetett a „monasztikus világ”

1994, in Winfried HAUNERLAND – Otto MITTERMEIER – Monika SALLE – Wolfgang STECK (szerk.), *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie* (Studien zur Pastoralliturgie 17), Pustet, Regensburg, 2004, 219–238 (220).

5 A II. vatikáni zsinat külön dokumentumot szentelt a szerzetesi élet korszerű megújításának: a *Perfectae caritatis*, lásd *Acta Apostolica Sedis* 58 (1966), 702–712.

6 Az apát- és apátnő-benedikálás zsinat utáni reformjának történetéről lásd FREI, Die Feier der Äbtissinnenweihe, 223–226; Annibale BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, Herder, Freiburg, 1988, 819–821.

7 BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 819. Az apát- és apátnő-benedikálás zsinat előtti történetéről lásd Adrien NOCENT, Die Benediktion eines Abtes, in Aimé-Georges MARTIMORT (szerk.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft* Bd. 2, Herder, Freiburg, 1963, 202–206; Emmanuel VON SEVERUS, *Abts- und Äbtissinnenweihe*, in Bruno KLEINHEYER – Emmanuel VON SEVERUS – Reiner KACZYNSKI (szerk.), *Sakramentliche Feiern* Bd. 2, Pustet, Regensburg, 1984 (Gottesdienst der Kirche – Handbuch der Liturgiewissenschaft 8), 185–186; ARADI László, *Az apátnő benedikálásának szertartása a középkori Magyarországon monasztikus női szerzetesközösségeiben* (doktori disszertáció), PPKE, Budapest, 2019, 14–41.

8 BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 819.

képviselőivel.⁹ E helyütt tehát a *Pontificale* többi fasciculusához képest egészen egyedülálló munkamódszerrel találkozunk, ám a reformfolyamat hatékony volt,¹⁰ eredménye pedig kedvező visszhangra lelt a *Consilium* tagjainak körében.

Az apát- és apátnő benedikálásához kidolgozott öt séma¹¹ revíziós munkálataihoz kapcsolódó dátumok arról tanúskodnak, hogy a munka oroszlánrészét Nocent egy év leforgása alatt elvégezte (1968 szeptembere és 1969 szeptembere között). A történeti-liturgikus források részletes felsorolása után¹² már az első séma tartalmazza az apáti benedikálás *ritus renovatus*át. Annak a helyi püspöknek van joga az újonnan megválasztott apát benedikálásához, akinek joghatósági területén a kolostor fekszik. Akadályoztatása esetén ezt a jogot átruházhatja egy másik püspökre, aki úgyszintén elvégezheti a benedikálás szertartását.¹³

Ezzel kapcsolatban mind a későbbi sémák, mind az *Editio typica* azt a harmadik lehetőséget is felkínálják, hogy egy másik apát is benedikálhatja a megválasztott apátot vagy apátnőt. Az első sémában még nem szerepelt ez a lehetőség, és nem (pusztán) azért, mert az 1917-es CIC-ben nem szerepelt ilyen rendelkezés.¹⁴ A séma szerzője két okból sem tartotta helyesnek, hogy a benedikálás hatalmát egy másik apátra ruházzák. Nocent egyrészt azt hangsúlyozza, hogy bár új püspök szentelésének esetében a püspöki kollégium tagjai a szenteléssel fogadják be új tagként a kollégiumba testvérüket, ez a cselekmény nem állítható párhuzamba az apát benedikálásával, mivel nem létezik „apáti kollégium”¹⁵ (*collegialitas abbatum*). Szentségtani

9 BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 819.

10 BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 819.

11 Összesen öt sémát ismerünk: *Schema 307 De benedictione abbatis* (1968. szeptember 13.); *Schema 307 De benedictione abbatis, ritus renovatus. Addendum* (1968. szeptember 13.); *Schemma 321 De benedictione abbatis* (1968. október 19.); *Schema 340 De benedictione abbatis* (1969. február 26.); *Schema 351 De benedictione abbatissae* (1969. szeptember 26.).

12 *Schema 307 De benedictione abbatis*, 1–12.

13 *Schema 307 De benedictione abbatis*, 1, 13.

14 Vö. CIC 1917, can. 625: „Abbatēs regulares de regimine, legitime electi, debent intra tres menses ab electione benedictionem accipere ab Episcopo dioecesis in qua monasterium situm est.”

15 *Schema 307 De benedictione abbatis*, 13., 1. jegyzet.

szempontból továbbá az apátok nincsenek sajátos pozícióban (*nulum locum specialem*), hanem „egyszerű papoknak”¹⁶ (*simplices sacerdotes*) számítanak. E javaslattal a szerzőnek kétségkívül az volt a szándéka, hogy egyértelművé tegye, milyen funkciója és szerepe van a (helyi) püspöknek azon egyházmegye életében, amelyhez az adott kolostori közösség tartozik, nem pedig arra törekedett, hogy csorbítsa az apát saját közösségében betöltött szerepét.

A séma szerzőjének érvei minden valószínűség szerint nem tudták meggyőzni a *Consilium* többi tagját, mivel már a sémához fűzött *Addendum*¹⁷ visszavonja azt a kitételt, miszerint a benedikálásra csak a püspököknek van hatalmuk, és ennek jogát az apátokra is kiterjeszti (apátnőkre viszont nem). Ellentétes irányban is lehet ugyanis érvelni: mivel az apát megáldása szentségtani értelemben nem szentelés, ezért a helyi püspök megbízásából „egyszerű papok”, azaz apátok is részesíthetik *benedictió*ban az apátokat. Ez a lehetőség azonban csak a harmadik a sorban, és a szöveg kifejezetten hangsúlyozza, hogy az apát és apátnő benedikálása a helyi püspök kompetenciája, ezért pedig a megválasztott apát vagy apátnő csak a püspök „engedélyével és megfelelő okból”¹⁸ (*iusta interveniente causa*) részesülhet a *benedictió*ban egy másik püspöktől vagy egy másik apáttól.

Az, hogy a helyi egyház elve fontos szerepet játszott e szertartások reformjában, abban is kifejeződött, hogy a 321. sémától a végső szövegváltozatig mindegyik tervezet következetesen hangsúlyozta: fontos, hogy a hívek részt vegyenek az apát és az apátnő megáldásán.¹⁹ A monasztikus közösségek és az apátságok a helyi egyházhoz tartoznak, amelynek „főpapja” a püspök. Az új apát vagy új apátnő püspöki megáldása, amelyre koncelebráció formájában végzett eucharisztikus ünnepen kerül sor, nemcsak a kolostori közösség

16 *Schema 307 De benedictione abbatis*, 13., 1. jegyzet.

17 *Vö. Praenotanda des Schema 307 De benedictione abbatis, ritus renovatus. Addendum*, 1, 1.

18 *Vö. Schema 340 De benedictione abbatis*, 1, 1; *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 2, 7; *Schema 351 De benedictione abbatissae*, 1, 1; *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 2, 20.

19 *Vö. Schema 321 De benedictione abbatis*, 1, 1; *Schema 340 De benedictione abbatis*, 1, 1; *Schema 351 De benedictione abbatissae*, 2, 1.

szempontjából számít jelentős eseménynek, hanem a nép *maxima frequentia*²⁰ mellett jelentős – a helyi püspök elnökletével folyó – liturgikus alkalmat jelent a helyi egyház életében.

Az egyszerűsített és átdolgozott benedikálási szertartást a *Consilium* 11. és 12. plenáris ülésén terjesztették elő, 1968 októberében és 1969 nyarán: „nehézségek nélkül elfogadták őket”.²¹ Az egyszerűsítés egyik fontos mozzanata volt, hogy fakultatívnak minősítették a gyűrű (*si casus fort*)²² és a mitra (*pro opportunitate*)²³ főpapi jelvényeinek átadását, mert ily módon is el akarták különíteni a *benedictiót* a püspökszenteléstől. Lényegesnek csupán az adott szerzetesi hagyományban érvényes szabályzat (*regula*) és a pástorbot (*baculum pastorale*) átadását tartották, de az utóbbit sem püspöki jelvényként, hanem „kizárólag monasztikus jelként”²⁴ fogták fel, amely azt jelzi, hogy az apát lelkipásztori felelősséget visel a kolostori közösségért. Ezzel kapcsolatban a sorrend is fontos: a *regula* határozza meg az apát – pástorbot által jelzett – lelkipásztori szolgálatának kontextusát, és az adott kolostori közösség tagjaira irányul.

A *Consilium* jóváhagyása és a különböző kuriális szervekkel való szokásos egyeztetések után a két benedikálási szertartás sémáját 1970. október 7-én terjesztették VI. Pál elé, aki 1970. október 19-én hagyta jóvá a szöveget, s kifejezetten elfogadta azt a lehetőséget, hogy másik apát is benedikálhat újonnan megválasztott apátot vagy apátnőt.²⁵ Az új *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*,²⁶ amely változatlan formában a mai napig érvényben van (legutóbbi

20 Vö. *Schema 321 De benedictione abbatis*, 1, 1.

21 BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 819.

22 *Schema 321 De benedictione abbatis*, 25, 5.

23 *Schema 321 De benedictione abbatis*, 26, 6.

24 BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 819.

25 Vö. BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 820 (utalással az államtitkárság vonatkozó levelére).

26 A fasciculus kiadásával és elemzésével kapcsolatban lásd a következő helyen megjelent kommentárt: *Notitiae* 7 (1971) 35–36; Urbanus BOMM, *Der neue Ritus der Abts- und Äbtissinnenweihe*, *Heiliger Dienst* 27 (1973) 148–152; Adrien NOCENT, *L'Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, *Rivista liturgica* 60 (1973) 321–340.

Reimpressiója 2010-ben jelent meg), 1970. november 9-én jelent meg az Istentiszteleti Kongregáció dekrétumával.²⁷

Értékelés a liturgikus egyháztan szempontjából

Ha a liturgikus egyháztan nézőpontjából vesszük szemügyre a *Pontificale Romanum* e zsinat után kiadott kötetét, először is azt érdemes kiemelnünk, hogy liturgikus szempontból világos különbséget tesz a püspök és az apát között. A rítus egyszerűsítésével a szöveg feleleveníti az apát saját kolostori közösségében végzett ősi szolgálatának lényegét. Az apáti szolgálathoz szükség van arra, hogy az apát maradjon hűséges fogadalmaihoz, tartsa meg a szent rendalapító szabályzatát, és ugyanerre intse testvéreit, akiket ily módon elvezet az istenszeretetre, az evangélium szerint élt életre és a testvéri szeretetre.²⁸ Az apát elsődleges kötelessége tehát, hogy „Istenhez vezesse a testvéreket”, és gondot viseljen üdvösségükre. Fontos, hogy megbízható őre (*custos*) legyen a kolostor javainak, amelyeket a testvérek, a szegények és a vendégek javára (*ad usum fratrum, pauperum et peregrinorum*)²⁹ kell kezelnie.

Miután a liturgiát vezető püspök megkérdezi minderről a megválasztott apátot, aki úgy nyilatkozik, hogy kész mindennek megtartására, a mindenszentek litániája után sor kerül a püspök áldására, amelyet „magától értetődően”³⁰ nem kísér kézfeltétel, hogy a szertartás ne emlékeztessen a püspökszentelésre, és elkerülhetők legyenek az esetleges félreértések.³¹ E ponton világosan megmutatkozik az

27 Benno Gut bíboros prefektus és Annibale Bugnini titkár aláírásával. Latin szövege: AAS 63 (1971), 710 sk.

28 *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 20, 10–11.

29 *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 20, 11.

30 Vö. BUGNINI, *Die Liturgiereform*, 820.

31 Az apáti benedikálás rítusának reformja során az egyik legfontosabb célkitűzés már az első szövegtervezetben is egészen pontosan kifejeződött: „Non fit impositio manuum, ad vitandum confusionem cum Ordinatione.” Lásd a 4. lábjegyzetet itt: *Schema 307 De benedictione abbatis*, 15.

apátbenedikálás liturgikus és egyháztani átdolgozásának reformját vezérlő célkitűzés: az apát lelkipásztori, „atyai” felelősséget visel kolostori közösségéért, amely a „nyája főpapjaként” (SC 41) tevékenykedő püspök által vezetett helyi egyház nagyobb közösségéhez, az egyházmegyéhez tartozik. Ezt a valóságot pontosabban szemléltetik az apátbenedikálás zsinat utáni liturgikus cselekményei, mint a zsinat előtti liturgikus formák, amelyekbe a 9. századtól fogva egyre nagyobb mértékben beépültek a püspökszentelési szertartás elemei (a szentelési prefációval kísért kézfeltétel és a főpapi jelvények átadása).³²

A *Pontificale* átdolgozott kötete mind az apát,³³ mind az apátnőbenedikáláshoz³⁴ négy különböző áldásszöveget kínál fel, amelyek monasztikus jellegükben sokban hasonlítanak egymáshoz. Mindegyik Isten magasztalásával kezdődik, majd Isten áldását kéri a megválasztott apátra, illetve a megválasztott apátnőre. Az imádságok beható vizsgálata nyomán megmutatkozik, hogy a szövegek számos szakasza vagy szó szerint, vagy parafrázálva idézi a bencés regulát, és „elsődlegesen spirituális összefüggésben mutatja be”³⁵ az apát és az apátnő feladatait. Az apátnak és az apátnőnek számos tekintetben példaképpül kell szolgálnia a kolostori közösség életében, akkor is, ha vezetőkként a rájuk bízottakért felelőséggel is tartoznak. Ezt a közösség tagjaira korlátozódó vezető funkciót a liturgia során a bot átadása (csak férfi apát benedikálása esetében)³⁶ jeleníti meg

32 FREI, *Die Feier der Äbtissinnenweihe*, 224. Az apátok és apátnők által végzett szolgálat lelki természetét határozottan kifejezésre juttatja, hogy még a főpapi jelvények átadása előtt megkapják rendjük monasztikus reguláját. Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 24, 17–18 és 19, 27–28.

33 *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 23, 15–17.

34 *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 18, 25–27.

35 FREI, *Die Feier der Äbtissinnenweihe*, 232.

36 Judith Frei bencés apátnő bemutatja e döntés hátterét, és felhívja a figyelmet a Szentszék különleges engedélyére, amelynek értelmében német nyelvterületen az újonnan megválasztott apátnők továbbra is megkaphatják a pásztorbotot, a német nyelvű országok régire visszanyúló hagyományának alapján. Az Istentiszteleti Kongregáció eleinte ugyan nem akart helyt adni ennek a kérésnek, annak köszönhetően azonban, hogy Reiner Kaczynski, a kongregáció referense „állhatatosan és határozottan” szót emelt az ügy érdekében, a kongregáció vezetősége engedett, s jóváhagyta,

szimbolikus formában. A többi főpapi jelvény (a gyűrű és a mitra) átadása fakultatív, hiszen a liturgia el kívánja különíteni az apát-benedikálást a püspökszenteléstől, amelytől világosan megkülönböztethetővé akarja tenni. Amennyiben a püspök gyűrűt ad át, a gyűrű az apát vezetésére bízott kolostori közösséghez való „hűség jele” (*fidei signaculum*).³⁷

Alapvetően érthető, hogy az apát és az apátnő benedikálásának megújított szertartása az apátról, illetve az apátnőről rajzolt képre helyezi a hangsúlyt, elvégre az ő benedikálásukra kerül sor. Ugyanakkor az egész ünnepet elnökként vezető püspök képe is határozott vonalakkal rajzolódik ki a szertartásban. A püspök a helyi egyház „főpapjaként” (SC 41) cselekszik és vezeti az apát- és apátnő-benedikálás liturgiáját. Ez azért lényeges, mert egyháztani szempontból a legtöbb szerzetesi közösségi is ehhez a helyi egyházhoz tartozik, annak ellenére, hogy a közösséget egy apát, illetve apátnő vezeti.³⁸ A benedikálásra továbbá olyan eucharisztikus ünnepen kerül sor, amelyen a püspök elnököl és a jelen lévő papok koncelebrálnak,³⁹ az első koncelebráló státusza pedig az újonnan megválasztott apátot illeti meg.⁴⁰

hogy a német *Pontificale* engedélyezze a pásztorbot használatát és átadását az apátnő-benedikálás alkalmával; Kaczynski arra hivatkozott, hogy az apátnői bot nem joghatóság, hanem a kolostori közösségben birtokolt tekintély jele. Vö. FREI, *Die Feier der Äbtissinnenweihe*, 235–236.

37 Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 25, 18 és 20, 28.

38 Lásd erről a püspökök pásztori feladatáról szóló zsinati dekrétum rendelkezéseit: „Azokban a dolgokban, melyek a nyilvános istentisztelettel – érintetlenül hagyva természetesen a szertartások különféleségét –, a lelkipásztorokodással, a népnek szóló igehirdetéssel, a Krisztus-hívók, különösen a gyermekek vallási és erkölcsi nevelésével, a hitoktatásával és a liturgikus nevelésével, a klérus külső magatartási szabályaival és az apostolkodással kapcsolatosak, a szerzetesek, exemptek és nem exemptek a helyi főpásztor hatalma alatt állnak. A katolikus szerzetesi iskolák is az általános szervezetet és felügyeletet tekintve a helyi főpásztorok alatt állnak; a vezetés joga azonban a szerzeteseké. A szerzetesek kötelesek mindazokat a rendeleteket végrehajtani, melyeket a püspökök tanácsa vagy konferenciája mindenki számára törvényesen elrendel” (CD 35,4).

39 Vö. *Praenotanda zum Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 4, 7.

40 Vö. *Praenotanda zum Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 5, 7.

Végezetül érintenünk kell még egy olyan tényezőt, amely e zsinat után kiadott könyv kapcsán olyan témával van összefüggésben, amely nemcsak a liturgikus egyháztan szempontjából vizsgálódó kutatásunk számára releváns, hanem nem kevés vitával kísért kérdéseket is felvet: azon apátok benedikálásáról van szó, akiknek joghatóságuk van egy meghatározott terület fölött. Ők azok az úgynevezett területi apátok, akik egyházi jogi szempontból az egyházmegyékkel egy szinten elhelyezkedő területi apátságot vezetnek, mégpedig ordináriusként, s ezért tagjai a püspöki konferenciáknak is.⁴¹ Nem feladatunk közelebbről áttekinteni e ma már igen kis számú apátság⁴² kialakulását és történetét,⁴³ de röviden érdemes kitérnünk azokra a kérdésekre, amelyeket maga az *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae* is megemlít.

41 Az 1983-as CIC két kijelentése egyházi jogi és egyháztani szempontból megvilágítja a területi apátság mibenlétét: „A részegyházak, amelyekben és amelyekből az egy és egyetlen katolikus egyház áll, először is az egyházmegyék; ezekhez hasonló elbírálás alá esnek – hacsak az ellenkezője nem világos – a területi prelátúra és a területi apátság, az apostoli vikariátus és az apostoli prefektúra, valamint az állandó jelleggel létesített apostoli kormányzóság” (c. 368). „A területi prelátúra vagy a területi apátság Isten népének egy területileg körülhatárolt része, melynek gondozása különleges körülmények miatt valamely prelátusra vagy apátra van bízva, aki azt megyés püspök módjára saját pásztorként kormányozza” (c. 371, 1). Vö. Urs BROSI, *Recht, Strukturen, Freiräume. Kirchenrecht*, Theologischer Verlag, Zürich, 2013, 130–131.

42 A területi apátságok kialakulásáról és a területi apátok, illetve apátnők szerepéről lásd Paschal BAUMSTEIN, *Abbeyes, Territorial*, in William M. JOHNSTON – Christopher KLEINHENZ (szerk.), *Encyclopedia of Monasticism*, Routledge, London, 2015, 2–4; Marek DERWICH, *Bishops: Jurisdiction and Role*, ugyanabban a kötetben, 154–155; Michael von Fürstenberg, *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali*, *Periodica* 73 (1984) 89–111; Michael VON FÜRSTENBERG, *De abbatissa dignitatem archidiaconi habente*, *Periodica* 78 (1989) 345–359; Elizabeth CONNOR, *L'abbaye royale de Las Huelgas et la jurisdiction de ses abbesses*, *Collectanea Cisterciensia* 50 (1988) 307–334; Michael VON FÜRSTENBERG, *«Ordinaria loci» oder «Monstrum Westphaliae»? Zur kirchlichen Rechtstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 29), Bonifatius, Paderborn, 1995.

43 Az *Annuario Pontificio* pápai évkönyv szerint 2019-ben világszerte összesen tizenegy területi apátság működött: hat Olaszországban (Monte Cassino, Monte Oliveto Maggiore, Montevergine, Santissima Trinità della Cava

Az apátbenedikálás átdolgozott ünnepe négy helyütt olyan kiegészítést tartalmaz, amely azt a rendkívül ritka esetet szabályozza, amikor olyan területi apát (*abbas nullius*) benedikálására kerül sor, aki joghatóságot kap egy meghatározott, az apátsághoz tartozó terület hívói és klerikusai fölött. A kiválasztott bemutatása után elsőként a pápa apostoli megbízásának kérdése merül fel,⁴⁴ amely – a püspöki kinevezésekhez hasonló bulla formájában – az apátot püspökszentelés nélkül is joghatósággal ruházza fel Isten népének valamely része (*portio populi Dei*)⁴⁵ és ezzel együtt egy részegyház vezetésére. E feladat néhány részletére rávilágítanak azok a későbbi kérdések, amelyeket az ünnep elnöke a homília után tesz fel a kiválasztottnak.⁴⁶

Először öt kérdés hangzik el az apát kolostori közösségének keretében végzett szolgálatával kapcsolatban, majd három további kérdés következik, amely a helyi egyház pásztoraként szólítja meg az újonnan megválasztott apátot. Ezek a kérdések szó szerint a püspökszentelés liturgiájából származnak,⁴⁷ és Isten népének közösségében helyezik el az apátot, abban a közösségben, amelyet munkatársaival (*comministris*), a papokkal és diakónusokkal együtt jóságos atyaként (*pius pater*) kell vezetnie (*dirigere*) az üdvösség útján (*viam salutis*).⁴⁸

de' Tirreni, Subiaco, Santa Maria di Grottaferrata), kettő Svájcban (Maria Einsiedeln és Saint-Maurice), egy Ausztriában (Wettingen-Mehrerau), egy Magyarországon (Pannonhalma) és egy Koreában (Tokwon). Vö. *Abbazie territoriali, Annuario Pontificio*, Vatikánváros, 2019, 1015–1017. Az akkoriban *abbatia nullius*nak nevezett területi apátságok száma a II. vatikáni zsinat nyomán jelentős mértékben csökkent. 1976. október 23-án kiadott motu propriójában VI. Pál nemkívánatosnak minősítette további területi apátságok létesítését, s egyúttal a meglévők fokozatos megszüntetését is elrendelte. Vö. Paulus VI, *De Abbatiarum nullius dioeceseos innovatione, Acta Apostolica Sedis* 68 (1976), 694–696; BAUMSTEIN, *Abbeyes, Territorial*, 4.

44 Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 18, 10.

45 A kifejezés a LG 23-ból származik, de VI. Pál motu propriójában is szerepel. Vö. Paulus VI, *De Abbatiarum nullius dioeceseos innovatione*, 696.

46 Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 20, 10–12.

47 Vö. *De Ordinatione* 1968, 19, 66 és *De Ordinatione* 1990, 40, 13–14.

48 „Vis plebem sanctam, cum ministris tuis presbyteris et diaconis, ut pius pater, fovere et in viam salutis dirigere?”. Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 20, 12.

A tanítói hivatal (*munus docendi*) és a megszentelői szolgálat (*munus sanctificandi*) alkotja a témáját két további olyan kérdésnek, amelyet feltesznek a kiválasztottnak. Az apátnak jó pásztor (*pastor bonus*) módjára nyomába kell erednie az eltévelyedetteknek, s viszsza kell vezetnie őket az egyház közösségébe, Krisztus nyájába (*ovili dominico*).⁴⁹ Végül felszólítást kap arra, hogy imádkozzon (*orare*) a nép üdvösségéért (*pro populo sancto*), és legjobb képességei szerint teljesítse pásztori szolgálatát (*pastorale munus*).⁵⁰ A helyi egyház ordináriusaként a területi apát apostoli megbízás alapján végzi ezeket a szolgálatokat, közösségekben van Róma püspökével és mindazokkal, akik helyi egyházat kormányoznak, e minőségénél fogva pedig *sui iuris* annak a püspöki konferenciának is tagja, amelynek területén az adott apátság található.⁵¹

Az apátbenedikálás szertartásrendje ebben az esetben két további olyan kiegészítést tartalmaz, amely a területi apát benedikálásához kapcsolódik. A rendi szabályzat és a jelvények (gyűrű, mitra és pásztorbot) átadása után a főcelebráns (akkor is, ha püspök) felkéri az újonnan megválasztott apátot, hogy foglalja el helyét a *cathedrán*, legalábbis abban az esetben, ha saját (apátsági) templomában benedikálják, amely egyébként a helyi egyház székesegyházaként is szolgál. Ekkor az eucharisztikus ünnep főcelebránsaként kitüntetett szerepet kap: első ízben ünnepli az eucharisziát helyi egyházának pásztoraként. Az addigi főcelebráns az első koncelebráló szerepét kapja.⁵² A csere rávilágít, hogy az adott helyi egyháznak ettől fogva új elöljárója van. A valamennyi jelen lévő pap, diakónus és a helyi egyházhoz tartozó hívők részvételével zajló, koncelebrált eucharisztikus ünnep tehát *praecipua manifestatio ecclesiae* (SC 41), a területi apát pedig „nyája főpásztoraként” (SC 41) jelenik meg.

49 „Vis oves errantes ut bonus pastor requirere et ovili dominico aggregare?”. Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 20, 12.

50 „Vis Deum omnipotentem pro populo sancto indesinenter orare et sine reprehensione pastorale munus tuum exercere?”. Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 20, 12.

51 Vö. CIC 1983, c. 450, § 1.

52 Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 28, 18.

Az apátbenedikálás szertartásrendjének utolsó betoldása a területi apát benedikálásának lezárását szabályozza. Kétszeres (a kolostori közösségre és a népre irányuló) küldetésének szimbolikus megjelenítése érdekében a szöveg – a püspökszenteléshez hasonlóan – előírja, hogy az újonnan megválasztott apát vonuljon végig a templomon, és áldja meg a hívőket, miközben a közösség az alkalomnak megfelelő éneket énekel (például a *Te Deumot*). Az ünnepélyes áldás előtt az apát rövid beszédet mondhat az oltártól vagy a *cathedrától*. A beszéd elsődleges címzettje az egybegyűlt helyi egyház népe (*populo*),⁵³ amelynek lelki kormányzására az apát ordináriusként megbízást kapott.

Mindazonáltal igencsak kérdéses, hogy ez a modell igazolható-e egyháztani és szentségtani szempontból. Elvégre ebben az esetben egy papra bízzák egy exempt egyházmegye kormányzását, anélkül, hogy részesülne a püspökszentelésben, vagyis az egyházi rend teljességében (LG 26). A területi apát mind lelki, mind jogi téren vezetője lesz egy helyi egyháznak, s kormányzói funkciója kizárólag a pápai kinevezésen és egy egyházbírói aktuson alapul. Szentségtani szempontból ez a helyzet kizárólag fenntartásokkal fogadható el, s inkább negatívan ítéltető meg. E nehézségek hatására már VI. Pál olyan döntést hozott, amelynek értelmében jelentősen nehezebb, sőt gyakorlatilag lehetetlen lesz a jövőben területi apátságokat létrehozni,⁵⁴ de a már meglévő területi apátságok száma is felülvizsgálandó és csökkentendő, sőt bizonyos körülmények között egyes területi apátságok meg is szüntethetők, területük pedig egy vagy több egyházmegyéhez kapcsolandó.

E ponton azonban egy tényezőt mégiscsak ki kell emelnünk, amelyet pozitívan értékelhetünk: mégpedig azt, hogy az apátot a kolostori közösség *választja*. Elvégre az apátokat és az apátnőket nem kinevezik, hanem a közösség szabadon választja meg őket (rendszerint saját tagjai közül). Ugyanez történik olyan apát esetében is, akire ordináriusként egy területi apátság vezetése hárul. A magyar bencés hagyományok szerint például az apátság minden olyan tagja jogosult a választáson való részvételre, aki már

53 Vö. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae*, 32, 19.

54 PAULUS VI., *De Abbatiarum nullius dioeceseos innovatione*, 696.

letette az örökfogadalmat, függetlenül attól, hogy pap-e vagy sem. Ez konkrétan azt jelenti, hogy a területi apátság esetében az ordináriusi minőségben a helyi egyház vezetésére megbízást kapó apát megválasztásában klerikusok és laikusok egyaránt részt vesznek. A római hatóságoknak ugyan még jóvá kell hagyniuk a választás eredményét, de azt, hogy valamely helyi egyház vezetőjét – laikusokból és klerikusokból álló – káptalan választja meg, a püspöki ki nevezések túlnyomó többségéhez kapcsolódó eljáráshoz viszonyítva rendkívülinek és kivételesnek kell minősítenünk. Célszerű lenne, ha ez az eljárás hozzájárulhatna a megyés püspökök kiválasztásának jövőbeli átgondolásához.

Összegző gondolatok

Az 1970-ben kiadott apátok és apátnők benedikálását taglaló szertartáskönyv vitathatatlan érdeme, hogy szövegeivel és rubrikáival nagyban hozzájárult az apáti és püspöki szerepkör teológiai elválasztásához. Kritikus marad az a tény, hogy szimbolikáját tekintve a szertartás még mindig túl sok olyan elemet tartalmaz, amely a kevésbé tájékozott szemlélők számára a püspökszentelés liturgiájával összekeverhetővé teszik a benedikálás rítusát. Ekkleziológiai szempontból az ordinárius apátok kiválasztásának módja azonban kifejezetten érdekes és alaposabb megfontolásokra sarkallhat. Amikor jelenleg az egyház egyik legégetőbb kérdése a szinodalitás fogalmának teológiai tisztázása és gyakorlatba ültetése, akkor Isten szent népének hathatós bevonása a pásztorok kiválasztásának bonyolult folyamatába egy fontos és erőteljes jelzés lenne, valamint a hívőket közös felelősségvállalásra ösztönözhetné. Nóda Mózes professzor úr Isten népét ebben a szellemben neveli, képezi és vezeti a tudomány útján és a hit ösvényén. Hála és köszönet érte!

Bibliográfia/Bibliography

- Paulus VI, De Abbatiarum nullius dioeceseos innovatione, *Acta Apostolica Sedis* 68 (1976), 694–696.
- Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis. Editiones typicae: *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, 1968.
- Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli PP. VI editum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*. Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990.
- ARADI László, *Az apátnő benedikálásának szertartása a középkori Magyarország monasztikus női szerzetesközösségeiben* (doktori disszertáció), PPKE, Budapest, 2019.
- BAUMSTEIN, Paschal, Abbeyes, Territorial, in William M. JOHNSTON, Christopher KLEINHENZ (szerk.), *Encyclopedia of Monasticism*, Routledge, London, 2015.
- BOMM, Urbanus, Der neue Ritus der Abts- und Äbtissinnenweihe, *Heiliger Dienst* 27 (1973) 148–152.
- BROSI, Urs, *Recht, Strukturen, Freiräume. Kirchenrecht*, Theologischer Verlag, Zürich, 2013.
- BUGNINI, Annibale, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*, Herder, Freiburg, 1988.
- CONNOR, Elizabeth, L'abbaye royale de Las Huelgas et la jurisdiction de ses abbesses, *Collectanea Cisterciensia* 50 (1988) 307–334.
- DERWICH, Marek, Bishops: Jurisdiction and Role, in William M. JOHNSTON (szerk.), *Encyclopedia of Monasticism* Volume I. A–L, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago–London, 2000.
- FREI, Judith, „Bist du bereit, die dir anvertraute Schwestern zu Gott zu führen?“ Die Feier der Äbtissinnenweihe im deutschen Pontifikale von 1994, in Winfried HAUNERLAND, Otto MITTERMEIER, Monika SALLE, Wolfgang STECK (szerk.), *Manifestatio Ecclesiae*.

- Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie* (Studien zur Pastoralliturgie 17), Pustet, Regensburg, 2004.
- JEGGLE-MERZ, Birgit, Liturgische Wirklichkeit – Eine Standortbestimmung, in Martin KLÖCKENER, Eduard NAGEL, Hans-Gerd WIRTZ (szerk.), *Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, Deutsches Liturgisches Institut, Fribourg, Trier, 2002, 37–63.
- NOCENT, Adrien, Die Benediktion eines Abtes, in Aimé-Georges MARTIMORT (szerk.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft* Bd. 2, Herder, Freiburg, 1963.
- NOCENT, Adrien, L'Ordo benedictionis abbatis et abbatissae, *Rivista liturgica* 60 (1973).
- VON FÜRSTENBERG, Michael, De abbatissa dignitatem archidiaconi habente, *Periodica* 78 (1989) 345–359.
- VON FÜRSTENBERG, Michael, Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali, *Periodica* 73 (1984) 89–111.
- VON FÜRSTENBERG, Michael, «Ordinaria loci» oder «Monstrum Westphaliae»? *Zur kirchlichen Rechtstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 29), Bonifatius, Paderborn, 1995.
- VON SEVERUS, Emmanuel, Abts- und Äbtissinnenweihe, in KLEINHEYER, Bruno – VON SEVERUS, Emmanuel – KACZYNSKI Reiner (szerk.), *Sakramentliche Feiern* Bd. 2, Pustet, Regensburg, 1984.



Változó liturgiák az Örök Isten szolgálatában

PÉTER ISTVÁN

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző
és Zeneművészeti Kar, Kolozsvár (RO)
istvan.peter@ubbcluj.ro

„Mindenek ékesen és jó renddel legyenek.” (1Kor 14,40)

A meglepetések hétköznapi eseménynek számítanak életünkben. Mégis vannak olyan meglepő események, történetek, amelyek több figyelmet érdemelnek és kérnek, mint amennyit a meglepődés pillanatnyi átélése hordozna. A mai történelemértelmezési térben minden bizonnyal meglepő eseménynek számíthat az, hogy 1863. március 9-én Bukarestben lebontottak egy magyar református templomot.¹ Igen. Lebontották. Azt a fatemplomot, amely 1815 óta létezett, de szűkössé és korhadttá vált. Lebontották, hogy helyette új templomépítésbe kezdjenek az akkori Bukarestben élő, számukban folyamatosan gyarapodó reformátusok. Ez az esemény akkoriban is hírértékkel bírt. Olyannyira, hogy nemcsak a református gyülekezet számára vált mérföldkövé a gyülekezeti élet eseményei között, hanem a kor fővárosi vezető személyiségei, de az ország jeles személyiségei számára is jelentős eseményként szolgált.

A történet azért érdekes és izgalmas, mert az nemcsak egy új templom építésének a története, hanem liturgikatörténeti szempontból is fontos adatokat közvetít.

1 Koós Ferenc, *Életem és emlékeim 1828-1890*, II., Alexi, Brassó, 1890, 82.

Mit keresnek reformátusok a 19. századi Bukarestben?

A mai román történetírás jobbára olyan események narratíváját tartja fontosnak, amelyben a politikai/etnikai viszonyok elemzése folyamatos történelmi konfliktusokat feltételez a magyar-román együttélés/szomszédság kapcsolati rendszerében. Ez azonban nem mindig volt ennyire hangsúlyos: voltak történelmi idők, amikor nemcsak Erdély, hanem az egész magyar nemzetterületről érkező magyarok kerestek megélhetést, menedéket, rejtkehelyet a „Regátban”,² ahol sajátos történelmet írtak, de munkájuk, szorgalmuk, szaktudásuk rendjén elismerést vívtak ki maguk és közösségeik, vezető személyeik számára.

A Kárpátok peremvidékén élő székelyek és magyarok folyamatos kapcsolatokat áptak a Kárpátokon túli, keleti és déli területeken lakókkal, akikkel nemcsak gazdasági, de esetenként családi kapcsolatokat is szőttek. Amúgy a mindenkori nagypolitika, a különböző gazdasági, politikai, történelmi események szüntelenül gondoskodtak arról, hogy a Kárpátok két oldalán élő népcsoportok folyamatos kapcsolatban legyenek/maradjanak egymással, és szükség esetén a határ túlsó oldalán keressék mindazt, amire szükség lenne: boldogulást, megélhetést, nyugalmat, szerelmet. Sokan közülük hivatalos iratok birtokában lépték át a határt, míg mások a hegyek ismert ösvényein, minden hivatalos irat nélkül adtak-vettek, mentek-jöttek, vagy csak mentek. A „mezsgyéken” élő magyarok és románok a mindennapi életben gond nélkül tanulták meg egymás nyelvének alapszavait, amelyek segítségével a határ bármely oldalán boldogulni lehetett.

2 A Regát („regat”) a román ókirályság. Előzménye Moldva és Havasalföld (Olténia és Munténia) egyesülése 1859-ben Alexandru Ioan Cuza fejedelemsége idején. Kezdetben, 1859-ig a terület a „Duna-fejedelemségek” megnevezést viselte, 1862-től Románia néven ismerjük. A Hohenzollern királyi családot 1866-ban hívták meg az ország vezetésére. I. Károly előbb fejedelem lett, majd 1877-ben, a függetlenség elnyerése után királlyá koronázzák. Ettől kezdve említik „Regát” néven Romániát az erdélyi magyarok.

A székelyföldi törpebirtok nem biztosított megfelelő életmódot az általában túlnépesedő családoknak, így az utódok közül többen is arra kényszerültek, hogy valahol megélhetést keressenek, mesterséget tanuljanak. A mai gyakorlat szerint a boldogságot keresők nyugat felé indulnak. A 18–19. századi székely fiatalnak még Kolozsvár is nagyobb távolságra feküdt, mint a moldvai vagy havasalföldi részekben fekvő bojári birtokok vagy kialakuló, fejlődésnek induló városkák, esetleg nagyobb városok, amelyek folyamatos munkaerőhiánnyal küzdöttek.

Az 1848–49-es szabadságharcban való részvétel sok székely számára az üldözöttséget is jelentette: a megtorlásra felbuzdult osztrák császárság irányában nem volt ajánlatos megélhetést keresni. Ezért is maradt többnyire egyetlen lehetőségként a kelet- és az óromániai fejedelemségek. Többnyire szezonmunkára indultak: tavasztól őszig, szántástól aratásig, szüretig, azzal az eltökélt szándékkal, hogy a megszerzett pénzzel hazatérnek, saját földet, igaállatot, munkaeszközt vásárolva itthon keresik majd a jövőendőbeli boldogulást.

A vándorlást választó magyarok száma az idők folyamán folyamatosan változott, de ritkán csökkent: a népes székelység a századok folyamán többször is „kinőtte” az életterét, így a megnövekedett népesség mentén keletkező „népfelesleg”³ folyamatosan új utánpótlást biztosított a befogadó célország számára. A kitelepedettek népmozgalmi veszteségét erősítette azok száma, akik időközben az új környezetben töltött hosszabb idő, sajátos kulturális, vallási, nyelvi háttér hiánya miatt folyamatosan beolvadtak, vallást, nemzeti hovatartozást cseréltek...

A 19. századot bizonyos tekintetben mérföldkönek tekinthetjük a Kárpátokon túli vidékekre települt magyarok vonatkozásában: számbelileg elég sokan lettek már ahhoz, hogy közösségekbe szerveződjenek, közöttük kialakult egy tehetősebb, vagyonosabb réteg, akinek megerősödött az igénye a szervezett egyházi, közösségi, kulturális élet iránt, így a nagyobb és fontosabb központokban, városokban fejlődésnek indult a közösségi élet megszerveződése.

3 VENCZEL József, A székely népfölösleg, *Hitel* 1 (1942) 18–32 (30).

Fontos epizód a fejedelemségek történetében, amikor a török birodalom gyengülése, az orosz cárság erősödése és a nyugati hatalmak terjeszkedési politikája következtében Cuza fejedelem kormányzása alatt 1859-ben létrejön Moldva és Havasalföld egyesülése. Lucian Boia történész erre az időszakra datálja a modern Románia kialakulásának kezdetét,⁴ amikor a fejedelemségekben is megjelenik a nyugati kultúrához való felzárkózás igénye, miután évszázadokon keresztül politikai és gazdasági téren egyaránt a török birodalomhoz kötődtek. A felvilágosult nagybojári arisztokrácia, de ugyanebben az időben a magyar értelmiség is Párizs irányába orientálódik. Később innen is adódik Bukarest beceneve: „a kis Párizs”. Ezért is hívják meg királynak a Hohenzollern családot. Az új uralkodó, Károly személyében olyan konzervatív vezetője lesz az országnak, akinek célja a töröktől való függetlenedés, a gazdasági fejlődés és a belső konszolidáció. Ezért is nyit főleg a Habsburg és német birodalommal való együttműködés irányába, de ezzel a többi nyugati civilizáció és hatalom felé is megnyílik az út.

Erőteljes minőségi változások jellemzik úgy a gazdasági, mint a politikai életet ebben az időszakban: a Cuza fejedelemségét is, utána a királyság létrejöttével kialakult országét is. Elkezdődik a modern román állam kiépítése: új alapokra épül a jogalkotás, kiépül a pénzügyi és bankrendszer, szállítás, utazás, ipari termelés, a mezőgazdasági munka új koncepció szerint szerveződik stb. A termelékenységi és gazdasági élet fejlődésének köszönhetően a bérezések rendjén is minőségi javulás észlelhető: így a szakképzett, jó mesterséggel, munkabírással, szorgalommal rendelkező magyar munkások nemcsak a létminimum küszöbén élésért dolgoznak, hanem megtakarítást, felhalmozást is eszközölhetnek és kulturális, hitbéli életükre is jobban figyelhetnek. Ez a törekvés nem mindig szárnyalhat töretlen lendülettel: esetenként a keleti ortodoxia és a törökök által megjelentett muszlim vallás hitvilágával kerül kapcsolatba és konfliktusba idegensége, mássága következtében. Emellett az ébredező román nacionalizmus sem kedvez minden efféle törekvésnek, mert a saját szabadságeszméje mellett homogén, egynyelvű állameszmét ápolgat.

4 Lásd Lucian BOIA, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997.

Az is napi jelenség, hogy a magyar vállalkozók, kereskedők inkább németnek vallják magukat, mintsem a bojároknál szolgáló magyar cselédekkel, kocsisokkal egyenrangúnak tekintsék és ennek megfelelően kezeljék őket. Makkai azt is megemlíti, hogy a 19. század végén azzal fenyegették meg azokat a gyári munkásokat, akik nem voltak hajlandók a nevüket elrománosítani és felvenni a román állampolgárságot (ez automatikusan jelentette a más állampolgárság elvesztését), hogy elbocsájtják a munkahelyről őket.⁵

Templom az idegen földön

A hazájuktól messze kerülő székelyek számára a hitélet az egyik legfontosabb fogódzó a mindennapok megpróbáltatásai, kihívásai, gondjai közepette. A személyes imádság fontos eleme ennek, de legfontosabb színtere a mindenkori templom marad. Ezért is igyekeztek többnyire mindenhol, ahová az élet kihívásai sodorták őket, közösségbe szerveződve templomot és iskolát építeni, működtetni.

A „bukaresti evangélium szerint reformált egyház” 1815. május 14-én tartotta első istentiszteletét. Sükei Imre református lelkész volt az egyházközség megszervezője, aki az istentiszteleteket abban a templomban tartotta, amelyet korábban a szász lutheránusokkal közösen használt a magyar közösség alkalmanként.⁶ A kivándoroltak magas számát jelzi az a tény, hogy a gyülekezethez csakhamar olyan sokan csatlakoztak, hogy nem fértek a templomban. Emiatt anyagi háttérű konfliktus kezdődött a szász lutheránusok és a magyar reformátusok között, mert míg korábban a kisszámú gyülekezetnek ingyen adták használatba a templomot, úgy a megnövekedett gyülekezettől már jelentős bérleti díjat, évi 400 lejt kértek. A gyülekezet önerőből 100 lejt tudott felajánlani, de az ajánlatot a szászok nem fogadták el, és a templomból kitiltották a református közösséget.⁷ Emiatt arra kényszerültek, hogy más megoldást keressenek.

5 MAKKAI László, *Magyar-román közös múlt*, Teleki Intézet, Budapest 1948, 231.

6 KOÓS, *Életem*, II., 78.

7 KOÓS, *Életem*, II., 79.

A legeszszerűbb megoldás a saját templom építése volt, így el is határozták egy önálló templom építését. Sükei Imre lelkész 1815-ben és 1817-ben Erdélyben, 1820-ban Magyarországon gyűjtött a templomépítésre, és annyi pénz gyűlt össze, hogy 1821–22-ben elkezdték a fatemplom építését. A bukaresti angol konzul jelentős adományának köszönhetően a templom és torony felépült, harangja és orgonája is a helyére került. A későbbi adományoknak köszönhetően 1600 császári arany tartaléka is lett az egyházközségnek, amelynek kamataiból biztosítani tudták a lelkész és tanító fizetését. Ennek ellenére a tanítók fizetésére nagyon csekély összeget szántak, amiből nehezen lehetett megélni. Emiatt a fiatal tanítók rövid időn belül váltogatták egymást.⁸

A templom külső és belső berendezése igyekezett igazodni a környezeti elvárásokhoz: a torony csúcsán és a templomhajó tetőzetén kereszt volt, magas oltár, feszületek és gyertyák az oltár körül, hogy a protestáns vallást szinte egyáltalán nem ismerő ortodoxok kereszttyén közösség templomaként tekintsenek rá, és ne pogányokként kezeljék őket. A temetőkert a templom körül volt, de szűknek bizonyult, és sok esetben alig néhány év után kénytelenek voltak a gazdátlan sírokból kiásni a holtakat, hogy az újaknak helyet biztosítsanak.⁹

A templomépítéshez az akkori fanarióta fejedelemhez, Alexandru Suțuhoz fordultak engedélyért, akinek az uralkodása alatt szabadon gyakorolhatták hitüket, zavartalanul tarthatták meg az istentiszteleteiket és ünnepeiket. Koós feljegyzése szerint azonban a fejedelem nem válaszolt a megkeresésre (1821 elején meghalt). Az osztrák Ágencián¹⁰ keresztül szóbeli értesítés érkezett „ágens Fleischackel von Hackenau” tolmácsolásában: „Építsenek a reformátusok bátran

8 *Az elbűjosott magyarok Oláhországban*. Utazása után írta ÜRMÖSY Sándor, Kolozsvárt, Az ev. ref. főiskola könyv- és nyomó intézetében, Tilsch és Fia, 1844, 56.

9 ÜRMÖSY, *Az elbűjosott magyarok*, 60, de Koós is ugyanerre panaszkodik, amikor átveszi bukaresti parókiáját: *Életem*, II., 8.

10 Az Osztrák Császárság Konzuli Hivatalaként működő intézmény, amely a román területeken élő Osztrák-Magyar Monarchiához tartozó állampolgárság nélküli személyek ügyeit lett volna hivatott intézni, de a szabadságharc leverése után többnyire csak az idemenekültek felkutatásával foglalkozott.

templomot, nem találnak semmi akadályra, mert az én országomban tolerantia van.”¹¹

Sükei Imre 1815–1848 között, tehát 33 évig volt Bukarest papja, a templom mellett ő építette a parochiális épületeket, sőt később a templom mellé fából haranglábat is. Ott halt meg, oda temették a templom mellé feleségével együtt.

Bukarest második lelkésze Péterfi Albert volt, aki 1840-ig Nagye nyeden volt tanár. Tevékenyen részt vett az 1848-as szabadságharcban, így ennek leverése után menekülnie kellett: előbb 1848-ban Enyedről Brassóba, majd 1849-ben Ploiești-re menekült, onnan Bukarestbe ment, s ott 1849. május 24-én elfoglalta az üresedésben lévő református papi állást. 1850 márciusában meg is halt, 49 éves korában. Az ügy kuriózuma, hogy nem kapott semmiféle hivatalos kinevezést vagy megerősítést a szolgálatra, sőt az Erdélyi Református Főkonzisztóriumnak tudomása sem volt arról, hogy ott szolgál.¹² Azért az is beszédes, hogy az egyházi vezetők közül két évig senki sem kérdezte meg a bukarestieket, hogy van-e papjuk...

Bukarest harmadik papja, Dimény József is tragikus sorsú, menekült ember volt: Alvincen a román lázadók rágyújtották a parókiát, alig tudott családjával elmenekülni. Felesége ebbe rokkant és halt bele. A fia eltűnt a szabadságharcban. Három lánya közül egyet Bukarestben temetett el: elsőnek abba a temetőbe, amelynek a területét ő szerezte meg a bukaresti városi tanácstól magyar temetőnek. Ráadásul őt magát 1852-ben hazarendelték Erdélybe azzal a váddal, hogy menekülteket bújtatott, le is tartóztatták és Gyulafehérváron bebörtönözték. Ott halt meg 1854-ben.¹³

Őt követte 1855-ben a szintén szabadságharcos menekült Koós Ferenc. Koós szembesült azzal, hogy a régi templomban nem is férnek, a faszerkezet is nagyon elkorhadt, így eljutott az új templom építésének gondolatához. Ezért bontottak le Bukarestben magyar református templomot. Hogy helyette újat építsenek.

11 Koós, *Életem*, II., 80.

12 Koós Ferenc, *Életem és emlékeim 1828–1890*, I., Alexi, Brassó, 1890, 381.

13 Koós, *Életem*, I., 383.

A liturgiák elszabadulása

Az Istent kereső embernek pontos útmutatásra, követhető és járható életpályára, segítő közösségre és világos, pontos intézményi belső kultúrára (egyházi törvényekre) van szüksége. Az elsőben a hitvallások, a másodikban az ige, a harmadikban a közösségben megélt, Istent kereső élet, míg az utóbbiban az egyházi Kánon lehet segítsége.

A mindenkori egyháznak örökös kérdése, hogy miként kerülhet közelebb Istenhez, és milyen utakon vezetheti vissza a kegyelmes Istenhez a mindenkor megtévedt embert. A helyes és pontos istentisztelet megéléséhez elengedhetetlen, hogy olyan módon keresse az Istennel való találkozás lehetőségét, amelyben ez maradéktalanul meg is valósulhat. Nóda Mózes, a kolozsvári római katolikus teológia tanára Romano Guardini egyik gondolatával indítja a liturgikáról írott könyvét: „A liturgia valójában nem is más, mint elimádkozott hitvallás”.¹⁴

Ezek szerint a mindenkori ember ezért keresi a különböző terkekben azokat a megfelelő cselekvési lehetőségeket, amelyek rendjén személyes beszédben – imádságban – megvallhassa az Istenhez tartozás élő reményét és bizonyosságát, és ennek rendjén élő kapcsolatot alakíthasson ki Istennel, a Teremtő, Megváltó és Új életre elhívó Atyával.

A református egyházi szertartás(ok) hosszú fejlődési folyamat mentén alakultak (alakulnak). A liturgika történetét itt és most nem tekintjük átfogó célnak, csupán ízelítőt szeretnénk adni belőle és valamiféle támpontot, magyarázatot keresni arra nézve, ami a 19. századi, Kárpátokon kívüli magyar gyülekezetekben liturgiának nevezetett.

A reformáció kezdetekor az istentiszteleti szertartás változása nehézkes folyamatnak tűnt. Hiába valósult meg a hitvallások reformja, az istentiszteleti rend ehhez való alkalmazkodása, megváltoztatása sokkal nehezebb feladatnak tűnt. A reformáció századának végére a református istentiszteleti szertartásban még nem jelentek

14 NÓDA Mózes, *Liturgika*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2005, 9.

meg azok a sajátos elemek, amelyek mentén valóban elkülönült volna a többi egyházétól és jelezte volna svájci sajátosságát.

Ez annak is betudható, hogy Luther tanai hamarabb kerültek be a köztudatba, így az általa átdolgozott istentiszteleti rendtartás is. Ő ugyanis nem vetette el teljesen a misét, hanem annak elemeit megreformálta: elhagyta az áldozati jellegét, helyett központi elemmé az anyanyelvű igehirdetést tette, és ebbe foglalta bele az úrvacsorázást mint az istentisztelet szerves részét. Nála a papi öltözet sem változott, sőt megtartotta az oltár és a kereszt használatát is.

Az újonnan megalakuló református egyházak is ezt a gyakorlatot követték, de igyekeztek mielőbb kihagyni mindazokat az elemeket, amelyek nem illeszkedtek a református hitvallásokhoz. Ennek ellenére a helvét típusú rendtartás csak későbbi időkben, a 17. században vált egyházunk szervesebb részévé.¹⁵

Az első magyar ágendát 1550-ben Heltai Gáspár Luther liturgiája alapján készítette el és adta ki, azzal a céllal, amit a címlapra rá is nyomtattatott, hogy „mindenek jó renddel legyenek”. Huszár Gál 1557-ben levélben azt kéri Bullingertől, hogy a helvét irányt követő gyülekezeteknek és lelkészeknek készítsenek és küldjenek megfelelő szellemiségű liturgiát, amit Bullinger meg is tett. Azt a liturgiát, amelyet küldött, Huszár Gál a hazai igényeknek megfelelően módosította és ki is adta, de nem talált kedvező fogadtatásra, csak pár gyülekezet vezette be.

1563-ban Melius Juhász Péter közölt bizonyos útmutatásokat az istentiszteleti új rendre tekintve,¹⁶ de ez valójában nem is tekinthető liturgiának, hanem inkább olyan leírásnak, amelyben az egyes elemek tartalmi kérdéseivel foglalkozik: nem határoz meg sorrendiséget az egyes liturgikai elemek között, mint ahogy azt sem jelöli meg, hogy az énekek milyen más elemek között kaphassanak helyet. Bőven ír az úrvacsoraszentség mikéntjéről, esketésről, keresztelezésről, de nem ad pontos leírást a temetések rendjéről.

Látnunk kell, hogy ebben a korszakban a teológusok figyelmét és energiáját folyamatosan a tanok tisztázása és védelmezése kötötte

15 Lásd KOLUMBÁN Vilmos József, *Melotaitól Backamadarasi Kis Gergelyig, Református Szemle* 95 (2002) 86–97 (86).

16 MELIUS JUHASZ Péter, *Válogatott praedicationok*, Debrecen, 1563, 375.

le a katolikus-lutheránus-református-antitrinitárius-anabaptista sokszögben, és nem az istentisztelet rendjének és elemeinek tisztázása. Azt is látjuk, hogy a liturgiához kapcsolódó ének- és imádságirodalom is fontossá válik, hiszen helyettesíteni kell azokat az énekeket, amelyek nem illeszkednek az új tanításhoz.¹⁷

Hiába volt minden reformátori egységtörekvés, zsinati döntés, a különböző vidékek gyülekezetei olyan istentiszteleti rendet követtek, amelyet a környezetükből ellesett elemek alapján maguknak az új tanítások mentén összeállítottak. Volt, ahol térdelve imádkoztak, volt, ahol állva, bizonyos ünnepeket megtartottak, másokat elvetettek, volt, ahol a templombelsőt átalakították az új tan szerint, máshol meghagyták az eredeti berendezést. Az átmeneti idő is hosszabbnak bizonyult a régi dolgok, szokások, istentiszteleti formák megváltoztatásához, mint azt korábban gondolták volna: megváltoztatni a korábbi vallásos élet szokásait esetenként kockázatosnak is tűnhetett: hátha olyasmit hagynak el, ami fontos az isteni tiszteletben?

Egységtörekvések és újabb sikertelenségek

A liturgiális sokszínűség nemcsak vallásgyakorlási szabadságot mutatott fel, de az egyházi rendezetlenség állapotát is. Ennek köszönhetően megjelent az egységes liturgia, az egyházi rend kialakításának igénye is. Az 1606-os marosvásárhelyi zsinaton Tasnádi Ruber Mihály püspök vezetésével megszületett az új egyházi kánon, amely már az egységes liturgia igényével lép fel, hogy elejét vegye az esetleges rossz szokásoknak, lelkészi fegyelmezetlenségnek és szabaddosságnak. Melotai Nyilas István dolgozta ki az új ágendát, de a zsinattól számítva bő tizenöt év kellett elteljen, amíg megszövegezte.¹⁸

17 KOLUMBÁN, Liturgia-egyesítési törekvések, 87.

18 „Eleitől fogva nagy kívánsággal óhajtották mind az Egyház szolgák körül némellyek, s mind a Külső Renden lévő Értelmes Emberek, hogy az Ekléssiában lenne mind egy a Keresgélésnek, ÚR Vatsorájának ki szolgáltatásának, és az Házasulandóknak egyben adattatásoknak Módja. Mert valamennyi Gyülekezetbe bé megy, majd meg annyi formát látsz, a megjegyzem Szolgálatnak rendiben: annyira, hogy az Egyházi Emberrel együtt változik a Keresztelésnek és az ÚR Vatsorájának Módja is. Melly miatt nem

Az új ágendát sokan fogadták kitörő lelkesedéssel, mégsem vált elfogadottá és népszerűvé.¹⁹

1619-ban a küküllővári generális zsinat szorgalmazta az egységes agenda elkészítésének szükségességét: „Tetszett azért, hogy ez jelen való időhöz is állapothoz szabott bizonyos könyörgésnek formája íratassék, mellyel az egész országban levő Ekklesiák éljenek, míg az idő kívánja. Minden egyházi szolga azért magának megszerezni és azzal élni az ő Ekklesiájában, az Ekklesiának nehéz büntetése alatt elmulatni ne merészelje.”²⁰

1636-ban Samarjai János adott ki egy új liturgiát, amelyben minden irányban próbált megfelelni: helvét irányú elemeket hozott be, de katolikus és lutheránus tartalmakkal, formával. Nem is terjedt el valójában, hanem megmaradt kuriózumnak.²¹

1638-ban a nagyenyedi zsinat kötelezte a lelkészeket, hogy a Miatyánk és más imádságok alatt letérdepeljenek: „Imponáltatik minden helyeken, hogy a pásztorok templomban, cenakor, temetőben is, Miatyánk mondásakor, esketéskor, kereszteléskor és minden könyörgéskor, a katedrán kívül, letérdepeljenek.”²²

Az 1642-es nagyenyedi és az 1643-as marosvásárhelyi zsinatok végzéseiben puritán hatások fedezhetők fel, amikor arról

tsak a Keresztyén Közégnek, de még az Értelmes Embereknek is elméjük megtántorodik, és megháboríttatik. [...] De a mi szegény együgyű Atyánkfiái is, mikor az Egyházi Szolgálatra adják magokat, egyebektől keresgetik elő Móját e Szolgálatnak, és így valamennyi fő, annyi a Szolgálatnak Módjá holott nem szabad volna ilyen idvességes és méltóságos Szent Szolgálatnak rendiben, senkinek újabb Formát követni, mert egy az Evangélium, egy a Hit, egy a Közönséges Eklésia, egy a Keresztség s egy a Vég Vacsora; tehát a kiszolgáltatásnak Módjának is egynek kell lenni, hogy mindenen ékesen és jó renddel legyenek az Eklésiában.” Lásd MELOTAI NYILAS István: *Agenda, az az Anyaszentegyházbeli szolgálat szerint való tselekedet*, Gyulafehérvár, 1621, 2

19 A különböző liturgiák elemeinek sorrendiségét és összehasonlítását lásd KOLUMBÁN, *Liturgia-egyesítési törekvések*, 88–90.

20 ILLYÉS Géza, *Az erdélyi református zsinatok végzései*. (Kézirat.) Főkonzisztórium Levéltára. Kolozsvár, 30.

21 Lásd KATHONA Géza, Samarjai János gyakorlati theológiája, *Theológiai Szemle* 1940-ben kiadott pótfüzete.

22 BOD Péter, *Erdélyi református zsinatok végzései. 1606–1762*, Kolozsvár, 1999, 47.

rendelkeznek, hogy a hétköznapi istentisztelet alkalmával délelőtt az imádság után ótestamentumi, délután pedig újtestamentumi részt kell felolvasni minden magyarázat nélkül. Az éneklés rendjén is érezhető a puritánok hatása, amikor úgy rendelkeznek, hogy énekelhetők ugyan az új francia dallamú énekek is, de az Öreg Graduált el ne hagyják.

A 18. század elején a zsinati határozatokból érezhető az, hogy a lelkészek agendaújírást vezettek be a mindennapi istentiszteleti gyakorlatba. Ez abból állt, hogy elhagyták a kötelező imádságokat, és helyettük saját imádságaikat mondták el.

1781-ban a széki zsinaton az ágendával kapcsolatosan érdekes határozatot született: már 1770-ben Mária Terézia királyi rendeletben kötelezte a zsinatot az agenda szövegének módosítására, de a zsinat csak most foglalkozott vele. A császárnő azt rendelte el, hogy az esketési liturgia esküszövegéből hagyják el az alábbi szakaszt: „valamig tisztességében és tisztaságában megmarad”. Azért volt erre szükség, mert egy főúri házasság felbontását erre alapozva tehetette meg az udvar.²³

Ugyanakkor a türelmi rendelet (1781) megjelenése elhozta a magyar protestáns egyházaknak a szabad vallásgyakorlat lehetőségét, és ismét felerősítette azt a vágyat, hogy egységes liturgia szülessen meg. Az 1791-es budai zsinaton fogalmazódott meg ez először, majd 1811-ben a Tiszáninneri Egyházkerület közgyűlése fogalmazott eként: „Már nagy ideje annak, hogy a magok szent Vallásának tisztaságát és szép rendét szerető Magyar Reformátusok, szomorúan képtelenek azt tapasztalni, hogy ha szintén ők a magok hitbeli Tudományaikra nézve, a Helvétziai Vallástételt mindnyájan eggyaránt követték, és követik is, de mégis a vallásbeli külső Rendtartások tsaknem annyiféleképen gyakoroltatnak, a mennyi Gyülekezetek találtnak.”

De olyannyira nem történt előrelépés, hogy az egyházkerületekben sorra jelentek a meg a saját és sajátos ágendák (*Veszprémi Agenda*, 1805; *Dunáninneri Agenda*, Vác, 1806; *Tiszáninneri Liturgia*,

23 KOLUMBÁN, Liturgia-egyesítési törekvések, 92.

Onga, 1811; Füüdős Lajos *Agendája*, Kecskemét, 1847; Révész Bálint, *Egyházzsértartástani Beszédek*, 1853; *Erdélyi Agenda*, 1855.²⁴

A türelmi rendelet azt is eredményezte, hogy a magyarországi protestáns felekezetek is keresték az egységesülés lehetőségét annak következtében, hogy 1817-ben megfogalmazódott a porosz evangélikus-református unió gondolata. Három dologban tartották fontosnak az egyeztetést: az úrvacsora, a predestináció és a liturgia kérdésében. Megegyeztek abban, hogy a két egyház úrvacsoratanában alig vannak különbözőségek, a predestinációtan összehangolását úgy gondolták megoldani, hogy a predestinációt Isten mindent tudásával lehet helyettesíteni. A liturgia ügyét egy közös agenda kiadásában gondolták megoldani. De ez a vállalkozás sem valósult meg.²⁵

Mi zajlik a Regátban és Bukarestben?

A regáti részbe áttelepedett, a különböző településeken szétszóródott magyarok vallási élete sok esetben teljes nélkülözések közepette zajlott: nemcsak papjuk nem volt, de templomuk, temetőjük, liturgiájuk, néha még saját vallásuk sem. A 19. század egyik erdélyi utazó lelkésze, Ürmösy Sándor, miközben átutazott Havasalföld jelentős vidékein, a következő állapotokat rögzíti: „Kis Kimpiánfalván”²⁶ egy özvegy gyermektelen nő arról panaszkodik, hogy a magyarokat az ortodox egyház nem tekinti keresztyéneknek, és nem temetik el, vagy csak óriási pénzösszeg ellenében, de nem a köztemetőbe, hanem csak a falu határába.²⁷

Nagy Kimpián²⁸ városában a leggazdagabb román kereskedő felesége nagyajtai származású székely nő volt, aki azzal a feltétellel lett a felesége, hogy megőrizheti vallását, nyelvét. Az otthoni unitárius esketési szertartás után átköltöztek Havasalföldre, de itt már arra

24 FEKETE Károly, A református liturgikák története a 19–20. században, *Református Szemle* 96.6 (2003) 593–617 (592).

25 FEKETE, A református liturgikák, 594.

26 Poiana Câmpina településsel azonosítható.

27 ÜRMÖSY, *Az elbűjdosott magyarok*, 19.

28 A mai Câmpina városa lehet.

kényszerült, hogy áttérjen ortodoxnak. A településen közel kétszáz barcasági lutheránus magyar élt, akiknek nem volt lelkészük, így még alkalmi istentiszteletet sem tartott senki. A harangszó nélküli temetéseiken a szertartást egy laikus parasztember tartotta, aki a román egyháztól kölcsönzött énekelte liturgiát tanulta el, és azt énekelte menet közben. Nyitott koporsóval, gyertyás menetben vonulva kísérték ki a halottat a falu határában messze lévő temetőbe, és a tort is ott tartották. Ugyanez a személy végezte az alkalmi keresztelési szertartásokat is a lutheránusok körében. A katolikusokhoz néha jött Bukarestből pap, ha nem, akkor a keresztelési szertartásokat a román papokkal végeztették el. Ez viszont azt jelentette, hogy később ahhoz a gyülekezethez kapcsolódtak.²⁹

Ploiești-en azzal szembesült, hogy a közel háromszáz magyarnak – akiknek többsége református és lutheránus volt, de volt néhány katolikus és unitárius család is – Barabás József, a város „gyógyásza” volt a „liturgusa”, aki szükség esetén laikusként elvégezte a keresztelési és esketési szertartásokat. Épp szemtanúja lehetett, amint az osztrák adóhivatal egyik képviselője tört román nyelven súlyos sértések közepette próbálta rákényszeríteni a magyar közösség összes tagját, hogy mindannyian a katolikus egyházhoz csatlakozzanak, miközben azt ígérte, hogy ebben a közösségben mindenki megőrizheti a saját felekezeti sajátosságát: „Auz maj unguru? Haljátok e magyarok? néktek soha törvényes papotok nem volt, hanem úgy éltetek ebben az országban mint valamelly vadállatok – úgy temetkeztetek mint meg annyi kutyák, azért mind pokolra mentek, kik meghaltak közületek, nem lévén a’ki az ő bűneikért immádkozzon? – gyermekeitek keresztelekten haltak meg, kik most mind pokolban vannak eddig tehát mind csak az ördögöknek éltetek és csak nevetés tárgyai voltatok a’ többi idegen nemzetek előtt látjátok?”³⁰

Koós Ferenc 1855-ben, szolgálata kezdetén szembesült azzal a ténnyel, hogy Bukarestben majdnem minden másképp van, mint az ott honi gyülekezetekben. A többségi türelmetlenség megkívánta, hogy az ideköltöző jövevények mindenben, akár vallási szertartásaikban, azok liturgiális elemeiben is igazodjanak a többséghez, semmiképpen

29 ÜRMÖSY, *Az elbújdosott magyarok*, 24.

30 ÜRMÖSY, *Az elbújdosott magyarok*, 34.

se zavarják meg annak rendjét. Pedig úgy a politikus, mint az egyházi előljárók folyton a toleranciát hangoztatták. Emiatt az első húsvétkor már arra kényszerült, hogy a szolgálatot végző elődök szokása szerint óhitű ortodox többséggel egy időben tartsa az ünnepet, nehogy „nem-keresztyén” bélyeget aggassanak rájuk, ugyanis a protestantizmus léte, fogalma szinte teljesen ismeretlen Európa itteni vidékein. Amúgy a többi felekezet – katolikus, lutheránus – is kénytelen a többséggel együtt ünnepelni, hogy elkerülje a megbélyegzést.³¹

A temetések rendjén Koós arról is beszámolt, hogy a román temetéseknek sajátos szertartása volt, és a magyarok is ezt vették át. A gazdag halottakat födetlen koporsóban körbehordozták a városban, és menet közben folyamatosan csatlakoztak a menethez azok a papok, akiknek a parókiája előtt elhaladt a menet, de sok esetben olyanok is, akik csak az utcán sétáltak. Esetenként akár 100 pap is összegyűlhetett egy-egy temetési menetnél. Minél többen voltak, annál többfelé oszlott a temetési tiszteletdíj. Emiatt néha komoly konfliktusok alakultak ki azok között, akik a halottas háztól kísérték az elhunyt koporsóját, és azok között, akik menet közben csatlakoztak.³²

A katolikus, református, evangélikus, unitárius egyház papjai között ez nem vált szokássá: mindenki maga temette a halottjait. Azonban a szertartás hossza, a benne foglalt liturgiális elemek gazdagsága a stóla mértékétől függött. Egy cigány család gyermekének temetésekor történtek rendjén tesz erről említést Koós:

Történt, hogy meghalt egyiknek egy 12 éves kedves purdjéja – párája. Hozzám jött és lefizette a harmad osztályú temetési díjat, ami akkor összesen 16 huszas volt, mely a pap, kántor, sírásó és az egyház között oszlott meg. Az én illetékem 5 huszas lehetett [...]. A fizetett díjért csak egy halotti imát, egy Miatyánkot és rövid áldást tartoztam mondani s ezt meg is tettem. Ekkor intettem, hogy indulhatunk a temető felé, de a halotti gyülekezet nem akarta ezt érteni, meg sem mozdult helyéből. Most már hangosan szóltam, hogy indulhatunk. Erre a gyülekezet valamit mormogott, mit én nem értettem meg.

31 Koós, *Életem*, II., 7.

32 Koós, *Életem*, II., 113.

Másodszor is hangosan mondtam, hogy indulhatunk. Erre aztán előmbe jött a keserves apa s hangosan így szólt: „Tiszteletes uram, hát csak ennyit? hát a búcsúztató elmarad?” „El, édes atyámfia, mert nem első s még nem is második, hanem harmadik osztályú temetési díjt fizetett.”³³

A legfontosabb eseményt valójában mégis az új templom alapkövének letétele és a hozzá kapcsolódó ünnepi szertartás jelentette. Ennek az eseménynek sajátos istentiszteleti keretet és liturgiát rögzített Bukarest lelkésze, Koós Ferenc. Beszámolójában az alábbiak rendje szerint zajlott az ünnepi istentisztelet rendje.³⁴ Seres Lajos algondnokkal közösen előzetesen felkérték báró Eder Károly osztrák főkonzult, hogy hívja meg a fejedelem, Alexandru Ioan Cuza feleségét az ünnepségre. Ezenkívül magyar, román, német és angol nyelvű nyomtatott meghívókat küldtek a város előkelőségeinek, minisztereknek, valamint a különböző országok konzuljainak. Érdeemes megjegyezni, hogy a fejedelemasszony, Elena Cuza buzgó vallásos asszony volt, miközben a fejedelem 1863-ban államosította az egyházi, kolostori földbirtokok jelentős részét, főleg azokat, amelyek adminisztratív szempontból a görög Athosz szigeti szerzetesi közösséghez, így közvetve a görög adminisztráció fennhatósága alá tartoztak.

A fejedelemasszony örömmel fogadta a meghívást. Vele együtt megjelent Florescu generális, a rendőrfőnök, Radu Rosetti, a kultusz- és hadügyminiszter, Kenn holland és Magazinovich szerb konzul, valamint a porosz ügynökség képviselője. Mindez hatalmas diplomáciai elismerést jelentett ebben az időben a magyar reformátusság romániai jelenlétének, tevékenységének.

Az ünnepséget megelőző nap harangzúgással jelezték a főváros lakóinak, hogy a református közösség ünnepségre készül, majd másnap reggel 10-kor ismét harangoztak. A feljegyzés szerint sok más felekezethez tartozó személy is ellátogatott az ünnepségre, ami mindenképpen jelentős eseménynek számított még egy főváros életében is. Nemcsak a telek körüli utcákat – amelyek nem mellesleg Luther és Kálvin nevéről voltak elnevezve – töltötte meg a kíváncsi

³³ Koós, *Életem*, II., 145.

³⁴ Koós, *Életem*, II., 84–89.

és ünneplő tömeg, hanem a szomszédos utcákat is, sőt a környező házak tetejére is felkapaszkodtak egyesek.

Kétszázadnyi ünneplőbe öltöztetett fegyveres gyalogságot vezényeltek ki a hivatalosságok, akik egyrészt a fejedelemszony látoztatásának biztonságát szavatolták, ugyanakkor az esemény díszét is növelték. Az eseményre a katonazenekart is kivezényelték.

A négylovas hintón érkező fejedelemszonyt az osztrák főkonzul fogadta és vezette be a helyszínre, amelyhez az út 800 fenyőfa által képezett sorfalak között vezetett el, és a földre drága szőnyegeket terítettek.

A fejedelemszonyt román nyelven üdvözölte Koós Ferenc: „Fenséges Asszony! Fogadja egyházunk nevében mély és alázatos köszönetemet azon magas kegyéért, hogy ev. ref. magyar templomunk alapkövének letétele ünnepélyére megjelenni kegyeskedett; azon határtalan türelem- és pártfogásért, melyben egyházunk 50 év óta itt, fogadott hazánkban részesülni szerencsés volt. Nincs egyebünk szegény bujdosóknak, mint buzgón kérni a Mindenhatót, hogy adjon Fenségednek és szeretett férjének hosszú, boldog életet és uralkodást!”³⁵

Az udvarra elhelyezett úrasztalától tartotta a liturgiát Koós. Az istentisztelet énekléssel kezdődött, amelyet a gyülekezet kántortanítója, Kiss József erre az alkalomra írt, és a gyülekezet ifjúságának kórusa adta elő. Az ének szövege az Erdélyi Énekes könyv XXXIV. dicséretének dallamára íródott, amelynek kezdő sora: „Mindenható leborulva tisztelettel előtted...”.

Könyörgés következett az istentiszteleti rendben, majd Koós saját feljegyzése szerint a locus megjelölése nélkül az alábbi alapigéről magyarul prédikált: „Keressétek a ti Uratokat teljes lelketek és szívetek szerint és az ő szentséges hajlékát építsétek meg”.³⁶

A prédikációt a német ajkú szomszédos lutheránus gyülekezet leánynövendékeinek kóruséneke követte, majd Neumeister Rudolf evangélikus mondott német nyelven beszédet a jó szomszédok és testvérek közötti egyetértés hasznáról és németül imádkozott a

35 Koós, *Életem*, II., 85–86.

36 A megjelölt bibliai rész legnagyobb valószínűséggel az 1Krn 22,19-ből származik.

templomépítés sikeréért. Ezt követően a gyülekezet német nyelven mondta el a Miatyánkot Brusz Márton evangélikus segédlelkész vezetésével. A következőkben dr. Borosnyói János, az egyházközség főgondnoka az úrasztalán levő építési emléklapot Koós Ferenc kezébe adva felkérte, hogy mint az egyházközség lelkészi elnöke, lelkésztársai kíséretében helyezze el az alapkövet és nemzeti nyelven áldja is meg.

Koós Ferenc felolvasta az emléklap szövegét, majd a kijelölt templomalapba Enderle építész kíséretében vonultak le, aki „Moldva-Oláhország” címerrel díszített párnán vitt ezüstkalapácsot, míg báró Eder a saját családi címereivel díszített ezüstkanalat vitt, majd dr. Borosnyai főgondnok az emléklapot. A négy lelkész – Koós, Neumeister, Kleinheim és Brusz – sorra megáldotta az alapkövet, majd a főgondnok és Lukács Farkas német nyelven felkérték Eder főkonzult és Elene Cuza fejedelemasszonyt az alapkövetételre.³⁷ A fejedelemasszony a báró vezetésével ment le az alapba; ott Seres Lajos algondnok egy kőműves kötényt, Enderle építész az ezüstkanalat és kalapácsot, majd az első téglát is átadta neki, és így az uralkodó neje elhelyezte az első téglát. Ezt áldás követte, majd a báró és a jelen levő főurak, hivatalnokok és vezetők is sorra elhelyeztek egy-egy téglát. Ezalatt a katonazenekar folyamatosan dicséreteket játszott.

Az osztrák főkonzul, Eder báró maga köszönte meg a fejedelemasszonynak a személyes jelenlét által tett tiszteletet, amire Elen asszony így válaszolt a feljegyzés szerint: „Boldognak érzem magamat, hogy a református egyház által Isten dicsőségére építendő templom alapjába én tehetem le az első követ. Mély megindulással látom mindegyre szaporodni Románia földjén azon intézetek számát, melyek a szenvedőknek vigasztalást és segédelmet nyújthatnak.”³⁸ Ezt követően távozott a rendezvényről. Az ünnepségre visszaemlékezve Koós hálás szívvel a következőket jegyzi fel:

37 „Méltóságos báró Konzul úr! Mint ő Felsége I. Ferencz József ő császári és királyi védurunk e honban érdemdús képviselőjét fölkérem méltóságodat egyházunk megbízásából, hogy templomunk alapkövét letenni kegyeskedjék és az első kalapácsütés jogát a hon fenséges uralkodónéjának, Kuza Helénának átadni méltóztassék.” Koós, *Életem*, II., 87.

38 Koós, *Életem*, II., 87.

Ezen ünnepélyen nem volt semmi, a mi a legerősebb ref. lelkét is megbotránkoztatta volna. Gyertyák, feszület s több efélék merőben hiányoztak, csupán a szent biblia díszítette az Ur asztalát aranyos kötésben; a fehér atlasz párna, melyen az ezüst kanál, kalapács voltak elhelyezve. A sátort is csak a templom-terv 3 darabja ékesítette aranyozott rámaiban, szépen koszorúzva és ezen kívül egy magyar lobogó iskolás gyermekeink és egy fehér lobogó az evang. leánynövendékek kezeiben, s a hercegnő feje fölött régi oltárunk takarója Magyarhon czimerével díszítve. Ezzel csak azt akarám elmondani, miszerint tényleg be van bizonyítva, hogy román testvéreink nem követelnek egy hajszálnyit is olyant tőlünk, a mi reformált hitelveinkkel és meggyőződésünkkel összeütközésbe jőne s tehát hogy inkább atyáink s talán mi is ámitottuk magunkat, midőn templomunkban gyertyákat gyűjtöttünk s tornyunkra keresztet tűztünk. Most legalább bizton mondhatjuk, hogy Krisztus lelke oda érlelte az időket, ami után néhai Sükei naplójában 1821-ben oly szívszakadva sóhajtozott.³⁹

Ezt az ünnepi liturgiát nem kell keresni egyetlen korábbi zsinat által jóváhagyott ágendáskönyvben sem. Az sem valószínű, hogy ebben a formában valahol valaha megismételték volna.

Mindazáltal valószínű, hogy olyan istentiszteleti keretet biztosított, amelyben nemcsak egy templomépítés ritka alkalmát jelelték meg az e világi térben és időben, hanem amelyben az összegyűltek Istent keresték és találták meg, ugyanakkor az Úr is kedvesen tekintett mindazokra, akik azért gyűltek össze, hogy házat építsenek, amelyben Isten és ember egymásra találhat. A bukaresti magyar gyülekezet azóta is létezik, templomát ismételten újraépítette a történelmi események rendjén.

Ami a liturgiai egységet illeti, nos, valóban van, született egységes magyar református liturgia. De aki más egyházmegyébe/egyházkerületbe megy szolgálni, előtte ne csak azt kérdezze meg, hogy

39 Koós, *Életem*, II., 88–89.

mi a helybeli gyülekezetben használt liturgia menete, hanem azt is, hogy melyik énekeskönyvből énekel a gyülekezet. A prédikációt, imádságot már maga is hozzáteheti.

Bibliográfia/Bibliography

- BOD Péter, *Erdélyi református zsinatok végzései. 1606–1762*, Kolozsvár, 1999.
- BOIA, Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997.
- FEKETE Károly, A református liturgikák története a 19–20. században, *Református Szemle* 96.6 (2003) 593–617.
- ILLYÉS Géza, *Az erdélyi református zsinatok végzései* (kézirat), Főkonzisztórium Levéltára. Kolozsvár.
- KATHONA Géza, Samarjai János gyakorlati theológiája, *Theológiai Szemle* (1940), pótfüzet.
- KOLUMBÁN Vilmos József, Melotaitól Backamadarasi Kis Gergelyig, *Református Szemle* 95 (2002) 86–97.
- KOÓS Ferenc, *Életem és emlékeim 1828–1890*, I., Alexi, Brassó, 1890.
- MAKKAI László, *Magyar-román közös múlt*, Teleki Intézet, Budapest 1948.
- MELIUS JUHASZ Péter, *Válogatott praedicatiok*, Debrecen, 1563.
- MELOTAI NYILAS István: *Agenda, az az Anyaszentegyházbeli szolgálat szerint való tselekedet*, Gyulafehérvár, 1621.
- NÓDA Mózes, *Liturgika*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2005.
- ÜRMÖSY Sándor, *Az elbujdosott magyarok Oláhországban*, Kolozsvárt, Az ev. ref. főiskola könyv- és nyomó intézetében, Tilsch és Fia Bizománya, 1844.
- VENCZEL József, A székely népölösleg, *Hitel* 1 (1942) 18–32.

A szó ereje



Ein Predigtvorschlag zur frühesten Eucharistietradition (1 Kor 11,23-26)

TOBIAS NICKLAS

Universität Regensburg, Fakultät für Katholische Theologie

*Ich hoffe, Mózes Nóda, dem in diesem Band Geehrten,
mit diesem kurzen Beitrag eine kleine Freude zu machen.
Alle guten Wünsche!*

Gedanken im Voraus

In seinem ersten Brief an die Korinther muss sich Paulus mit auf den ersten Blick recht unterschiedlich scheinenden Problemen der *Ekklesia* von Christusanhängern in Korinth auseinandersetzen. Doch so sehr der Brief in viele Teile auseinanderzufallen scheint, so sehr liegt hinter all dem das bereits in den ersten Versen des Briefs angesprochene Problem der mangelnden inneren Einheit der Gemeinde, das schon in 1 Kor 1,10-17 angesprochen wird. Nahezu alle Fragen, die im Verlauf des Briefs angesprochen werden, können auf dieses grundsätzliche Problem zurückgeführt werden. Paulus setzt diesem Problem verschiedene Gedanken entgegen. Besonders wichtig für die Konstruktion einer gemeinsamen „Identität“¹ bei allen

1 Ich bin mir der Probleme bewusst, die sich aus der Verwendung des Begriffs „Identität“ ergeben. Ich spreche hier von „Identitätskonstruktion“ und sehe Identität nicht als etwas stabil Gegebenes an, sondern als eine

Schwierigkeiten ist dabei sicherlich die gemeinsame Christusbeziehung der Angesprochenen,² die sich *alle* bei all ihrer Unterschiedenheit und der Verschiedenheit ihrer Begabungen in besonderer Weise als Berufene verstehen dürfen (1 Kor 1,2). Der Christus, von dem her die *Ekklesia* ihre Einheit definiert, ist aber nicht einfach als abstraktes Prinzip vorgestellt, sondern als der Gekreuzigte (vgl. 1 Kor 1,18-31) und als der als solcher von Gott Auferweckte (1 Kor 15,3-5).³ Diese beiden Gedanken rahmen die Argumentation des ersten Korintherbriefes weitgehend; von ihnen her bestimmt sich auch das Denken der Gemeinde und ihre Sicht auf die Welt, wie in dem für die Kapitel 1-4 zentralen Gedanken „Wir aber haben den *Nous Christi*“ (1 Kor 2,16b) zum Ausdruck kommt.⁴ Diese Beziehung kann schließlich durch das Bild des „Leibes Christi“, in den die Mitglieder der *Ekklesia* hinein getauft (oder hinein getaucht) sind (1 Kor 12,13), in besonders dichter Weise zum Ausdruck gebracht werden (1 Kor 12,12-31a). Diese Metapher aber erschöpft sich nicht allein in dem Gedanken, dass verschiedene Glieder zusammenarbeiten, um ein größeres Ganzes zu erschaffen. Vielmehr wird jede und jeder Getaufte zu einem Teil nicht nur eines Leibes, sondern des Leibes *Christi* (1 Kor 12,27a), welcher im Text nicht nur als Gekreuzigter und

Aufgabe und Zielvorgabe, die nie ganz zu erreichen ist und sich immer wieder neu konstituieren muss.

- 2 Ausführlicher hierzu Tobias NICKLAS, Herbert SCHLÖGEL, *Mission to the Gentiles, Construction of Christian Identity, and its Relation to Ethics according to Paul*, in Jacobus KOK et al. (Hg.) *Sensitivity towards Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity* (WUNT 2.364), Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, 324-339 (328-331 und 334-336).
- 3 Die folgenden Gedanken sind ausführlicher dargestellt in dem Beitrag Tobias NICKLAS, „Ihr aber seid der Leib Christi! (1 Kor 12,27). Impulse für eine metaphorische Ekklesiologie, *Sacra Scripta* 19 (2021) 139-157.
- 4 Zur Stellung dieses Verses in 1 Kor 1-4 siehe Christof W. STRÜDER, *Paulus und die Gesinnung Christi: Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1Kor 1-4* (BETL 190), Peeters, Leuven, 2005, bes. 165-172; sehr wichtig zur Deutung (mit etwas anderem Akzent) auch Manuel NÄGELE, *Paulus und der Nous: Eine Untersuchung zur paulinischen Anthropologie vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer und griechisch-römischer Konzeptionen* (WUNT 2.586), Mohr Siebeck, Tübingen, 2023, 431-446.

Auferweckter vorgestellt wird, sondern der – wie die in 1 Kor 11,23-26 erinnerte Eucharistietradition vor Augen führt – sich selbst – seinen Leib – der versammelten Ekklesia ein für alle Mal und gleichzeitig immer wieder aufs Neue verschenkt. In der Eucharistiefeier also schenkt der gekreuzigt-auferweckte Christus somit ein für alle Mal seinen Leib der vor Ort und weltweit über alle Zeiten hinweg versammelten *Ekklesia*, der gleichzeitig mit 1 Kor 12,27a zugerufen werden kann: „Ihr seid der Leib Christi!“. Die folgende Predigt zum Gründonnerstag versucht Gedanken umzusetzen – und deutlich zu machen, was sie für eine Gemeinde auch heute noch bedeuten könnten.

Lesetext und Predigt

1 Kor 11,23-26 (EÜ):

Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, 24 sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis. 25 Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch uns sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Die heutigen biblischen Lesetexte gehören allesamt zu den ganz besonderen Schätzen, die uns die Bibel zu bieten hat. Sie alle würden mehr als nur eine Predigt verdienen ... ich werde heute nur über einen von ihnen nachdenken, den Text der zweiten Lesung: Im elften Kapitel des 1. Korintherbriefes kommen wir ganz nahe an Jesus heran – es handelt sich um die älteste Überlieferung über die Einsetzung der Eucharistie, entstanden wohl nur wenige Jahre nach Jesu Tod. Sie bietet gleichzeitig alle Zeichen dafür, wie wichtig diese Überlieferung bereits für die allerersten Christinnen und Christen gewesen sein muss. Bereits bei den Versammlungen dieser allerersten Christen, bei denen gemeinsam Mahl gehalten wurde, stand das Gedächtnis Jesu – die Erinnerung an eine besondere Handlung

Jesu, in die er noch einmal alles hineinlegt, was er schenken kann – , im Mittelpunkt. Bereits Paulus erinnert die Gemeinde von Korinth daran und auch wir gedenken dieser Handlung Jesu bis heute in der Feier der Eucharistie.

Das letzte Mahl Jesu ist etwas ganz Besonderes. Noch einmal kommt er mit seinen Vertrauten zusammen, es ist bereits Nacht. Ob es die Nacht vor dem Pesachfest ist oder diejenige, in der das Pesachfest anbricht, an dem Israel an den Auszug aus Ägypten erinnert, können wir nicht mehr mit Sicherheit sagen. Es ist klar: nur noch ganz kurze Zeit bleibt Jesus mit denen, die ihm bis nach Jerusalem nachgefolgt sind. Zeit für sein Vermächtnis. Mit dem, was er dabei von sich herschenkt, überschreitet er diese ganz kurze Zeit aber bis in unsere Zeit hinein. Er bricht *bis heute* für uns das Brot und *bis heute* schenkt er nicht mehr und nicht weniger als sich selbst in Brot und Wein. So kommen wir mit der kurzen Lesung aus dem 1. Korintherbrief Jesus tatsächlich ganz nahe ... und zwar nicht nur weil wir einen uralten Text lesen, der wenige Jahre nach Jesu Tod entstand. Um dies zu erklären, werde ich in drei Schritten vorgehen. Jeder dieser Schritte soll uns ein wenig klarer machen, was das Besondere, das Geheimnisvolle am Sakrament der Eucharistie ist, an dessen Einsetzung wir heute besonders denken, welches wir uns aber in jeder Eucharistiefeier vergegenwärtigen.

(1) Zwei Mal hören wir in der heutigen Lesung: *Tut dies zu meinem Gedächtnis*. Das Vergangene ist vergangen. Es ist unmöglich, Vergangenes ungeschehen zu machen oder wieder in die Vergangenheit zurückzukehren. Was wir vergessen haben und was nicht dokumentiert ist, bleibt für alle Zeit in den Tiefen der Vergangenheit – unerreichbar. So könnte auch Jesus für uns in eine unerreichbare Vergangenheit zurückgleiten: In seiner letzten Handlung mit seinen Vertrauten spendet er uns jedoch eine Möglichkeit, seiner immer und immer wieder zu gedenken. Gedächtnis und – in leichter Variation – Erinnerung können helfen Vergangenheit lebendig zu machen. Und trotzdem wird unser Blick auf die Vergangenheit sich, wenn wir dem Gedächtnis nicht eine Form oder einen Ritus, einen Ort des Erinnerns geben, verändern ... Die immer wieder wiederholten Worte und Handlungen, das gemeinsame Essen des Brotes und das Trinken

des Weins in der Eucharistie weisen uns jedoch zurück auf die Jesuszeit und verbinden uns mit ihr, mit ihm und mit der Gruppe im Abendmahlssaal, die sich mehr und mehr bewusstwerden musste, dass dies ein ganz besonderes, ein letztes gemeinsames Mahl war. Wahrscheinlich kennen Sie Rituale auch aus Ihrem Alltagsleben: vielleicht das immer gleiche Lied in der Fankurve im Fußballstadion, vielleicht das Bier, mit dem ich feierlich den Feierabend einläute, vielleicht der immer gleiche Spazierweg am Sonntag, vielleicht das Anzünden der Kerze am Friedhof am Grab eines Menschen, den wir liebgehabt haben. Wir wiederholen sie – vielleicht immer an einem bestimmten Tag oder in einer bestimmten Situation und sie erinnern uns an frühere Momente, an denen wir dies bereits getan haben. Im besten Falle machen sie diese Momente gegenwärtig. Im Sakrament der Eucharistie ist dies in besonderem Maße der Fall: Wir glauben daran, ja vertrauen darauf, in der Feier der Eucharistie nicht nur intensiv an die Jesuszeit zu denken und sie uns in Gedanken und in unserm Tun zu vergegenwärtigen. Nein, wir überschreiten mit der Eucharistiefeier die üblicherweise gesetzten Grenzen von Zeit und Raum. Vom Sakrament der Eucharistie zu sprechen heißt: Dieses Gedenken an Jesus ist nicht nur ein Gedenken, sondern wir sind in diesem Moment – diesem Augen-Blick – mit Jesus und seinen Vertrauten hier im Kirchenraum und im Abendmahlssaal zugleich. Was für ein Wunder!

(2) Das eucharistische Brot steht für Jesu Leib, der Wein für sein Blut. Sie sind Symbole für Jesus und sein Sterben und gleichzeitig viel mehr als Symbole. Erneut können wir an unserer Lebenserfahrung ansetzen: Sich an Symbolen zu orientieren, ist wichtig, um uns im Alltag zurechtzufinden. Verkehrszeichen zum Beispiel machen uns klar, wie wir uns auf der Straße zu verhalten haben. Wenn wir das Symbol für „Vorfahrt achten“ nicht kennen oder nicht beachten, kann das lebensgefährlich werden. Während die Symbole für Verkehrsschilder aber wenigstens theoretisch austauschbar wären und tatsächlich ja einige von ihnen in anderen Ländern wenigstens etwas anders aussehen als bei uns, gilt dies nicht für die entscheidenden Symbole, die die Eucharistie ausmachen. Sie sind nicht austauschbar. Vor allem aber weisen sie nicht nur irgendwie auf Jesus

hin: mit ihnen und in ihnen ist Jesus *ganz da*. Und wenn ich sage „ganz da“, dann meine ich, dass er vielleicht mehr da ist, als ich selbst oder jede/jeder von uns es sein kann. Sie kennen das sicher von sich auch: Sie wollen jemandem anderen zuhören, aber sind in Gedanken schon ganz woanders. Sie sind in einem Gespräch und wollen aber schon gleich weiter. Körperlich bin ich vielleicht noch irgendwie da ..., aber im Kopf ganz woanders. Und dann gibt es Momente – Augen-Blicke –, in denen zwei Menschen ganz da füreinander sind, in denen nichts anderes zählt, alle Fragen, Probleme, Kleinigkeiten drumherum verschwinden – beide sind ganz da, vielleicht ohne große Worte. Nichts anderes zählt mehr. Jesus als derjenige, in dem Gott, der den Namen „Ich-Bin-Da“ trägt, uns nahekommt, ist im Sakrament der Eucharistie, „ganz da“. Er kann und will uns auf vielerlei Weisen, an vielerlei Orten und in vielerlei Menschen begegnen, aber im Sakrament dürfen wir besonders sicher vertrauen: Jesus, der unendlich entfernt scheint, ist „ganz da“. Was für ein Wunder!

(3) Wenn Jesus nun sagt „mein Leib *für euch*“, dann meint er zunächst diejenigen, die mit ihm beim Letzten Abendmahl versammelt sind. Doch bereits wenn Paulus Jesu Worte im Ersten Korintherbrief wiederholt, gelten die Worte „für euch“ nicht mehr nur für die kleine Gruppe im Abendmahlssaal von Jerusalem, sondern auch für die „Versammlung“ derer, die sich in Korinth trafen, um Gottesdienst zu feiern. Und wenn wir es heute lesen und in der Eucharistiefeier hören, dann heißt dies auch „mein Leib für uns“. Dieses „Mein Leib für euch“ gilt für alle diejenigen, die sich um den Tisch versammeln, an dem Jesus sich weiterhin verschenkt. Wenn wir nun bedenken, dass dieser Moment Raum und Zeit überschreitet, dann sind wir hier nicht nur die kleine Gemeinde am Gründonnerstag des Jahres 2024 hier in der Kirche, sondern Teil all derer, die sich je um den Tisch des Herrn versammelt haben. Nur so kann Paulus nur ein Kapitel später – im gleichen Brief – sagen: Ihr aber seid der Leib Christi (1 Kor 12,27). Als hier und heute Versammelte sind wir verbunden mit all denen, die heute sich um den Tisch Christi versammeln – überall auf der Welt und ich hoffe zutiefst: jenseits aller Konfessionen und jenseits aller Trennungen. Mit uns „ganz da“ sind aber auch all diejenigen, die vor uns verstorben sind, um die wir trauern, und

die, von denen wir gar nichts mehr wissen, selbst diejenigen, die verloren zu sein scheinen Christus schenkt sich in seinem Leib – und wir werden auf geheimnisvolle Weise zu seinem Leib. Unsere Trauer und Verzweiflung, unsere Verfehlungen, unser Scheitern und die großen und kleinen Katastrophen unseres Lebens sind liebevoll hineingenommen in seinen geschundenen Leib am Kreuz. Was mit Jesu geschundenem Leib geschehen wird, wird aber – so dürfen wir hoffen – einst auch mit uns geschehen. Ostern ist nahe.

Was für ein Wunder! Amen.

Literaturverzeichnis

- NÄGELE, Manuel, *Paulus und der Nous: Eine Untersuchung zur paulinischen Anthropologie vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer und griechisch-römischer Konzeptionen* (WUNT 2.586), Mohr Siebeck, Tübingen, 2023.
- NICKLAS, Tobias, Herbert SCHLÖGEL, Mission to the Gentiles, Construction of Christian Identity, and its Relation to Ethics according to Paul, in Jacobus KOK, et al. (Hg.) *Sensitivity towards Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity* (WUNT 2.364), Siebeck, Mohr, Tübingen, 2014, 324–339.
- NICKLAS, Tobias, „Ihr aber seid der Leib Christi! (1 Kor 12,27). Impulse für eine metaphorische Ekklesiologie, *Sacra Scripta* 19 (2021) 139–157.
- STRÜDER, W. Christof, *Paulus und die Gesinnung Christi: Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1Kor 1-4* (BETL 190), Peeters, Leuven, 2005.



Prédikációjavaslat a legkorábbi eucharisztikus hagyományról (1Kor 11,23-26)

TOBIAS NICKLAS

Regensburgi Egyetem, Katolikus Teológia Kar (DE)
Tobias.Nicklas@theologie.uni-regensburg.de

*Remélem, hogy ezzel a rövid írással örömet szerezhetek
a kötetben méltatott Nóda Mózesnek. Minden jót kívánok!*

Előzetes megfontolások

A korintusiakhoz írt első levele tükrében Pálnak első látásra nagyon sokféle, eltérő problémával kell megbirkóznia a korintusi krisztuskövetők ekklésziájában. De bármennyire is úgy tűnik, hogy a levél sok részre esik szét, mindezek mögött a közösség belső egységének hiánya áll, amellyel Pál már a levél első verseiben, az 1Kor 1,10-17-ben foglalkozik. A levél folyamán felvetett kérdések szinte mindegyike erre az alapvető problémára vezethető vissza. Pál ezt a problémát különböző megfontolásokkal igyekszik ellensúlyozni. Minden nehézség ellenére, a közös identitás¹ kialakításához különösen fontos a

1 Tisztában vagyok az „identitás” kifejezés használatából eredő problémákkal. Itt „identitáskonstrukcióról” beszélek, és az identitást nem valami stabil és adott dolognak tekintem, hanem inkább olyan feladatnak és célnak,

megszólítottak Krisztushoz fűződő közös kapcsolata.² Minden különbözőségük és adottságaik sokfélesége ellenére ugyanis *mindannyian* különleges módon elhívottnak tekinthetik magukat (1Kor 1,2). Az a Krisztus, akivel kapcsolatban az *ekklészia* meghatározza egységét, nem egy elvont elvként jelenik meg, hanem a Megfeszítettként (vö. 1Kor 1,18-31), akit Isten feltámasztott (1Kor 15,3-5).³ Ez a két gondolat keretbe foglalja az első korintusi levél érvelését; ez határozza meg a gyülekezet gondolkodását és világnézetét is, amint azt az 1-4. fejezet központi gondolata kifejezi: „Bennünk pedig Krisztus gondolata [*nousz*] van” (1 Kor 2,16b).⁴ Végül ez a kapcsolat különösen tömören nyer kifejezést a „Krisztus teste” képen keresztül (1Kor 12,12-31a), amelybe az *ekklészia* tagjai betestesülnek (vagy bemerülnek) a keresztségben (12,13).

E metafora mondanivalója nem merül ki abban a meglátásban, hogy a különböző tagok együttműködve egy nagyobb egészet alkotnak. Minden egyes megkeresztelt személy nem egyszerűen egy test, hanem *Krisztus* testének tagjává válik (1Kor 12,27a), aki nemcsak a Megfeszített és Feltámadott, hanem az, aki – amint azt az 1Kor 11,23-26-ban felidézett eucharisztikus hagyomány világossá teszi – egyszer s mindenkorra, és ugyanakkor mindig újra odaadja magát – az

amelyet soha nem lehet teljes mértékben elérni, és amelyet folyamatosan újra kell alkotni.

- 2 Bővebben erről: Tobias NICKLAS, Herbert SCHLÖGEL, *Mission to the Gentiles, Construction of Christian Identity, and its Relation to Ethics according to Paul*, in Jacobus KOK et al. (szerk.), *Sensitivity towards Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity* (WUNT 2.364), Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, 324-339 (328-331 és 334-336).
- 3 Erről részletesen: Tobias NICKLAS, „Ihr aber seid der Leib Christi! (1 Kor 12,27). Impulse für eine metaphorische Ekklesiologie, *Sacra Scripta* 19 (2021) 139-157.
- 4 E vers helyéről az 1Kor 1-4 összefüggésében: Christof W. STRÜDER, *Paulus und die Gesinnung Christi: Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1Kor 1-4* (BETL 190), Peeters, Leuven, 2005, különösen 165-172; az értelmezés szempontjából nagyon fontos továbbá (más hangsúlyokkal) Manuel NÄGELE, *Paulus und der Nous: Eine Untersuchung zur paulinischen Anthropologie vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer und griechisch-römischer Konzeptionen* (WUNT 2.586), Mohr Siebeck, Tübingen, 2023, 431-446.

ő testét – az összegyűlt *ekklésziának*. Az eucharisztia ünneplésében tehát a megfeszített és feltámadt Krisztus egyszer s mindenkorra odaadja testét az adott helyen jelen levő és világszerte minden idők folyamán összegyűlt *ekklésziának*, amelynek az 1Kor 12,27a versével egyszerre kijelenthetjük: „Ti vagytok Krisztus teste!” Az alábbi nagycsütörtöki prédikáció megkísérli ezeket a gondolatokat a gyakorlatba átültetni – és világossá tenni, hogy mit jelenthetnek ma is egy közösség számára.

Szentírási perikópa és prédikáció

1Kor 11,23-26 (KNB):

²³ Mert az Úrtól kaptam, amit átadtam nektek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárulták, fogta a kenyeret, ²⁴ hálát adott, megtörte, és így szólt: „Ez az én testem, amely értetek van. Ezt tegyétek az én emlékezetemre!”²⁵ A vacsora után ugyanígy fogta a kelyhet is, és így szólt: „Ez a kehely az új szövetség az én véremben. Tegyétek ezt, ahányszor csak isszátok, az én emlékezetemre!”²⁶ Mert amikor ezt a kenyeret eszitek, és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön.

A mai bibliai olvasmányok a Biblia különleges kincsei közé tartoznak. Mindegyikük többet érdemel egyetlen prédikációnál, de ma csak egyről, a második olvasmány szövegéről fogok elmélkedni: az első korintusi levél tizenegyedik fejezetében nagyon közel kerülünk Jézushoz – ez a legrégebbi hagyomány az eucharisztia alapításáról, amely valószínűleg alig néhány évvel Jézus halála után íródott. Ugyanakkor minden jel arra mutat, hogy ez a hagyomány rendkívül fontos lehetett a legelső keresztények számára. Már e legelső keresztények összejövetelein, egy közös étkezés keretében, Jézus emlékezete állt a középpontban – az emlékezés Jézusnak egy különleges cselekedetére, amelyben még egyszer mindent odaadott, amit csak adni tudott. Szent Pál erre emlékeztette a korintusi gyülekezetet, és

mi is mind a mai napig megemlékezünk Jézusnak erről a cselekedetéről az eucharisztia ünneplésében.

Jézus utolsó vacsorája egészen különleges. Még egyszer összejön bizalmasaival, már éjszaka van. Már nem tudjuk biztosan megmondani, hogy a peszáchi ünnep előtti éjszakáról van-e szó, vagy a peszáchi ünnep éjszakájáról, amikor Izrael az Egyiptomból való kivonulásra emlékezik. Egyértelmű: Jézusnak már csak nagyon rövid ideje van hátra azokkal, akik követték őt Jeruzsálembe. Itt az ideje az öröksége átadásának. De azzal, amit magából ad, átlépi ezt a nagyon rövid időt a mi időnkbe. Mind a mai napig megtöri értünk a kenyeret, és mind a mai napig nem ad többet és nem kevesebbet, mint önmagát a kenyérben és a borban. Ebben a rövid olvasmányban az 1. Korintusi levélből valóban nagyon közel kerülünk Jézushoz... és nem csak azért, mert egy ősi szöveget olvasunk, amelyet néhány évvel Jézus halála után írtak. Hogy ezt megmagyarázzam, három lépésben fogok haladni. Mindegyik lépésnek egy kicsit világosabbá kell tennie számunkra, hogy mi a különleges, mi a titokzatos az eucharisztia szentségében, amelynek alapításáról ma különösen megemlékezünk, de amelyet minden eucharisztikus ünneplésben megjelenítünk.

(1) A mai olvasmányban kétszer halljuk: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre”. A múlt már elmúlt. A múltat nem lehet meg nem történtté tenni, vagy a múltba visszatérni. Amit elfelejtettünk, és ami nem dokumentált, az örökre a múlt mélyén marad – elérhetetlenül. Ugyanígy Jézus is visszacsúszhat a számunkra elérhetetlen múltba: a bizalmasaival való utolsó aktusában azonban módot ad arra, hogy újra és újra emlékezzünk rá. Az emlékezés és az emlékezet segíthet a múltat életre kelteni. És mégis megváltozik a múltról alkotott képünk, ha az emlékezésnek nem adunk formát, rítust, emlékhelyet... Az eucharishtiában megismételt szavak és cselekedetek, a kenyér közös elfogyasztása és a bor ivása azonban visszautalnak Jézus korába, és összekötnek minket vele, vele és a felső szobában lévő csoporttal, akiknek egyre inkább rá kellett döbbernünk, hogy ez egy különleges, egy utolsó közös étkezés. Valószínűleg önök is ismernek rituálékat a mindennapjaikból: talán ugyanazt a dalt a futballstadion szurkolói lelátóján, talán a sört, amellyel ünnepelesen

beharangozom a nap végét, talán ugyanazt a sétát vasárnap, talán a temetőben gyertyát gyújtani valakinek a sírján, akit szerettünk. Megismételjük őket – talán mindig egy bizonyos napon vagy egy bizonyos helyzetben, és emlékeztetnek minket korábbi pillanatokra, amikor már megtettük ezt. Legjobb esetben is jelenvalóvá teszik ezeket a pillanatokat. Különösen így van ez az eucharisztia szentségében: hisszük, sőt bízunk abban, hogy az eucharisztia ünneplése során nemcsak intenzíven gondolunk Jézus idejére, hanem gondolatainkban és cselekedeteinkben is megjelenítjük azt. Nem, az eucharisztia ünneplésével túllépünk az idő és a tér megszokott határain. Az eucharisztia szentségéről beszélni azt jelenti, hogy ez a Jézusra való emlékezés nem csupán emlékezés, hanem hogy ebben a pillanatban – ebben a tekintetben – itt vagyunk a templomban és a felső teremben Jézussal és a hozzá közel állókkal egyszerre. Micsoda csoda!

(2) Az eucharisztikus kenyér Jézus testét, a bor pedig a vérének jelenti. Ezek Jézus és halálának szimbólumai, ugyanakkor sokkal többek, mint szimbólumok. Ismét élettapasztalatunkból meríthetünk: a szimbólumok alapján való tájékozódás fontos, hogy segítsen eligazodni a mindennapi életben. A közlekedési táblák például világossá teszik számunkra, hogyan kell viselkednünk az úton. Ha nem ismerjük az „adj elsőbbséget” szimbólumát, vagy nem figyelünk rá, az életveszélyes lehet. Míg azonban a közlekedési táblák szimbólumai legalábbis elméletileg felcserélhetők, és valóban, néhányuk más országokban legalábbis némileg másképp néz ki, mint nálunk, ez nem vonatkozik az eucharisziát alkotó döntő fontosságú szimbólumokra. Ezek nem felcserélhetők egymással. Mindenekelőtt nem csupán valamilyen módon mutatnak Jézusra: Jézus teljesen jelen van velük és bennük. És amikor azt mondom, hogy „teljesen ott van”, úgy értem, hogy talán jobban ott van, mint én vagy bármelyikünk lehet. Valószínűleg ismered ezt magadról: szeretnél valaki másra figyelni, de a gondolataid már máshol járnak. Beszélgetésben vagy, de azonnal tovább akarsz lépni. Fizikailag talán még mindig ott vagyok valahogy... de az elmém teljesen máshol jár. Aztán vannak olyan pillanatok – tekintetek –, amikor két ember teljesen ott van egymásnak, amikor semmi más nem számít, minden kérdés, probléma,

apróság eltűnik körülöttük – mindketten teljesen ott vannak, talán nagy szavak nélkül. Semmi más nem számít már. Jézus, mint akiben Isten, aki a „Vagyok” nevet viseli, közel jön hozzánk, „teljesen ott van” az eucharisztia szentségében. Sokféle módon, sokféle helyen és sokféle emberben tud és akar velünk találkozni, de a szentségben különös bizonyossággal bízhatunk: Jézus, aki végtelenül távolinak tűnik, „teljesen ott van”. Mekkora csoda ez!

(3) Amikor Jézus most azt mondja, hogy „az én testem értetek”, akkor kezdetben azokra gondol, akik az utolsó vacsorán vele együtt gyűltek össze. De még akkor is, amikor Pál megismétli Jézus szavait az első korintusi levélben, az „értetek” szavak már nem csak a jeruzsálemi felső szobában lévő kis csoportra vonatkoznak, hanem azok „gyülekezetére” is, akik Korintusban gyűltek össze az istentisztelet ünneplésére. És amikor ma olvassuk és halljuk az eucharisztia ünneplésében, akkor is azt jelenti, hogy „az én testem értünk”. Ez az „én testem értetek” mindazokra vonatkozik, akik összegyűlnek az asztal körül, amelynél Jézus továbbra is odaadja magát. Ha most arra gondolunk, hogy ez a pillanat túllép téren és időn, akkor mi nemcsak a 2024-es év nagycsütörtökén vagyunk itt a templomban a kis gyülekezet, hanem mindazok részei vagyunk, akik valaha is az Úr asztala köré gyűltek. Csak így mondhatja Pál apostol alig egy fejezettel később – ugyanebben a levélben –, hogy ti Krisztus teste vagytok (1Kor 12,27). Mint az itt és most összegyűltek, kapcsolódunk mindazokhoz, akik ma Krisztus asztala körül gyűlnek össze – mindenütt a világon, és őszintén remélem: minden felekezeten és minden megosztottságon túl. De „mind ott vannak” velünk mindazok is, akik előttünk haltak meg, akiket gyászolunk, és akikről már semmit sem tudunk, még azok is, akik elveszetteknek tűnnek... Krisztus testében önmagát adja – és mi titokzatos módon az ő testévé válunk. Gyászunk és kétségbeesésünk, vétkeink, kudarcaink, életünk nagy és kis katasztrófái szeretettel épülnek be az ő megkínzott testébe a kereszten. De ami Jézus megkínzott testével történik, az – remélhetjük – egy napon velünk is megtörténik. Közeleg a húsvét.

Mekkora csoda ez! Ámen.

(Ford. Zamfir Korinna)

Bibliográfia/Bibliography

- NÄGELE, Manuel, *Paulus und der Nous: Eine Untersuchung zur paulinischen Anthropologie vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer und griechisch-römischer Konzeptionen* (WUNT 2.586), Mohr Siebeck, Tübingen, 2023.
- NICKLAS, Tobias, Herbert SCHLÖGEL, *Mission to the Gentiles, Construction of Christian Identity, and its Relation to Ethics according to Paul*, in Jacobus KOK, et al. (szerk.), *Sensitivity towards Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity* (WUNT 2.364), Siebeck, Mohr, Tübingen, 2014, 324–339.
- NICKLAS, Tobias, „*Ihr aber seid der Leib Christi! (1 Kor 12,27). Impulse für eine metaphorische Ekklesiologie*, *Sacra Scripta* 19 (2021) 139–157.
- STRÜDER, W. Christof, *Paulus und die Gesinnung Christi: Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1Kor 1-4* (BETL 190), Peeters, Leuven, 2005.



Epiklézis és hitvallás. A Filioque-kérdésről a liturgia kontextusában

ANDRÁS SZABOLCS

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár – Gyulafehérvár (RO)
andras.szabolcs@ubbcluj.ro

Bevezető

807 karácsonyán egy botrányos esemény szakította meg a betlehemi Születés-templom karácsonyi liturgiáját: a jeruzsálemi Szent Szabbasz-kolostor görög szerzetesei kiűzték a templomból frank társaikat, mert ezek a hitvallást a Filioque-betoldással énekelték, úgy, ahogy azt egy évvel korábban Aachenben hallották.¹ Ebből a történetből kiindulva kívánom a továbbiakban bemutatni, hogyan találkozik a liturgia, az epiklézis és a Filioque kérdése a katolikus teológiában.

A Szentlélek Atyától való származása és Fiútól való küldése örök kiáradás, amely által Isten valóságosan jelenvaló az ember életében. Ez a „kozmosz liturgia”² minden egyes szentmisében, az

1 A. Edward SIECIENSKI, *Filioque. The History of a Doctrine*, Oxford University Press, Oxford, 2010, 96.

2 A fogalmat úgy a katolikus Hans Urs von Balthasar, mint az ortodox használta annak kifejezésére, hogy a szentmisében feloldódik az Isten és az ember közötti átjárhatatlan határ, az ember belép Isten immanens életébe.

eucharisztikus imában jelenvalóvá teszi a Küldőt, akinek a jelenlétében az ember tanúságot kell tegyen a belé vetett hitéről. A liturgiában a hitvallás az egyetlen lehetséges válasz az ember részéről, hogy köszöntse és befogadja azt, aki érte küldetést vállalt, azonosult vele, testévé lett.³ Ez a találkozás a felismerés és megismerés színhelye és drámája, amely arra vezette rá a közösséget, az egyházat, hogy a fogalomkeresés hosszú folyamatát végigjárva, ünnepélyes zsinati tanításban fesse meg a Küldő-Küldött ikonját.⁴ Ezért szükséges, hogy vasárnaponként újra és újra kövessük az első egyetemes zsinatok útmutatását és a teljes hitvallással köszöntsük az epiklézisben az ünnepet teljessé tevő Urat.⁵

Aachenben hallották

Bevezető történetünkben láthattuk, hogy a frank szerzetesek Jeruzsálemben a hitvallásnak azt a kiegészített változatát énekelték, amelyet az új birodalom fővárosában, Aachenben hallottak.

Lásd Hans Urs von BALTHASAR, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, Communio-Ignatius, San Francisco, 1988. John CHRYSSAVGIS – Nikolaos ASPROULIS (szerk.), *Priest of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*, Bloomsbury Publishing, London, 2021.

- 3 Sőt, Rahner azt hangsúlyozza, hogy a megtestesülésben a Fiú a mi húsvontat vette magára, ezzel hangsúlyozva a megváltás személyes voltát. Karl RAHNER, *The Trinity* (ford. Josheph Donceel), Continuum, London-New York, 2001, 86.
- 4 Itt talán helyesebb volna a szimbólum fogalmat használni, amely a hitvallás szinonimája a teológiai nyelvezetben, mint a hit jele, de ennek az értelmezésnek megfelel az ikon is, mint szóbeli jelkép, amely kapcsolatot teremt a hitvalló és hitének Alanya között.
- 5 Sajnálatos tény, hogy magyar nyelvterületen elhanyagolják a vasárnapi szentmisében a nikaia-konstantinápolyi hitvallás recitálását, és megelégszenek az apostoli hitvallással, ezzel elhanyagolva az egyházi előírásokat és hagyományokat. A hitvallás szövegét lásd: DH 150, Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (ford., szerk. Romhányi Beatrix – Sarbak Gábor), Örökmécs – Szent István Társulat, Bánytereny – Budapest, 2004, 86.

Bár akkor a latin kereszténység területén már elterjedt volt az apostoli hitvallás,⁶ esetünkben azonban a nikaia-konstantinápolyi hitvallásról van szó, amelyet ekkor mindenhol ismertek és a liturgia során elénekkeltek. Az ominózus kiegészítés pedig a *Filioque*, amely a hitvallás harmadik, pneumatológiai részében a nyugati, latin változatban az áll: „et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: qui ex Patre *Filioque* procedit” („hiszünk a Szentlélekben, Urunkban és Éltetőnkben, aki az Atyától és a Fiútól származik”). Ez a betoldás azonban nem Aachen vagy a frank teológia sajátja, sokkal inkább másoktól (főleg Szent Ágostontól, a toledói zsinatoktól, Aquileiai Paulustól) átvette és felhasználta azt.⁷

Itt egy olyan síkra kell térnünk, amelynek látszólag nem sok köze van a liturgiához és hitvalláshoz. Aachen ugyanis Európa új nagyhatalmának, a Frank Birodalomnak volt a fővárosa, amely magát a Római Birodalom örökösének tekintette, csak hogy ez a cím nem volt gazdátlan, ugyanis az utókor által Bizáncnak nevezett (Kelet-)Római Birodalom továbbra is létezett Konstantinápoly központtal. Az örök város egykori dicsősége már csak régi emlék volt ekkor, de Bizánc is éppen egyik mélypontját élte a belső harcok, az arab és perzsa támadások közepette,⁸ így szinte természetes volt, hogy a politikai hatalmi vákuumot az új nyugati hatalom gyorsan betöltötte.

Történetünk azt mutatja, hogy a frankok ideológiai téren is igyekeztek jelezni az új európai hatalmi rendszert, azt, hogy a birodalom nemcsak katonai-gazdasági téren játszik domináns szerepet, hanem kulturális-vallási síkon is. Ennek a váltásnak a megvalósításában kiemelkedő szerepe van a mára méltatlanul elfelejtett Alkuinnak, akit Nagy Károly frank császár udvari teológusának szoktak nevezni,

6 Az Apostoli Hitvallás kialakulásáról és jelentőségéről lásd: Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München, 182000, 74-76; *Introduction to Christianity* (ford. J. R. Foster), Communio Books – Ignatius Press, San Francisco, 1990, 61-62; *A keresztény hit. Gondolatok az Apostoli Hitvallás nyomán*, Opus Mystici Corporis, Bécs, 1976, 41-42.

7 A *Filioque* dogmatörténetének részletes bemutatását lásd A. E. SIECIENSKI, *Filioque*.

8 Georg OSTOGORSKY, *A Bizánci Állam története* (ford. Magyar István Lénárd), Osiris, Budapest, 2003, 169-171.

de ő ennél valószínűleg sokkal több volt.⁹ Ő volt ugyanis az, aki felismerte, hogy Nagy Károly római megkoronázása önmagában még nem garantálja a kereszténység vezető személyiségének szerepét;¹⁰ ahhoz szükséges, hogy Aachen legyen a „második Róma”, ahol a teológiai igazságokat is megfogalmazzák. Meglátásom szerint Alkuin éppen a bizánci módszereket és államfelfogást használta fel arra, hogy Bizánc helyett a frank birodalom legyen a meghatározó, vezető új keresztény állam. A frank uralkodó személyére alkalmazta a bizánci cezaropapizmus elméletét és gyakorlatát, úgy tüntetve fel Károlyt, mint aki nem csak a Pápai Államot mentette meg, hanem az egész kereszténységet védelmezi, úgy katonai, mint teológiai téren. Az uralkodó személye biztosítja, hogy aki vele azonos hitvallást énekel a szentmisén, az igaz úton jár. Alkuin politikaelméletében felismerhetjük Ágoston hatását, tőle kölcsönözi ugyanis az igazságosság mint a társadalom kormányzásának alapelvét.¹¹ Álláspontja szerint a frank királyság ezen alapérték mentén tevékenykedik, és ez isteni eredetét mutatja. Károly személyében Dávid és Salamon jó tulajdonságai egyesülnek, így a frank birodalom már nem csak egy állam, hanem „populus Christi”, Krisztus uralmának megtestesítője.¹²

9 Életrajzát lásd: Douglas DALES, *Alcuin. His Life and Legacy*, James Clarck & Co., Cambridge, 2012. Alkuin (735-804) Northumbriából származó szerzetes-teológus volt, aki Itáliában találkozott Nagy Károllyal, akinek a szolgálatába állt. Kimagasló műveltsége, latin, görög és héber nyelvtudása alapján a reneszánsz ember előképének tekintik. Fontos szerepet vállalt a frank zsinatok előkészítésében, az adopcianizmus ellen pedig több művet írt, illetve polemizált az ortodox szerzőkkel. A művelődés terén is meghatározó volt, például a kisbetűs írásrendszer kidolgozásában is részt vett. (Diós István, Alkuin, *Magyar Katolikus Lexikon* 1., szerk. Diós István, Viczián János, Szent István Társulat, Budapest, 1993, <https://lexikon.katolikus.hu/A/Alkuin.html>, letöltve: 2024.11.04.)

10 Nagy Károlyt III. Leó pápa koronázta a „Szent Római Birodalom” császárává hálából, hogy a frank uralkodó kimentette őt a lázadók kezéből, és helyreállította hatalmát Rómában. GERGELY Jenő, *A pápaság története*, Kossuth, Budapest, 1982. 69.

11 Sophia MOESCH, *Augustin and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period. Political Discourse in Alcuin of York and Incmar of Rheims*, Routledge, London – New York, 2020, 86.

12 MOESCH, *Augustin and the Art of Ruling*, 87.

Kiválasztottsága révén Nagy Károlynak küldetése van Európa megtérítésében, a vándornépeknek a katolikus egyházhoz való vezetésében, ezért Alkuin szerint, tekintettel az isteni misszióra, teljesen jogos a frankok keleti terjeszkedése akár Konstantinápoly kárára is. Ennek eredményeként a mennyei birodalom valósul meg a földön, és ez abban fogja igazán elérni célját, hogy a katonai hódítást a lelki birodalom térnyerése követi, megtörténik a „lelki hódítás”. Alkuin szemléletében Nagy Károly eszkatologikus uralkodóvá válik.¹³ A Karoling uralkodó küldetése, uralma nem csak a politikai-katonai ügyekre terjed ki, hanem az egyházra is. Amint egységes európai birodalmat hoz létre, úgy az egységes egyházat is építi Rómával a középpontban. Ennek legnyilvánvalóbb jele, hogy 794-ben az *Admonitio generalis* rendeletével Nagy Károly birodalomszerte a római misekönyvet (pontosabban az aacheni uralkodói kápolna szertartáskönyvét) teszi kötelezővé.¹⁴ A kutatók feltételezik, hogy ebben a rendeletben, illetve az uralkodói kápolna szertartásának kidolgozásában Alkuinnak meghatározó szerepe lehetett.¹⁵ Ennek a liturgikus reformnak szerves része volt, hogy ettől kezdve a szentmise keretében a nikaia-konstantinápolyi hitvallás kiegészített formáját énekelték.

Alkuin szűken vett teológiai értelemben nem mond sok újat, hanem felhasználja a nyugati hagyomány műveit Szent Ágostontól a 8. századig.¹⁶ Valószínűleg jól ismerte a toledói zsinatok dokumentumait és hitvallását,¹⁷ mert származástana annak hatását tükrözi. Mindezek felhasználásával a származástanban úgymond fordított

13 DALES, *Alciun*, 146.

14 A római misekönyv általános bevezetésével együtt Károly a latin nyelvet is újra egyetemes nyelvvé tette, ezért sokan mind a napig az egységes Európa előfutárjaként tekintenek a frank uralkodóra. Az EU egyik legnevesebb kitüntetése éppen a Károly-díj, amelyet 2016-ban Ferenc pápa is megkapott. Marianne AILES, *An Earlier European Union and an European Foundation Myth, Charlemagne, An European Icon*, 2016, <https://www.charlemagne-icon.ac.uk/2016/10/05/an-earlier-european-union-and-a-european-foundation-myth/> (letöltve: 2024.11.04.).

15 Joanna STORY, *Charlemagne and Rome. Alcuin and the Epitaph of Pope Hadrian I*, Oxford University Press, Oxford, 2023, 275.

16 MOESCH, *Augustin and the Art of Ruling*, 86.

17 DH 470.

érvelést alkalmaz, miszerint a Filioque nem betoldás a hitvallásban, hanem a görögök hagyták ki. Ez hamarosan általános meggyőződés lett nyugaton, így a katolikusok a hitvallás megváltoztatásának vádlottjaiból vádlóvá váltak,¹⁸ a frank propaganda tehát sikeres volt. Ezt láthatjuk a szerzetesek esetében is, akik azzal a meggyőződéssel tértek vissza az őket befogadó jeruzsálemi görög kolostorba, hogy eredeti formája szerint éneklék a hitvallást.

Azonban a frank cezaropapista kísérlet korántsem volt olyan sikeres, mint a bizánci állam-egyház felfogás,¹⁹ egyrészt mert Nagy Károly halála után a birodalom több részre oszlott, másrészt a nyugati egyház sem kívánt olyan alárendelt szerepet felvállalni, mint amilyent a konstantinápolyi pátriárkátus betöltött. Nagy Szent Leótól kezdve a nyugati keresztény mentalitásban csak a pápa tölthetne be egy „cezaropapista” tisztséget mint Krisztus földi helytartója, de egy világi uralkodó fennhatósága nem terjedhet ki az egyház kormányzására, még ha Isten kiválasztotta is volt. Így bármennyire akarta Aachen, végül nem kapta meg Róma püspökének áldását a kiegészített hitvallás általános alkalmazásához, így az a 8. században egy lokális liturgikus gyakorlatnak tekinthető, nem pedig a katolikus egyház gyakorlatának.²⁰ III. Leó pápa le volt ugyan kötelezve Nagy Károlynak, mert neki köszönhette, hogy megőrizhette a pápai trónt, de liturgikus-dogmatikus kérdésekben ellenállt a Karoling

18 SIECIENSKI, *Filioque*, 114.

19 John MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1987, 5.

20 Nagy Károly szeretett volna egy alternatívát a 787-es VII. egyetemes (II. nikaiai) zsinatra, így ült össze a frankfurti (794), a friuli (796) és aacheni (809) zsinat, amelyek a hispániai adopcianizmust ítélték el (más egyház-szervezési ügyek tárgyalása mellett), amelyhez a fő teológiai érv a Filioque volt: ha a Fiútól is származik a Szentlélek, akkor egyenlő az Atyával. Már a friuli zsinat megpróbálta hivatalossá tenni a kiegészített hitvallást, hiszen összehívója Alkuin barátja, Paulus aquileiai püspök volt, azonban III. Leó pápa (795–816) a tantétel tartalmának elfogadása mellett megakadályozta a szinódus törekvését (ezért tekintik szentnek a keleti egyházakban is). Az aacheni zsinat végül is meghozta ezt a döntést, de mivel nem vált egyetemessé, így a hitvallásra vonatkozó döntése is lokális maradt.

nyomásnak.²¹ Ezt láthatjuk abban is, hogy nem nyilvánította egyetemesnek a frank zsinatokat, illetve a hitvallás görög változatát ezüst táblára íratta, és kitetette Rómában, ezzel is ragaszkodva a 431-es efezusi zsinat azon döntéséhez, hogy a hitvallás szövegét nem szabad megváltoztatni. Ez természetesen nem jelentette a tantétel elvetését, hanem a hitvallás görög szövegváltozatának megőrzésére irányult.

Liturgiába rejtett teológia

Történetünk frank szerzetesei Aachenben hallották a kiegészített hitvallást, és azzal a meggyőződéssel tértek vissza a Szentföldre, hogy egy általánosan elfogadott gyakorlatot követnek, amikor a szentmisében a Filioque-vel éneklik a Credót. A Szent Szabbasz-kolostor a görög szerzetesek otthona volt, de rendszeresen együtt miséztek nyugati társaikkal. Az ominózus esemény előtt pár évvel, 797-ben a népszerű egyházi létesítmény muszlim csapatok támadásának esett áldozatul, és tizenkét görög szerzetes halt vértanúhalált.²² Ebből következtethetünk arra, hogy a görögöknek fontos volt a hit védelme, és a frank társaik által hozott gyakorlat olyan újdonságot jelenthetett, amellyel szemben meg kellett védeni a hitet.

806-ban Egilbald apát az aacheni kápolnában bemutatott szentmisén hallotta a Filioque-vel kibővített hitvallást, amelyet az Olajfák hegyén található kolostorában is bevezetett. Amikor 807-ben a betlehemi Születés-templomban együtt ünnepeltek a különböző szerzetesek, a nyugatiak („latinok”) a kiegészített formulát énekelték, amin a Szent Szabbasz-kolostor szerzetesei annyira felháborodtak, hogy eltávolították a frankokat a templomból. Ők III. Leó pápához fordultak panaszukkal, aki levelet írt a keleti egyházaknak, amelyben

21 „Sed absit a nobis proculque sit ab omni corde fideli alterum, vel aliter quam illi instituerunt, Symbolum vel fidem componere vel docere.” *Acta Concilium Forojuliense*, PL 99, 283–304 (286).

22 Davide BIANCHI, *A Shrine to Moses. A Reappraisal of the Mount Nebo Monastic Complex between Byzantium and Islam*, Austrian Academy of Sciences Press, Vienna, 2021, 201.

Szent Ágoston formuláját ismételte meg, miszerint az Atya és a Fiú egy eredő elvként származtatja a Szentlelket. A pápa azonban nem írt semmit a hitvallással kapcsolatban, sőt az ügyet Nagy Károlyhoz továbbította, akinek ez is egy ok volt az aacheni zsinat összehívására.²³

A továbbiakban azonban nem a történelmi eseményekkel szeretnénk foglalkozni, hanem a velük összefüggő teológiai vetületekkel. A kiindulópontunk az a tény kell hogy legyen, hogy a hitvallás szerves része a liturgiának. Közismert, hogy az első hitvallások a nagyszombati szentmise keresztelési szertartásából formálódtak kérdés-felelet formájában, majd az évszázadok során a katekumenek egyre több hittételt kellett hogy ismerjenek és elfogadjanak ahhoz, hogy az egyház teljes jogú tagjaivá váljanak. A fejlődés velejárója volt, hogy a párbeszédformulát a kijelentés-szerkezet váltotta fel, amelyben az egyén vagy a közösség megvallotta a hitét. Az antiochiai teológiai iskola gyümölcse az a hitvallásformula, amit manikaia-konstantinápolyi hitvallásként ismerünk, illetve ezt követi a Nyugaton elterjedtebb apostoli hitvallás is.²⁴

A hitvallásfejlődés egy adott pontján természetes módon felvetődött a kérdés, hogy minden igazságot kell-e tartalmazzon a szöveg, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy itt doxológiával, dicsőítő imával van dolgunk. A záróvonalat a 431-es efezusi zsinat húzta meg, amikor megtiltotta az előző két zsinat hitvallásának további változtatását.²⁵ Ez egyáltalán nem jelentette a hitvallásfejlődés végleges lezárását, hiszen már a kalkhedóni zsinat is egy hosszabb krisztológiai résszel rendelkező hitvallást fogalmazott meg a mono-teizmus elutasítása érdekében.²⁶ Másrészt liturgikus szempontból mégiscsak valóban a végéhez ért a hitvallásformula tisztázása. Bár még számos hitvallásformulát fogalmaztak meg napjainkig, az a

23 SIECIENSKI, *Filioque*, 96.

24 PÁSZTORI-KUPÁN István, The Formation and Ecumenical Importance of the so-called Niceano-Constantinopolitanum, *Review of Ecumenical Studies* 1 (2011) 25–54.

25 DH 265.

26 DH 300.

döntés nem változott, hogy a liturgia keretében a nikaia-konstantinápolyi hitvallást kell elénekelni (mondani).

Ha részletesen belemerülnénk a Filioque-vita korai történetében (amitől itt eltekintünk), könnyen megállapítanánk, hogy ennek a teológiai nézeteltérésnek két vetülete van: egy tartalmi és egy formai. A tartalmi vetület az a kérdés, hogy közvetett szentírási források alapján fogalmazhatunk-e meg pozitív kijelentéseket Isten intratrinitárius életéről. Ez a kérdés nem csak a nyugatiakat és a keleti-eket fordította egymással szembe, hanem még a kappadókiai atyák között sem volt egyetértés. Nagy Szent Baszileiosz és Nazianzoszi Szent Gergely a negatív teológiára hagyatkozott azokban az esetekben, amikor nem állt rendelkezésre közvetlen szentírási forrás, így számukra nyitott maradt a kérdés, hogy az eredések tekintetében milyen viszony van a Fiú és a Szentlélek között. Tanulságos számunkra, hogy Baszileiosz a megoldást a liturgiában találta meg, amikor a *homousziosz* fogalom Szentlélekre alkalmazását elkerülendő a liturgikus doxológiából kölcsönözött választ, ami a konstantinápolyi zsinaton a hitvallás része is lett. Eszerint a Szentlelket úgy imádjuk és dicsőítjük, mint az Atyát és a Fiút. Bár a háttérben Nüsszai Szent Gergely volt az, aki a 381-es konstantinápolyi zsinaton átvitte bátyja javaslatát, ő maga azonban nem volt ennyire tartózkodó a pozitív teológiával szemben. Az volt a meggyőződése, hogy az emberi ráció nem más, mint részesülés az isteni dinamizmus világba való kiáradásában, ezért az ember képes lesz épp ugyanezen dinamizmus által megállapítani, hogy a Szentlélek az Atyától a Fiú által származik.²⁷

Ahogy Baszileiosz számára formai megoldás volt a liturgiából megfogalmazást kölcsönözni a teológiai érveléshez, ugyanígy formai eljárás volt az a nyugati gyakorlat, hogy a hitvallásba illesztette a Filioque kifejezést. Különösen fontos itt a toledói és az aacheni zsinatok eljárása, amelyek azt a célt tűzték ki, hogy a kései arianizmusból megtérők számára olyan hitvallást biztosítsanak, amely rendkívüli módon megerősíti a tévtanítók által megkérdőjelezett istenfíúságot, úgy, hogy hangsúlyozza az Atya és a Fiú közötti

27 Erről részletesebben (beleértve a forrásokat): ANDRÁS Szabolcs, *A Filioque mint a teológia és a politika konfrontációja. Megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2020, 47–81.

egyelőséget abban is, hogy a Szentlélek tőlük mint egy eredeztető elvtől származik. A formula kétségtelenül ágostoni eredetű,²⁸ de a hippói egyházatyának ez nem liturgikus, hanem szűkebb értelemben vett teológiai kérdés volt (ma azt mondanánk, hogy dogmatikai kérdés). Ágoston és a nyugati (különösen a toledói)²⁹ zsinatok motívációja ugyanaz volt: az arianizmus, adopcianizmus és más krisztológiai, trinitológiai tévedések elutasítása, kijavítása, ezekkel szemben a helyes tanítás magyarázata. A frank zsinatok és a Karoling udvar politikája hozott ebben változást, érvként kezdte használni a Bizánccal való konfrontációjában, annak igazolására, hogy ő rendelkezik a helyes hitvallással, és az ő liturgiája a teljes.

A Karoling-kortól kezdődően formai kérdéssé vált a Szentlélek származásának teológiája, annak helye a hitvallásban és a liturgiában. A formalizálás folyamata 1014-ben teljesedett ki, amikor II. Henrik német-római császár nyomására VIII. Benedek pápa elrendelte, hogy a vasárnapi liturgia során Filioque-vel kell énekelni a hitvallást.³⁰ Idővel nem csak a hitvallásban, hanem az énekekben és liturgikus szövegekben is kifejezést nyert a Szentlélek származásának megvallása a szentmisében. Jó példa erre az úrnapi komponált, Aquinói Szent Tamásnak tulajdonított *Pange Lingua* himnusz, amelyet szentségi áldáskor és más alkalomkor is énekelnek.³¹ Utolsó két szakasza, a *Tantum ergo Sacramentum* szekvencia különálló énekként is használatban van.³² A latin szövegben Tamás nem konkrétan a személyi neveket használja, hanem az eredési tulajdonságokat: *genitor* (a nemző), *genitus* (a született, nemzett), *procedens* [ab

28 AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról* 5.14 (ford. Gál Ferenc), Szent István Társulat, Budapest, 1985, 94.

29 DH 470.

30 SIECIENSKI, *Filioque*, 113.

31 Balthasar FISCHER, *Pange lingua, Lexikon für Theologie und Kirche* [LThK] (szerk. Walter KASPER) 7, 31998, 1311–1312 (1312); Jan-Heiner TÜCK, *A Gift of Presence: The Theology and Poetry of the Eucharist in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 2018, 163, 167–173, a himnusz teológiájáról 175–193. Tamás 1264 körül írhatta.

32 Franz Karl PRASSL, *Tantum ergo*, *LThK* 9, 1257; John BUEHLER, *O salutaris hostia. Tantum ergo sacramentum* [Andrew Fletcher kiadása ismertetése], *The Choral Journal* 48.2 (2007) 77.

utroque] (a [mindkettőjüktől] származó): „Genitori, Genitoque laus et jubilatio: salus, honor, virtus quoque, sit et benedictio: procedenti ab utroque, compar sit laudatio.”³³ A fordításokban viszont értelmezték és alkalmazták ezeket a fogalmakat, így még hangsúlyosabb lett a Filioque megvallása: „Az Atyának és Fiának légyen áldás, dicsőség, üdv, hozsanna és imádat, ujjongások hirdessék, s aki Kettejükből árad, a Lélek is áldassék”.³⁴ Ez a példa is azt mutatja, hogy a Filioqueként ismert teológiai tantétel szerves része lett a liturgikus ünneplésnek, már nemcsak a hitvallás kereteiben, hanem más szövegekben is. Mint vitatott tétellel, az epiklézis értelmezése kapcsán is találkozunk vele.

Az ortodox-katolikus párbeszéd egyik liturgikus vitapontja az epiklézis mibenlétének kérdése, ugyanis az ortodox álláspont szerint a katolikus gyakorlat hiányos, nem fejezi ki megfelelő módon a Szentlélek nélkülözhetetlen szerepét a kenyér és a bor átváltoztatásában, és ezt a Filioque hatásának tulajdonítják. Hagyományosan a katolikus liturgiában a pap által kimondott szavakhoz kötik az átváltoztatást, és konkrétan ehhez a pillanathoz kapcsolódik a Szentlélek lehívása. Számos keleti teológus szemében ebben is erőteljes krisztocentrizmus és a Szentlélek háttérbe szorítása nyilvánul meg, ami a Filioque következménye, a Fiúhoz viszonyítva ugyanis

33 *Tantum ergo Sacramentum*, <https://imadsag.hu/tantum-ergo-sacramentum/> (Letöltve: 2024.11.04.) Vö. BABITS Mihály, *Amor sanctus. Szent szeretet könyve. Középkori himnuszok latinul és magyarul*, Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1933, 194, <https://mek.oszk.hu/11100/11171/11171.pdf#page=196.12>.

34 BABITS, *Amor sanctus*, 195. Az Éneklő Egyházban közölt fordításban kevésbé egyértelmű: „Az Atyának és Fiúnak dicséret és tisztesség, Szentlélekkel egyetemben áldás, örök dicsőség” (*Pange lingua gloriosi, Károni Kancionále* nyomán (ÉE 174, 250. o.). Az angol fordítás viszont csak az Atya és a Fiú tekintetében változtat: „Glory let us give and blessing to the Father and the Son, honour, thanks, and praise addressing, while eternal ages run, ever too his love confessing who, from both, with both is one.” (Now, my tongue, the mystery telling, ford. Edward Caswall (1849), *The Oxford Hymn Book* 151 (Basil HARWOOD et al., Clarendon, Oxford, 1925, 381); vö. <https://www.stsaviourseastbourne.org.uk/tantem-ergo> (Letöltve: 2024.11.04.). Ezzel szemben Tücc közölt fordítása mindhárom személyt megnevezi (*Gift*, 177).

a Lélek már nem egyenlőként, hanem tőle függőként jelenik meg. Ezzel szemben az ortodox liturgiában az epiklézis nemcsak az átváltoztatás szavaira korlátozódik, hanem az egész eucharisztikus szertartásra, sőt a teljes liturgiára.³⁵ A szentmise a Szentlélek által lépi túl az emberi kereteket, és az ember nemcsak egy megemlékezés része, hanem bekapcsolódik abba a dinamizmusba, ami őt a menygyeji Atyához kapcsolja, aki a Fiút küldte a világ megváltására. Mivel a Szentlélek éppúgy az Atyától ered, mint a Fiú, ezért a Szentlélek teszi jelenvalóvá az eucharishtiában a Fiút. A templom, mint liturgikus tér, és a szentmise, mint liturgikus idő, olyan dimenziót alkot, amikor az ember az eucharishtiában találkozik a lényege szerint megismerhetetlen és felfoghatatlan Istennel, ugyanis ebben a térben és időben – akárcsak a Jézus-imában – Isten megtapasztalható lesz a Szentlélek és az energiái által.³⁶ Ebből a perspektívából szemlélve a katolikus liturgia epiklézise hiányosnak tűnik, ha abban csak a pap szavai játszanak döntő szerepet, és nincs megfelelően kiemelve a Szentlélek egyedülálló jelentősége. A liturgiában a hitvallás és az epiklézis alkotja azt a tengelyt, amely mentén az ember megvallja az eucharishtiában jelen lévő Istent, és a teremtmény és teremtmény közötti természetbeli különbség már nem lesz elválasztó vonal, hanem a találkozás helye és ideje.

Zárszó

A Filioque-kérdés nem egy elvont teológiai vita, amely évszázadok óta megosztja a kereszténységet, hanem szerves része a hitgyakorlatnak, és amint láthattuk, a liturgiának is. A tantétel konkretizálódása szorosan összekapcsolódott a hitvallás formájának

35 Dumitru STĂNILOAE, Sfintul Duh în Revelație, *Ortodoxia* 2 (1974) 216–249 (245).

36 A palamita teológia szerint (Palamasz Szt. Gergely 14. századi szerzetes nyomán) Isten maga nem lép be a teremtmény világba, hanem a teremtmény energiái által valósítja meg üdvöztető tervét. Az energiák működése leginkább a bensőséges ima és a liturgia során tapasztalható meg. Részletesebben lásd: Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'Étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959.

kidolgozásával, és már ezen a ponton liturgikus vonatkozásai voltak. Egyrészt a hitvallás pneumatológiai részének a szövege a keleti liturgiából lett kölcsönözve, és egyetemesen elterjedt. Amikor először felvetődött Ibériában, hogy a liturgia során használt hitvallásba is be kellene iktatni a kifejezést, ez összefüggött a szentmise során történő keresztteléssel, amellyel az arianizmusból megtérők visszatáltak az egyházhoz. Ebben a folyamatban azonban az ortodox keresztények a Szentlélek liturgikus szerepének további csökkenését vélték felfedezni, ugyanis már az epiklézis katolikus gyakorlata is hiányosnak tűnt: annak nemcsak a pap átváltoztató szavaiban kell megmutatkoznia, hanem a teljes szentmise maga az epiklézis, az Istennel való találkozás a Szentlélek által. Ennek a kritikának az ismerete hasznos lehet a katolikusok számára,³⁷ hogy megértsék, miként találkozhatnak valóságosan Krisztussal, és miért fontos a zsinati hitvallás elhangzása: a szentmisében a hívő ember találkozik azzal a valóságos Istennel, aki érte valóságosan emberré lett, és a Szentlélek által megtapasztalható az eucharishtiában.

Bibliográfia/Bibliography

- AUGUSTINUS, Aurelius, *A Szentháromságról* 5.14 (ford. Gál Ferenc), Szent István Társulat, Budapest, 1985.
- AILES, Marianne, *An Earlier European Union and a European Foundation Myth, Charlemagne, a European Icon*, 2016. <https://www.charlemagne-icon.ac.uk/2016/10/05/an-earlier-european-union-and-a-european-foundation-myth/> (letöltve: 2024.11.04.).
- ANDRÁS Szabolcs, *A Filioque mint a teológia és a politika konfrontációja. Megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2020.

37 ANDRÁS Szabolcs, A Filioque-kérdés liturgikus, teológiai és politikai összefüggései a 20. században, in IVANCSÓ István (szerk.), *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.* (Liturgikus örökségünk 21), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2017, 41–51 (49).

- ANDRÁS Szabolcs, A Filioque-kérdés liturgikus, teológiai és politikai összefüggései a 20. században, in IVANCSÓ István (szerk.), *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.* (Liturgikus örökségünk 21), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2017, 41–51.
- BABITS Mihály, *Amor sanctus. Szent szeretet könyve. Középkori himnuszok latinul és magyarul*, Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1933. <https://mek.oszk.hu/11100/11171/11171.pdf#page=196.12>.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, Communio-Ignatius, San Francisco, 1988
- BIANCHI, Davide, *A Shrine to Moses. A Reappraisal of the Mount Nebo Monastic Complex between Byzantium and Islam*, Austrian Academy of Sciences Press, Vienna, 2021.
- BUEHLER, John, O salutaris hostia. Tantum ergo sacramentum, *The Choral Journal* 48.2 (2007) 77.
- CHRYSSAVGIS, John – ASPROULIS Nikolaos (szerk.), *Priest of Creation. John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*, Bloomsbury Publishing, London, 2021.
- DALES, Douglas, *Alcuin. His Life and Legacy*, James Clarck & Co., Cambridge, 2012.
- DENZINGER, Heinrich, Peter HÜNERMANN (szerk.), *Hítvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (ford., szerk. ROMHÁNYI Beatrix, SARBÁK Gábor), Örökmécs – Szent István Társulat, Bányaterenye – Budapest, 2004.
- DIÓS István, Alkuin, *Magyar Katolikus Lexikon 1.*, szerk. Diós István, Viczián János, Szent István Társulat, Budapest, 1993. (<https://lexikon.katolikus.hu/A/Alkuin.html>, letöltve: 2024.11.04.)
- Edward Caswall (1849), *The Oxford Hymn Book* 151 (HARWOOD, Basil et al., Clarendon, Oxford, 1925, 381); vö. <https://www.stsaviourseastbourne.org.uk/tantem-ergo> (letöltve: 2024.11.04.).
- FISCHER, Balthasar, *Pange lingua, Lexikon für Theologie und Kirche* (szerk. Walter KASPER) 7, ³1998, 1311–1312.
- GERGELY Jenő, *A pápaság története*, Kossuth, Budapest, 1982.
- MEYENDORFF, Jean, *Introduction a l'Étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959.

- MEYENDORFF, John, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1987.
- MOESCH, Sophia, *Augustin and the Art of Ruling in the Carolingian Imperial Period. Political Discourse in Alcuin of York and Incmar of Rheims*, Routledge, London – New York, 2020.
- OSTOGORSKY, Georg, *A Bizánci Állam története* (ford. Magyar István Lénárd), Osiris, Budapest, 2003.
- PÁSZTORI-KUPÁN István, The Formation and Ecumenical Importance of the So-called Niceano-Constantinopolitanum, *Review of Ecumenical Studies* 1 (2011) 25–54.
- PRASSL, Franz Karl, Tantum ergo, *LThK* 9 (2000) 1257.
- RAHNER, Karl, *The Trinity* (ford. Joseph Donceel), Continuum, London–New York, 2001.
- RATZINGER, Joseph, *A keresztény hit. Gondolatok az Apostoli Hitvallás nyomán*, Opus Mystici Corporis, Bécs, 1976.
- RATZINGER, Joseph, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München, ¹⁸2000.
- RATZINGER, Joseph, *Introduction to Christianity* (ford. J. R. Foster), Communio Books – Ignatius Press, San Francisco, 1990.
- SIECIENSKI, A. Edward, *Filioque. The History of a Doctrine*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- STĂNILOAE, Dumitru, Sfântul Duh în Revelație, *Ortodoxia* 2 (1974) 216–249.
- STORY, Joanna, *Charlemagne and Rome. Alcuin and the Epitaph of Pope Hadrian I*, Oxford University Press, Oxford, 2023.
- TÜCK, Jan-Heiner, *A Gift of Presence: The Theology and Poetry of the Eucharist in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 2018.



Isten ígéjének felolvasása a keleti liturgiában

OLIMPIU NICOLAE BENEÄ

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Ortodox Teológia Kar, Kolozsvár (RO)
nicolae.benea@ubbcluj.ro

Ezt a tanulmányt Nóda Mózes professzor atyának ajánlom, aki az egyházi és egyetemi szolgálatban példakép, akinek szíve nyitott minden mellette levő ember, de mindenekelőtt Krisztus iránt. Öröömre szolgál, hogy tudományos pályája és papi szolgálata közvetlen közelében lehettem, Marosvásárhelyen, majd később Kolozsváron. Nóda Mózes professzor atya, köszönöm, hogy (újra) találkozhattunk!

A keleti ortodox liturgia célja,¹ hogy a híveket az Istennel való közösségbe vezesse az imádság, az ének és, lényeges módon, az ő

1 A keleti ortodox liturgikus szertartásban három liturgiát lehet ünnepelni: (1) Aranyszájú Szent János liturgiája, amelyet a liturgikus év legtöbb napján ünnepelünk, és amely a vecsernyével egészül ki Mária elszenderülése ünnepén; (2) Szent Vazul liturgiája, amelyet a vecsernyével együtt évente tízszer ünnepelnek (a nagyböjt öt vasárnapján, Szent Vazul ünnepén (január 1.), karácsony és vízkereszt előestéjén, valamint nagycsütörtökön és nagyszombaton); (3) az előre megszentelt ajándékok liturgiája (előreszentelték liturgiája), amelyet általában szerdánként és péntekenként ünnepelnek a nagyböjt alatt és a nagyhét első három napján; ez egy vesperás liturgia, amelynek nincs anaforája (eucharisztikus imája), mert a kenyér és a bor ajándékait egy korábbi liturgián szentelték meg, ezért a „megszentelt” elnevezés. A részletekről: Ene BRANIŞTE, *Liturgica specială*, jav. kiadás, szerk. Nicolae D. Necula, Chiril Lovin, Basilica, Bucureşti, 2016, 213–451.

igéjének hirdetése által.² A Szentírás felolvasása és hallgatása nem csupán a liturgikus szertartás része, hanem olyan pillanat, amelyben a hívek részesülnek az isteni kinyilatkoztatásban és lelkileg átalakulnak. A liturgia alapja Krisztus leereszkedése az emberekhez és a hívők felemelése Istenhez. Az evangélium meghallgatása után, Krisztus világosságában, a híveket arra buzdítják, hogy hagyjanak fel az e világi gondokkal, emeljék fel szívüket, és miután részesültek a Megváltó Jézus Krisztus testéből és véréből, mondják azt, hogy mennyei Lelket kaptak, és meglátták a Szentháromság igazi világosságát.³ Ez a spirituális, misztikus élmény azt mutatja, hogy a Szentírás felolvasása nem csupán az isteni üzenetre való emlékezés, hanem Krisztus jelenlétének aktualizálása a liturgikus közösségben.

2 Az ortodox liturgia széles körű, történelmi, teológiai és misztikus vonatkozásai tárgyalásának számos alapvető munkája közül csak néhányat választottunk: Alexander SCHMEMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1986; Karl Christian FELMY, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, Oikonomia, Erlangen, 2000; Robert F. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, 2, 4–6., Pontifical Oriental Institute, Róma, 1978, 1991, 2000, 2008; Juan MATEOS, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. 1: *The Liturgy of the Word*, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, 2016; Nicolae CABASILĂ, *Scrieri II. Explicări la dumnezeiasca Liturghie* (Filocalica), ford. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2014; MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, *Patrologia Graeca* 91, 658–718 (Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul. Chipuri ale Bisericii*, ford., bev. Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1993/2000 [Müsttagógia, in VIDRÁNYI Katalin (szerk.), *Az isteni és emberi természetéről II.*, ford. Baán László, Atlantisz, Budapest, 1994, 267–311]; Ioan Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – Integrala comentariilor liturgice bizantine (studii și texte)*, Deisis, Sibiu, 2011; Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul Liturgic și Tipiconal al Bisericii Ortodoxe*, Deisis, Sibiu, 2008; Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1986.

3 Dumitru POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, 175. A szerző szerint Isten megtestesült Fia áll az isteni megismerés középpontjában, amely a Szentháromság kebeléből származik. Az ortodox teológiában ez a tudás fokozatosan bontakozik ki a Krisztusban való fiúságon keresztül, eszkatologikus perspektívával rendelkezik, és a szemtől szembe látásban, az Istennel való közösség legfőbb formájában csúcsosodik ki.

A bibliai szövegek olvasása a keleti liturgiában alapvető szerepet játszik a hívek liturgikus és lelki életében, mivel a megtestesült igével, Krisztussal való közvetlen találkozás alkalma. E tanulmány a bibliai olvasmányok szerkezetét és jelentőségét elemzi az ortodox liturgiában, teológiai szerepükre, valamint lelkipásztori alkalmazhatóságukra való tekintettel. A patrisztikus és kortárs írások tükrében azt vizsgálom, hogy miként válik Isten igéjének olvasása a hívek lelki életének fényforrásává, lelki táplálékává és útmutatójává.

A bibliai szövegek olvasásának története és alakulása a keleti liturgiában

A Szentírás felolvasása a liturgiában a zsidó zsinagógai gyakorlatból ered, ahol a Tóra és a próféták felolvasása az istentisztelet központi része volt. Az első századtól kezdve a keresztény egyház átvette és adaptálta ezt a gyakorlatot, és a szent iratok felolvasását beépítette az istentiszteletbe.⁴ Az Ó- és Újszövetségből vett perikópák felolvasása fokozatosan a liturgikus struktúra szerves részévé vált.⁵ A patrisztikus hagyományban az egyházatyák hangsúlyozták a Szentírás

4 A zsinagógai istentiszteletnek a keresztény istentiszteletre gyakorolt hatásáról, a zsidó-keresztény liturgia kettős egységéről – a Szentírás olvasása és hirdetése az eucharisztikus rész egységéről –, illetve a keresztény istentisztelet hangsúlyának elmozdulásáról az eszkatológiától a „kor liturgiája” felé: SCHMEMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, 40–71.

5 Szent JUSZTINOSZ vértanú a második század közepén írt *Első Apológiájában* (67.3-5) viszonylag részletesen beszámol az istentisztelet lefolyásáról, amelyben megemlíti az eucharisztikus cselekményt megelőző igeolvasást és magyarázatot: „A Napról elnevezett napon mindannyian, városokban és falvakban egyaránt összejövetelt tartunk, ahol felolvassuk az apostolok emlékiratait és a próféták írásait, amennyire azt az idő engedi. A felolvasó elhallgatása után az előljáró beszédében int és buzdít, hogy ezeket a szép dolgokat tetteinkkel utánozzuk. Majd mindannyian felállunk, közösen imát mondunk, imánk befejezésekor kenyeret, bort és vizet hoznak oda.” (καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἶτα παυσάμενου τοῦ

felolvasásának mint az isteni jelenlét megnyilvánulásának fontosságát.⁶

A Szentírás olvasása a liturgia keretében spirituális olvasásnak tekintendő, amely a léleknek mély, üdvhozó megértést ad. Szír Szent Izsák erről a tapasztalatról ír, amikor hangsúlyozza azt a változást, amelyet az isteni Szentírásban való elmélyülés idéz elő az Isten valóságával való találkozás révén: „Szenteld magad a szent iratok olvasásának [...], amelyek megmutatják a könnyed szemlélődés útját, még akkor is, ha először nem érzed édességüket, a sötétséget hozó dolgok közelsége miatt, azért, hogy felváltsd az egyik találkozást egy másikkal”.⁷ A liturgiában az ige hallgatása lelki kommunióvá válik, amelyen keresztül az isteni kegyelem áthatja a hallgató lelkét.

ἀναγι νώσκοντος ὁ προεστῶς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν· καὶ [...] παυσα μένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ). JUSTINUS, *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν* I, 67; PG 6, 429B; VANYÓ László, *A II. századi görög apologéták* (Ókeresztény írók 8.), Szent István Társulat, Budapest, 1984, 118.

- 6 Petros VASSILIADIS, arra utalva, hogy a kezdetek óta a keresztények a Szentírást az egyházban a liturgia keretében fogadták be, a bibliai kánon és az eucharisztikus tapasztalat kapcsolatát hangsúlyozza: az egyház mondta meg a híveknek, hogy mi a Szentírás, miután az első három században hosszú megkülönböztetési folyamat nyomán jelölte meg azokat a könyveket, amelyeket hiteles, „kanonikus” Szentírásnak tekintett, amelyek hiteles tanúságot tesznek Krisztus személyéről és üzenetéről, ill. az egyház önértelmezéséről. Egy könyv tehát nem a keltezéséről vagy szerzőségéről szóló elméletek alapján része a Szentírásnak, hanem azért, mert az egyház kanonikusnak tekintette (vitatott, hogy ez egy egyházjogi (zsinati) eljárás során történt, vagy a gyakorlat, az eucharisztikus folyamat során). Petros VASSILIADIS, *Canon and Authority of Scripture: An Orthodox Hermeneutical Perspective*, in Ivan Z. DIMITROV, James D. G. DUNN, Ulrich LUZ, Karl-Wilhelm NIEBUHR (szerk.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht* (WUNT 174), Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 259–276 (270). Az ószövetségi olvasmányok használatáról és alakulásáról a keleti liturgiában az 5–7. századtól kezdve: Eugen J. PENTIUC, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2014, 210–262.

- 7 „Σχόλασον τη αναγνώσει των Γραφών, τη εμφανιζούση σοι την οδόν της λεπτότητος της θεωρίας, [...] καν μη απ’ αρχῆς επαισθάνη της γλυκύτητος δια την επισκοτιζουσαν εγγύτητα των πραγμάτων, ίνα μεταλλάξης συντυχίαν εις συντυχίαν.” ΙΣΑΑΚ ΣΥΡΟΥ, Λόγος ΚΓ΄: Περί αγάπης Θεού και αποταγής και της εν αυτώ αναπαύσεως, in

Az olvasásnak ezt a szerepét Damaszkuszi Péter is megerősíti, aki kifejti, hogy „Istennek az isteni Szentírásban elrejtett szándéka Fiának kinyilatkoztatása által tárul fel”.⁸

Ez a patrisztikus hagyomány hangsúlyozza, hogy a Szentírás olvasása nem pusztán olvasás, hanem Krisztus jelenlétének élő megnyilvánulása, aki azért jön, hogy a hívők között lakjon, és megvilágosítsa elméjüket és szívüket. Dumitru Stăniloae szerint a patrisztikus felfogás, amely a Szentírást liturgikus összefüggésben értelmezi, a keleti lelki irodalom szilárd hagyományát képezi. A Szentírásnak

végtelen mélységgel és állandó érvényességgel kell rendelkeznie, amely minden időnek és minden személynek megfelel. A Szentírás ily módon való megértése azt jelenti, hogy kilépünk, túllépünk a betűn és azon az időbeli pillanaton. A liturgia szerkezetének kialakulásával a keleti egyházban a bibliai perikópák felolvasása rendezett módon épült be az istentiszteletbe, ami a liturgia különböző részei közötti egyensúlyt tükrözte. A levelekből vett olvasmány és az evangélium felolvasása az „igeliturgia”, az isteni liturgia első részének lényeges részévé vált, amelyben a közösség Isten szavát hallgatja és abból tanítást kap. Ezt a szerkezetet erősítette meg az egyházatyák hozzájárulása, akik imákat és szabályokat

Ασκητικά, Τύποις Αγγ. Καναριώτου και Ζανή Γρυπάρη, Αθήνα, 1871, 110–125 (120); Cuviosul ISAAC SIRUL, Cuvinte despre nevoință, 23 (*Filocalia* 10., EIBMBOR, București, 1981, 131). Az az elv, hogy a lelket az olvasmány segíti, ha imádkozik, és az imádság világítja meg az olvasmányt, a belső liturgia gondolatában valósul meg a szív oltárán. Vö. Cuvântul 8 al aceluiași Mar Isaac. Despre felul în care sfinții sunt puși deoparte și sfințiți prin sălășluirea Duhului Sfânt, in ISAAC SIRUL, Cuvinte pentru singuratici. Partea III, recent regăsită, ford. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005, 101–107.

8 Πέτρος ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, Ὅτι οὐκ ἐστὶ πολυλογία ἡ συχνοτέρα ὑπόμνησις τῆς θείας γραφῆς, in *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, εκδ. Βενετίας, 1782, 629–630 (630); Petru DAMASCHIN, Învățăturei duhovnicești 1.38 (*Filocalia* 5., ford. Dumitru Stăniloae, EIBMO, București, 1976, 166–167). A magyar fordítások, ha más-ként nem jelöljük: Olimpiu Nicolae Benea, Zamfir Korinna.

fogalmaztak meg a hívek felkészülésére a szent szövegek felolvasása előtt.⁹

Új Teológus Szent Simeon hangsúlyozza az előkészítő imák fontosságát, amelyek a Szentlelket kérik, hogy világosítsa meg a hallgatók elméjét, hogy Isten sajátos módon tárja fel magát, hogy tudatosan lássuk „az isteni Szentírásban elrejtett isteni titkokat”.¹⁰ Ezek az imák azt a meggyőződést tükrözik, hogy az ige olvasása a liturgiában nem egyszerű olvasási aktus, hanem misztikus találkozás Krisztussal, amely megvilágosítja és átalakítja a hallgatók szívét.

9 A Nikaia előtti időszakban a Szentírás értelmezésének erőteljes eszkatológiai dimenziója volt – az isteni ígéretek jövőbeli beteljesedését hangsúlyozta, különösen a vasárnapi és húsvéti istentiszteleteken, amelyek a feltámadás előízét nyújtották. Nikaia után a liturgia és a bibliaértelmezés Krisztus és a vértanúk életének történelmi eseményeiről való megemlékezésre összpontosított, és az istentisztelet hagyomány- és üdvtörténet-központúvá vált. A megváltozott kontextusban a liturgia maga is a szentírás-magyarázat egyik formájává vált. A liturgia olyan jelentős történelmi események köré épül, mint Krisztus születése, a keresztre feszítés, a feltámadás vagy a vértanúkról való megemlékezés, és ezzel a Szentírás értelmezésének, magyarázatának és megtapasztalásának keretévé válik. A bibliaértelmezés így több lesz intellektuális vagy teológiai gyakorlatnál: beépül az egyház szentségi-megemlékező életébe. A negyedik század után az egyházi hagyomány és a patrisztikus kommentárok egyre fontosabbá válnak a Szentírás értelmezésében. A Szentírásnak a hagyomány és az üdvtörténet fényében történő értelmezése megerősítette a liturgikus ünneplés és a bibliai exegézis közötti kapcsolatot. Részletesen: Eugen J. PENTIUC, *Hearing the Scriptures. Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*, New York, Oxford University Press, 2021, 1–34; vö. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Dacre, London, 1949, 347–360.

10 ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Κατηχήσεις ΚΔ'. Περί γνώσεως κτλ., in *Έργα Άπαντα 3.*, Εκδοσις Ωφελιμου Βιβλίου, Αθίναί, 1973, 44–52 (46). SIMEON NOUL TEOLOG, Cateheze, 24 (Cateheze. *Scrieri II*, ford. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, 254–259 [256]). ÚJ TEOLÓGUS SZENT SIMEON, *Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2000.

A bibliai olvasmányok szerkezete a keleti liturgiában

Isten igéjének felolvasása a keleti liturgiában nem egyszerű olvasás, hanem pontos és jól meghatározott struktúrát követ, amely minden liturgikus pillanathoz és az egyházi év liturgikus ciklusához igazodik. Ez a kérdés fontos ahhoz, hogy megértsük, hogy a Szentírás szervesen épül be az ortodox egyház liturgikus és lelki életébe. A bibliai olvasmányok felépítése tükrözi az ortodox istentiszteleteken uralkodó rendet és harmóniát; a perikópák kiválasztása a teológiai üzenetet hangsúlyozza és az egyes liturgikus időszakok központi tanítását közvetíti.

Az ortodox liturgiában a bibliai olvasmányok csoportjai az ószövetségi olvasmányok (különösen a vecsernye és a reggeli istentisztelet (utrenye) keretében), illetve az apostoli levelekből és az evangéliumokból vett olvasmányok, amelyek gyakran szerepelnek a szent liturgiában. Minden olvasmánynak sajátos jelentősége van, és hozzájárul a hívek épüléséhez, mind teológiai tartalmával, mind pedig a liturgiában elfoglalt helyével.

Az ige liturgiája

Az ige liturgiája az isteni liturgia első része, amely magában foglalja az Isten igéje felolvasásával és hirdetésével kapcsolatos valamennyi mozzanatot, valamint az ezt kísérő imákat, énekeket és prédikációkat.¹¹ Az ortodox egyházban az ige liturgiája általában a következő részekből áll:

Nyitó énekek (Antifónák) – ezek az énekelt imák előkészítik a hívek szívét az ige befogadására. Ebben a részben zsoltárokat és Istent dicsőítő énekeket énekelnek.

Az apostoli levél felolvasása – hagyományosan egy lektor vagy diakónus végzi. A perikópát a páli vagy a katolikus levelek közül választják ki, a liturgikus időtől és naptól függően. Az apostoli levél

¹¹ Az igeliturgia mozzanatairól és a liturgikus cselekmények patrisztikus értelmezéséről: Jean-Claude LARCHET, *La vie liturgique*, Cerf, Paris, 2016, románul *Viața liturgică*, ford. Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2017, 322–375.

felolvasását a prokimen [zsoltárvers] éneklése előzi meg, amely bevezeti a perikópát, és felkészíti a hallgatókat az ige üzenetének befogadására.

Alleluja – az apostoli levél felolvasása után háromszor hangzik el az „Alleluja” („Dicsérjétek az Urat”), és az énekesek meghatározott verseket recitálnak. Ez az evangélium iránti tisztelet megnyilvánulása és az isteni áldás kérése felolvasása előtt.

A szent evangéliumok felolvasása – az ige liturgiájának központi mozzanata az evangélium felolvasása. A diakónus vagy a pap az evangéliumos könyvet felemelve jön ki az oltártól, jelképesen behozva Isten igéjét a liturgikus közösségbe. Az evangéliumi szakaszt ünnepélyesen felolvassák; a hívek válasza: „Dicsőség neked, Uram, dicsőség neked”. Ez a rész azt hangsúlyozza, hogy az evangélium Krisztus élő igéje, aki eljön lakást venni azok szívében, akik hittel hallgatják.

Homília – az evangélium felolvasása után a pap homíliája, prédikációja következik, amelyben a bibliai tanításokat magyarázza és alkalmazza a hívek mindennapi életére. A homília az igeliturgia szerves része, a szentírási olvasmány meghosszabbítása és az isteni üzenet elmélyítésének pillanata.

Damaszkuszi Péter kiemeli, hogy a Szentírás olvasása emlékezteti azokat, akiknek van tapasztalatuk az Istennel való közösségről, és tanítja azokat, akiknek nincs ilyen tapasztalatuk. Az isteni Szentírás lelki olvasása segíti a lelket az üdvösség felé vezető haladásának foka szerint. Ha még cselekvő, vagyis a parancsolatok megtartásánál tart, olvassa az atyák életét és szavait, ha pedig a kegyelem fel-emelte már az isteni ismeretre, olvassa az összes isteni Írásokat.¹² A prédikációnak e szerepe alapvető, mert hozzájárul ahhoz, hogy Isten igéje ne csak passzív üzenet maradjon, hanem tevékeny és cselekvő legyen minden hívő életében.

12 ΠΕΤΡΟΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, Περί διακρίσεως, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 606–608 (607); *The Philokalia* 3. (szerk., ford. G. E. H. PALMER, Philip SHERRARD, Kallistos WARE), Faber&Faber, London – Boston, 1984, 154–155; PETRU DAMASCHIN, Învățăturei duhovnicești 1,24 (*Filocalia* 5., 125–126).

Az olvasmányok rendje

A bibliai olvasmányok rendje a keleti liturgiában jól meghatározott liturgikus naptárt követ, amely tükrözi az egyház ünnepeit és liturgikus időszakait. Ezek az olvasmányok úgy vannak felépítve, hogy kiemelik Krisztus és a szentek életének központi eseményeit, és így a hívek teljes képet kapnak az isteni üdvösségtervről. Minden liturgikus naphoz külön olvasmányok tartoznak, amelyek úgy vannak elrendezve, hogy biztosítsák a folytonosságot és a bibliai üzenet tematikus megértését.

Az ószövetségi olvasmányokat általában vecsernye és a reggeli istentisztelet (utrenye) keretében olvassák fel, de a szent liturgián belül bizonyos különleges miséken is jelen vannak (például nagycsütörtökön, húsvétkor vagy karácsonykor). Ezek az olvasmányok arra szolgálnak, hogy a híveket felkészítsék az ószövetségi próféciaák beteljesedésére Krisztus személyében.

Az apostoli olvasmányok (levelek) szinte minden liturgiában szerepelnek, és úgy vannak megállapítva, hogy tükrözzék az apostolok tanításait és a keresztény közösségekhez intézett buzdításait. Nagyböjtben például az apostoli perikópák a bűnbánatra és a lélek megtisztítására buzdítanak.

Az evangéliumi perikópák – az evangéliumi olvasmányok felépítése megfelel az egyház főbb liturgikus ciklusainak, a triódionnak (húsvét előtti időnek), a pendikosztáronnak (húsvétól pünkösdig) és az oktoichosznak (a liturgikus év többi része). Minden vasárnapnak és ünnepnapnak sajátos perikópája van, amely bemutatja Krisztus tanítását, üdvözítő tetteit, és felszólít az életszentségre.

Az olvasmányok rögzített sorrendje biztosítja a liturgikus folytonosságot és koherenciát, és lehetővé teszi, hogy a közösség minden liturgikus évben végigjárja az üdvösség történetét. Ahogyan Líbiai Thalassios is kifejti, azt, aki az igazság szerint, jámboran és vágyakozva keresi, Isten ígéje elvezeti Isten ismeretére.¹³

13 ΘΑΛΑΣΣΙΟΣ Ο ΛΙΒΥΟΣ, Περί αγάπης και εγκρατείας και της κατά νουν πολιτείας, Προς τον πρεσβύτερο Παύλο. Δεύτερη Εκατοντάδα, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 465–468 (462); St THALASSIOS THE LIBYAN, On Love, Self-control and Life in Accordance with the Intellect, in *The Philokalia 2.*, (szerk., ford. G. E. H.

A különleges ószövetségi olvasmányokra (*parimiák*) főként a vesperásokon és a nagy ünnepeken (karácsony, vízkereszt, nagyhét) kerül sor. A *parimiák* fontos szerepet játszanak abban, hogy a hívekkel megismertessék az ünnep jelentőségét, összekapcsolva az ószövetségi eseményeket azok újszövetségi beteljesedésével.

A bibliai olvasmányokat mindig liturgikus gesztusok kísérik, amelyek e pillanatok fontosságát hangsúlyozzák. Például az evangélium előtt a pap vagy a diakónus így imádkozik: „Ragyogtasd fel szívünkben, embereket szerető Uralkodónk, a te Istenséged ismeretének tiszta világosságát, és nyisd meg értelmünk szemét a te evangéliumi tanításaid megértésére...”¹⁴ Ez a gesztus azt mutatja, hogy az ige olvasása nem csupán intellektuális aktus, hanem a megvilágosodás és a lélek átalakulásának pillanata.

Összefoglalva, a bibliai olvasmányok felépítése a keleti liturgiában a liturgia különböző részei közötti egyensúlyt tükrözi, és kiemeli Isten ígéjének fontosságát a hívek életében. Minden egyes olvasmány, ima és liturgikus gesztus hozzájárul egy olyan lelki közeg megteremtéséhez, amelyben Isten ígéjét a liturgikus közösség közepette élő valóságként hirdetik, hallgatják és élik meg. A Szentírás

PALMER, Philip SHERRARD, Kallistos WARE, TALASIE LIBIANUL), Faber&Faber, London – Boston, 307–332 (314), Despre dragoste, înfrânare și petrece-re cea după minte 2.28 (*Filocalia* 4., Humanitas, București, 2004, 17).

- 14 *Liturghier*, EIBMBOR, București, 2012, 147–148. Az egész ima nemcsak a híveknek szól, hanem a papnak és a diakónusnak is, mert – mondja Dumitru Stăniloae – a klerikusoknak nem az Istenről szóló dogmák elméleti ismerete a fontos, hanem „Isten világosságának ismerete, aki maga válik világossággá a papban és a hívekben” (Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, 321–322). Az ima eredeti változata: “Ελλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, φιλάνθρωπε Δέσποτα, τὸ τῆς σῆς θεογνωσίας ἀκήρατον φῶς, καὶ τοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν ὀφθαλμοὺς διάνοιζον εἰς τὴν τῶν εὐαγγελικῶν σου κηρυγμάτων κατανόησιν. Ἐνθεὸς ἡμῖν καὶ τὸν τῶν μακαρίων σου ἐντολῶν φόβον, ἵνα τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας πάσας καταπατήσαντες πνευματικὴν πολιτείαν μετέλθωμεν, πάντα τὰ πρὸς εὐαρέστησιν τὴν σὴν καὶ φρονοῦντες καὶ πράττοντες. Σὺ γὰρ εἶ ὁ φωτισμὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, Χριστὲ ὁ Θεός, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν (Panagiotes TREMPERLAS, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθῆναις Κώδικας*, NP, Athén, 1935, 53–54)

olvasása így válik a világosság forrásává, lelki táplálékká és minden hívő lelki életének útmutatójává.¹⁵

Isten ígéje olvasásának teológiai szerepe

Isten ígétének olvasása a keleti liturgiában mély teológiai jelentéssel bír, mivel nemcsak liturgikus, hanem szentségi aktusnak is tekinthető, amelyen keresztül Isten kinyilatkoztatja magát és közli magát a hívőkkel. A Szentírás olvasásának ez a teológiai perspektívája azon az ortodox felfogáson alapul, amely szerint Isten ígéje az isteni kinyilatkoztatás eszköze és Krisztus élő jelenlétének megnyilvánulása az egyházban. Az ige olvasásának teológiai szerepe többszintű: a kinyilatkoztatás eszköze, az eucharisztikus kegyelem befogadására való felkészülés módja és az Istennel való lelki közösség egyik formája. Az igeolvasás néptikus (misztikus) aspektusa lényeges szerepet játszik ebben a dinamikában, mert meghívja a híveket a Krisztussal való belső találkozásra és a lélek mélyreható átalakulására az imádság és a szent szöveg feletti elmélkedés által.

15 Stefanos ALEXOPOULOS a Szentírás és a bizánci liturgia közötti mély kapcsolatot vizsgálja. A liturgia az ortodox egyház szíve és élete, amelyben a Szentírás központi szerepet játszik, jelen van mind a szent szövegek közvetlen olvasásában, mind a közvetett utalásokban, a himnuszokban és imákban. A liturgia a Szentírás hirdetésének és értelmezésének természetes helye, amely a hívek számára alapvető hermeneutikai keretet biztosít. Emellett a bizánci liturgiához kapcsolódó himnográfia a szentírási olvasmányok teológiai kommentárjaként, az üdvtörténeti események liturgikus értelmezését nyújtja. A Biblia és a liturgia elválaszthatatlanul összekapcsolódik a bizánci ortodox hagyományban. A liturgia nemcsak a Szentírás olvasásához ad keretet, hanem annak megértéséhez és alkalmazásához is, így a Szentírás megélhetővé válik a hívők közösségének mindennapi életében. The Use of the Bible in Byzantine Liturgical Texts and Services, in PENTIUC, *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, 243–260.

Isten igéje mint a kinyilatkoztatás eszköze

Az ortodox teológiában Isten igéje nem csupán egy szent szöveg, hanem olyan eszköz, amely által Isten kinyilatkoztatja és megismerteti magát a hívőkkel. Az ige felolvasása a liturgiában Krisztus valóságos jelenlétének megnyilvánulása a közösségben, amely világosságot és kegyelmet hoz azoknak, akik hittel hallgatják. Hitvalló Maximosz az igének ezt a szerepét hangsúlyozza azzal, hogy a megújulás idejére, Isten országa középpontjára emlékeztet: „...a Szentírás szokása, hogy megváltoztassa az időket és felcserélje azokat. [...] Ez világos azok számára, akik ismerik.”¹⁶ Ez a teológiai perspektíva tükrözi a Szentírás ortodox felfogását, amely értelmében az nem csupán írott szöveg, hanem élő párbeszéd Isten és népe között.

Az ige felolvasása a liturgiában Isten akaratának hirdetése, a Krisztussal való közvetlen találkozás alkalma. Damaszkuszi Péter a Krisztus iránti olthatatlan vágyakozással hozza összefüggésbe az eucharisztia kapcsán. A hívőnek, aki a Szentírás, különösen az evangéliumok kinyilatkoztatását befogadja, „nem szűnik vágyakozása és nem apadnak el többé féktelenül fakadó könnyei”.¹⁷ Így a Szentírás olvasásakor a hívők nem csupán ismeretek befogadására kapnak meghívást, hanem arra, hogy személyes kapcsolatba lépjenek Krisztussal, Isten örök igéjével, aki megvilágosítja és az üdvösségre vezet a lelkeket.

Ilyen értelemben az ige olvasása az Istennel való találkozás pillanata, olyan esemény, amelyben maga Isten jön el, hogy találkozzon népével. A szövetség feltételeit felidézve Thalassius így ír: „...kutasd a Szentírást, és rátalálsz Isten parancsaira; tedd meg, amit mond, és megszabadulsz a szenvedélyektől”.¹⁸ Az ige olvasása így az isteni

16 ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς ἁγίας Γραφῆς, q. 7, PG 90, 284; MAXIM MĂRTURISITORUL, Răspunsuri către Talassie 7 (*Filocalia* 3., ford. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004, 54).

17 ΠΕΤΡΟΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, Περί της β', γ', δ' θεωρίας, *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 588; *Philokalia* 3. (PALMER et al.), 123; PETRU DAMASCHINUL, Învățătură duhovnicești (*Filocalia* 5., 89).

18 ΘΑΛΑΣΣΙΟΣ, Εκατοντάδα Κεφαλαίων περι αγάπης, 471 (Ερεύνησε τις Γραφές και θα βρεις τις εντολές· κάνε ότι λένε, και θ' απαλλαγείς από τα πάθη). Vö. Talasie Libianul, Despre dragoste, 4,54 (*Filocalia*, 4., 32).

tanításban való részesedés lehetőségévé és a kegyelem forrásává válik azok számára, akik nyitott szívvel hallgatják.

A Szentírás olvasása által a hívők személyesen és közösségileg részesülnek az isteni kinyilatkoztatásban. A kinyilatkoztatás felszólít, hogy hitelesen éljünk és teljesítsük Isten akaratát. Sínai Szent Hészükhiosz hangsúlyozza, mennyire fontos a gyakorlatban engedelmeskedni a Szentírás szavának, az isteni terv feltárása eszközének: „...a Szentírás által elmondottak nem csak azért hangzottak el, hogy megértsük őket, hanem hogy megtegyük őket”.¹⁹ Ebben az értelemben a Szentírás olvasása a lélek megszentelésének és az elme megvilágosításának aktusa, amelyen keresztül Isten kinyilatkoztatja magát és a hívőket az üdvösség útján vezeti.

Isten ígéje mint felkészítés az eucharisztikus kegyelemre

Isten ígéjének olvasása a liturgiában nem csupán egy szöveg passzív olvasása, hanem aktív előkészület az eucharisztikus kegyelemben való teljes részesülésre. Az ortodox liturgia két fő részből áll: az igeliturgiából és az eucharisztikus liturgiából. Az igeliturgia célja, hogy az isteni ige hirdetése által felkészítse a híveket Krisztus testének és vérének vételére.

Nikétász Sztéthatosz megjegyzi, hogy a Szentírás igazságait anynyiban értjük meg, amennyiben elsajátítjuk őket: „Másként olvassák a Szentírást azok, akik kezdők a jámbor életben, másként azok, akik az út közepénél tartanak, és másként azok, akik a célig futottak.”²⁰ A Szentírás olvasása tehát a lélek felkészítése a Krisztussal való valódi találkozásra az eucharishtiában. Ez a felkészülés abban áll,

19 ΗΣΥΧΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ, Λόγος προς Θεόδουλον ψυχοφελής και σωτήριος περί νήψεως και αρετής εν κεφαλαίοις διαιρημένος διακοσίοις τρεις, *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 127-152 (134); ISIHIE Sinaitul, Cuvânt despre trezvie și virtute 1,60 (*Filocalia* 4., 55).

20 ΝΙΚΗΤΑΣ Ο ΣΤΗΘΑΤΟΣ, Εκατοντάς β', φυσικών κεφαλαίων, περί της του νοός καθάρσεως, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 805-828 (824-825); Nichita STITHATUL, Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință 2,90 (*Filocalia* 6., ford. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004, 258).

hogy Isten ígéje megvilágosítja az elmét és megtisztítja a szívet, ami megnyitja a lelkeket az eucharisztikus kegyelem befogadására.

Az evangélium felolvasását megelőző imák tükrözik a Szentírásnak ezt a teológiai értelmezését mint az eucharishtiára való felkészülést. A pap például így imádkozik: „Ragyogtasd fel szívünkben, embereket szerető Uralkodónk, a Te istenséged ismeretének tiszta világosságát...”.²¹ Ez az ima kifejezi azt a vágyat, hogy tiszta szívvel és megvilágosodott elmével fogadjuk az ígét, hogy a Krisztussal való találkozás az eucharishtiában igazi lelki közösség legyen.

Az ortodox hagyományban az ige felolvasása és az eucharisztikus kommunió elválaszthatatlan egymástól, mert mindkettő által Krisztus önmagát adja a híveknek. Hitvalló Maximosz szerint azoknak, akik tiszta szívvel hallgatják a Szentírás tanácsait, fel kell ismerniük, hogy amint Isten, úgy az ő szava is határtalan, mert határtalan természetéből ered.²² Így a liturgiában olvasott ige a kegyelem forrása, amely előkészíti a híveket a Krisztussal való valódi találkozásra a szentségekben.

Az Isten ígéje olvasásának néptikus aspektusa

Az ortodox hagyományban Isten ígéjének olvasását nemcsak a bibliai szöveg hirdetésének tekintik, hanem néptikus (misztikus) élménynek is, amely által a hívő lelke megnyílik az isteni fény befogadására és a Krisztussal való személyes közösségre. Az igeolvasás néptikus aspektusa az imádságot, az elmélkedést és a szemlélődést hangsúlyozza, az olvasás aktusát a hívő szívében Istennel való mély találkozás módjává alakítva.²³ Ezt a misztikus értelmezést képviselik az

21 *Liturghier*, 147–148. Miközben a pap ezt az imát mondja, a diakónus megfüstöli az oltárt és a híveket. Az evangélium felolvasását megelőző szertartás célja, hogy a híveket felkészítse Krisztus befogadására, hogy gondolataikat imádságban hozzá emeljék. A részleterről: Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, 321.

22 MAXIMUS, *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra*, PG 90, 465B (az egész érvelés 465A–476B); Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie* 50 (*Filocalia* 3, 193–199).

23 Theodore G. STYLIANOPOULOS a történetkritikai módszer alkalmazása és a patrisztikus tanításhoz való hűség közötti feszültséget vizsgálja.

egyházatyák, akik hangsúlyozzák, hogy szívünket meg kell tisztítanunk és elménket el kell csendesítenünk, hogy Isten ígétét mint a bensőnket átalakító fényt fogadhassuk be.

Új Teológus Szent Simeon magyarázza a szentírásolvasás néptikus aspektusát, de a korlátokat is hangsúlyozza: „Sokan olvassák a Szentírást, de csak néhányan, akik olvassák, hallják is (lelki érzékel). Azok közül, akik olvassák, kevesen tudják helyesen megismerni az olvasottak erejét és értelmét.”²⁴ A Szentírás olvasása nem csupán intellektuális feladat, hanem mély lelki tapasztalat, amelyben az ige megelevenedik és a hívő szívében munkálkodik. Az ige olvasását kísérő ima Isten jelenlétének szemlélésévé, valamint az elme és a szív megtisztításának módjává válik.

Az ige olvasásának néptikus vonatkozása olyan aszketikus gyakorlatot is feltételez, amely során a hívő felkészül az isteni szó befogadására. Ezt mondja Evagriosz is: „...ha jó teológus vagy (ha Isten szemlélésével foglalatoskodsz), akkor imádkozz igazán; és ha igazán imádkozol, akkor teológus vagy”.²⁵ Ez az aszketikus gyakorlat magában foglalja a szüntelen imádságot, az elme elcsendesedését (*hészükchia*) és a teljes nyitottságot a kegyelem munkája iránt a személyes életben. A hívő nem elégszik meg csupán a Szentírás szó szerinti megértésével, hanem arra törekszik, hogy megtapasztalja Isten élő jelenlétét a szívében.

Hangsúlyozza, hogy az ortodox hermeneutikának olyan értelmezési keretet kell biztosítania, amely egyszerre teszi lehetővé a szöveg szigorú tudományos megértését és az olvasó lelki gazdagodását. A patrisztikus hagyomány alapvető szerepét hangsúlyozza egy koherens ortodox hermeneutika kialakításában, amely a bibliai szöveg és az egyház élete közötti folytonosságot hangsúlyozza. Toward an Orthodox Hermeneutic, in Eugen J. PENTIUC (szerk.), *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, 303–321.

24 ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Κεφάλαια πρακτικά, και θεολογικά εκατόν πενήκοντα πέντε, 60, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 755–782 (763–764); Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, Cele 225 de capete teologice și practice, 122 (*Filocalia* 6., 52).

25 ΕΥΑΓΡΙΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ, Τα περί προσευχής εκατόν πενήκοντα και τρία κεφάλαια, 61, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 156–165 (159); EVAGRIE MONAHUL, Cuvânt despre rugăciune 60 (*Filocalia* 1., ford. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004, 82).

Damaszkuszi Péter hangsúlyozza, hogy az isteni Szentírás szemlélése a bánkódóknak bátorításként adatik, mert a belső szomorúság alázatot szül, az alázatból a megkülönböztetés ajándéka, abból pedig a belátás és a kegyelem szerinti látás.²⁶ Így a Szentírás olvasása az istenivé válás egyik módja lesz, amelyben a hívő nem pusztán a szöveg hallása által kerül közelebb Istenhez, hanem azáltal, hogy közvetlenül megtapasztalja az ő teremtetlen fényét. Az ige olvasása csendben és imádságban olyan ismeretet ad, amely meghaladja az értelmet, amely a szív mélyén él, és az ember teljes átalakulásához vezet.

Az ige olvasásának néptikus aspektusa tehát azt hangsúlyozza, hogy a Szentírás nem pusztán tanulmányozható szöveg, hanem élő valóság, amely a hívő szívében az ima és az elmélkedés által tárul fel. Ebben az összefüggésben ma is igaz Hitvalló Maximosz intése azokhoz, akik az ígét hirdetik: „...sokan beszélünk, de kevesen vagyunk, akik azt meg is tesszük. Azonban senki sem torzíthatja el Isten szavát a saját gondatlansága miatt, hanem fel kell ismernie saját tehetetlenségét anélkül, hogy elrejtene az isteni igazságot, nehogy bűnös legyen a parancsolatok megszegésében és az ige elferdítésében”.²⁷ Damaszkuszi Péter a Szentíráson feletti elmélkedést a szenvedélyek legyőzésével elért lelki nyugalommal kapcsolja össze (Kol 3,5). Az elme megvilágosodása az erkölcsi cselekvéstől függ. Csak a kegyelem által felszabadított elme juthat el a Szentírás szemléléséhez, az erényes élet és mély lelki tapasztalat után. Az igazi tudás Krisztus kegyelme által tárul fel, lehetővé téve az elmének, hogy felemelkedjen a Szentírás mély értelméhez.²⁸ Ez a néptikus életre

26 ΠΕΤΡΟΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, Πώς έρχεται ο άνθρωπος εις αίσθησιν, ίνα γινώσκη το συμφέρον, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 687–695 (691); *Philokalia* 3. (PALMER et al.), 275; PETRU DAMASCHIN, Învățăturī duhovnicești 2,24 (*Filocalia* 5., 267–268).

27 MAXIMUS, Quaestiones ad Thalassium, PG 90, 284A; MAXIM MĂRTURIȘTORUL, Cele 400 de capete despre dragoste 4, 85 (*Filocalia* 2., ford. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, ³1999, Apologeticum, 2005, 155).

28 ΠΕΤΡΟΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, Περί γνώσεως των αισθητών. Περί των θείων γραφών ότι ουκ έχουσι διαφωνίαν, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 670–671; *Philokalia* 3. (PALMER et al.), 247–249; PETRU DAMASCHIN, Învățăturī duhovnicești 2,12 (*Filocalia* 5., 234–237).

jellemző lelki látásmód az olvasás aktusát Krisztussal való személyes találkozássá változtatja, aki megvilágosítja és megszenteli a lelket.

Ezért Isten igéje olvasásának néptikus aspektusa kiegészíti a Szentírás ortodox liturgiában betöltött szerepének teológiai értelmezését, meghíva a híveket, hogy személyesen és mélyen megta-
pasztalják a Krisztussal való közösséget az ő igéjén keresztül. Ily módon a Szentírás olvasása nem csupán egy liturgikus cselekmény, hanem a megistenülés módjává válik, az Istennel való élő találkozássá, amely átalakítja, megvilágosítja és megszenteli a hívő egész lényét.

Isten igéje felolvasásának nevelő szerepe

Isten igéjének olvasása a keleti liturgiában nemcsak szentségi és lelki, hanem nevelő és katekétikai szerepet is betölt. Az ortodox egyház hiszi, hogy a szentmisében hirdetett szentírási tanítást a híveknek teljes mértékben meg kell érteniük és alkalmazniuk kell mindennapi életükben. A bibliai szövegek olvasása így a katekézis és a lelki képzés lehetőségévé válik, útmutatást, világosságot és bölcsességet kínálva azoknak, akik hallgatják. Ezt a nevelési szempontot egészíti ki a bibliai olvasmányokat követő prédikáció vagy homília, amely során a pap értelmezi és magyarázza a felolvasott szövegeket, a híveket segítve abban, hogy megértsék a Szentírás mélyebb értelmét és alkalmazzák azt életükben.

A hívők katekizálása a bibliaolvasáson keresztül

A keleti liturgia nemcsak misztikus és liturgikus élmény, hanem a hívek számára a tanulás és a lelki képzés lehetősége is. Minden istentiszteleten a bibliai szövegek olvasása lehetőséget nyújt a katekézisére, azaz a keresztény tanítás szisztematikus és közérthető módon történő átadására. A bibliai olvasmányokon keresztül történő katekézis az apostoli hagyományban gyökerezik, amikor a Szentírás

felolvasását magyarázatok kísérték, amelyek segítették a híveket az isteni üzenet jobb megértésében.²⁹

Filemon sivatagi atya hangsúlyozza, hogy a katekézis a bibliai olvasmányok által az imádság állapotában érheti el tökéletességet: „...a szüntelen imádság és az isteni Szentírás tanulmányozása által a lélek értő szemei megnyílnak és meglátják a mennyei hatalmak Királyát, és nagy öröm és erőteljesen égő vágyakozás születik a lélekben”.³⁰ Így a keleti liturgiában Isten igéjének felolvasása arra szolgál, hogy a lelkeket felkészítse az isteni tanítás befogadására, hogy a híveket megismertesse a szent szövegek mélyebb jelentésével.

A bibliai olvasmányokon keresztül történő katekézisnek lelkipásztori szerepe is van, konkrét válaszokat és útmutatást kínálva a hívek lelki életéhez. A liturgikus olvasmányokban a bibliai szövegek kiválasztása Krisztus életének központi eseményeit tükrözi és felidézi az egyház alapvető tanításait – a felebaráti szeretetet, a bűnbánatot, az imádságot, az irgalmasságot és a megbocsátást. Nagyböjt idején például az evangéliumi perikópák bűnbánatra hívnak és az élet megjavítását hangsúlyozzák, míg a pendikosztáron alatt (húsvétól pünkösdig) felolvasott szövegek a feltámadás örömét és az örök élet ajándékát emelik ki.

Az igeolvasás kateketikai szerepét a liturgikus naptár szerkezete is támogatja, amely az év minden ünnepére és vasárnapjára külön olvasmányokat kínál, sajátos kateketikai tárgygyal. A liturgikus naptár segíti a híveket abban, hogy végigjárják az üdvösség egész történetét, és hogy formálódjanak a hitben és a lelki életben. Szír

29 Harry PAPPAS a Szentírás lelkipásztori használatát vizsgálja az ortodox egyházban. A biblia fontosságát hangsúlyozza az ortodox közösségek lelkipásztori és lelki életében, különös tekintettel a prédikációkra, a lelki vezetésre és a felebaráti szeretet gyakorlására. Részletesen ismerteti a szövegeket olvasását és magyarázatát liturgikus környezetben, és a hívek lelki képzésére is kitér. A Szentírás döntő szerepet játszik a gyónás és a lelki tanácsadás folyamatában, vigaszt és útmutatást nyújtva. (Pastoral Use of the Bible in the Orthodox Church, in PENTIUC, *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, 445–462.)

30 Αββᾶς Φιλήμων, Λόγος πᾶνυ ωφέλιμος, *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικόν*, 485–495 (486); Avva Filimon, Cuvânt foarte folositor (*Filocalia* 4., 150); *Philokalia* 2. (PALMER et al.), 346.

Szent Izsák is felismeri a bibliai olvasmányok katekétikai szerepét: „...a lélek világossága a Szentíráson való szüntelen elmélkedés, mert hasznos emlékeket nyom a lélekbe, amelyek segítenek védekezni a szenvedélyektől és ápolják az Isten iránti vágyat, így támogatva az imádság tisztaságát”.³¹

A bibliai olvasmányokon keresztül történő katekézis az olvasmányokat megelőző és követő énekeken (prokimen, alleluja és tropár) keresztül is megvalósul, amelyek az olvasott perikópák összefoglalásait és költői értelmezését tartalmazzák. Ily módon az egész közösséget arra hívják, hogy aktívan vegyen részt az ige befogadásában és megértésében, együtt énekelve és imádkozva, egyfajta közösségi és cselekvő katekézis formájában.

A homília: az ige értelmezése és gyakorlati alkalmazása

A homíliában (prédikációban) a pap értelmezi a liturgia során felolvasott bibliai szövegeket, és azokat a közösség aktuális kontextusára alkalmazza. A homília a bibliai olvasmány kiterjesztésének és a katekézis lényeges pillanatának tekinthető, amely a hívekkel megérteti Isten ígét és közel hozza konkrét élethelyzetükhöz. Damaszkuszi Péter hangsúlyozza a homíliák befogadásának fontosságát; aki megkapta a Szentírás feletti elmélkedés ajándékát, az felfedezi a Szentírásban elrejtett összes áldást. Ugyanakkor a Szentírás mélysége tárul fel azok előtt, akik szüntelen imádságnak szentelték magukat, és gondolataikat állandóan Isten felé fordították. Azonban az isteni kinyilatkoztatás mindig az egyszerűség és az alázat révén tárul fel, nem a nagy erőfeszítések vagy haszontalan bölcsesség révén.³²

31 Ισαακ Σύρου, Λόγος ΑΓ΄: Περί του τρόπου της ευχής, in *Ασκητικά*, 172–177 (172–173); On Prayer 53, Isaac of Nineveh, *Mystic Treatises*, ford. Arent Jan Wensinck, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, 1923, 254–262 (254); Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, 33 (*Filocalia* 10., 181).

32 Πέτρος ο Δαμασκηνός, Περί διακρίσεως, *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 607; *Philokalia* 3. (PALMER et al.), 154–155; PETRU Damaschin, *Învățătură duhovnicească* 1,24 (*Filocalia* 5., 125).

A homília az igeliturgia szerves részét képezi, és a szentmisén belül számos alapvető funkciót tölt be:

A bibliai szövegek magyarázata. A pap feladata, hogy elmagyarázza a felolvasott szövegek teológiai és lelki jelentését, feltárva a bibliai szavak rejtett értelmét és titkait. A homília kulcsot ad a Szentírás értelmezéséhez, és összekapcsolja a bibliai üzenetet a mindennapi élet valóságával. Nagyböjt idején például a prédikációk a bűnbánatra és a megtérésre összpontosítanak, arra bátorítva a híveket, hogy életüket Krisztus tanítása szerint alakítsák.

A tanulás alkalmazása a mindennapi életben. A homília nem csupán a bibliai szövegek elméleti kifejtése, hanem a híveket felszólítja arra, hogy az isteni tanítást személyes életükben alkalmazzák. A homílián keresztül az igehirdető a mai problémák és kihívások összefüggésébe helyezi Isten szavát, útmutatást és lelki megoldásokat kínálva a keresztény élethez. XVI. Benedek pápa szerint

[a] nép és a Könyv között kölcsönös, létfontosságú összetartozás van: a Biblia élő könyv marad, amelynek alanya az azt olvasó nép; a nép nem létezik a Könyv nélkül, mert benne találja meg léte alapját, hivatását, identitását. A nép és a Szentírás közötti kölcsönös összetartozást ünnepli minden liturgikus összejövétel, amely a Szentléleknek köszönhetően Krisztust hallgatja, mert ő szól, valahányszor a Szentírást olvassák az egyházban, és elfogadják a szövetséget, amelyet Isten megújít népével. A Szentírás és a liturgia közös célja, hogy a népet az Úrral való párbeszédre és az Úr akarata iránti engedelmességre vezesse. Az Isten szájából származó ige, amelyről a Szentírás tesz tanúságot, imádságos, megélt, szeretetből fakadó válasz formájában tér vissza hozzá (Iz 55,10).³³

Lelkipásztori útmutatás. A homílián keresztül a pap a közösség lelkipásztoraként a híveket a hit megélésében és a kísértések elleni

33 XVI. BENEDEK, *Homilia In Conclusionem Coetus XII Generalis Ordinarii Synodi Episcoporum*, AAS 100.11 (2008) 777-781 (781, ford. ZK), vö. BENEDICT al XVI-lea, *Lecturi spirituale ale Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2024, 23.

küzdelemben vezeti. A prédikáció a vigasztalás, a bátorítás és az útmutatás alkalma lesz a nehézségekkel és megpróbáltatásokkal szembenézők számára. Hitvalló Szent Maximosz hangsúlyozza a homíliának ezt a lelkipásztori szerepét: „a Szentírással való szüntelen foglalkozás a lelket az istenfélelemre vezeti, az istenfélelem pedig az éberséget hozza. A lélek ekkor meglátja a démonokat, akik gondolataiban harcolnak ellene, és elkezd védekezni.”³⁴

A közösség spirituális átformálása. A homíliának megvan az ereje, hogy lelkiileg átalakítsa a közösséget a tanítás, a bűnbánatra és a szeretetre való felhívás által. Az ihletett és őszinte homília megérintheti a hívek szívét, és életük megváltozásához vezethet. Ezért mondja Damaszkuszi Péter: „Aki jártas a Szentírás spirituális értelmezésében, megérti, tudja, hogy a legegyszerűbb szakasz is olyan jelentőséggel bír, mint a legbonyolultabb szakasz, és hogy mindkettő az ember üdvösségére irányul. Mégis, aki a megkülönböztetés képessége nélkül próbál behatolni, az gyakran értetlenül áll, mert nem tudja, hogy a világi tanulás is nagy segítség, ha a Lélek magasabb bölcsességének eszközeként szolgál.”³⁵

A homília tehát a pap és a közösség, Isten ígéje és a hívek lelke közötti párbeszéd kiváltságos pillanata. Kiegészíti a bibliai olvasmányokat, és hozzáférhetővé, alkalmazhatóvá és átformálóvá teszi azokat. Ahogy Remete Szent Márk kifejti, „mindabból, amit az isteni Szentírás a tisztaságról mond nekünk, azt szabad embereknek mondja, arra buzdítva bennünket, hogy ne maradjunk meg e gondolatokban [a szenvedélyekben], hanem szeressük a szabadságot, hogy képesek legyünk választani a jó és rossz között”.³⁶ A homília így az ortodox egyház liturgikus életének egyik alapvető pedagógiai és lelkipásztori eszközzé válik, amely a hívek lelki képzését és folyamatos katekézist szolgálja.

34 MAXIMUS ABBAS, *Liber asceticus*, PG 90, 911-958 (925B); Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, Cuvânt ascetic 18 (*Filocalia* 2., 42).

35 Πέτρος ο Δαμασκηνός, Περὶ τῶν θεῶν γραφῶν ὅτι οὐκ ἔχουσι διαφωνίαν, *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, 684-687 (686). Petru Damaschin, Învățăturii duhovnicești 2,23 (*Filocalia* 5., 258); *Philokalia* 3. (PALMER et al.), 267-268.

36 MARCI EREMITAE, *De Baptismo*, PG 65, 986A-1027C (989A); MARCU ASCETUL, Răspuns aceloră care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez (*Filocalia* 1., 260).

Összefoglalva, a keleti liturgiában Isten igéjének felolvasása és a homília nem csupán a bibliai szöveg passzív hallgatásának pillanatai, hanem alapvető szerepet játszanak a hívek katekézisében, a lelki formálásban, az isteni tanítások megértésének elmélyítésében. Ezeken keresztül a hívek arra kapnak meghívást, hogy nyissák meg szívüket, hogy befogadják Isten igéjét mint az egész keresztény életet irányító, átalakító és megszentelő világosságot.

Isten igéjének olvasása mint liturgikus aktus

Az ortodox liturgiában az evangélium hirdetését teofániának, Isten megmutatkozásának tekintik. Az evangélium felolvasását liturgikus énekek és gesztusok (például az evangéliumos könyvvel osztott áldás) kísérik, amelyek az evangélium fontosságát hangsúlyozzák a Krisztussal való közösségben. Az evangélium olvasásához kapcsolódó liturgikus párbeszéd, amint Nikétász Sztéthatosz rámutat, megértésének mély spirituális jelentőségét emeli ki.³⁷

Az ortodox liturgiában a diakónusnak és a papnak sajátos szerepe van Isten igéje felolvasásában. Liturgikus küldetésük az egyház hierarchikus felépítését tükrözi, és a Szentírás hirdetésével kapcsolatos tekintélyt és sajátos felelősséget jelzi.

Általában, liturgikus hivatásánál fogva, a diakónus, bizonyos különleges alkalmakkor és ünnepeken pedig a pap hirdeti az evangéliumot. A szerepek szétválasztása hangsúlyozza, hogy Isten igéje felolvasása nem pusztán olvasás, hanem az isteni igazság szent hirdetése. A diakónus az „ige szolgája”, az Isten akaratát hirdető angyalok szerepét tölti be, míg a pap a közösség tanítójaként és vezetőjeként cselekszik.³⁸ Az evangéliumot hirdető diakónus prófétai

37 Νικήτας ο Σιθηάτος, Εκατοντάς γ', Γνωστικών κεφαλαίων, περί αγάπης και τελειώσεως βίου, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 828–851 (846); NICHITA STITHATUL, Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire, și despre cunoștință 3, 78 (*Filocalia* 6., 300). Az isteni Szentírás lelki értelmezése feltételezi „Krisztus elméjének” (Fil 2,5-11) elsajátítását, annak mély és áhítatos megértése által.

38 Konstantin NIKOLAKOPOULOS az újszövetségi szöveg és a liturgikus élet közötti kölcsönhatást elemzi. Rámutat a retorika és a stíluseszközök

hangja jelzi, hogy a Szentírás szavai (Hitvalló Maximosszal), „megakadályozzák, hogy a hívek gondolkodását a szenvedélyek befolyásolják”.³⁹ Az evangélium felolvasása a diakónus által ünnepélyes pillanatot, amelyet az ígehirdetés teofániajellegét tükröző sajátos imák és himnuszok kísérik. A diakónus felemelt evangéliumos könyvvel lép ki az oltártól, jelképezve Isten ígéjének belépését a nép körébe. Ezért – mondja Hitvalló Maximosz – nem a Törvényt olvassuk, amely az evangélium árnyéka, hanem az evangéliumot, az eljövendő javak ikonját.⁴⁰

A pap másfelől sajátos szerepet tölt be, amikor bizonyos főünnepken az evangéliumot hirdeti, a közösség pásztoraként. Amikor a pap felolvassa az evangéliumot, nemcsak hirdeti, hanem homíliájában magyarázza és értelmezi is azt, és így juttatja el az evangélium tanítását a hívekhez.

A diakónus és a pap közötti liturgikus szerepmegosztás az egyház hierarchiáját és az egyházon belüli szolgálat egységét tükrözi. Jean-Claude Larchet szerint amikor a diakónus hirdeti, illetve a helyi egyházak sajátos hagyományai szerint éneklí az evangéliumot, kifejezve a hívők közösségét, a püspök leveszi az omoforiont, ami a jelen levő és az evangélium szavain keresztül szóló Krisztusnak való engedelmességet jelképezi.⁴¹

pedagógiai és szoteriológiai céljára a bibliai szövegekben, a hit megértésében és lelki megélésében betöltött szerepükre reflektálva. Nikolakopoulos amellet érvel, hogy az ortodox exegézis a liturgikus életben való aktív részvételen alapul, így az Újszövetség értelmezése nem pusztán szubjektív, hanem az egész egyház hermeneutikai hagyományának folytatása. *The New Testament in the Orthodox Church: Liturgical and Pedagogical Aspects*, in PENTIUC, *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, 288–302.

39 Μάξιμος ο Ομολογητής, Περί αγάπης. Εκατοντάς δ' περί αγάπης, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 327; Sfântul MAXIM Mărturisitorul, Cele 400 de capete despre dragoste 4,66 (*Filocalia*, 2., 150).

40 Μάξιμος ο Ομολογητής, 200 κεφάλαια προς τον Θαλάσσιο, περί Θεολογίας και της Ενσάρκου Οικονομίας του Υιού του Θεού, Πρώτη εκατοντάδα, in *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 343; Sfântul MAXIM Mărturisitorul, Cele 200 de capete despre cunoștința de Dumnezeu 1, 90 (*Filocalia*, 2., 207).

41 LARCHET, *Viața liturgică*, 362.

Isten Igéjének olvasása és a misztikus közösség

Isten igéjének felolvasása az ortodox liturgiában nem pusztán egy szöveg hirdetése, hanem misztikus közösség Krisztussal, a megtestesült igével. A szent szövegek hirdetése előkészíti a híveket a Krisztussal való teljes közösségre az eucharishtiában, amelyben az ő teste és vére az örök élet táplálékává válik. Az ige olvasása és a szentségi közösség ugyanazon valóság, az Istennel való személyes közösség két aspektusa.⁴²

Az ortodox liturgikus hagyomány Isten igéjének olvasását az eucharisztikus közösségre való felkészülésnek tekinti. A templomban felolvasott isteni szó a szívek megtisztításának és a szentségek vételére való lelki felkészülésnek a módja. Remete Szent Márk így buzdítja a hívőket: „Ne legyetek elbizakodottak a Szentírás értelmezésével kapcsolatban, nehogy a gőg lelke uralkodjon el az értelmeinken.”⁴³

Az ige olvasása mindig megelőzi az eucharisztikus közösséget, mert az ige megvilágosítja a hívek elméjét és megnyitja lelküket a Krisztussal való találkozásra az eucharisztia misztériumában. A Szentírás olvasását kísérő imák ezt a teológiai valóságot tükrözik, arra kérve Istent, hogy tegye valósággá azt, amiről Hierotheos metropolita is ír: „...az embert Isten azért alkotta, hogy megfelelően működjön, hogy liturgikusan éljen, hogy valódi közösségben legyen vele [...], arra hivatott, hogy részese legyen a mennyei közösségnek, hogy az angyalokkal és a Szentháromsággal közösségben ünnepelje a liturgiát.”⁴⁴

Az ige általi lelki felkészülés a Szentírás és a szentség mélységes egységét tükrözi az ortodox teológiában. Ahogyan Hierotheos,

42 A téma kifejtéséhez: Mircea BASARAB, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica ortodoxă*, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, 126–139, 140–161.

43 Μάρκος ο Ασκητής, Περὶ νόμου πνευματικού, κεφάλαια διακόσια, *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, 91–100 (91). MARCU ASCETUL, Despre legea duhovnicească, în 200 de capete, 11 (*Filocalia* 1., 219); *Philokalia* 1. (PALMER et al.), 111. A Szentírás által formált alázatos szív megtanulja a Szentháromságon belüli párbeszédet.

44 ΙΕΡΟΘΕΟΣ [VLACHOS], *Στιῖνθα medicīnei duhovnicești. Practica psihoterapiei ortodoxe*, Sofia, București, 2017, 27.

Nafpaktosz metropolitája is hangsúlyozza: „A Szentírásban, valamint az egyházatyák és zsinatok írásában található szavaknak, jelentéseknek és teremtett ábrázolásoknak az a célja, hogy az embert a megtisztulás és megvilágosodás által meggyógyítsák, és elvezessék őt a kegyességhez és a dicsőség megtapasztalásához.”⁴⁵

Isten igéjének felolvasását az ortodox hagyomány lelki kommunikációnak tekinti, olyan cselekedetnek, amely által Isten kegyelme a jelenlévők szívében munkálkodik. Ahogyan a hívek az eucharisztiaiban Krisztus testét és vérének kapják, úgy kapják az igét is, amely lelkük táplálékává válik. Kallistos korinthei metropolita hangsúlyozza ezt az igazságot: a lelki úton „minden lépésnél vezetést keresünk Isten szavaiban, melyeket a Biblia megőrzött. A *Sivatagi atyák mondásai* szerint: ‘az egyik öreg ezt szokta mondani: *Isten csak annyit kíván a kereszteyektől, hogy figyeljenek a Szentírára és valósítsák meg az ott mondottakat*’. (Másutt viszont e mondások annak a fontosságát is hangsúlyozzák, hogy lelki atyától kell vezetést kérni a Szentírás helyes alkalmazásához.)”⁴⁶

A Szentírás olvasása így a lelki kommunikáció pillanatává válik, amely előkészíti a lelket a Krisztussal való valóságos találkozásra az eucharisztiaiban. Az ige olvasása megvilágosítja, megtisztítja és átalakítja a szívet, mélyreható változást hozva a hallgató lelki életében. Anthony Bloom Surozsi címzetes metropolita így magyarázza ezt a szentségi valóságot: „Krisztus beszél, és az ember lelkébe élet költözik, az ember üdvözl, a keserősége enyhül, a könnyei folynak, megkeményedett szíve hirtelen megtörik, a reménye hirtelen újra lánggra lobban, a hite egyszerre meggyullad.”⁴⁷

E lelki kommunikáció által Isten kegyelme kiárad a hívőkre, és átalakítja szívüket és elméjüket. Szír Szent Izsák egy erőteljes képpel világítja meg a Szentírás aszketikus olvasásának előnyeit, amikor a

45 IERÓTHEOS [VLACHOS], *Teologia post-patristică și experiența bisericească a Sfinților Părinți*, Sofia, București, 2019, 107.

46 Kallistos WARE, *The Orthodox Way*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1986, 146. [Az ortodox út, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2002, 177].

47 ANTONIE DE SUROJ (BLOOM), *Taina iubirii*, Sofia, București, 2009, 7 (ford. ONB, ZK).

lelkiélet szemlélődő dimenzióját összekapcsolja a „Szentírással való foglalatossággal”.⁴⁸ A Szentírás olvasása tehát nem csupán olvasás, hanem szentségi aktus, amely világosságot és megszentelődést hoz a hívők szívébe.

Isten ígéje olvasásának liturgikus és lelkipásztori vonatkozásai

A szentírásolvasás az ortodox liturgia egész szerkezetét meghatározza. Minden olvasmány lehetőséget ad arra, hogy párbeszédet folytassunk Istennel, hogy meghalljuk a hangját, és hogy szavai által átalakuljunk. Az igeolvasás az igeliturgia központi eleme, amely előkészíti a híveket a Krisztussal való találkozásra az eucharisztiaiban.

Az ige központi szerepét a liturgiában II. János Pál pápa is hangsúlyozza: „A papság Isten ígéjével és a szentségi jelekkel együtt, amelyeket szolgál, az egyház alkotó elemei közé tartozik”.⁴⁹ Így az ige alakítja az egész liturgikus életet, és jelen van a szertartásokat kísérő minden egyes imában és énekben.

48 ISAAC OF NINEVEH, *The Second Part. Chapters IV-XLI*, szerk. Sebastian BROCK (CSCO 555, Syr. 225), Peeters, Leuven, 1995, 129–133 (130); ISAAC SIRUL, Cuvântul 29, in *Cuvinte către singuratici. Partea a II-a*, ford. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, 339–342 (339). Agapie Corbu úgy véli, hogy az *enyana da-ktabe* kifejezés többféleképpen fordítható: „fáradozás, párbeszéd, engedelmesség, szófogadás, foglalkozás, közösség a Szentírással” (Ierom. Agapie CORBU, *Neliniști în pustie: de la hrana tare a Scripturilor la laptele cântărilor și al cuvintelor elinești*, in uő (szerk.), *Scriptura în spiritualitatea monastică. Studii de exegeză biblică patristică*, Ed. Sf. Nectarie – Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2023, 103–121 [115]). Szír Szent Izsák bírálta azokat, akik elleneztek a Szentírás tanulmányozását, azt állítva, hogy az hasztalan fáradozás lenne, és a Szentírással való foglalkozással, fáradozással a gyakorlatot állították szembe (II, 29, 1).

49 II JÁNOS PÁL pápa, *Pastores dabo vobis, Szinódus utáni apostoli buzdítás a püspökökhöz, a papsághoz és a hívekhez a papképzésről a jelenlegi körülmények között* (1992. március 25.) 16, <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=83#PD24>.

A mai világban Isten ígétének olvasása továbbra is a hívők lelki formálásának alapvető lelkipásztori eszköze. A papok felelőssége, hogy segítsenek a közösségnek megérteni és életükben alkalmazni a bibliai tanítást. Ahogyan Dumitru Stăniloae atya hangsúlyozza: „Az egyház az a hely, amely Krisztus és a Szentlélek hatékony munkálkodása megőrzi a Bibliát és a szent hagyományt”.⁵⁰ John Breck emlékeztet minket, hogy

a bibliai tanúságtétel tárgya maga Isten, aki az eucharisztikus közösségben a Szentlélek jelenléte és ereje által működik. A bibliai esemény és annak az egyházban való aktualizálódása közötti hermeneutikai híd a nem a hirdetett ígében vagy az egyházi intézményben van, hanem a Szentlélek személyében. Ez még akkor is igaz, ha az ige alatt nemcsak a Szentírást és annak hirdetését értjük, hanem mindenekelőtt és elsősorban Jézus Krisztust.⁵¹

A papoknak szorgalmazniuk kell a Szentírás olvasását nemcsak az istentiszteleteken, hanem a hívek személyes életében is, bátorítva a bibliatanulmányozást és az Isten ígétjén alapuló személyes imádságot. Ez segíti az Istennel való személyes kapcsolat elmélyítését és a bibliai tanítások alkalmazását a mindennapi életben.⁵²

50 Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 1., EIBMBOR, București, 21996, 37.

51 John BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, ford. Monica Hergheliegiu, EIBMBOR, București, 1999, 35 (magyarul: ONB, ZK). Az újszövetségi írásk szerzői számára Isten ígéje nemcsak a Szentírásra, hanem elsősorban magára Jézus Krisztusra, a keresztre feszített és Úrrá magasztalt embert hirdető evangéliumra vonatkozott: John BEHR, *Taina lui Hristos. Viața în moarte*, ford. Gheorghe Fedorovici, Sofia, București, 2008, 57.

52 ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS a szentmisét követő otthoni bibliatanulmányozás áldásairól emlékeztet bennünket: „Nem kellene, amint az istentiszteletről eltávoztunk, azonnal belevetnünk magunkat az istentisztelethez nem illő dolgokba, hanem amint hazaérünk, vegyük kezünkbe a Szentírást, hívjuk magunk mellé feleségünket és gyermekeinket, osszuk meg velük az ott elhangzottakat, és csak ezután kellene az élet dolgaiba bocsátkoznunk. [...] írjuk le magunk, feleségünk és gyermekeink számára megváltoztathatatlan törvényként, hogy a hétnek ezt az egy napját teljes egészében a

Következtetés

A keleti liturgiában Isten igéjének felolvasása nem csupán egy formális szertartás, hanem az Istennel való közösség ideje, amelyben a hívek isteni kinyilatkoztatásban részesülnek. A bibliai szövegek hirdetése egyszerre szolgálja a hívek lelki formálódását és a Krisztussal való egyesülésüket az igéből fakadó kegyelem által. Az ortodox liturgiában ez az olvasás nem egyszerűen egy olvasási aktus, hanem aktív részvétel az üdvösség misztériumában, lehetőség arra, hogy meghallgassuk Krisztus hangját, aki azért jön, hogy megvilágosítsa és átalakítsa a szíveket. Szent Maximosz így foglalja össze ezt az igazságot: „a szent egyház szent rendelkezése azt iktatta törvénybe, hogy rögtön a békességre való felhívás után hangozzék fel a szent evangélium isteni felolvasása. Ez [...] a buzgóknak az ige érdekében magukra vállalt fáradozását mutatja meg, melynek nyomán

hallásra és a hallottak felidézésére szenteljük. Mert így nagyobb tanulási készséggel közelítjük meg a következő mondanivalót; és nekünk kisebb lesz a fáradság, nektek pedig nagyobb a haszon, ha a legutóbb elhangzottakat emlékezetünkben tartva, ennek megfelelően figyelünk arra, ami utána következik. Mert nem kevésbé járul ez is hozzá a mondottak megértéséhez, ha pontosan ismeritek a gondolatok összefüggéseit, amelyeket éppen azon fáradozunk, hogy összeszójuk nektek. Mivel ugyanis nem lehet egy nap alatt mindent leírni, ezért a folyamatos emlékezéssel egyfajta láncból kell formálnotok az előttek több napon át elétek tárt dolgokat, és így kell azt lelketek köré tekernetek, hogy a Szentírás testét teljes egészében láthassátok.” („Οὐ γὰρ ἐχρῆν ἀπὸ τῆς συνάξεως ἀναχωροῦντας, εἰς τὰ μὴ προσήκοντα τῇ συνάξει ἐμβάλλειν ἑαυτοὺς πράγματα· ἀλλ’ εὐθέως οἴκαδε ἐλθόντας τὸ βιβλίον μεταχειρίζεσθαι, καὶ τὴν γυναικα καὶ τὰ παιδία πρὸς τὴν κοινωνίαν τῆς τῶν εἰρημένων καλεῖν συλλογῆς, καὶ τότε τῶν βιωτικῶν ἅπτεσθαι πραγμάτων” [...] “Ἦν’ οὖν μὴ τοῦτο γίνηται, γράψωμεν ἑαυτοῖς νόμον ἀκίνητον, καὶ ταῖς γυναῖξιν καὶ τοῖς παισὶ τοῖς ἡμετέροις, μίαν τῆς ἐβδομάδος ἡμέραν ταύτην ὅλην ἀνατιθεῖναι τῇ ἀκροάσει καὶ τῶν ἀκουσθέντων τῇ συλλογῇ. Οὕτω γὰρ καὶ εὐμαθέστεροι πρὸς τὰ μέλλοντα ῥηθήσεσθαι ἀπαντήσομεν, καὶ ἡμῖν ἐλάττων ὁ πόνος ἔσται, καὶ ὑμῖν τὸ κέρδος πλέον, ὅταν τὰ πρώην εἰρημένα φέροντες ἐπὶ μνήμῃς, οὕτω τὰ μετὰ ταῦτα ἀκούητε. Οὐ γὰρ μικρόν τι καὶ τοῦτο συντελεῖ πρὸς τὴν τῶν λεγομένων σύνεσιν, τὸ τὴν ἀκολουθίαν εἶδέναι μετὰ ἀκριβείας τῶν παρ’ ἡμῶν ὑφαινομένων ὑμῖν νοημάτων. Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἐνὶ πάντα ἐν μιᾷ καταβαλεῖν ἡμέρα, τὰ ἐν πολλαῖς ὑμῖν ἡμέραις κατατιθέμενα τῇ τῆς μνήμης συνεχείᾳ ὥσπερ σειρὰν τινα ποιήσαντες, οὕτω δὴ περιτίθεσθε τῇ ψυχῇ, ὥστε ὁλόκληρον φαίνεσθαι τὸ σῶμα τῶν Γραφῶν.”) *Homiliae in Matthaeum* 5.1, PG 57, 55–61 (55–56).

a szemlélődő ismeret igéje mint mennyből leszállt bennük lakó Főpap a testies gondolkodást mint valami érzéki világot korlátozza, és a még föld felé süllyedő gondolataikat eltávolítva, [...] a szellemi tanítások és cselekmények látványához vezetve, megtanítja őket az elmondhatatlan titkokra.”⁵³ Így a Szentírás olvasása a liturgiában olyan szakramentális cselekmény, amely szentséget, békét és örömet hoz a hívek életébe, és felkészíti őket az Istennel való teljes közösségre az eucharishtiában és az örökkévaló Királyságban.

(Lektorálta: Zamfir Korinna)

Bibliográfia/Bibliography

- ANTONIE DE SUROJ (BLOOM), *Taina iubirii*, Sofia, București, 2009.
- BASARAB, Mircea, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica ortodoxă*, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005.
- BEHR, John, *Taina lui Hristos. Viața în moarte*, ford. Gheorghe Fedorovici, Sofia, București, 2008.
- BENEDICT al XVI-lea, *Lecturi spirituale ale Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2024.
- BRANIȘTE, Ene, *Liturgica specială*, jav. kiadás, szerk. Nicolae D. Necula, Chiril Lovin, Basilica, București, 2016.
- BRECK, John, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, ford. Monica Herghelegiu, EIBMBOR, București, 1999.
- CABASILA, Nicolae, *Scrieri II. Explicări la dumnezeiasca Liturghie* (Fi-localica), ford. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2014.
- CORBU, Ierom. Agapie, *Neliniști în pustie: de la hrana tare a Scripturilor la laptele cântărilor și al cuvintelor elinești*, in uő. (szerk.),

53 MAXIMUS, *Mystagogia* 13, PG 91, 657–718 (692B): τὴν θεῖαν τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου, ἀνάγνωσιν, ἢ τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας ἱερά διατάξεις ἐνομοθέτησε γίνεσθαι· ἰδικῶς μὲν τὴν ὑπὲρ τοῦ λόγου τοῖς σπουδαίοις κακοπάθειαν εἰσηγουμένην· μεθ’ ἣν ὁ τῆς γνωστικῆς θεωρίας ὥσπερ Ἀρχιερεὺς οὐρανόθεν ἐπιδημῶν αὐτοῖς Λόγος, τῆς σαρκὸς αὐτοῖς ὥσπερ τινὰ κόσμον αἰσθητὸν συστέλλει τό φρόνημα· τοὺς ἔτι πρὸς γῆν κατανεύοντας λογισμοὺς ἀπωθοῦμενος, καὶ πρὸς τὴν τῶν νοητῶν ἐποψίαν ἐντεῦθεν. HITVALLÓ MAXIMOSZ, *Müsttagógia*, in VIDRÁNYI, *Az isteni és emberi természetről II.*, 291.

- Scriptura în spiritualitatea monastică. Studii de exegeză biblică patristică*, Ed. Sf. Nectarie – Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2023, 103–121.
- DIX, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, Dacre, London, 1949.
- FELMY, Karl Christian, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, Oikonomia, Erlangen, 2000;
- ICA, Ioan jr., *Canonul Ortodoxiei. Canonul Liturgic și Tipiconal al Bisericii Ortodoxe*, Deisis, Sibiu, 2008.
- ICA, Ioan jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – Integrala comentariilor liturgice bizantine (studii și texte)*, Deisis, Sibiu, 2011.
- IERÓTHEOS [VLACHOS], *Știința medicinei duhovnicești. Practica psihoterapiei ortodoxe*, Sofia, București, 2017.
- IERÓTHEOS [VLACHOS], *Teologia post-patristică și experiența bisericească a Sfinților Părinți*, Sofia, București, 2019.
- ISAAC OF NINEVEH, *Mystic Treatises*, ford. Arent Jan Wensinck, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1923, 254–262.
- ISAAC OF NINEVEH, *The Second Part. Chapters IV-XLI*, szerk. Sebastian BROCK (CSCO 555, Syr. 225), Peeters, Leuven, 1995.
- ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici. Partea a II-a*, ford. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, 339–342 (339).
- ISAAC SIRUL, *Cuvinte pentru singuratici. Partea III, recent regăsită*, ford. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005.
- II JÁNOS PÁL pápa, *Pastores dabo vobis, Szinódus utáni apostoli buzditás a püspökökhöz, a papsághoz és a hívekhez a papképzésről a jelenlegi körülmények között* (1992. március 25.) <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=83#PD24>.
- LARCHET, Jean-Claude, *La vie liturgique*, Cerf, Paris, 2016.
- LARCHET, Jean-Claude, *Viața liturgică*, ford. Felicia Dumas, Doxologia, Iași, 2017.
- MATEOS, Juan, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom vol. 1: The Liturgy of the Word*, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, 2016.

- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul. Chipuri ale Bisericii*, ford., bev. Dumitru STĂNILOAE, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1993/2000.
- PALMER, G.E.H, Philip SHERRARD, Kallistos WARE (szerk.), *The Philokalia* 3., Faber&Faber, London – Boston, 1984.
- PENTIUC, Eugen J., *Hearing the Scriptures. Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*, New York, Oxford University Press, 2021.
- PENTIUC, Eugen J., *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2014, 210–262.
- PENTIUC, Eugen J. (szerk.), *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*, Oxford University Press, New York, 2022.
- POPESCU, Dumitru, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.
- SCHMEMANN, Alexander, *Introduction to Liturgical Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1986.
- SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze. Scrieri II*, ford. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, 254–259.
- SIMEON, ÚJ TEOLÓGUS SZENT, *Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2000.
- STĂNILOAE, Dumitru (szerk.), *Filocalia* 1–6., 10. Humanitas, EIBMO, București, 1981, ³1999, 2004, 1976, 2004, 1981.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 1., EIBMBOR, București, ²1996.
- TAFT, Robert F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, 2, 4–6., Pontifical Oriental Institute, Róma, 1978, 1991, 2000, 2008.
- TAFT, Robert, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1986.
- VANYÓ László, *A II. századi görög apologeták (Ókeresztény írók 8.)*, Szent István Társulat, Budapest, 1984.
- VASSILIADIS, Petros, Canon and Authority of Scripture: An Orthodox Hermeneutical Perspective, in DIMITROV, Ivan Z., DUNN, James D. G, LUZ, Ulrich, NIEBUHR, Karl-Wilhelm (szerk.), *Das Alte Testament*

als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht (WUNT 174), Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 259-276.

VIDRÁNYI Katalin (szerk.), *Az isteni és emberi természetről II.*, ford. Baán László, Atlantisz, Budapest, 1994.

WARE, Kallistos, *The Orthodox Way*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1986.

WARE, Kallistos *Az ortodox út*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2002.



A szavak súlya, avagy a zsidókért mondott nagy-pénteki könyörgés történelmi áttekintése

SZABÓ MIKLÓS

Nemzeti Közzolgálati Egyetem, Budapest (HU)
szabo.miklos.istvan@uni-nke.hu

Amy-Jill Levine rabbi és újszövetséges professzor a 2021-es húsvét előtti véleménycikkében rámutatott arra az aggasztó jelenségre, hogy a nagyheti liturgia, különösen a nagy-pénteki szertartás még ma is magában hordozhatja az antiszemitizmus árnyékát.¹ Aggodalmát különösen az Újszövetség egyes versei váltják ki. Ezek a versek a zsidó népet kollektíven hibáztatják Jézus haláláért, vagy a zsidó vallást kedvezőtlen fényben mutatják be. A mai hívő számára ez a veszély talán már nem is annyira nyilvánvaló, hiszen a zsidóság elleni gyűlölet elfogadhatatlan a modern társadalomban. A liturgia egyes elemei azonban, ha nem a megfelelő történelmi és teológiai kontextusban értelmezzük őket, akaratlanul is megerősíthetik a zsidósággal szembeni negatív sztereotípiákat.

1 Amy-Jill LEVINE, A nagyhét és a zsidógyűlölet: Hogyan kerüljük el a zsidóellenességet idén húsvétkor?, *BibliaKultúra*, https://bibliakultura.blog.hu/2022/04/14/a_nagyhet_es_a_zsidogyulolet_hogyan_keruljuk_el_a_zsidellenesseget_iden_husvetkor (2024.08.19.).

A történelem során a zsidók és keresztények együttélése gyakran konfliktusokkal terhelt volt. Ez különösen igaz volt a húsvéti időszakban, amikor mindkét fél részéről előfordultak vallási vagy akár mondvacsínált okokból² fakadó atrocitások. Sosem volt könnyű zsidónak lenni a nagyhéten.³ Erre utalhat az az 1896-ban feljegyzett magyar mondás is, hogy „Fél, mint nagypénteken a zsidó”.⁴ Dugonics András piarista szerzetes *Magyar példa beszédek és jeles mondások* című könyvében (Szeged, 1820) feljegyzi, hogy „A’ régi Magyar gyermekek Urunk kénszenvedésséről azt hallván: hogy mind azoknak okaik a’ Zsidók voltak: ha valakit közüllök nagy Pénteken meg foghattak, azt siralmasan meg verték. Ennek okáért nagy Pénteken házokból ki nem jöttek.”⁵ Sajnos a szenvedéstörténet dramatizálása, a húsvéti misztériumjátékok csak tovább szították az indulatokat. Felmerül a kérdés: vajon maga a szent liturgia, melynek célja a hit kifejezése és formálása, akaratlanul is hozzájárulhatott-e a zsidósággal szembeni negatív kép kialakulásához?

A téma áttekintése nemcsak a zsidó-keresztény párbeszéd miatt fontos, hanem azért is, mert a liturgia tükrözi és alakítja a hitet (*lex orandi, lex credendi*). A fennmaradt nagypénteki könyörgések és a hozzájuk kapcsolódó gesztusok vagy azok hiánya (csendes ima, letérdelés) nemcsak különfélék, de nagyon eltérő képet is festenek

2 A IV. lateráni zsinat 68. számú kánonja például rögzítette, hogy a zsidók nem jelenhettek meg nyilvánosan a húsvéti szent három napon, mert egyesek a szokásosnál díszesebben öltözködtek, és ezzel kigúnyolták a keresztényeket, akik a legszentebb szenvedés emlékére bánatot mutattak. Lásd Elisheva BAUMGARTEN, *Annual Cycle and Life Cycle*, in Robert CHAZAN (szerk.), *The Cambridge History of Judaism*, VI: The Middle Ages: The Christian World, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, 416–439 (437).

3 David NIRENBERG, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, W. W. Norton & Co., New York, 2013. Egy másik kötete kizárólag az Ibériai-félsziget nagyheti eseményeit tárgyalja: *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Cambridge – Oxford, 2015, 200–230.

4 MIKLÓS Gabriella, A zsidó szó nyelvi képe a magyar nyelvben – Zsidónak is szent asszony Mária, in HORVÁTH Zita – SZ. HALÁSZ Dorottya (szerk.), *Zsidók és keresztények az évszázadok sodrában – Interpretációk egy témára*, Miskolci Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2015, 150–158 (154).

5 MIKLÓS, A zsidó szó nyelvi képe a magyar nyelvben, 154.

arról, ahogy a katolikus egyház a zsidók helyzetét értelmezi. A velük való megbékélés útja hosszú és nehéz volt, mely csak a II. vatikáni zsinat után jutott nyugvópontra, 2008-ban azonban, amikor XVI. Benedek pápa módosította az imát, újabb vita robbant ki. Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy a nagypénteki könyörgések változásai valóban teológiai fejlődést tükröznek-e az egyház zsidósággal kapcsolatos felfogásában, vagy csupán felszínes, stilisztikai, gesztusértékű változtatásokról van szó; az egyház valóban újragondolta-e a zsidósággal való kapcsolatát, vagy csupán a szavak szintjén történtek változások.

A tridenti változat (1570)

A könyörgés először az úgynevezett *Sacramentarium Gelasianum*ban található meg. Ennek a római hagyományú liturgikus könyvnek a keletkezését a 628 utáni időszakra teszik.⁶ Az 1570-es *Missale Romanum*ban a zsidókért végzett könyörgés a kilenc *Orationes sollemnes* nyolcadik tagjaként missziós kontextusba kerül: az eretnekekért, szakadárokkért és a pogányokért felhangzó könyörgések között kapott helyet.

A felvezetés így hangzik:

Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostrum.” A könyörgés pedig így szól: „Omnipotens sempiterna Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis, exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum nostrum.”⁷

6 Andrea NICLOTTI, *Perfidia iudaica. Die schwierige Geschichte eines liturgischen Gebets vor und nach Erik Peterson*, in Giancarlo CARONELLO (szerk.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012, 511–554 (513).

7 Szunyogh Xavér fordításában: „Könyörögjünk a hűtlen zsidókért is, hogy a mi Urunk, Istenünk távolítsa el a leplet szívükről, és ők is megismerjék a

Érdemes felfigyelnünk arra, hogy a könyörgés szövege előtt nincs felszólítás az imádkozásra vagy a letérdelésre. Ez a XV. Benedek pápa által 1920-ban végzett felülvizsgálat eredménye. A magyarázat szerint azért hagyták el ezeket a gesztusokat, mert a zsidók Jézus szenvedésekor kigúnyolták az imádás jelét (lásd Mk 15,19).⁸ A szöveg változatlan maradt a misekönyv átdolgozásai (1604, 1634, 1920) után is.

Bizonyos páli gondolatok alapján (2Kor 3,14-16) a nagypénteki ima a zsidókat a fény és sötétség, a látás és vakság fogalmaival ábrázolja. Lényegében a zsidók megtéréseért könyörög, hogy elismerjék Krisztust, háttérben viszont az isteni kegyelem központi teológiai gondolata áll, a megtéréshez ugyanis isteni támogatásra van szükség.

A könyörgés utóéletét tekintve azonban a legnagyobb figyelmet a *perfidus* és *perfidia* szavak kapták. Ezek a kifejezések számos szövegben előfordulnak, a patrisztikától és a középkori teológiai vitáktól kezdve egészen néhány pápai bulláig.⁹ Erik Peterson kiemelte, hogy ezek a szavak többnyire negatív, sőt sértő felhanggal bírnak, és arra a következtetésre jutott, hogy a *perfidia iudaica* valójában a hit hiányát jelenti, és a *perfidus* szót az *infidelis* szóval kellene egyenértékűnek tekinteni.¹⁰ Bernhard Blumenkranz huszonhét középkori

mi Urunkat, Jézus Krisztust. Mindenható, örök Isten, ki a hűtlen zsidóktól sem tagadod meg irgalmasságot, hallgasd meg könyörgéseinket, melyeket e nép vakságának elhárításaért neked följánlunk, hogy megismerve igazságodnak világát, Krisztust, kibontakozzanak a sötétségből. Ugyanazon a mi Urunk.” *Magyar-latin Misszale az év minden napjára a Római Misekönyv szerint*, Szent István Társulat, Budapest, 1944, 485.

8 A történeti fejlődésben három szakasz azonosítható: 1) *Oremus et flectamus* a 9. századig; 2) *Oremus Flectamus* nélkül a 9. századtól a 16. századig és 3) a következő századokban sem *Oremus*, sem *Flectamus*. Lásd Rubén Peretó Rivas, *Presence of the Jewish People in Medieval Liturgy for Holy Week*, Mayéutica 37 (2011) 285–294. A letérdelés elhagyása a zsidókkal szembeni negatív megítélés kifejeződése lehetett, amit az is alátámaszt, hogy a változás először a frank területen jelent meg, ahol erősebb volt a zsidóellenesség.

9 Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, III, Aubier, Paris, 1961, 153–181.

10 Erik PETERSON, *Perfidia iudaica*, *Ephemerides liturgicae* 50 (1936) 296–311.

szerzőnél elemezte a *perfidia* fogalom használatát.¹¹ A szinte kizárólag vallási, teológiai (és nem erkölcsileg pejoratív) értelemben használatos szó a *fides*, a *credulitas*, a *fidelis* és a *credere* ellentétéként szerepel és a hit hiányát fejezi ki. Daniele Menozzi rávilágított, hogy a *perfidus* szó köznyelvi fordításaiban (aljas, álnok, hitszegő) való használata elhomályosította eredeti jelentését a liturgikus szövegekben.¹² Erre a köznyelvi jelentésbővülésre többen is rámutattak: a *perfidia iudaica* nem csupán egy kifejezés, hanem összetett ideológiai konstrukció. Ez a perspektíva segít megérteni a későbbi évszázadok zsidóellenes politikájának és az inkvizíció kialakulásának gyökereit. A fogalom például a politikai árulást is magába foglalta.¹³

Az első reformkísérletek

A nagypénteki ima megváltoztatására irányuló legkorábbi ismert kísérlet 1928-ban történt. A Vatikáni Levéltár részleges megnyitása új lehetőségeket teremtett a kutatás számára. Most már betekintést nyerhetünk az egyház és a zsidók kapcsolatáról folytatott belső vitákba, ami segít jobban megérteni az 1928-as reformkísérlet hátterét.¹⁴

A reformot az *Opus Sacerdotale Amici Israel* nevű katolikus szervezet kezdeményezte. A szervezet célja a zsidó-katolikus

11 Bernhard BLUMENKRANZ, *Perfidia*, *Archivum latinitatis medii aevii* 22 (1952) 157–170.

12 Daniele MENOZZI, „*Giudaica perfidia*”. *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Mulino, Bologna, 2014.

13 Alisa Meyuhás GINIO, El concepto de «perfidia judaica» de la época visigoda en la perspectiva castellana del siglo XV, *Helmantica* 46 (1995) 299–312. Toledo mórok általi elfoglalása 711-ben a *perfidia iudaica*, vagyis a „zsidó hitszegés” fogalmának egyik központi elemévé vált a későbbi keresztény történetírásban. A történet szerint a vizigót királyság fővárosa, Toledo zsidó lakossága elárulta a várost, és átadta azt a mór hódítóknak. Ez az aktus a keresztények számára a zsidók megbízhatatlanságát, hitszegését és árulását szimbolizálta, tovább erősítve a *perfidia iudaica* fogalmát.

14 Hubert WOLF, „Pro perfidis Judaeis”. Die „Amici Israel” und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, *Historische Zeitschrift* 279 (2004) 611–658.

megbékélés volt. A párbeszéd előmozdítása mellett azonban céljai között szerepelt a zsidók megtérése is. Azt kívánták elérni, hogy a zsidókra nézve sértőnek vagy negatívnak ítélt részeket távolítsák el a liturgiából. Két fő változtatást javasoltak:

1. A hitetlenségre és hitszegésre utaló *perfidis* és *perfidiam* kifejezések eltávolítását vagy lecserélését. A csoport álláspontja szerint ezek a kifejezések sértőek, és nem fejezik ki megfelelően az egyház imádságának valódi szándékát. Javaslatuk szerint a *perfidiam iudaicam* kifejezést *plebem iudaicam*-ra (zsidó nép) lehetne cserélni, ahogyan az a Manuale Ambrosianum 11. századi Z jelzetű kódexében is szerepel.

2. Az *Oremus – Flectamus genua – Levate* formula visszaállítását. Ez a formula eredetileg minden nagypénteki könyörgésnél szerepelt, de a zsidókért mondott imánál a 16. században elhagyták. A csoport szerette volna visszaállítani ezt a formulát, hogy a zsidókért mondott ima ne különböztesse meg azt a többi imaszándéktól.

A kezdeményezés azonban Rómában megosztottságot szült, és végül a Szent Officium elutasította (*Nihil esse innovandum*), ami végül az *Amici Israel* feloszlatásához is hozzájárult. A katolikus csoport részletesen indokolt beadványa a Rítuskongregációhoz történelmi és filológiai bizonyítékokkal támasztotta alá a reform szükségességét. A kongregáció ugyan támogatta a javaslatot, ám a Szent Officium konzultora, Marco Sales elutasította, azzal érvelve, hogy az ima változtatása veszélyes precedenst teremthetne, és hogy a zsidók „hitetlensége” teológiailag megalapozott. A Szent Officium vizsgálatot indított az *Amici Israel* ellen, tevékenységét az egyház tanításával ellentétesnek és veszélyesnek ítélte. A feloszlató pápai dekrétum nem tartalmazott részletes indoklást a csoport feloszlatásáról, ami kritikát váltott ki egyesekből, akik úgy vélték, hogy ez a lépés az antiszemitizmus kérdéséről való elterelésre szolgált. XI. Piusz pápa jóváhagyta a Szent Officium döntését, elutasította a nagypénteki ima reformját, ugyanakkor hangsúlyozta, hogy az egyház elítéli az antiszemitizmust. Ezzel együtt a keresztény antijudaizmus

hagyománya továbbra is jelen volt, amely hozzájárult az antiszemita érzelmek erősödéséhez.¹⁵

Egy másik említésre méltó kísérlet a zsidók és keresztények közötti párbeszéd előmozdítására az 1947-ben létrejött Seelisbergi Dekalógus volt,¹⁶ melynek nyomán Paul Demann katolikus teológus hivatalos kérelemmel fordult a Szentszékhez a *perfidus* és *perfidia* kifejezések helyes értelmezése és fordítása ügyében. A Szentszék 1948-ban kiadott egy nyilatkozatot, amelyben jóváhagyta Peterson értelmezését („hitetlenség”), és ezzel jelentős lépést tett a zsidókkal való kapcsolatok javítása felé.

Az 1956-os nagypénteki liturgia reformja során visszaállították a letérdelést és a csendes imát, de a vitatott kifejezéseket nem távolították el. Ám XXIII. János pápa 1959. március 18-án, a Szent Péter-bazilikában tartott nagypénteki imájában kihagyta a *perfidus* és *judaicam perfidiam* szavakat, és a térdhajtást is elvégezte. A Rítuskongregáció májusi döntése szerint ezeket a szavakat a továbbiakban el kell hagyni, és csak a *iudaeos* szó marad az orációban. Ez a változat került a misekönyv 1962-es kiadásába.¹⁷

Az első tényleges változatok (1965, 1970)

A II. vatikáni zsinat nyomán megindult liturgikus reform eredményeként 1965. március 7-én megváltozott az ún. tridenti misekönyv könyörgése. Az új szöveg a következő lett:

-
- 15 Elias H. FÜLLENBACH, Päpstliches Aufhebungsdekret der „Amici Israel“ (25. März 1928), in Brigitte Mihok (szerk.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, VI: Publikationen, Saur, Berlin, 2013, 525–527 (525).
- 16 Christian M. RUTISHAUSER, The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, *Studies in Christian-Jewish Relations* 2 (2007) 34–53.
- 17 *Oremus et pro Iudæis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum [...] Omnipotens sempiterna Deus, qui Iudæos etiam a tua misericordia non repellis.*

Oremus et pro Iudaeis; ut Deus et Dominus noster faciem suam super eos illuminare dignetur; ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorem, Iesum Christum Dominum nostrum. [Oremus. Flectamus genua. – Levate.] Omnipotens sempiternus Deus, qui promissiones tuas Abrahae et semini eius contulisti: Ecclesiae tuae preces clementer exaudi; ut populus collectionis antiquae ad Redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Dominum nostrum. [Omnes: R.] Amen.¹⁸

A II. vatikáni zsinat eredményeként a katolikus egyház átgondolta a más vallásokhoz, köztük a judaizmushoz való viszonyát. Ez a folyamat egyértelmű tanfejlődést jelez az egyház részéről. A könyörgés, melynek első mondata az ároni áldáson alapul (Szám 6,24-26), először ismerte el Isten Ábrahámmal kötött szövetségét, amely minden nép áldása, és érvényes alap Izrael üdvösségéhez (Ter 12,3). A változtatás eltávolodott a zsidóság vakságát, makacsságát és elutasítását hangsúlyozó helyettesítő teológiától, és olyan új megközelítést kínált, amely pozitívabban viszonyul a zsidósághoz, és a teljes Szentírás tanítására épít. A megfogalmazás tükrözi ezt az új szemléletet, amely elismeri a zsidóság önálló értékét és a zsidó nép Istennel való szövetségének jelentőségét. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy az ima egyes kifejezései, például a „megváltás” és az „ígéretetek”, a keresztény teológiában gyökereznek, és így a szöveg továbbra is hordoz egyfajta krisztológiai nézőpontot.¹⁹

A *Nostra aetate* zsinati nyilatkozat nyomán végül ez a változat került a *Missale Romanum* 1970-es kiadásába:

Oremus et pro Iudaeis, ut ad quos prius locutus est Dominus Deus noster, eis tribuat in sui nominis amore et in sui foederis

18 „Imádkozzunk a zsidókért is. A mi Urunk, Istenünk ragyogtassa rájuk arcát, hogy ők is felismerjék mindenek megváltóját, a mi Urunkat, Jézus Krisztust. [Könyörögjünk. Boruljunk térdre. – Álljatok fel.] Mindenható, örök Isten, aki ígéreteidet Ábrahámnak és az ő utódainak adtad: hallgasd meg kegyesen egyházad könyörgését, hogy az Ószövetség választott népe méltó legyen eljutni a megváltás teljességére.”

19 Benjamin LEVEN, The Good Friday Prayer for Jews: A “Borderline Case” of Christian Prayer, *Studia Liturgica* 41 (2011) 78–91 (88).

fidelitate proficere. [Flectamus genua. – Levate.] Omnipotens sempiterna Deus, qui promissiones tuas Abrahae eiusque semini contulisti, Ecclesiae tuae preces clementer exaudi, ut populus collectionis prioris ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Christum Dominum nostrum.²⁰

Ennek a változatnak a pozitív fogadtatását szépen szemlélteti a Német Katolikus Központi Bizottsága „Zsidók és keresztények” Vita-körének nyilatkozata, amelyet ugyan a 2008-as változtatás kapcsán adtak ki, mégis jól összefoglalja a korábbi könyörgés értékét:

Egyrészt az 1970-es imában, amelyet nagypénteken mondanak a római katolikus egyház rendes szertartásában szinte mindenhol, az egyház egyértelműen kifejezi nagyrabecsülését Izrael, Isten választott népének méltósága iránt, akinek Isten megígérte az ígéretek és a szövetséget, amely soha nem lett és soha nem is lesz visszavonva (vö. Róm 9,4 és 11,29, valamint a II. vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatának 4. pontja). Másrészt az egyház elismeri, hogy az Isten szövetségéhez hű és az ő nevének szeretetében élő zsidók az üdvösség útján járnak. Azt kéri, hogy Isten vezesse Izraelt a beteljesedéshez ezen az úton. Az egyház itt nem beszél arról, hogy a zsidóknak Jézus Krisztus megvallása lenne az üdvösség feltétele, mert bízik abban, hogy az Isten szövetségéhez való hűségük elvezeti a zsidókat az üdvösségükhöz.²¹

20 „Könyörögjünk a zsidó népért is, hogy akikhez előbb szólott a mi Urunk, Istenünk, azoknak adja meg, hogy nevének szeretetében és szövetségének hűségében mind előbbre lépjenek. [Boruljunk térdre! Álljatok fel] Mindenható, örökkévaló Isten, aki ígéreteidet Ábrahámnak és az ő ivadékának adtad, hallgasd meg kegyelmesen egyházad kéréseit, hogy az előszörre választott nép elérkezessen a megváltás teljességére. Mi Urunk, Jézus Krisztus által. Ámen.” *Nagyhét. Segédkönyv és szöveggyűjtemény „A liturgikus év” c. tantárgyhoz*, k. n., Tatabánya 2009, 195.

21 Hanspeter HEINZ, H. C. Henry G. BRANDT, A New Burden on Christian-Jewish Relations. Statement of the Discussion Group 'Jews and Christians' of the Central Committee of German Catholics on the Good Friday Prayer 'for the Jews' in the Extraordinary Rite Version of 2008, *European Judaism* 41.1 (2008) 159–161 (160, ford. Sz. M.).

XVI. Benedek pápa új megfogalmazása (2008)

Benedek pápa 2007. július 7-én közzétett *Summorum pontificium* motu proprio-jaival hatályba lépett a tridenti *Missale Romanum* utolsó, 1962-es revideált (rendkívüli) formája, amelyben megváltoztatta a zsidókért mondott könyörgést. Az alábbi szöveget 2008 húsvétjától kellett használni azokban az esetekben, ahol az 1962-es Római Misekönyvet használják:

Oremus et pro Iudaeis. Ut Deus et Dominus noster illumet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum. Oremus. Flectamus genua. Levate. Omnipotens sempiterna Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen.²²

A szentatya szerint a Római Misekönyv különböző kiadásai nem mondanak ellent egymásnak. Inkább a liturgia történelmének folyamatos fejlődését és előrehaladását jelképezik. Az előző generációk számára szentnek tartott elemek továbbra is szentnek és nagyszerűnek számítanak, és nem szabad hirtelen betiltani vagy károsnak tekinteni őket.

A könyörgés Pál apostol szövegeire hivatkozik (1Tim 2,1-7; Róm 11,25-27),²³ kifejezve Isten egyetemes üdvözítő akaratát, Jézus Krisztus közvetítő szerepét és azt a hitet, hogy a pogány nemzetek teljességének az egyházba való belépésével egész Izrael eljut az

22 „Imádkozzunk a zsidókért is. A mi Urunk, Istenünk világosítsa meg szívüket, hogy ismerjék fel Jézus Krisztust, minden ember Üdvözítőjét. Mindenható Örök Isten, te, aki azt akarod, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság megismerésére, add meg kegyesen, hogy belépve egyházzad népeinek teljességébe, egész Izrael üdvözljön. Krisztus, a mi Urunk által. Amen.”

23 Michael THEOBALD, Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsförlbitte für die Juden von 2008, in Hubert FRANKEMÖLLE – Josef WOHLMUTH (szerk.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld: „Judenmission“*, Herder, Freiburg, 2010, 507–541.

üdvösségre. Vagyis Jézus Krisztus igazságának felismerése mindenkinek üdvösséget hoz.

A könyörgés pozitívumai közé tartozik, hogy ez az első hivatalos katolikus ima, amely „egész Izrael” megváltásáról beszél. Ez nem csak a kereszténység előtti Izraelre, hanem minden idők Izraelére vonatkozik. Ez jelentős előrelépésnek tekinthető a zsidósággal való kapcsolatok tekintetében. A másik pozitívum egyértelműen az utalás a Róm 9–11 fejezeteire, melyek kulcsfontosságúak Pál apostol Izraelről alkotott teológiájának megértéséhez és az Izraellel való kapcsolat újragondolása szempontjából.

Az aggályok is nyilvánvalók. A szöveg mögött meghúzódó teológiai előfeltevések tisztázatlanok. Egy könyörgés nem foglalkozhat a különböző bibliai szövegek közötti kapcsolattal és az azokból levonható teológiai következtetésekkel. Ehelyett egyfajta „szentírás-montázst” alkalmaz, amely megnehezíti az ima valódi üzenetének megértését, és akadályozhatja a zsidósággal folytatott érdemi párbeszédet. Benjamin Leven felveti a kérdést: ha létezik az üdvösség egyetemes elve (vö. 1Tim 2,1-7), mely az igazság felismeréséhez kötődik, akkor miért van szükség különbséget tenni pogányok és zsidók között? Miért kapcsolja össze a pápa a Róm 9–11 rejtélyes részét az 1Tim mondatával az üdvösségről és az igazságról?²⁴ Egy interjúban a szentatya azt állította, hogy a könyörgésnek olyan formát akart adni, amely beleillik a régi liturgia stílusába, de a zsidóságra és a kereszténységre vonatkozó modern ismereteinknek is megfelel.²⁵

Az ima jelentős visszhangot váltott ki. Rávilágított a katolikus-zsidó kapcsolatok érzékeny pontjaira. A vita intenzitása és fókusza országonként változott, de mindenhol felmerült az ima teológiai következményeinek és a zsidósághoz való viszony kérdésének problematikája.²⁶ Míg egyesek a bizalom megrendülését és a zsidóság iránti tisztelet hiányát látták benne, mások megvédték az egyház jogát a

24 LEVEN, The Good Friday Prayer for Jews, 90.

25 Peter SEEWALD, XVI. Benedek. *Egy élet*, 2. (ford. Diós István), Szent István Társulat, Budapest, 2021, 213.

26 Hans Hermann HENRIX, The Controversy Surrounding the 2008 Good Friday Prayer in Europe: The Discussion and its Theological Implications, *Studies in Christian-Jewish Relations* 3 (2008) 1–19.

saját hitének kifejezésére, sőt, párhuzamot vontak a zsinagóga hasonló imáival. Az ima több országban is sértőnek minősült, Ausztriában a zsidó hitközség a hivatalos kapcsolatok felfüggesztésével tiltakozott. Többen visszalépésnek értékelték az új imát, mivel az ellentmond a II. vatikáni zsinat szellemiségének. Ugyanakkor sokan az egyháznak azt az őszinte szándékát látták benne, hogy imádkozzon a zsidóság üdvösségéért.

Konklúzió

A zsidókért mondott nagypénteki könyörgés történelmi vizsgálata feltárja a szavak erejét és a liturgia hitformáló szerepét. A kezdeti ima negatív felhangú kifejezései és a hiányzó gesztusok a zsidósággal szembeni negatív hozzáállást tükrözték. Az *Amici Israel* és a II. vatikáni zsinat erőfeszítései nyomán jelentős változások történtek, elismerték a zsidóság értékét és szövetségét Istennel. Minden egyes változat mögött teológiai munka és az egyház történelmének egy szelete áll. XVI. Benedek pápa 2008-as módosítása azonban új vitákat szült, rámutatva a katolikus–zsidó kapcsolatok összetett és érzékeny voltára, és megosztotta a közvéleményt az ima teológiai jelentőségéről és a zsidósághoz való viszonyról.

A nagypénteki ima története így az egyház teológiai fejlődését és a zsidósággal való kapcsolatának alakulását mutatja be, miközben a szavak és gesztusok együttesen fejezik ki az egyház viszonyát a zsidósághoz. Ez az út a megbékélés felé még nem ért véget, és a folyamatos reflexió a szavakra és gesztusokra elengedhetetlen, hogy a nagypénteki ima valóban a megbékélés és a remény ünnepévé váljon.

Bibliográfia/Bibliography

Magyar-latin Misszále az év minden napjára a Római Misekönyv szerint, Szent István Társulat, Budapest, ²1944.

***, *Nagyhét. Segédkönyv és szöveggyűjtemény „A liturgikus év” c. tantárgyhoz*, k. n., Tatabánya 2009.

BAUMGARTEN, Elisheva, Annual Cycle and Life Cycle, in Robert CHAZAN (szerk.), *The Cambridge History of Judaism, VI: The Middle Ages: The Christian World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

BLUMENKRANZ, Bernhard, *Perfidia, Archivum latinitatis medii aevii* 22 (1952).

DE LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, III, Aubier, Paris, 1961.

FÜLLENBACH, Elias H., Päpstliches Aufhebungsdekret der „Amici Israel“ (25. März 1928), in MIHOK, Brigitte (szerk.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, VI: *Publikationen*, Saur, Berlin, 2013, 525–527.

GINIO, Alisa Meyuhas, El concepto de «perfidia judaica» de la época visigoda en la perspectiva castellana del siglo XV, *Helmantica* 46 (1995) 299–312.

HEINZ, Hanspeter, H. C. Henry G. BRANDT, A New Burden on Christian-Jewish Relations. Statement of the Discussion Group 'Jews and Christians' of the Central Committee of German Catholics on the Good Friday Prayer 'for the Jews' in the Extraordinary Rite Version of 2008, *European Judaism* 41.1 (2008) 159–161.

HENRIX, Hans Hermann, The Controversy Surrounding the 2008 Good Friday Prayer in Europe: The Discussion and its Theological Implications, *Studies in Christian-Jewish Relations* 3 (2008) 1–19.

LEVEN, Benjamin, The Good Friday Prayer for Jews: A “Borderline Case” of Christian Prayer, *Studia Liturgica* 41 (2011) 78–91.

LEVINE, Amy-Jill, A nagyhét és a zsidógyűlölet: Hogyan kerüljük el a zsidóellenességet idén húsvétkor?, *BibliaKultúra*, https://bibliakultura.blog.hu/2022/04/14/a_nagyhet_es_a_zsidogyulolelet_hogyan_keruljuk_el_a_zsidóellenességet_iden_husvetkor (2024.08.19.).

- MENOZZI, Daniele, „*Giudaica perfidia*”. *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Mulino, Bologna, 2014.
- MIKLÓS Gabriella, A zsidó szó nyelvi képe a magyar nyelvben – Zsidónak is szent asszony Mária, in HORVÁTH Zita – SZ. HALÁSZ Dorottya (szerk.), *Zsidók és keresztények az évszázadok sodrában – Interpretációk egy témára*, Miskolci Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2015, 150–158.
- NICOLOTTI, Andrea, *Perfidia iudaica*. Die schwierige Geschichte eines liturgischen Gebets vor und nach Erik Peterson, in CARONELLO, Giancarlo (szerk.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012, 511–554.
- NIRENBERG, David, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, W. W. Norton & co, New York, 2013.
- NIRENBERG, David, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Cambridge – Oxford, 2015.
- PETERSON, Erik, *Perfidia iudaica*, *Ephemerides liturgicae* 50 (1936).
- RIVAS, Rubén Peretó, Presence of the Jewish People in Medieval Liturgy for Holy Week, *Mayéutica* 37 (2011) 285–294.
- RUTISHAUSER, Christian M., The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, *Studies in Christian-Jewish Relations* 2 (2007) 34–53.
- SEEWALD, Peter, *XVI. Benedek. Egy élet*, 2. (ford. Diós István), Szent István Társulat, Budapest, 2021.
- THEOBALD, Michael, Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008, in Hubert FRANKEMÖLLE, Josef WOHLMUTH (szerk.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld: „Judenmission”*, Herder, Freiburg, 2010, 507–541.
- WOLF, Hubert, „Pro perfidis Judaeis“. Die „Amici Israel“ und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, *Historische Zeitschrift* 279 (2004) 611–658.



Köszív helyett hússzívet. Ószövetségi szívtranszplantáció?

OLÁH ZOLTÁN

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológia Kar,
Kolozsvár – Gyulafehérvár (RO)
zoltan.olah@ubbcluj.ro

Ráhangoló

Amikor ennek a tanulmánynak a tervén gondolkodtam, még nem tudtam, hogy Ferenc pápa *Dilexit nos* címmel enciklikát ad ki Jézus Szíve tiszteletéről.¹ Az enciklika még nem jelent meg magyarul. Rövid tanulmányom segítségére lehet azoknak, akik a szívről alkotott bibliai gondolkodásban mélyebbre akarnak menni.

Isten üzenetének közvetítésében a próféták általában minden rendelkezésükre álló eszközt felhasználtak küldetésük teljesítése érdekében. Gyakran találkozunk sokkoló képpel, kifejezéssel. Talán érdemes néhány példát felidézni. Izajás parancsba kapja az Úrtól, hogy járjon mezítláb és meztelenül (Iz 20,1-4).² A próféta három évig

1 *Lettera Enciclica Dilexit nos del Santo Padre Francesco sull'amore umano e divino del Cuore di Gesù Cristo* (2024. okt. 24.).

2 A LXX-ban a γυμνός áll. Ebből származik a gimnázium szavunk latin közvetítéssel. A gimnázium az ókori görög nevelési rendszerben nemcsak elméleti oktatást adott a fiúknak, hanem komoly testnevelési órákat is tartottak, amit meztelenül gyakoroltak. (A *Vulgata nudus* szóválasztása a mai olvasót a nudizmusra emlékezteti.) A meztelenség megítéléséről a Héber Bibliában: Jürgen VAN OORSCHOT, *Nudity and Clothing in the Hebrew*

az Úrtól kapott parancs értelmében meztelenül és mezítláb jár-kel Jeruzsálemben. Jelként teszi, amivel elővételezi Egyiptom és Etiópia csupasz üleppel asszíriai száműzetésbe haladó foglyait. Hogy hogyan lesz figyelmeztető jel Izajás az egyiptomiak és etiópiaiak számára, jó kérdés. Talán a jeruzsálemi királyt és elitet figyelmezteti, hogy az emberi szövetségekbe vetett bizalmuk nem jelent menekülést számukra. Ezekiel próféta nyilvános működéséből sem hiányoznak a sokkoló szimbolikus cselekmények. Jeruzsálem makettjét készíti el és megjeleníti ostromát, 390 napig fekszik a bal, és negyven napig a jobb oldalán. Emberi ürületen kellene kenyeret sütnie, amit ökörtárgyára válthat (Ez 4). Kopaszra kell borotválnia fejét és szakállát, aminek egyharmadát kardélre hányja, egyharmadát szélnek ereszt, és az utolsó egyharmadnál kevesebbet a palástja alá rejtve őriz (Ez 5). Már meghíváselbeszélésében merész, addig ismeretlen képek jelennek meg. Többek között az Úr parancsára egy könyvtekercset kell megennie (3,1). Ezek csak ízelítők a prófétai könyvek sokszor drasztikus és sokkoló képeiből.

A téma, amit ebben a tanulmányban vizsgálni akarok, nem annyira sokkoló, inkább szemléletes képes beszéd. Azonban néhány elemét el szeretném mélyíteni. A Bibliában csak az Ez 36,26-ban fordul elő a kőszív és a hússzív ellentétpáros. A kőszív és a hússzív témáját vizsgálom, egy sajátos megközelítési lehetőséget felvázolva.³ A kép talán többet jelent a Héber Bibliában, mint a mai szóhasználatban. A hússzív egyben az új szív, Isten ajándéka. Itt a bibliai szóhasználat ismerői kissé eltűnődnek azon, hogy az általában az esendő és gyenge embert jelölő *hús* (héb. *bászár*) hogyan lesz pozitív töltetű fogalommá az Ez 36,26-ban. A 2000-ben

Bible: Theological and Anthropological Aspects, in Christoph BERNER et al. (szerk.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, T&T Clark, London – New York, 2019, 237–249; Michaela BAUKS, *Clothing and Nudity in the Noah Story* (Gen. 9:18–29), *uo.*, 379–387. A mezítelenség összeférhetetlen a kultusszal (Ex 20,26; 28,42–43).

3 A magyar irodalomban a kőszív Jókai Mór nagy sikerű regényének címében is szerepel (*A kőszívű ember fiai*). Eredetileg a regény *Az örök anya* címmel lett bejelentve. Színpadi változat is készült belőle, *Keresd a szíved* címmel.

megjelentetett tanulmányomban⁴ a keret nem volt elégséges arra, hogy részletesebben kidolgozzam a köszív és a hússzív témájáról akkor még csak csírájában megmutatkozó értelmezési lehetőséget, talán még nem is forrott ki számomra annyira tisztán a gondolat, amit már akkor megemlítek. A köszív, véleményem szerint, a bálványimádással kapcsolatos, aminek igazolására reményeim szerint elégséges érvet sikerül felsorakoztatnom a továbbiakban.

A szakasz helye Ezekiel könyvében

Ezekiel könyvének felépítése jól strukturált, követi az írásprófétai könyvek leggyakoribb felépítését.

I. rész

Ez 1–24 Ítéletes, fenyegető prófétai beszéd Izrael, Júda ellen.

Ez 15–32 Ítéletes, fenyegető próféciák az idegen népek ellen.

II. rész

Ez 33–39 Üdvösséges beszédek Izrael számára

Ez 40–48 Látomás az új templomról, az üdvösség megvalósulása.⁵

A könyvben fordulópontot jelent a 33,21. verse, amikor egy Jeruzsálemből érkező menekült hírül adja a már Kr. e. 597-ben⁶ Babilonba száműzötteknek: „Elpusztult a város.” Miután a hír eljut a babiloni

4 A perikópa teológiai témáinak részletesebb kifejtéséhez: OLÁH Zoltán, JHWH nevének megszentelése Izrael üdvösségének alapja, *StThTr* 1 (2000) 150–171.

5 Frank-Lothar HOSSFELD, Das Buch Ezechiel, in Erich Zenger (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 2012, 598–603. Rózsa Huba ezt a szerkezetet követi, vö. *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Szent István Társulat, Budapest, 2016.

6 Vö. 2Kir 24,16; Nebukadnezár már Kr. e. 597/6-ben ostromolta a várost. Christian FREVEL, Grundriss der Geschichte Israels, in Erich Zenger, Christian FREVEL (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 701–870 (794).

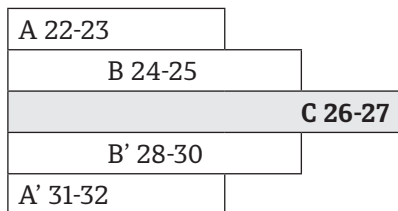
7 A héber הַקֵּטָה הַזֵּר (hukketáh há'ir) jelentését a SZIT fordítása pontosan adja vissza: „Elpusztult a város.” Ez az ige áll minden élő pusztulására a Gen 8,21-ben vagy az elsőszülöttek elpusztítására az Ex 12,12-ben vö. Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament I.*, Brill, Leiden – Boston, 2004, 658–659. A Vulgata

száműzöttekhez, Ezekiel prófétai beszédei is új fordulatot vesznek. A pusztulással fenyegető prófétai beszédek helyébe lépnek az üdvösséget előtérbe helyező beszédek. Ennek az új szakasznak egyik csúcspontját épp az Ez 36,22-32 adja.

Ezekiel 36,22-32 / Üdvösség Izraelnek JHVH nevéért

Az Ez 36,22-32 az egyik legismertebb prófétai szöveg Ezekiel könyvéből, általában a prófétai irodalomból. Jeruzsálem pusztulása után a prófétai könyv hangnemet vált, a reményről, Isten népének újjászervezéséről, újjáteremtéséről, sőt képes beszéd szintjén feltámasztásáról (vö. Ez 37) szól. A szövetség teológia fogalmi szintjén haladva, igaz, nem *expressis verbis*, ahogyan Jer 31,31 teszi – tartalmi szempontból újszövetségről beszél Ezekiel a már saját halálos ítéletüket is kimondó reményvesztett száműzötteknek.

E szakasz szerkezetének közepén a 26-27. versek állnak. A szakasz részletesebb retorikai elemzését megtalálja az érdeklődő olvasó a már korábban említett cikkemben,⁸ itt csupán annak eredményét ábrázolom az alábbi séma segítségével.



A szakasz központi kijelentése tehát nagyjából a szöveg közepén található:

sem a római hadászati és politikai propagandából jól ismert szófordulatot használja (*capta est civitas*), ahogyan a Septuaginta *ἡ πόλις*, hanem *vastata est civitas*. Ebből azt lehet sejteni, hogy Ez 33,21 visszakapcsol az özönvízre, Jeruzsálem pusztulását az őstörténeti katasztrófával állítja párhuzamba.

8 Vö. OLÁH, JHWH nevének megszentelése, 154-155.

²⁶ Új szívet adok nektek, és új lelket adok belétek; elveszem testetekből a kőszívet, és hússzívet adok nektek.²⁷ Az én lelkemet adom majd belétek, és gondoskodom róla, hogy parancsaim szerint járjatok, és törvényeimet megtartsátok és megcselekedjétek. (Ez 36,26-27 KNV)

A Káldi Neovulgata e két verset a héberhez hűségesebben adja vissza. A SZIT fordítása stilizáltabb, ám ennek következtében kissé távolodik a hébertől.⁹ A szív és lélek ugyanazzal az igével áll a héberben: adok. A SZIT új lelket *oltok* belétek igéje kétségtelenül stílusos megoldás, de ez a héber *adni (nátán)* ige kétszeres használatának az elhagyását eredményezi.¹⁰ Tartalmilag nyilván ugyanaz.

A kőszív a keménynyakúság, az engedetlenség szinonimája. Azáltal, hogy elszakadt Istenétől, a nép sötétben tartózkodik, elvágta magát az élettől, kőszíve van. A kőszív Izrael ellenállását fejezi ki JHVH-val szemben, míg a hússzív az Izraelnek adott új kezdetet, újjáteremtését szimbolizálja. A magyar fordításokhoz szokott fülek a kőszív szintagma hallatán gondolhatnak a szív megkeményítésének gyakori jelenségére az Ószövetség lapjain. A megkeményítés, gondolhatnánk, nem jelent mást, mint kővé keményíteni. Úgy tűnik, hogy ez az asszociáció fogalmi szinten csak a fordításokban lehetséges. Amikor Isten a fáraó szívét megkeményíti, a következőképpen fogalmaz a Héber Biblia: אֶת־לִבּוֹ אֶחָזֶזְקָה ('*achazzéq 'et-libbó*; Ex 4,21). A fáraó szíve megkeményítésének más az eredménye, mint a kőszív. A megkeményített szív életerős és agilis marad. A fáraó nem enged Isten csodajeleinek, nem törik meg könnyen, elutasító. Hogy az '*echazzéq* jelentése nem feltétlenül negatív, szépen igazolja Iz 50,7, az Ebed JHVH harmadik énekének nevezett szakaszban. A szolga maga keményíti meg az arcát, hogy gyalázói és leköpdösői hatására

9 A Káldi Neovulgata a Nova Vulgata (1986, Editrice Vaticana) alapján dolgozta át Káldi korábbi fordítását, tehát elvileg egy fordítás fordítása. Jeromos latin Bibliája az esetek többségében pontos fordítását adja a hébernek, sőt néha őrizhet olyan masszoréta szöveg előtti olvasatot is, ami szövegkritikai szempontból is érdekes lehet. Vö. *Szentírás a Neovulgata alapján*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 2020, előszó.

10 A Vg is két igével fordítja a héber *adni* igét (*et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri*).

ne omoljon össze. Itt JHVH szolgája nyilván erőt mutat, és nagyon is élő. A Septuaginta-fordító az Ex 4,21; 7,3; 14,4 és 14,17 versekben a *szklérünö* (σκληρυνῶ) többnyire negatív jelentéssel rendelkező igét használja: *megkeményít, felbőszít, elkeserít, konokká tesz*. Passivumban az ige megkeményedést jelent.¹¹ A Héber Biblia szerint a fáraó szíve elnehezedik, amit a SZIT és KNV *megkeményedik* igével fordít (vö. Ex 9,12.34; 10,20-27, 11,10; 14,8).

Mivel minden fontos emberi tevékenység kiindulópontja a szív, a szív kell hogy az isteni cselekvésnek is az első helye legyen. A szív az ember makacsságának a székhelye, melynek folytán már képtelen a törvény által megkövetelt engedelmességre (Jer 3, 17; 7, 24; 9, 13; 11,8; Ez 2,4; 3,7). JHVH szét kell hogy törje a hozzá hűtlenné vált szívet, hogy népe vissza tudjon térni hozzá (Ez 6,9).

Isten nemcsak felajánlja a bűnbocsánatot, hanem elsegíti népét az új jövő elfogadásához.¹² A hússzív a kőszívvel ellentétben képes lesz az engedelmességre, és ezáltal fennmarad a JHVH-val kötött éltető szövetség.

Mit jelent a szív az Ószövetségben?

Az ószövetségi felfogás a szívről sokban különbözik a mai felfogástól. A szív (*leb* vagy hosszabb formája: *lebáb*) gyakori a Héber Bibliában. Csak Ezekiel könyvében harminc alkalommal a hosszabb, ötször pedig a rövidebb forma fordul elő. Ószövetségi felfogás szerint a szív az ember központja, az ember lényege. A *leb(ab)* nem emberre alkalmazott szövegei arról tanúskodnak, hogy a szív nem más, mint valaminek a közepe, a központja. A *leb* a tenger közepét (Ez 27,4.25.26) vagy pedig az ég közepét is jelölheti (Deut 4,11). Ezeket a szentírási szófordulatokat szem előtt kell tartanunk ahhoz, hogy megértsük a szív jelentőségét a bibliai ember életében. A szívről mint az emberi test szervéről hiányos volt még a tudásuk, akárcsak

11 Vö. GYÖRKÖSSY Alajos, KAPITÁNYFfy István, TEGYEY Imre, *Ógörög-magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993, 963.

12 Henning Graf REVENTLOW, Die Völker als Zeugen bei Ezechiel, ZAW 71 (1959) 33–43 (33).

a korabeli közel-keleti nagy kultúrákban.¹³ Tanulságos Ptah-Hotep fáraó beszéde a szív szerepéről: „Akit Isten szeret, annak fülét ki-nyitja; akit Isten gyűlöl, annak a fülét süketté teszi. A szív az, ami az embert hallóvá vagy nem hallóvá teszi. A szív az ember élete, egészsége, üdvössége...”¹⁴ A fáraó gondolataival szépen harmonizál Salamon király Gibeon magaslati oltára közelében megfogalmazott kérése, amit álmában az Úrhoz intézett: „adj szolgáltnak halló szívet לֵב שִׁמְעָה (1Kir 3,9). Ezt a szokatlan szó párosítást a fordítások elég-gé széles skálán fordítják. A Septuaginta: *szívet hallásra*. Jeromos Vulgatája *cor docile*-vel fordít, ami inkább tanulékony szívet jelent. Az MBT engedelmes szívről beszél, hiszen a hallgatni valakire ige engedelmességet is jelent, ám ez inkább másodlagos jelentése.

Mivel a szív az ember lényegét juttatja kifejezésre, a szívben ötvöződik az ember testisége, lelkisége és szellemisége,¹⁵ sokszor a személy helyett áll (Ez 13,22; Zsolt 22,15) vagy pedig helyettesíthet egy személyes névmást is (Gen 18,5). Ezekben az esetekben a *leb* jelentése megközelíti a *nefes*-t, az ember éltető princípiumát. Az egész ember a szívében koncentrálódik Isten előtt.¹⁶ Ezért lehetséges, hogy a Deut 10,12 és 30,10 kéri az embertől, hogy szeresse Istenét egész szívével. Ezzel a felhívással nem kevesebbről van szó, mint egy kizárólagos és egyedülálló Istenre irányultságról.¹⁷ Az 1Sám 16,7-ben Dávid királlyá kenésénél Isten nem azt nézi, ami a szem előtt van, hanem a szívet. Itt a szív a belső valóság kifejezője a külső megjelenéssel szemben.¹⁸ A bibliai szövegekben Isten kiváltsága a szív ismerete, amit a teológiai szaknyelv kardiognózisnak nevez.

13 Heinz Josef FABRY, *leb, lebab*, ThWAT IV (1982) 413–451 (422); Hans Walter WOLFF, *Ószövetségi antropológia*, Harmat – PRTA, Budapest, 2001, 62–84.

14 Vö. *Anthologia humana – ötezer év bölcsessége*, szerk. HAMVAS Béla, Médio Kiadó, Szentendre, 62008, 24.

15 VAMOS József, *Ezékiel, magyarázatok és elmélkedések a próféta könyvének 1–24. fejezeteinek alapján*, Magyar Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1989, 87.

16 H. RUSCHE, *Das menschliche Herz nach biblischem Verständnis*, BiLe 3 (1962) 201–206 (202).

17 IDEM.

18 P. JOYCE, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (JSTOT 51), Sheffield, 1989, 109.

A megismerés (Ex 7,23) és az emlékezés is (Iz 65,17) a szívben történnek. Csak akkor talál rá az ember Istenre, ha szíve mélyéből keresi őt (Iz 29,13).

Ezekiel pedig azzal korholja az álprófétákat, hogy saját szívük szerint prófétáltak, és a saját lelküket és nem az Isten lelkét követték. A bűnös ismertetőjele a gonosz szív (Zsolt 28,3; 41,7). A szív gonoszsága alapul szolgál Isten ítéletéhez. Jer 4,14.18 felszólítja Jeruzsálemet, hogy mossa meg a szívét.

Az Isten helyett a szív ragaszkodhat a bálványokhoz és a gonosz tettekhez. A kőszív asszociálódik a bálványokkal. A prófétai irodalom nagyon gyakran a pogányok isteneit egyszerűen csak kőnek meg fának gúnyolja. Talán ezáltal is aláhúzzák a bálványok élettelenességét és képtelenségét arra, hogy a történelem zajlásában döntő szavuk legyen (Jer 2,27; Ez 20,32; Iz 37,19). Akik JHVH-t elhagyják, hasonlóak a bálványaikhoz, életképtelenek, olyanok, mintha nem is élnének. Bálványaikhoz hasonlít a nép, amely elhagyta élő Istenét.

Kitekintés: A szív az ókori kultúrákban

A szív az egyiptomi ikonográfiában

Az alábbi kép a *Halottak könyvének*¹⁹ fontos jelenete. A *Halottak könyvéről* a következőt hasznos tudni. Azok a tehetős egyiptomiak, akiknek volt pénzük arra, hogy mumifikáltassák²⁰ holttestüket, a

19 „Egyetlen nép sem foglalkozott olyan intenzíven a halál utáni léttel, az örök élet gondolatával, mint az egyiptomiak. A sírról való gondoskodás az élet egyik fő programja volt számukra.” Vö. KÁKOSY László, *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Osiris, Budapest, 2003, 350.

20 A mumifikálás természetes folyamat volt, mindaddig, amíg a halottakat a száraz sivatagi homokba temették. A fáraók és a gazdagok temetéséhez rangjuknak megfelelően kiépített sírokat és díszes, többretegű koporsókat kezdtek használni. Ezekben már szükségessé vált az emberi szakértelemmel és munkával kifejlesztett mumifikálás. Amit korábban a sivatag homokja elvégzett, azt most szakmabéliek és papok kezdi pótolni, természetesen jó pénzért. A múmia szó perzsa eredetű, az aszfaltot jelölte, melyet Egyiptomban a Ptolemaiosz-kortól alkalmaztak a mumifikálásnál, a régebbi időkben. Vö. KÁKOSY, *Az ókori Egyiptom*, 359.

halott mellé elhelyezték a *Halottak könyvének* papiruszmásolatát,²¹ aminek az volt a rendeltetése, hogy segítse az elhunytat átkelni a túlvilágba, és ismerje azokat a mondásokat és negatív bűnvallomásokat, amelyekre a túlvilág küszöbén elengedhetetlenül szüksége lesz. Hérodotosz beszámolójából ismert a mumifikálás eljárása. Feljegyzései személyes tapasztalataira támaszkodnak és részletekbe menően hitelesnek mutatkoznak. A halottak agyát az orrlyukakon keresztül eltávolították, ágyéki vágáson keresztül pedig minden belső szervet eltávolítottak, egyedül a szívet hagyták meg a múmiában.²² Néha a múmia belsejébe szkarabeusz szobrot is helyeztek. A szkarabeusz bogár már az első napsütésre előbújik a homokból, így alkalmas szimbóluma a halál éjszakája után felébredő emberi léleknek.

Az alábbi ábrázolás a Hunefer-papirusz²³ egyik részlete.²⁴ A *Halottak könyvének* azt a részletét látjuk, amikor Hunefer írnot a sakálfejű Anubisz²⁵ bevezeti az ítélet csarnokába. A második jelenet Hunefer szívének megmérése. A mérleg jobb oldali serpenyőjében Ma'at istennő fejdíszé strucc tolla található. Anubisz mellett látható Ammit, a vízilóyszerű hátulsó lábakkal, oroszlánszerű felsőtesttel és krokodilszerű fejjel rendelkező istennő. Ha a halott szíve pontosan egyenlő az igazság istennőjének, Ma'atnak a fejdíszével, bebocsátást

21 Az Óbirodalom korában csak a fáraók sírjaként működő piramisok falaira írták és festették a *Halottak könyvének* korai változatait (KÁKOSY, *Az ókori Egyiptom*, 351).

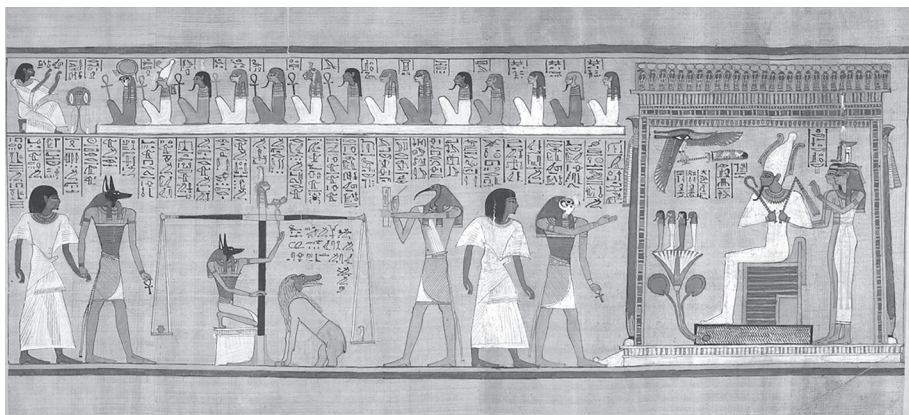
22 Vö. KÁKOSY, *Az ókori Egyiptom*, 359.

23 Hunefer írnot a 19. dinasztia idején, Kr. e. 1300 körül élt. Szethi fáraó királyi gulyájának a felügyelője volt. A *Halottak könyvének* egy másik közismert másolata az Ani-papirusz, ami kevéssel későbbi, mint a Hunefer-papirusz.

24 The Judgement of the Dead, The Book of the Dead of Hunefer, sheet 3., Hunefer, British Museum (free image service), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_judgement_of_the_dead_in_the_presence_of_Osiris.jpg#/media/File:Book_of_the_Dead_of_Hunefer_sheet_3.jpg

25 Anubisz az Ozirisz családjához tartozó istenség. Mivel a sivatagi temetők környékén gyakran láttak az ókori egyiptomiak kőborló sakálokat, kézenfekvő, hogy az alvilági istenséget ennek a ragadozó állatnak a képével jelölték (vö. KÁKOSY, *Az ókori Egyiptom*, 322).

nyer az örök életbe. Ellenkező esetben a három embrevő ragadozó állat attribútumait hordozó Ammit felfalja az ítéletre álló elhunytat.



Igen beszédes ez az egyiptomi ikonográfia az emberi szívet illetően. Nem maga az ember áll a mérlegre, hanem a szíve. Tehát a szívben összpontosul az ember, nemcsak a külsője, hanem a belsője is. Egy szóval, a mérlegen ugyan az ember szíve van, de a szívének mérésével maga az ember mérettetik meg. Abból indulunk ki, hogy a bibliai ember számára is a szív az ember önazonosságát jelenti. Sokan vagyunk emberek, a szív mindenkinél más, illetve másképpen működik? A mai orvostudomány területén szerzett tapasztalataink alátámasztják ezt az önazonossági meggyőződést? Nem egészen.

Már csaknem hat évtizede lehetséges a szívátültetés,²⁶ és az orvostudomány egyre jobb eredményeket ér el. A szívátültetésből adódik a kérdés: valóban a szív testünknek az a szerve, amely önazonosságunk helye? Ez esetben a szívátültetés egyben önazonossági cserét kellene hogy jelentsen. Római tanulmányaim alatt közelebbről megismerkedtem a kölni főegyházmegyes pappal, aki szívátültetésnek köszönhetően élhetett még legalább 20 évet. Nyilván a szervezete nehezen fogadta be azt a szívet, amit egy közúti balesetben halálosan megsérült tizenéves lánytól kapott. Nyilván az

26 Az első szívátültetést 1967-ben végezte Christiaan Barnard dél-afrikai sebész a fokvárosi Groot Schuur Hospitalban. A páciens 18 nap után tüdőgyulladásban halt meg.

illető önazonossága megmaradt, ám minden emberi szervezet küzd az idegen test, ebben az esetben a beültetett szív ellen. Szemének és hajának színe kissé megváltozott, ám önazonossága mégis érintetlen maradt.

A szívatültetés ellenére a szív nem egyszerűen vérpumpa, ha így lenne, egyszerű dolga lenne az orvostudománynak. Állítólag minden ember szívverése egyedi. Meg lehet különböztetni az embert a szívdobogása alapján? Elméletben lehetséges, de nincs rá gyakorlati adatgyűjtemény. A szívverés mintázata és frekvenciája egyedi, akárcsak az ujjlenyomatok. Vannak már olyan technológiák, amelyek képesek azonosítani embereket szívverésük alapján. Ezek a rendszerek érzékelőkkel és algoritmusokkal dolgoznak, hogy felismerjék az egyedi ritmusokat és mintázatokat.

A szív az ókori görög filozófiában

Főleg Platóntól kezdődően a görög filozófiában a fej, illetve az agy az emberi tevékenység középpontja. Az ész feladata irányítani az embert, aminek a „lakóhelye” a fejben van. Az ész a lélekhez, annak is a felső és halhatatlan részéhez tartozik. A fej által lehetséges a megismerés, az emlékezés. A léleknek van egy halandó része is. Ezt Platón az emberi felsőtestre vetíti ki. A felsőtestet a rekeszizom két részre osztja, ahogyan a házaknak is két elválasztott része van. Az egyik az asszonyoknak, a másik a férfiaknak van fenntartva. A rekeszizom felett található Platón gondolkodásában a bátorság és a férfiaság. Ezeknek az érzéseknek a tüdő és a szív ad otthont. A szív és a tüdő²⁷ így közelebb állnak a fejhez; a nyak, mint egy földszoros, köti össze a két régiót, és az a feladatuk, hogy az ész által kapott parancsokat kivitelezzék.²⁸ Ebben a részben még csak megközelítőleg sem tudom kifejezni Platón filozófiáját a fejről és a

27 A tüdőnek a lehűtés szerepet is tulajdonítja. Ha a szív haragra gyullad, a tüdő a maga lyukas szöveteivel mérsékelni tudja a szív haragját és tombolását, ezáltal segítve neki, hogy teljesítse a fejből érkezett parancsot. Vö. Platón, *Timaios* 69a–70d, ford. F. A. Brockhaus, Werke in acht Bänden, Griechisch – Deutsch, 7, WBG, Berlin, 72016.

28 Platón, *Timaios* 69a–70d.

szívről, megelégszem itt csupán azzal a gondolattal, hogy számára az ember feje a halhatatlan léleknek az otthona, ennek részeként az értelem és az ész a fejhez kapcsolódnak. A szív már a halandó léleknek ad otthont, amolyan köztes szereplő, amely a fejből érkező parancsokat hajtja végre.

Miért válik kőszívvé Izrael szíve?

Az Ezekiel 36,26 versében a szív nyilván nem egy személynek, hanem Isten népének a szíve. A képes beszéd a nép bensőjéről beszél az emberi szív képének segítségével. Arról beszél, ami a nép egyediségét, elhivatottságát és önazonosságát teszi ki. Nos, ez a szív kőszívvé lett. A kép viszonylag érthető. Egy megkövesedett szív elősorban az élet hiányát jelenti. Ha a szív kővé keményedik, ott már nincs élet. Az emberi szív legfontosabb tevékenysége az élet fenntartása. Tehát a kőszív mint az érzéktelenségnek és durvaságnak a képe nyilván nem zárható ki, de nem ez áll az előtérben.

Két zsoltáridézet, a 115,4-8 és 135,15-18 segít megérteni a kőszív képét.

⁴ De a nemzetek bálványai ezüstből és aranyból vannak, s emberi kéz alkotásai.

⁵ Van szájuk, de nem szólnak, van szemük, de nem látnak.

⁶ Van fülük, de nem hallanak, van orruk, de nem szagolnak.

⁷ Van kezük, de nem tapintanak, van lábuk, de nem járnak, torkukkal nem kiáltanak.

⁸ Legyenek hozzájuk hasonlóak a készítőik, és mindazok, akik bíznak bennük! (Zsolt 115,4-8)

A zsoltár megvetően beszél a „nemzetek bálványairól”. A fogság utáni teológiában Izrael monoteizmusa már szilárd alapokon áll. A babiloni száműzetésig (Kr. e. 586–515) Izrael hite még csak egyistenimádó, monolátriát vallott. Azaz nem volt számára kérdéses a többi nemzetek isteneinek a léte; a korai próféták csupán az Izrael Istenéhez való hűséget követelték még. Deutero-Izajástól (Iz 40) már a monoteizmus szilárd alapokon áll. A zsoltár tulajdonképpen kigúnyolja

a népek isteneit, amelyek csak emberi kéz alkotásai, és teljesen tehetetlenek. Így a zsoltár legkorábban az 5., de valószínűbb, hogy a 4. században keletkezett.²⁹

Minimális változtatásokkal („lehelet sincs szájukban”) a Zsolt 135 megismétli a 115. zsoltár gondolatait:

¹⁵ A nemzetek bálványai ezüsből és aranyból vannak, emberi kéz alkotásai.

¹⁶ Van szájuk, de nem beszélnek, van szemük, de nem látnak;

¹⁷ van fülük, de nem hallanak, és lehelet sincs szájukban.

¹⁸ Legyenek hozzájuk hasonlóak a készítőik, és mindazok, akik bíznak bennük! (Zsolt 135,15-18)

A két idézet utolsó verse igéjének fordítása eléggé változó a magyar fordításokban. A **יְהוָה יִשְׁחָדּוּם** az igét a SZIT így fordítja: „Hasonlók azokhoz, akik csinálták őket ...”. Az MBT és Simon T. László³⁰ fordítása: „Hozzájuk hasonlóak lesznek készítőik ...”. A KNV követi a Vulgata *fiant*³¹ igeformáját. Jeromos Vulgatában található zsoltárfordítása³² nyilván a Septuaginta *γενωιντο*³³ hatása alatt áll.

29 Erich ZENGER, Psalm 115, in Frank L. HOSSFELD, Erich ZENGER (szerk.), *Psalmen 101–150* (HThKAT), Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2008, 275–291 (281).

30 *Zsoltárok könyve*, ford. Simon T. László OSB, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2022, 235, 282. A *hasonlók* (Zsolt 115,8), ill. *hasonlóak* (135,18) *lesznek* változatok nyilván nem számottevőek.

31 A latin *fiant* a *fio* ige 3. személy többes szám praesens aktív coniunctivusa.

32 Jeromos három zsoltárfordítást készített, pontosabban két alkalommal a zsoltárok Vetus Latina szövegét javította át a Septuaginta kéziratai alapján. E két revízió a *Psalterium Romanum*, ill. *Gallicanum*. A *Psalterium Gallicanum* később kiszorította a *Psalterium Romanum*-ot, és az V. Sixtus által 1590-ben kiadatott Vulgata szövegébe a főleg Franciaországban elterjedt *Psalterium Gallicanum* került be. Jeromos a héber kéziratok alapján is készített egy fordítást, amely nem került be a Vulgata kiadásába. Ezt a *Psalterium iuxta hebraeos*. Vö. *Psalterium iuxta Hebraeos*, szerk. J. M. HARDEN, London, 1922, V. Ebben az utolsó fordításában is hasonlóan fordítja a **יְהוָה** igét, mint a korábbi két revíziójában.

33 A *γινωμαι* *lenni*, keletkezni ige 3. szem. pl. optativus aorisztosz medium alakja.

A héber-magyar bibliakiadás is *legyenek*-kel³⁴ fordít, ami közel áll a Septuaginta, Vetus Latina és a Jeromos által készített fordítások megoldásaihoz. A kijelentő módban fordító MBT és a SZIT tényt állapítanak meg, de nem kívánságot; kvázi átok formájában fogalmaznak. Talán a modern ember átokkívánságokat visszautasító magatartása miatt jutottak erre a megoldásra. Zenger határozottan kijelentő módot lát az idézett igeformában: vagy tényt konstatáló jelen idővel, vagy a biztos jövőt bejelentő kifejezéssel van dolgunk.³⁵ Ez az értelmezés jól egyezik Fromm nézetével a próféták bálványokról alkotott látásmódjával kapcsolatban: a bálványok nem egyebek, mint az emberi képességek és erők elidegenítésének a megnyilvánulásai. Ezért a bálványok az embert gúzsba kötik, és jelenlétük nem összeegyeztethető a szabadsággal. A bálványok tisztelete egyenlő az önbüntetéssel, az önmegaláztatással, az alávetettséggel, míg az igaz Isten imádása a szabadságot jelenti.³⁶

A Zsolt 115,4-8 „a népek isteneinek hatalomnélkülisége” címmel foglalható össze. Az istenek emberi kéz alkotásai, élettelen képek, ill. szobrok, és azok is a halál várományosai, akik ezeket készítik és főleg tisztelik.³⁷ A bibliai világképpel teljesen ellentétes, hogy az ember istent teremtsen. Isten teremti az embert, és nem fordítva. Az emberi kéz alkotása nemhogy isten nem lehet, de még életre sem képes. A 135. zsoltár 17b. verse azt is állítja, hogy a szájukban nincs lélek (אֵין־נְשָׁמָה בְּפִיהֶם). A *rúách*, a bibliai teremtés fontos elve (vö. Gen 1,2 és 2,7) teljesen hiányzik belőlük, hiszen nem alkalmasak életre, tehát még kevésbé életet teremteni. Mivel a bálványok hasztalanok, élettelenek, sőt halottak, akik ezektől várják életük gyarapodását, vagy érintkezésbe kerülnek ezekkel, azok bekerülnek az ezen képek nyomában terjedő halál szférájába.³⁸ JHVH-val szemben a bálványok

34 *A milyenek ők, legyenek készítők, mindenki, ki bennök bízik.* Zsolt 35,18; vö. *Teljes két nyelvű (héber-magyar) Biblia két kötetben I-II.*, Makkabi, Budapest, é.n.

35 ZENGER, Psalm 115, 285.

36 Erich FROMM, *Voi sarete come dei. Un'interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione*, Ubaldini, Roma, 1970, 34-35; Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi 101-150*, EDB, Bologna, 1986, 361 szerint idézem.

37 ZENGER, Psalm 115, 281.

38 ZENGER, Psalm 115, 285.

nem visznek végbe semmit, hiszen maguk sem élnek, azonban mégis hatással rendelkeznek: azokra, akik bennük bíznak, a halált hozzák.³⁹ Bármennyire értékes az anyag, amiből a bálvány készül – legyen bár arany és ezüst –, az nem hús, következésképpen nem élet.⁴⁰

Fejtegetésemet megkönnyítené, ha a Zsolt 115,4-8 és 135,15-18 szakaszokban szerepelne a bálványszobrok készítésében gyakran használt alapanyag, a kő. Az Iz 44,9-20 szakaszban is a fából készített szobrokról beszél erős iróniával. A bálvány készítője a fa egyik részéből kifaragja istenét, a másik részével megfőzi ételét.

Amikor a bálványszobrok alapanyagáról van szó, gyakran szó esik a kőről is. Így például a Deut 28. fejezetben Mózes felsorolja az áldásokat, ha a nép hallgat Istenére, és az átkokat, bálványimádás esetében: „ha ott más isteneknek szolgálsz, fából és kőből valóknak” (36. v.), amit az átkok végén ismét felidéz (vö. 64. v.). Hiszkija király az asszíriai fenyegetés közeledtével imájában többek között így beszél a bálványokról: „Igaz, Uram, Assíria királyai elpusztították azon nemzeteket s mindazok földjét s tűzbe vetették azok isteneit, hiszen azok nem voltak istenek, hanem emberi kéz fából s kőből való alkotásai, s így megsemmisíthették őket” (2Kir 19,17-18). Dániel könyve szintén emlegeti „az aranyból, ezüstből, rézből, vasból, fából és kőből való isteneiket” (Dán 5,4). Még a Jelenések könyve 9,20-ban is visszaköszön a bálványok témája, amiket a szerző már a gonosz lelkek imádásával helyez egy szintre. A hét csapás ellenére az emberek imádják „a gonosz lelkeket és az aranyból, ezüstből, rézből, kőből és fából való bálványokat, amelyek nem tudnak látni, sem hallani, sem járni” (Jel 9,20).

A megtört szív, amit Isten nem vet meg

A köszív valószínűleg a bálványok felé irányuló szívet jelöli az Ez 36,26-ban. A szakaszban kétszer is szó van a bálványokról. Az Ez 36,18-ban JHVH népét vádolva állítja, hogy bálványaik által tettek tisztátalanná országukat, amikor JHVH ismét összegyűjti és

39 ZENGER, Psalm 115; Psalm 135, 669.

40 RAVASI, *Il libro dei Salmi 101-150*, 374.

megtisztítja népét tisztátalanságaitól és bálványaitól. Greenberg Izrael köszívét keményszívűségként, dacos és csökönyös magatartásként értelmezi, és utal az Ez 2,4 és 3,7-re, amely Izrael kemény homlokáról,⁴¹ arcáról és megkeményedett szívéről⁴² beszél. Itt azonban nem esik szó köszívről. Nyilván valami hasonló jelentéssel rendelkeznek a korábban felsorolt Izraelre jellemző fogalmak, mint a köszív, de nem ugyanaz, és érdemes Ezekiel sajátos szóválasztékát komolyan venni. Zimmerli sem részletezi a köszív és a hússzív képét nagyhatású kommentárjában,⁴³ megelégszik egy rövid utalással az Ez 11,19-re, ahol már elhangzik Istennek ugyanez az ígérete: „Egy szívet adok nekik és új lelket öntök beléjük; elveszem testükből a köszívet, és hússzívet adok nekik”. Mielőtt a nép részesedik JHVH új adományában, el kell távolítani a nép minden botrányát és utálatosságát, ami nem más, mint a bálványai.

Egyébként a nép megátalkodott szívére Izajás ismét más fogalmat használ: Isten parancsát így lehetne szó szerint fordítani: tedd hájassá/zsírossá⁴⁴ ennek a népnek a szívét.

Az 51. (50 LXX) zsoltár jó néhány ponton érintkezik az Ez 36,26 versének témájával. A zsoltáros a 9. versben megtisztítást kéri: „híts meg izsóppal, és megtisztulok”, a 12. versben tiszta szívet, erős és új lelket kér. A 19. versben az áll: „a töredelmes és alázatos szívet nem veted meg” (Vg: *cor contritum et humiliatum*). Főleg a Vulgata hatása alatt már hozzászoktunk ehhez a képhez. A héber összetört és szétzúzott szívről⁴⁵ beszél. Néha az összetörni ige a bálványok összetörését is jelenti. Szép példa erre az Ez 6,6: „bálványaitok darabokra törnek és megsemmisülnek”. Ha az 51. zsoltár összetört szívről beszél, talán nem légből kapott, ha a képet úgy értelmezem: miután a bálványok felé fordult szív köszívvé lett, a megtérő ember összetört

41 חֲזִקִּי־מִצָּח.

42 וְחֲזִקִּי־לֵב (erős szív).

43 Vö. Walther ZIMMERLI, *Ezekiel 2* (BKAT 13.2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969, 879.

44 A הִשְׁמִן hiifl igeragozás szótöve a שָׁמַן szótöből képződik. Jelentése: meghízik, kövér lesz. Vö. Deut 32,15; Jer 5,28. EGERESI László Sándor, *Bibliai héber-magyar szótár*, Kálvin, Budapest, 2022, 751

45 לִבִּי־נִשְׁבַּר וְנִדְבָה (Zsolt 51,19 BHS).

szíve a darabokra tört bálványszobrok, képek összetörésével együtt olvasható. A megtört/töredelmes szív a bálványvilágnak vet véget, helyét átadja egy új kezdetnek, az új szívnek, a hússzívnek, amely képes befogadni JHVH életadományait, képes Istenre hallgatni, mellette dönten, vele kapcsolatba lépni és ebben kitartani.

Összegzés

A szívben összpontosul az ember. A szívben van az életerő, ott található az emberi tapasztalatok lenyomatai, ez a megismerés központja. Salamon király halló szívet kér magának. A szív az ember értelmének is a helye. Amikor Ozeás Efraimot a magyar bibliafordítások szerint esztelennek nevezi (7,11), héberül azt állítja, hogy nincs szíve,⁴⁶ azaz nem értelmes, buta és félrevezethető. A nincs szíve nyilván nem szívtelennel fordítandó.

Már az ókori világban két szemlélet alakul ki: a közel-keleti felfogásban, amelynek a Biblia is része, az a meggyőződés él, hogy a szívben összpontosul az ember, itt van értelmének is a székhelye. A görög filozófiai gondolkodás Platóntól kezdődően a léleknek a halhatatlan részét és értelmét a fejben, a koponyában látja gyökerezni. Úgy tűnik, a modern orvostudomány is a platóni látásmódnak ad igazat. Azonban nem felejtethetjük, hogy a szívünk egész testünknek a motorja, ha szabad egy képet használni, olyan, mint a Nap a földön élők számára. A Nap energiája, fénye és melege nélkül nem volna életünk. Ha a szívünk nem működik, az halált jelent. Az agyunk sem tud nélküle működni.

Hosszú utat jártunk be, sok apró részlettel foglalkoztunk. Izrael szíve kővé lett, mert a bálványokra irányította szívét, és elfordult az életet adományozó Istenétől. Köszíve a 115,8 és 135,18 zsoltárversek fényében nem más, mint az élettelen, halott bálványok lenyomata. Isten eltávolítja, sőt összetöri azt, akár a bálványokat.

Minden kornak megvannak a bálványai. Jó, ha a prófétai ígéretet olvasva tudatosítjuk magunkban, hogy számtalan bálványozott

46 לֹא יָיָהּ (Oz 7,11 BHS).

dolog van legbensőnkben, személyek vagy a karrier, amely a szívünket életenergia nélkülivé teszi. Csak Istennél lel szívünk igazán önmagára, és válik egész mivoltunk éltető középpontjává.

Bibliográfia/Bibliography

- HAMVAS Béla (szerk.), *Anthologia humana – ötezer év bölcsessége*, Médio Kiadó, Szentendre, ⁶2008.
- EGERESI László Sándor, *Bibliai héber-magyar szótár*, Kálvin, Budapest, 2022.
- FABRY, Heinz Josef, leb, lebab, *ThWAT IV* (1982) 413–451.
- FREVEL, Christian, Grundriss der Geschichte Israels, in Erich ZENGER, Christian FREVEL (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, ⁸2012, 701–870.
- FROMM, Erich, *Voi sarete come dei. Un'interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione*, Ubaldini, Roma, 1970.
- GYÖRKÖSSY Alajos, KAPITÁNYFfy István, TEGYEY Imre, *Ógörög-magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.
- HOSSFELD, Frank-Lothar, Das Buch Ezechiel, in Erich ZENGER (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, ⁸2012, 598–603.
- JOYCE, Paul, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (JSOT-Sup 51), JSOT Press, Sheffield, 1989.
- KÁKOSY László, *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Osiris, Budapest, 2003.
- KOEHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament I.*, Brill, Leiden – Boston, 2004, 658–659.
- OLÁH Zoltán, JHWH nevének megszentelése Izrael üdvösségének alapja, *StThTr* 1 (2000) 150–171.
- RAVASI, Gianfranco, *Il libro dei Salmi 101-150*, EDB, Bologna, 1986.
- REVENTLOW, Henning Graf, *Die Völker als Zeugen bei Ezechiel*, ZAW 71 (1959) 33–43.
- RÓZSA Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Szent István Társulat, Budapest, 2016.

- RUSCHE, H., Das menschliche Herz nach biblischem Verständnis, *BiLe* 3 (1962) 201–206.
- VAMOS József, *Ezékiel, magyarázatok és elmélkedések a próféta könyvének 1–24. fejezeteinek alapján*, Magyar Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1989.
- VAN OORSCHOT, Jürgen, Nudity and Clothing in the Hebrew Bible: Theological and Anthropological Aspects, in Christoph BERNER et al. (szerk.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, T&T Clark, London – New York, 2019.
- WOLFF, Hans Walter, *Ószövetségi antropológia*, Harmat – PRTA, Budapest, 2001.
- ZENGER, Erich, *Psalm 115*, in Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER (szerk.), *Psalmen 101–150* (HThKAT), Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2008, 275–291.
- ZIMMERLI, Walther, *Ezekiel 2* (BKAT 13.2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969.



A húsvét-misztérium megszólal(tat)ása(i)

FARMATI ANNA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Bölcsészettudományi Kar, Kolozsvár (RO)
anna.farmati@ubbcluj.ro

*Si autem queremus quis hominum primus hoc
genus cantionis invexerit non invenimus alium nisi Moysen,
qui canticum Deo insigne cantavit, quando percussa Egypto
decem plagis et Pharaonem demerso populus per insueta
maris itinera ad desertum gratulabundus egressus est,
dicens: Cantemus Domino, gloriose enim honorificatus est.¹*

A liturgikus ünneplés – azon belül a himnuszéneklés hasznáról és szépségéről – és annak módozatairól, szabályairól sokan írtak már az első századokban és írnak ma is – éppen a tapasztalat kimeríthetetlen volta miatt. Nicetas Remesianus püspök sorait azért emeljük ki itt, mert olyan mozzanatát ragadja meg az ünnepélyes éneklésnek, amely nemcsak az ilyen jellegű éneklés, öröm és hála ősiségére mutat rá, hanem a keresztény közösségek legszebb és leginkább lényegét érintő ünnepi gyakorlatával van szoros kapcsolatban, hiszen a Vörös-tengeren való átkelés megidézése része a húsvéti ünneplésnek, az új nemzedék (a katekumenek) befogadási szertartásának,

1 Nicetas REMESIANUS, De utilitate hymnorum, in Niceta of Remesiana II, *The Journal of Theological Studies* 24.95 (1923) 225–252 (234).

amelynek maga a szerző is előkészítője és celebránsa volt. Motívumként ott szerepel abban a himnuszban is, amelynek első magyar nyelvű megszólalását és további recepcióját próbáljuk nyomon követni – és amelyet talán maga a püspök írt.²

A húsvéti himnuszok magyar nyelvű megszólaltatása – sok más himnuszéhoz hasonlóan – a reformáció anyanyelvű liturgikus könyveiben, a graduálokban történt. Igaz, hogy húsvét hetének és vasárnapjainak egyik legismertebb vesperáshimnusza (*Ad coenam Agni providi*)³ már az Apor-kódexben⁴ is megtalálható magyarul, ez a szövege viszont még nem énekelhető változat, inkább prózai fordítás – egyszerűen csak a jobb megértést szolgálhatta, a kódex többi liturgikus szövegéhez hasonlóan, nem a közösségi gyakorlatot segítette.⁵

A korai himnuszfordítások számbavételének eddigi tapasztalatai⁶ azt mutatják, hogy a reformáció első századában keletkezett

- 2 A szerzőség kérdésével kapcsolatban több hagyomány is él – korai himnuszkommentárok még Szent Ambrusnak is tulajdonították, ma vagy 9. századi ismeretlen szerző általa írt himnusznak tekintik, vagy az 5–6. századból származó, eleinte olasz, spanyol, frank területen elterjedt Nicetas-hinusznak. A szövegre vonatkozó adatokat l. in DFG-Projekt „Berliner Repertorium“. Online-Repertorium der mittelalterlichen deutschen Übertragungen lateinischer Hymnen und Sequenze <https://repertorium.sprachen.hu-berlin.de/browse/hymn.html#7104> (2024. 09. 21.)
- 3 Ma használatos magyar nyelvű változata *Ím, vár a Bárány asztala* incipittel található a zsolozsma jelenlegi változatában: *Az imaórák liturgiája II.* Magyar Katolikus Püspöki Kar – Országos Liturgikus Tanács, Budapest, 1991, 445–446.
- 4 *Apor-kódex. A 15. század első fele/15. század vége és 1520 előtt.* A nyelvemlék hasonmása és betűhű átírata bevezetéssel és jegyzetekkel. A bevezető tanulmányt írták: Csernák-Szuhánszky Debóra, Haader Lea, Kocsis Réka, Korompay Klára, Madas Edit, Mohay Zsuzsanna, Szentgyörgyi Rudolf, Tóth Zsuzsanna, Zellinger Erzsébet. Közzéteszi: HAADER Lea, KOC SIS Réka, KOROMPAY Klára, SZENTGYÖRGYI Rudolf, OSZK-Székely Nemzeti Múzeum-ELTE MNYFI, Budapest-Sepsiszentgyörgy, 2014, 174–175.
- 5 Párhuzamos szövegei a magyar kódexirodalomban nem maradtak fenn. Rövid ismertetését l. SZENTGYÖRGYI Rudolf, *Az Apor-kódex liturgikus himnuszai, Az Eszterházy Károly Főiskola tudományos közleményei* (Új sorozat 42.) = *Acta Academicae Paedagogicae Agriensis. Sectio Linguistica Hungarica* (2015) 183–189 (186).
- 6 Vö. FARMATI Anna, *A hexameron-himnuszok első magyar parafrázisairól*, in BARTÓK István, JANKOVITS László, PAP Balázs (szerk.), *Imitáció és*

átültetések gyakran váltak tudatosan és célirányosan szerkesztett parafrázissá, hiszen az ókeresztény himnuszok képszerkezete, tömör metaforákba rejtett teológiája egyfelől próbára tette a fordítókat, akiknek mindemellett még a versformával is meg kellett küzdeniük, másfelől akadályozta az érthetőség, az egyszerűség reformációkori követelményének megvalósítását, hiszen ezeket a himnusokat nem csak beavatott egyházi személyek hallgatták vagy énekelték. Az is gyakran megtörtént, hogy a himnusz kikerült az eredeti kontextusából, és az új liturgikus hely módosított a szöveg szemantikai összefüggésein is. Kiválasztott himnuszunkat is érintik ezek a szempontok.

Az Apor-kódex szövege

Szándékosan nem nevezem itt himnusznak,⁷ hiszen a himnusz meghatározó tartozéka a verses, énekelhető forma. A fordításnak mégis van jelentősége, hiszen a szöveg liturgikus, ún. zárt szöveg, jellege a szoros, értelem szerinti fordítást feltételezi (amint látni fogjuk, ez nem történik meg maradéktalanul), és emiatt jó alkalom arra is, hogy az eredeti változat jellegzetességeit megfigyeljük. A szinte nyers fordításnak is nevezhető átültetés azért is értékes lehet számunkra, mert az eredeti szöveg szintén nyers, realista stílusát adja vissza, amit később VIII. Orbán pápa szükségesnek látott a stilisztikai felismerhetetlenségig kiirtani a humanista ízlésű átdolgozásával, és ami a II. vatikáni zsinat reformjáig használatban volt.⁸

parafrázis. Szövegváltozatok a magyar régiségben. Tudományos konferencia, Pécs, 2019. május 23–25., Pécs, 2020, 183–193.

- 7 A szakirodalom természetesen annak nevezi, vö. *Apor-kódex. Ómagyar zsolnárok*. A modern helyesírású átiratot készítette, a bevezetést, a jegyzeteket és a szómagyarázatokat írta KOROMPAY Klára, Balassi Kiadó, Budapest, 2021, 78–79; SZENTGYÖRGYI, *Az Apor-kódex liturgikus himnuszai*, 183–189.
- 8 *Ad regias agni dapes in Hymni Breviarii Romani Domini Nostri Urbani VIII. iussu, et Sacrae Rituum Congregationis approbatione emendati*, Romae, typis Vaticanis, 1629, 45. vagy in *Breviarium Romanum*, Antwerpen, 1632, 420–421.

A kora keresztény himnusz eredeti szövege tele van olyan remiszncenciákkal, amelyek a keletkezés korában teljesen nyilvánvalóak lehettek. A használati alkalom, a szövegrendszerben elfoglalt helye és a tartalmi elemek mindig fontosok egy himnusz jelentésrétegeinek teljességéhez, és ebben a himnuszban ez a kapcsolat még szorosabb. Akkor értjük helyesen a hangsúlyokat, ha a kereszténység korai századainak szokásaihoz és rítusaihoz térünk vissza, és a húsvét éjszakáján megkeresztelt katekumenek helyébe képzeljük magunkat, akik a szentség felvétele után először részesülhetnek az eucharisztikus lakomában. Ezzel a kontextussal magyarázható az is, hogy himnuszunk nem a műfajra jellemző invokációval kezdődik, hanem egy processzió megidézésével: a keresztelés után kapott fehér ruhát felöltők indulnak el immár felkészülten, himnuszt énekelve a Bárány asztala fele, mely egyszerre jelenti a konkrét eucharisztikus ünneplést és az eszkatologikus távlatot is (vö. Jel 19,6-9).

Az Apor-kódex fordítása („Éneklönk Krisztus fejedelmnek, / a bölcs báránnak / és a fehér stólákkal megfényszerő vacsorájára / a Vörös-tengeren által mentenek utána”)⁹ teljesen kihagyja az első szakaszban a *salus* szót, aminek kettős jelentése amúgy is csak a latin szövegben érvényesül, ti. *üdvösség* és *egészség* – ez utóbbi értendő szemben az eredendő bűn betegségével, amelynek következményei miatt egyértelmű fejlemény Krisztus közbelépése.¹⁰

A keresztség és a Vörös-tengeren történő átkelés (Kiv 14,22-23) összekapcsolása következetes hagyomány a patrisztikus irodalomban, a himnusz ezt idézi fel rövid allúziókkal. Órigenésznél már ott van ez a tipológia,¹¹ Aranyszájú Szent János homíliáiból is ismerős, aki az ősi tipológiára támaszkodva a megtisztulás útjaként idézi meg.¹² Nüsszai Szent Gergely műveiben, többek között a Mózes

9 A szövegeket az említett *Ómagyar zsoltárok* című modern helyesírású átiratot tartalmazó szövegkiadásból idézzük: KOROMPAY, *Apor-kódex. Ómagyar zsoltárok*, 178–179.

10 John E. PERRY, *Cantamina*: <https://cantanima.name/Cantus/AdCenamAgniProvidi.html> (2024. 09. 21.)

11 *Contra Celsum* III,51. *Kelszosz ellen* (Catena 9; ford. Somos Róbert), Kairosz, Budapest 2008, 223.

12 Gérard-Henry BAUDRY, *Le baptême et ses symboles. Aux sources du salut*, Beauchesne, Paris, 2001, 26.

életében szintén.¹³ Az összekapcsoláson túl természetesen annak tartalma is lényeges. Az egyik fontos elem a víz, a másik maga az alámerülés, valamint az abból való felbukkanás módja: „A vízből való felmerülés során semmit sem szabad magukkal hozniuk az el-lenséges hadseregből, hiszen mindenki tudja, hogy az egyiptomi se-reg a lélek különféle szenvedélyeit jelenti.”¹⁴ Nüsszai Gergely nevelő szándéka előrevetíti a lehetséges veszélyeket (szenvedélyek), amelyek a megkeresztelteket megkísérti a szentségben való részesedés után, a tipológiát arra használja, hogy tanítson. A himnusz ezzel szemben inkább arra, hogy ünnepeljen, és csak majd egy könyörgés erejéig érinti nagyon rejtetten azt, amiről a prózai irodalom szól.

Az igazi megtisztulást természetesen a kereszten meghalt Krisztus áldozata jelenti, mely áldozat nyers és testi valóságát a középkor végi magyar nyelv (is) erőteljes naturalizmussal fejezi ki: „Kinek a keresztfá oltárán / megsült szentségő testét / ő rózsálló vérével kóstolván / élünk Istennek.” A *megsült*, a *kóstol* igék ennek a fizikai valóságnak, az egészen eléggő áldozat nyelvezetének világos fogalmaival közelítik a szöveget a materiális szférához, amelyben a megváltás megvalósult.

A következő szakasz még mindig a bibliai párhuzamnál (Kiv 12,23) tartja az éneklőt, de nem mondja ki annak teljes értelmét: „A húsvét napjának estin / a megpusztejtó angyaltól, / megótalmaztatván faraónak / keménségő hatalmából, megmenekedvénk”. Az ábrázolt párhuzam csak rejtetten van ott, ez jellemző a késő antik himnuszokra: ahogyan az angyal fáraó megfulladt a Vörös-tengerben, úgy fullad meg a Sátán a keresztvízben.¹⁵ A víz olyan koporsó/sír, amely a gonosz számára halál, a kereszttelkedő számára viszont a halálon keresztül az új élet is egyben.

13 VÖ. GREGORY OF NYSSA, *The Life of Moses*, ford., bev. Abraham J. Malherbe – Everett Ferguson, Paulist Press, New York – Mahwah, NJ, 1978, 16–17, 82–84.

14 NAZIANZOSZI SZENT GERGELY, Mózes élete, II. 124–129, in VANYÓ László, *A kappadókiai atyák. Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhiosz* (Ókeresztény írók 6.), Szent István Társulat, Budapest, 1983, 690.

15 BAUDRY, *Le baptême*, 32–33.

A 4. szakasztól tér rá valójában a himnusz az aktuális, az újszövetségi húsvét ünneplésére, miközben tartja a kapcsolatot a tipológia szimbolikájával. Krisztus áldozata végérvényes, nem kell évente megismételni: „Immár mű húsvétonk Krisztus, / ki mondatik áldoztatott báránknak, / ő teste áldoztatott / tisztaságnak pogácsájába.¹⁶ // Ó, bizon méltó szent ostya, / ki miatt poklok megtöretének, / a fogásbeli nép megszabadolván / megfordola életének érdemébe.” Miközben új témaként megjelenik az eukarisztiára történő egyértelmű utalás, a húsvéti események is visszatérnek, melyek között hangsúlyosak még a halál, a koporsó, a pokol, a sátán. A misztérium nem csak a szimbolikán keresztül nyílik ki, hanem abban is, ahogyan a himnusz az élet és a halál gondolkörének, jelentésmezőjének a feszültségét megteremti a patrisztikus hagyomány alapján. A víz – a keresztség – maga a koporsó, ami részesíti a keresztkedőt Krisztus alászállásában, halálában és feltámadásában. „Mikor Krisztus felkele a koporsóból, / a győző megfordola a pokolból, / megszoréjtván kötéllel a kegyetlent / és megnyitván paradicsomot.”

A hetedik, utolsó előtti szakasz a korai himnuszok szokásos, visszafogott könyörgést megfogalmazó szakasza, ami általában a megénekelt misztériummal függ össze, és a kegyelmi életre vonatkozik elsősorban, nem a hétköznapi élet szükségleteire. Az eredeti szöveg könyörgésének tárgya kizárólag a húsvét öröme, az abban való megmaradás, Krisztus dicsőségében, győzelmében való örök részesedés. Az Apokrif szövege behoz egy új gondolatot, ami a saját korának, a késő középkornak a nézőpontja: „Kérünk, mindeneknek teremtető / e húsvétnek örömeiben, / hogy ótalmazjad te népedet / minden hirtelen haláltól.” Vagyis az ember szorongása a készület nélküli haláltól, ami mögött már ott van sok századnak a kicsit más irányultságú teológiája és lelkiségi látásmódja (ekkorra már nem a vértanúság, hanem az *ars moriendi* korát éljük).

Az utolsó szakasz a szokásos, de húsvétra hangolt, annak misztériumát ébren tartó doxológia.

16 A *pogácsa* szó jelentése a régi magyar nyelvben: kerek, kovásztalan kenyér (dél-szláv eredet), vö. GERSTNER Károly (szerk.), *Új magyar etimológiai szótár*, <https://uesz.nytud.hu/index.html?uuid=c8555101-7c44-1014-a8d2-ae24c20aeb7e> (2024.09. 21.).

Az eredeti latin és a középkori magyar szöveg között találunk tehát árnyalatnyi különbségeket, ezeket viszont nem a módszeres parafrázáló törekvés idézi elő, inkább a nyelv merevsége, a fordító bizonytalansága/felületessége. Egyedül a 7. szakaszban találunk egy olyan fordulatot, ami már továbbértelmezést, korérzést tartalmaz.

A graduálok himnuszai

Az első protestáns himnuszfordítások egyidősek a reformáció kezdetével, hiszen már maguk a reformátorok (Luther, Thomas Müntzer) elkezdték fordítani az általuk fontosabbnak és szebbnek ítélt himnuszokat. Ezek között ott van a húsvéti vesperás himnusz is.¹⁷ Az előfordulások felderítéséhez az RPHA adatbázisát¹⁸ használok, amelyben nem csupán a variánsokat és az előfordulás helyét követhetjük nyomon, hanem számos más jellemzőt is. Húsvéti himnuszunk már az első graduált megelőző Kálmáncsehi-féle himnuszgyűjteményben¹⁹ is megtalálható, innen átkerül az első teljes graduálba, Huszár Gál gyűjteményébe.²⁰ Ugyanez a szöveg tűnik fel a későbbi graduálokban és énekeskönyvekben is, tehát tartalmi szempontból elegendő egyetlen szöveget összehasonlítani az első fordítással, és csak tájékozódásképpen említünk néhány 17. századi gyűjteményt: a *Batthyány-kódexet*, az *Apostagi graduált*, a *Spácai graduált*, valamint a Debrecenben, Kassán, Lőcsén és Kolozsváron

17 A fordítás és énekírás mozgalomjellellegével kapcsolatban lásd Gisela BRANDT, „Te Deum Laudamus” Der Rostocker Reformator Joachim Slüter als Übersetzer und Vermittler von Müntzertexten, *Zeitschrift Für Germanistik* 1.2 (1991) 280–298.

18 HORVÁTH Iván et al. (szerk.), *Répertoire de la poésie hongroise ancienne / A régi magyar vers leltára a kezdetektől 1600-ig* (ELTE-OSZK, 1992–2018) [a továbbiakban RPHA], <https://f-book.com/rpha/v7/index.php> (2024. 09. 21.)

19 *A keresztyéni gyülekezetben való reggeli éneklések, melyeket primának hívnak A Kálmáncsehi Márton mestertől magyarra fordított psalmusokkal egyetemben*, 1561, o. n.

20 HUSZÁR Gál, *A keresztyéni gyülekezetben való isteni dicséreték és imádságok*, Komjáti, 1574, 287–289.

megjelent énekeskönyveket.²¹ Unitárius források is átveszik, megtaláljuk például a *Komjátszegi graduálban*²² vagy Heltai Gáspár énekeskönyvében.²³ Csupán érdekességképpen idézzük az RPHA statisztikáját, amely a konfesszionalizáció folyamatát is nyomon követi: az előfordulások 8 százaléka protestáns (11 db), 35 százaléka unitárius (8 db), 17 százaléka (4 db) pedig református forrásokban található.²⁴

A graduálokban található fordítást tekinthetjük parafrázisnak – nemcsak a betoldott szakasz miatt, hiszen más jelentős eltérések is találhatók a szövegben. Fontos szerepe lehet ebben egy szövegen kívüli tényezőnek: a helyzeti érték változása, ami magyarázhatja a szövegbeli eltéréseket is. A húsvéti himnuszt – bizonyára éppen a sok eukarisztikus vonatkozása miatt – a protestáns felekezetek gyakran használták úrvacsora-énekként is – erről a gyűjteményekben elfoglalt helyük vagy a feliratuk árulkodik.²⁵

Az első szakasz így hangzik: „Úrnak végvacsorájára, / és áldozatjára / keresztyén népek menjetek, / hogy erős legyen hitetek.”²⁶ Már a felütés hangneme is teljesen elüt az eredetitől, az ünneplés helyett nagyon pragmatikus és „haszonelvű” szempontokat fogalmaz meg a szakasz utolsó két sora, semmi utalás nem történik az ősi keresztelési rítusra, viszont egyértelműen „lehozza” az egyszerűvé tett üzenetet a jelen lévő közösség szintjére, és a már valószínűleg gyermekként megkereszteltek hitének erősítésére „használja”. A szó kiemelése nem véletlen: a késő antik himnusz ebben az értelemben nem használati szöveg, mert elsősorban misztériumot ünnepel, felidézve azt, amit mindenki tud(ott), míg az énekké parafrázált

21 Néhány példa: *A' Sz. David Profetanak* (Kassa, 1673, RMK I 1145/A; Lőcse, 1696 RMK I 1493/B); *Énekeskönyv*, Kolozsvár, 1700 körül RMK I 1559/A; Debrecen, 1569 RMNy 264; 1570 RMNy 276; 1586 körül RMNy 582; *Keresztyén imadságok egy-nehany*, Debrecen, 1641 RMNy 1874, RMK I 713).

22 *Komjátszegi graduál*, 1697 után, 69.

23 *Isteni ditsiretek, imadságos, és vigasztalo Énekek*, Heltai Gáspár műhelye, Kolozsvár, 1632, 105–106.

24 További adatok megtekinthetők az RPHA adatbázisban: <https://f-book.com/rpha/v7/rpha.php?r=1448> (2024. 09. 29.)

25 Például a *Bélyei graduál*, a *Batthyány-kódex* úzusa: *Hymnus úrvacsorakor*; vö. RPHA u.o.

26 A szöveget mai helyesírás szerinti átírásban idézem.

himnuszok a misztériumot általában aprópénzre próbálják váltani, hogy ezzel is tanítsanak. Ennek megfelelően például a harmadik szakasz utolsó sora szintén nagyon gyakorlatias, könnyen érthető módon fejt ki a húsvéti misztérium egyik lényeges elemét: az áldozat lényegét, a bűntől való szabadulást (ami persze impliciten ott van az ókeresztény szövegben is): „Kinek ő szentséges teste / magas keresztfán epede, / rózsaszínyű szent vérével, / *szabadíta bűneinkből.*” Amint azt láthattuk, az eredeti szöveg sokkal komplexebb módon – és az éneklők háttértudására is számítva²⁷ – hozza a misztérium összetettségét.

A 4. szakasz mintegy „in medias res” kapcsol át az ószövetségi párhuzamhoz és a hagyományos tipológiához, hiszen a Vörös-tenger motívuma az első szakaszból kimaradt, itt viszont behozza, hogy érthető legyen a visszautalás: „Az verekedő Angyaltól, / és kegyetlen fáraótól, / veres tengert általmenvén / oltalmazza kegyelmesen.”

Az 5–6. szakasz alakul át a leinkább, hiszen ezek azok a részek, amelyek az áldozat, eukarisztia kérdéskörét érintik. Ha a szóhasználatot figyeljük, szembetűnik, hogy elmarad az *ostya* szó: „Ő, bizony méltó áldozat, / ki által pokol töreték, / elveszett nép szabadula, / örök életre indula. // Már mi jutalmunk az Christus, / kinek halála foganatos / ő szent Atyjánál érdemes / mindenkoron kellyemetes.”

Ha kontextusok és szövegtörténeti tények nélkül olvassuk a két szöveget, az eukarisztikus utalások talán nem is tűnnek annyira erősnek, hogy ezt ilyen mértékben ki kelljen irtani. A középkori értelmezések viszont – amelyeket azért a korai reformátorok még akár ismerhettek is – nagyon expliciten fejtik ki ezeket. Az *Aurora expositi*óban például ezt olvashatjuk:

27 Ez a tudás természetesen már nagyon régen nem volt meg spontánul a himnuszfelhasználó ismereteiben, de szert tehettek rá olyan himnuszkommentárokból, mint a középkori *Aurea expositio* vagy később, a humanizmus idején Jodocus Clichtoveus kommentárja. L. bővebben FARMATI Anna, A himnuszkommentár mint a liturgikus és személyes imádság segédkönyve – Az *Aurora expositio hymnorum* és a himnuszolvasás gyakorlata, in BAJÁKI Rita, SZÁDOCZKI Vera (szerk.), *Imádkozás a régi Magyarországon* (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti Tanulmányok 29.) ELKH-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport Budapest, 2022, 53–65.

Materia huius hymni est quod nos invitat auctor ad coenam agni illius qui tollit peccata mundi scilicet ad accipiendum corpus et sanguinem domini: de quo dictum est: qui sumit corpus Christi indigne iudicium sibi manducat et bivit. Qui vero digne habet vitam aeternam. Nos vero positi. Ad coenam providi agni, idest ad accipiendum corpus et sanguinem Domini vel ad ultimum praeceptum Christi: quia sicut post coenam nullum restat prandium: ita post novum testamentum nullum restat praeceptum, Ad coenam agni providi, idest ad prandium veri et sapientes agni, et candidi stolis albis, idest cum virtutibus, canamus principi Christo, idest laudemus eum de resurrectionem, post transitum maris rubri, idest post baptismum, vel post gloriam resurrectionis.²⁸

A 7. szakasz gondolata (pokolra szállás) tartalmilag részben hiányzik, részben az előző kettőben benne foglaltatik: a szabadulás a bűntől, a pokoltól. A sír/koporsó képének mellőzése kiiktat egy másik motivikus allúziót: a kereszt(víz), az alámerülés mint halál és újjászületés forrása. Itt világossá válik, hogy a parafrázis szerzője következetesen dolgozik, az egyszerűsítés munkája célirányosan és logikus eljárás szerint történik.

Egy másik szembetűnő különbség, hogy a könyörgés nem egy-, hanem háromszakasznyi, és témájában, hangulatában nagyon eltér az eredeti himnuszétól: „Tégedet kérünk, Úr Isten, / az idvességnek idején, / te népedet oltalmazdad, /malasztoddal bátorítsad. // Náladnélkül mi elveszünk, / és semmi jót nem tehetünk, / bűnben igen eláradtunk, /ördög miatt csalatkoztunk. // Bocsátsd meg mi bűneinket, / engeszteljed szíveinket, /hogy tégedet minden üdőben / dicsirhessünk a diczsőségben.” A könyörgés sokkal általánosabb és konkrétabb egy időben, a húsvét misztériumához és magához az ünnepléshez közvetlenül nem kapcsolódik, annál inkább közeledik az éneklő közösség lehetséges lelkiállapotához.

28 *Aurea expositio hymnorum*, Tarragona, Juan Rosenbach, 1498, [45].

Az unitárius forrásokat leszámítva a doxológia megmarad, de nem a himnusz fordításaként, hanem a protestáns énekeskönyvekben megszokott formában: „Dicsőség legyen Atyának, / es egyetlen egy fiának, / ezeknek ajándékának, / az dicső Szentháromságnak.” A különbség szintén a húsvéti kontextus mellőzésében van.

Későbbi magyar megszólalások

A himnusz természetesen szerepel későbbi gyűjteményekben is – a 20. századi liturgikus reform a himnuszok iránti érdeklődést is fellendítette, ez viszont arra az időszakra esik, amikor a VIII. Orbán pápa liturgikus reformja idején született szövegeket használták és fordították. Babits Mihály *Amor Sanctusa*, Sík Sándor *Himnuszok* könyve ennek az időszaknak a termékei. Ezt a himnuszt Babits nem fordította, a Sík könyvében viszont szerepel,²⁹ ezt veszi át a *Világ világossága* című gyűjtemény is azzal a mindhárom húsvéti himnuszt érintő elírással-megjegyzéssel, hogy 9–10. századi szöveg.³⁰ A 17. századi átírat fennkölt és eufemizáló stílusa nem feltétlenül segíti az eredeti gondolat – és főleg az ókeresztény tapasztalat – érvényesülését. De ez is a szöveg egyik lehetséges „megszólalása” – amely nyilván szöveghűségre és a műfaji jellegzetességek megőrzésére törekszik, de szintén egy korszak sajátos atmoszféráját és világlátását hordozza, az irodalmi antológiákban még ma is.

Következtetések

A feltámadás misztériumának *megszólalása* és *megszólaltatása* magyarul – rövid elemzésünk arra vezetett, hogy a címben összevont gondolatokat itt most szétválasszuk. A liturgiában érthető módon eleve kevés lehet a költészet – a történelem folyamán mégis

29 *Ad regias Agni dapes* incipittel = Sík Sándor, *Himnuszok* könyve, Szent István Társulat, Budapest, 1943, 240–241.

30 *Világ világossága. Hetvenhét keresztény himnusz*, szerk. Kovács András Ferenc, Gloria – Keresztény Szó, Kolozsvár, 1992, 84–85, 182.

szükségszerűen vannak olyan elemei, amelyek elsősorban az ünneplést segítik elő, az elrejtés és megmutatás technikájával tárnak fel valamit a misztériumból. Nagyon különböző helyzetekben kell ezt tenniük. Ennélfogva nem egyszerű nyelvekre és időkre és kultúrákra lefordítani őket – de alkalmanként sikerül(t). Ahhoz azonban, hogy a szövegekben minél teljesebb jelentéssel tudjon megmutatkozni, nem kevés háttérismeretre és nyelvi-kulturális tapasztalatra van szükség, olyanra, ami vissza tud menni valamilyen módon akár a Vörös-tenger fölötti énekig és a száraz láb tapasztalatáig.

Bibliográfia/Bibliography

Az imaórák liturgiája II., Magyar Katolikus Püspöki Kar – Országos Liturgikus Tanács, Budapest, 1991.

Hymni Breviarii Romani Domini Nostri Urbani VIIIi iussu, et Sacrae Rituum Congregationis approbatione emendati, Romae, typis Vaticanis, 1629.

Isteni ditsiretek, imadságos, és vigasztalo Énekek, Heltai Gáspár műhelye, Kolozsvár, 1632.

BAUDRY, Gérard-Henry, *Le baptême et ses symboles. Aux sources du salut*, Beauchesne, Paris, 2001.

BRANDT, Gisela, „Te Deum Laudamus” Der Rostocker Reformator Joachim Slüter als Übersetzer und Vermittler von Müntzertexten, *Zeitschrift Für Germanistik* 1.2 (1991) 280–298.

FARMATI Anna, A hexameron-himnuszok első magyar parafrázisairól, in BARTÓK István, JANKOVITS László, PAP Balázs (szerk.), *Imitáció és parafrázis. Szövegváltozatok a magyar régiségben. Tudományos konferencia, Pécs, 2019. május 23–25.*, Pécsi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet Klasszikus Irodalomtörténeti és Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, Pécs, 2020.

FARMATI Anna, A himnuszkommentár mint a liturgikus és személyes imádság segédkönyve – Az *Aurora expositio hymnorum* és a himnuszolvasás gyakorlata, in BAJÁKI Rita, SZÁDOCZKI Vera

- (szerk.), *Imádkozás a régi Magyarországon* (Pázmány Irodalmi Műhely Lelkiségtörténeti tanulmányok 29.), ELKH-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, 2022, 53–65.
- GERSTNER Károly (szerk.), *Új magyar etimológiai szótár*, <https://uesz.nyttud.hu/index.html?uuid=c8555101-7c44-1014-a8d2-ae24c20aeb7e> (2024. 09. 21.).
- GREGORY OF NYSSA, *The Life of Moses*, ford., bev. Abraham J. MALHERBE, Everett FERGUSON, Paulist Press, New York – Mahwah, NJ, 1978.
- HAADER Lea, KOCIS Réka, KOROMPAY Klára, SZENTGYÖRGYI Rudolf (szerk.), *Apor-kódex. A 15. század első fele / 15. század vége és 1520 előtt. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átírata bevezetéssel és jegyzetekkel*. OSZK-Székely Nemzeti Múzeum–ELTE MNYFI, Budapest–Sepsiszentgyörgy, 2014.
- HORVÁTH Iván et al. (szerk.), *Répertoire de la poésie hongroise ancienne / A régi magyar vers leltára a kezdetektől 1600-ig*, ELTE–OSZK, 1992–2018, <https://f-book.com/rpha/v7/index.php> (2024.09.21)
- HUSZÁR Gál, *A keresztyéni gyűlekezetben való isteni dicséretetek és imádságok*, Komjáti, 1574 (Bibliotheca Hungarica Antiqua), Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtudományi Intézete, Budapest, 1986.
- KOROMPAY Klára (szerk.), *Apor-kódex. Ómagyar zsoltárok*, Balassi Kiadó, Budapest, 2021.
- KOVÁCS András Ferenc (szerk.), *Világ világossága. Hetvenhét keresztény himnusz*, Gloria – Keresztény Szó, Kolozsvár, 1992.
- NAZIANZOSZI SZENT GERGELY, Mózes élete, in VANYÓ László, *A kapadókiai atyák. Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhiosz* (Ókeresztény írók 6.), Szent István Társulat, Budapest, 1983.
- PERRY, John E., *Cantamina*, <https://cantanima.name/Cantus/AdCenamAgniProvidi.html> (2024. 09. 21.)
- SÍK Sándor, *Himnuszok könyve*, Szent István Társulat, Budapest, 1943.
- SZENTGYÖRGYI Rudolf, *Az Apor-kódex liturgikus himnuszai*, Az Eszterházy Károly Főiskola tudományos közleményei (Új sorozat

42.), *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Sectio Linguistica Hungarica* (2015) 183–189.

TURNER, C. H., Niceta of Remesiana II, *The Journal of Theological Studies* 24.95 (1923) 225–252.



„A beszédek idejét az évszak, a helyiek és a környék határozza meg!” Népmissziós napirend a 20. században

JONICA XÉNIA

Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár, Kolozsvár (RO)
ofmarchiv@gmail.com

*Nóda Mózes tanár úr számomra az a PAP-TANÁR,
csupa nagybetűkkel, a szó legnemesebb értelmében,
akitől nemcsak hallani, hanem látni és tapasztalni is lehet
a liturgia szépségét, annak kimeríthetetlen isteni valóját.
Köszönöm a kötet szerkesztőinek, hogy lehetőséget kaptam
e jeles születésnap alkalmával így módon köszönteni
az Ünnepeket, kívánva, hogy a liturgika tudományát
továbbra is ne csak oktassa, hanem mint életet kínálja
és adja, az Úr dicsőségére és a lelkek javára!*

Fogalomtisztázás

Az alcímekben megjelölt népmisszió fogalmát pontosítani, tisztázni szeretném. A népmisszió „a vallásosság fölélesztését és elmélyítését célzó prédikáció- és ájtatosságsorozat. A hagyományos formájában 5-8-10 napig tartott. Általában több missziós atya jött a plébániára,

megosztva beszéltek és gyóntattak. A beszédeknek kötött rendje volt, s a katolikus hit és erkölcs összes alapvető igazságát felölelték.”¹

Hogyan valósult meg mindez konkrétan Erdélyben, a 20. század első felében? A népmisszió újjászervezése, gyakorlati megvalósítása az Erdélyi Papi Misszió Egyesület megalapításával és tagjainak aktív missziózásával jött létre. A korabeli főpásztor, gr. Mailáth Gusztáv Károly 1901. április 25-én hagyta jóvá az egyesület megalapítását, működésének lehetőségét.² Az Erdélyi Papi Misszió Egyesülethez tartoztak azok az egyházmegyes és szerzetes papok, aki önként vállalták a nemritkán kihívásokkal teli missziós alkalmak vezetését. Itt jegyzem meg, hogy a források alapján, bár az egyházmegyes papság is aktívan kivette a részét a lélekmentésből – így is nevezték a népmisszió tevékenységét –, a szerzetesek – lazaristák, szalvatoriánusok, jezsuiták, ferencesek – mindvégig keresettebbek, népszerűbbek voltak.

Az eddig ismert, 20. század eleji forrásokban nem találni egy olyan egységes forgatókönyvet, amely leírná és ismertetné a népmissziós napok konkrét lefolyását, de feltételezhetjük, hogy a korábbi időszakok hagyományai átöröklődtek és kiegészültek új tapasztalatokkal, ami végül majd egy 1931-ben megjelenő népmissziós útmutató kiadásához vezetett. A kiadvány megjelenéséig a népmissziós napok szerkezeti, tartalmi előkészítéséről, annak felépítéséről és lefolyásáról a levéltári források alapján körvonalazódott egy népmissziós forgatókönyv, amely szerint első lépésként a missziós napokat megtartatni kívánó plébános levélben kérte a Papi Misszió Egyesület elnökét, hogy küldjön népmissziós papot az egyházközségébe.³ Ennél a pontnál volt olyan eset, amikor megnevezték a kívánt missziós személyét, máskor azonban nem volt külön ilyen jellegű konkrét kérés. A dátum konkretizálódása is legtöbbször az

1 Diós István, *Népmisszió, Magyar Katolikus Lexikon* IX. (szerk. Diós István), Budapest, 2004, 757.

2 Gyulafehérvári Érseki Levéltár [a továbbiakban: GyÉL], *Püspöki iratok: 1681/1901. I. 13/e, 42. doboz*. A példa a pécsi egyházmegye Missziós Egyesületétől van kölcsönözve. Az egyesület szabályzata huszonkilenc cikkelyt foglalt magába.

3 LUKÁCS [István] Mansvét, *Népmisszió. Útmutatás a népmissziót rendező főtisztelendő papság részére*, Cluj/Kolozsvár, 1931, 14–15.

egyeztetések során, a levelezések folyamán alakult ki. A népmissziót kérő plébánosnak kötelessége volt megírni a hívek számát, azok lelki értelemben vett aktivitását (templomba járás, szentségekkel való élés, babonaság, valamint azt, hogy hány napra tervezi a népmissziós napokat.⁴ A missziós napokra a plébános kötelessége volt kisegítő papokat hívni, annak érdekében, hogy a gyóntatás akadálymentesen folyhasson a népmisszió idején. A plébánosnak ez időre azonban távol kellett maradnia, ő maga nem gyóntathatott, hozzájárulva ezzel is a hívek lelki felfrissüléséhez, a nyitottság előmozdításához.⁵

A hívek számától függően egy vagy két missziós pap ment „lelkeket menteni”. A népmissziók csoportoktatások keretében történtek reggel és este. A missziós napok csúcspontjai a katekézisek mellett a gyónások, a szentségimádások és a körmenetek voltak. Az utolsó napon a gyermekek megáldása mellett a templomkert egy alkalmas helyén elhelyezték a missziós keresztet, de néhol a templomban a falra illesztették azt. Helyenként szokássá vált, hogy a misszió évfordulója alkalmával virágokkal is feldíszítették a keresztet.⁶

A „lélekmentő” napok elmúltával a plébános beszámolót írt a püspöknek. A beszámoló tartalmazta a népmisszió időpontját, szónokát, a hívek aránybeli részvételét, a szentségekhez járulások számát, de olvashatunk még ezekben a beszámolókból házasságrendezésekről, katolizálni akaró más felekezetűekről, gyakran pedig személyes megjegyzésekről is a népmissziós személyét illetően. A misszió évfordulóján, különösen az azt követő első évben úgynevezett „renováció”, megújítás megtartása következhet, ami egy népmissziós atya által tartott háromnapos lelkigyakorlat keretében történt, felidézve az előző évben történt jeles missziós nap történéseit, az azt követő jó elhatározások megtartásának megvizsgálását, azok megújítását az elkövetkező időszakra.⁷

4 Jellemzőek voltak a 5-12 nap közötti intervallumok, legelterjedtebb volt azonban a 8-10 napos missziós időszak.

5 Uo.

6 Uo., 16-17.

7 Számos ilyen jellegű dokumentum fennmaradt a püspöki iratok és a különböző ferences folyóiratok népmissziós rovatai között.

A népmissziók napirendje

A következőkben tíz nélkülözhetetlen missziós napirendi pontot, illetve eszközt mutatok be. Sajnos a témában nem áll rendelkezésre számos szakirodalmi vagy levéltári forrás. Ezért csupán a népmissziósok számára összeállított kézikönyv erre vonatkozó, aprólékos útmutatását tárgyalom. A Lajos Balázs – Gálffy Sándor⁸ szerzőpáros szerint a következő missziós eszközöknek elengedhetetlenül a missziós napok napirendjéhez kellett tartozniuk:⁹

A szentbeszédek és csoportoktatások

A missziós napirend összeállításánál a kiindulópont a tervezett beszédek száma és ideje. Amennyiben van rá lehetőség, mind reggel, mind délben és este meg kell tartani az elmélkedéseket, abból a megfontolásból, hogy a hívek ne nyerjenek sok időt a szétszóródásra, és hozzanak áldozatot. Azonban ha csak napi két elmélkedésre van alkalom, akkor a lélekmentő alkalmak legalább 10 napot kell tartsanak.¹⁰

Az elmélkedések ideje attól függ, hogy vásár- és ünnepnapról vagy hétköznapról van szó. A népmissziósok szerint bevált idő a piros betűs (vásár- és ünnep) nap délelőtt a 9 vagy 10 óra, a délután 2 óra, az esti 6 vagy 7 óra. Hétköznapokon reggel 8 óra körül, délután 2 óra körül, míg este 8 órakor.¹¹ Adventben jó alkalom a roráté után beszélni. Amennyiben vannak filiák, akkor érdemes úgy alakítani a délutáni és az esti beszédeket, hogy az ott élőknek ne kelljen kétszer bejárni. Ez esetben érdemes a két beszéd között csak 1-1 órás szünetet tartani. Jó tudni, hogy a reggeli/délelőtti és az esti alkalmak eltartanak 2-3 órát, s ezenkívül a folyamatos gyóntatással is számolni kell.

8 LAJOS Balázs, GÁLFFY Sándor, *Misszióskönyv I.: Vezérkönyv és rituale*, Nagyvárad, 1935.

9 Uo. 75-78.

10 Uo. A szerzők megjegyzik: „Egy beszéddel naponta egy héten keresztül – igazi misszió lehetetlen.”

11 Uo. 76.

A városi közegben különösen is figyelni kell a munkások műszakjaira. A népmissziósok szerint nem lehetetlen az sem, hogy a szervezők beszéljenek a munkaadókkal annak érdekében, hogy a munkásaikat elengedjék, netán később kezdhessenek. A tapasztalat ugyanis azt mutatja, hogy „sokszor egy jó szóra a lehetetlen helyzetben is akad lehetséges megoldás”.¹² Ilyen közegben az elmélkedés reggel 5 vagy 6 órakor esedékes. A gyári munkásokon kívüliek számára pedig reggel 8 vagy 9 óra az ideális, délután a 3 óra, este pedig a 8 óra, mivel „a városiak később kelnek és fekszenek”.¹³

Falun külön oda kell figyelni a ruhátlanságra: a közösségben vannak olyanok, akik bár részt vennének a népmissziós napokon, mivel nincs megfelelő ruházatuk, szégyenkezésük miatt távol maradnak. Ezért, akár este későn, 8 óra tájban, ha igény van rá, az érintettek rendelkezésére kell állni.

Hasznos volt tudnia minden népmissziósnak, hogy „a beszédek idejét az évszak, a helyiek és a környék határozza meg”.¹⁴ Érdemes a plébánosnak az egyháztanácscsal együttműködve meghatározni a lélekmentő napok időpontját, nem tévesztve szem elől a hívek véleményét, az éppen őket foglalkoztató élethelyzeteket.

A szentmise

A misszió mindenkori központja, erőforrása és végcélja nem a szószék, hanem a szentmise, az eucharisztia áldozat megünneplése. Éppen ezért ajánlott, hogy a missziós napok előtt a plébános végezzen három szentmisét Jézus Szíve és a Szeplőtelen Szűz Mária tiszteletére, illetve az elhunytak szándékára.¹⁵ A missziós gyónások előtt legalább két misemagyarázatot kell tervezni és tartani. Ez a magyarázatfelosztás történjen úgy, hogy „egyik misén a fő részt, másikon a mise lényegét és kánont” tartalmazza. Ugyanakkor

12 Uo.

13 Uo. Amennyiben nem 12 napos, hanem 14 napos a missziós alkalom, akkor ajánlott esténként a nőknek és a férfiaknak külön beszédet tartani.

14 Uo. Mindenkori tapasztalat, hogy „a misszió és beszédek idejének jó megválasztása félsiker, amit a plébános jegyezzen be a domus historiába”.

15 Uo.

„nagyon ügyes fogásnak” számít, „ha az élőkért való misében az Úrfelmutatás után megáll az orgona. Mindenki figyel, mi van. Akkor a pap megmagyarázza a mementó jelentését, és hogy milyen szándékokra ajánlja a misét.” A hatás növelése érdekében érdemes kihirdetni, hogy milyen szándékokra vannak felajánlva a missziós napok szentmiséi.¹⁶

Tanácsos különösen figyelni arra, hogy a liturgia megünneplése méltó módon történjen, annak minden részletére odafigyelve, hogy az a nép és a papság épülésére szolgálhasson.

A keresztút és a szentolvasó

A keresztúti ájtatosságot minden nap a délutáni beszédet megelőzően kell elvégezni, a rózsafüzér imádkozásának pedig az esti elmélkedést megelőzően kell sorra kerülnie.¹⁷ Amennyiben „van elegendő misszionárius, és a gyónók nem szorongatnak”, akkor legalább a népmisszió első napjaiban ajánlott, hogy az egyik missziós vezesse. Azonban ha „nagy az elfoglaltság”, akkor egy vendégpap, netán kántor vagy egy „közbecsülésben álló” legyen az előimádkozó. Az úgynevezett olvasó magyarázat azért bír jelentős szereppel, mivel célja a Szűzanya tisztelete és az elmélkedésre való ránevelés.

Ugyanakkor a tapasztalatok szerint protestáns vidékeken érdemes a keresztút rövidebb formáját, elmélkedéseit végezni, a rózsafüzért pedig csak az esti, fő beszéd előtt elimádkozni, közben pedig legalább egy tized kerüljön megmagyarázásra, mivel a szórványvidéken a hit szilárdsága és annak gyakorlása állandó kihívással küzd. A keresztút végzését érdemes könyv nélkül végezni, mivel

16 Egy nyolcnapos missziós alkalmat a következőképpen lehet elképzelni: a szombati megnyitón a misszió sikeréért, öregekért és betegekért, halottakért, a család és község békéjéért, a templom jövőjéért, az Oltáregyletért, a bűnösök megtéréséért, az iskoláért és az ifjúságért, valamint a befejező napon a hálaadás áll a középpontban. LAJOS, GÁLFFY, *Misszióskönyv I.*, 77.

17 LAJOS, GÁLFFY, *Misszióskönyv I.*, 192. A népmissziós vallja, miszerint „mi elmegyünk, de a Szűzanya és a szentolvasó marad. Ezért okvetlenül maradandó emléket kell hátrahagynunk, maradandóbbat, mint a misszióskezeszt, és ez a szentolvasó.”

tapasztalat, hogy „az ima és ének alatt csak akad egy szívből jövő gondolat”.¹⁸ Annak ellenére, hogy mind a keresztút, mind a rózsafüzér alapvetően egy kötött imaforma, ebben az esetben is van egyfajta szabadság a saját gondolatok, elmélkedések beépítésére is.

A bűnbánati harang

Minden esti elmélkedést követően, „ahogy a beszéd utáni imában elhangzott az Ámen, megszólal a bűnbánati harang”, kivéve, ha este körmenet van; ez esetben a körmenet alatt szólnak a harangok a minél ünnepélyesebb alkalom érdekében.¹⁹ A bűnbánati harang zúgása alatt a jelenlévőknek három-öt Miatyánkot és Üdvözlégy Máriát kell elimádkozni, felajánlva a maguk és más bűnös megtéréséért, de a harangszó a távol maradottaknak is szól, a különböző okok miatt otthon maradottaknak, akik hasonló szándékra ugyanazokat az imákat mondhatják el.²⁰

A reggeli és esti ima

A kezdő és befejező alkalmakkor elmondott imák rövid magyarázat mellett hangozzanak el. Az imát karingben, az oltár előtt vezesse, imádkozza a népmissziós. A reggeli ima alkalmával a hangsúly a napi munkán, a feladatok lelkiismeretes elvégzésén kell legyen, míg az esti alkalommal a lelkiismeret-vizsgálaton van a hangsúly. A reggeli ima elmondásához tartozik egy Miatyánk, Üdvözlégy Mária és ugyancsak még egy Hiszekegy elimádkozása is.²¹ Az esti ima²²

18 Uo., 196–201. Csak az első néhány állomás elmélkedése nehéz, de nem szabad elfelejteni, készülni sem: „egy negyed ívpapír mindkét oldalára felírunk 14 gondolatot, s nincs mit izgulni. A hatás így sokkal nagyobb.” Minden stáció után „mindig egy fohász Máriához”. *A keresztút könyv nélkül* című alfejezet részletesen ismerteti az ájtatosság szabadon vett elmélkedését, minden állomás esetében. A témakörök a bűnbánat, gyónás, oltáriszentség, szenvedés, erények.

19 LAJOS, GÁLFFY, *Misszióskönyv I.*, 77.

20 Uo.

21 Uo. 201–206.

22 Uo.

szövege változatosabb, mint a reggelié, ugyanis ajánlott az 50., a 129. zsoltárok mellett a Miatyánk, a Tízparancsolat, az Ötparancsolat és a Hétszentség elmondása is.

Az esti ájtatosságok és ünnepek

Amennyiben nincs különösebb szertartás – pl. szentségimádás, körmenet –, az esti ájtatosságok „egészen rövidek”, vagyis „szentségkitétel, valamilyen litánia vagy esti ima vagy esetleg a beszédet összefoglaló könyörgés, áldás, Úrangyala, kivonulásra ének”.²³

A hallgatás

A hallgatás gyakorlása nemcsak a csendre vonatkozik, hanem még inkább arra, hogy a népmissziós napok alatt a részt venni akaró „újságot nem olvas, nem levelez, a szórakoztató gondolatokat távol tartja” s mindezt azért, mivel „csak örök üdvösségével igyekszik törődni”. Tapasztalat szerint „vegyes vidéken nagy becsületet szerez, ha látják, hogy a katolikusok csendben távoznak”.²⁴

A böjt

Jézus szavaira támaszkodva, miszerint a gonosz „nem megy ki más-ként, csak imádság és böjt hatására” (Mk 9,29, SZIT), a népmissziós napokon is ajánlani kell a híveknek a szerdai és a pénteki böjtölést, ami elsősorban hústól és alkoholtól való tartózkodást kell magába foglaljon. Ez vonatkozik a plébániára, a plébánosra és az ott meg szálló missziósra is. Mindezt a témák is „megkövetelik”, hiszen csak prédikálni valamiről és nem alkalmazni, az nem hoz tartós eredményt a jövőt nézve.²⁵

23 Uo. 78.

24 Uo.

25 Uo.

A gyóntatás

Nagyon fontos, hogy a népmissziós ne csak jó szónok legyen, hanem lehetőleg „kitűnő gyóntató is” – ugyanis „a türelmetlenség, egy-két ideges közbeszólás már sokak ajkait lezárta”.²⁶ Alapelvnek számít, hogy szelíd jósággal kell fogadni a gyónót, amennyiben szükséges, akkor néhány segítő kérdést feltenni, de minden igyekezet arra kell összpontosuljon, hogy „mindenki nyugodtan kibeszélhesse magát, főleg, ha szomorú”.²⁷ Ideális esetben a helyi plébános nem gyóntat, teret engedve az új gyóntatónak, mivel van, akit távol tartana a gyóntástól személyes sérelmek miatt.

Az úgynevezett szegényházban vagy kórházban is történjen gyóntatás a lélekmentő napok alkalmával, természetesen kellőképpen megszervezve. A gyóntatást megelőzően kerüljön sor egy „érdekfeszítő beszédre: vallási és profán történetekkel”.²⁸ Ideális esetben a gyóntatási idő reggel 6–12 óra között, valamint délután 2–10 óra között van. A meghirdetett alkalomkor fontos kiemelni, hogy a gyóntatás úgynevezett gyónócsoportokban történik (nők, férfiak, gyerekek).²⁹ Azért, hogy ne legyen tolongás, tanácsos felállítani egy gyónási rendet és azt következetesen betartani.³⁰

Soha nem szabad szem elől téveszteni, hogy „a gyóntatás addig tart, amíg a misszió – helytelen tehát kihirdetni, hogy péntekig mindenki gyónjék, mert a nagyhalak az utolsó percig nem mozdulnak”.³¹

²⁶ Uo. 83.

²⁷ Uo. Azt is megjegyzik, hogy semmin sem szabad csodálkozni, a hozzáállás sokat segíthet vagy éppen ronthat a gyónó félénksége miatt.

²⁸ Uo. Ennél a pontnál arról is értesülünk, hogy a szegényházak lakói között kevés a gyónás. Egyik intézménybe se menjen a népmissziós „üres kézzel: kolduljon jó ételre, dohányra”.

²⁹ Uo. 85. Itt külön megemlítik a nagyothallókat, akik számára a sekrestyében vagy más alkalmas helyen kell a gyóntatás lehetőségét megadni.

³⁰ Uo. A Misszióskönyv javasolja, hogy a megnyitás napján osztályonként gyónjanak a gyermekek, amennyiben a hitoktató kellően felkészítette őket, majd „hétfő és kedd délelőtt a betegeké és öregeké, házaknál és a templomokban is, kedden az asszonyok, szerdán a lányok, csütörtökön a férfiak, pénteken a legények gyónnak a megfelelő csoportoktatás után”.

³¹ Uo.

Éppen ezért jó úgy tervezni, hogy a missziónak kell addig tartania, amíg igény van a gyónásra.³²

A vallásos egyesületek megszervezése

Bár a források szerint nagyon sok közösségben több egyesület is be van jegyezve, azok sokszor előregedőben vannak, és a tevékenység szempontjából passzívak. Azon a helyen, ahol még nincs semmilyen vallásos egyesület, ott megszervezése előtt érdemes a helyi plébánossal konzultálni. Lényeges szempont, hogy nem az egyesületek száma a mérvadó, hanem a lelkiesség és az a feladat, amit vállalnak.³³ Számolni kell azzal is, hogy a missziós napok során nincs külön alkalom az egyesületről szólni, ezért a meglévő elmélkedéseket, csoportoktatásokat kell felhasználni ennek népszerűsítésére.³⁴

Összegzés helyett

A missziós napirendből tíz olyan elemet emeltem ki, amelyek a missziós napok programjának elengedhetetlen részét képezték. A kis „eszközök”, „fogások” – egy megszervezett keresztút, vagy a rózsafüzér magyarázata, a bűnbánati harang, a böjt és a gyóntatás beosztása mind olyan népmissziós eszközök voltak, amelyek segítették a résztvevők lelki felfrissülését.

A népmissziós tapasztalat szerint ez a fajta pasztorációs eszköz a néptömegek lelkigyakorlata, amire mindig és mindenütt szükség van, sikere pedig a helyi plébánostól és adott esetben valamilyen egyházi szervezet aktív működésétől is függ, akik közös erőfeszítéssel tartják fenn a missziós lelkesedést a hívekben. A népmisszió alapvető célkitűzése a bűnbánat, a gyakori szentségekhez járulás, ezekből pedig következik a keresztyényebb mindennapok megélése.

³² Uo.

³³ Ez esetben pedig elsődleges, hogy a lelkiesség csakis „eucaristicus” lehet, ugyanis „a havi szentáldozás nélkül minden vallásos és társadalmi egyesület vezetése sziszifuszi munka”. Uo. 88.

³⁴ Uo.

A missziósok különbséget tettek a városon, falun vagy a szórványvidéken végzett népmissziózás között, hiszen mindenik élethelyzet más és más missziós hozzáállást, beszédtervet és tartalmi üzenetet igényelt. Jelentős hatással bírt az is, hogy a missziót kérő plébános mennyire ismerte a közösségét, és milyen volt a közösség és a plébános viszonya. Továbbá figyelni kellett a jól megválasztott időpont mellett az időjárásra, de a misszió kezdő és utolsó napjára is, mivel minden részletnek következményei voltak úgy pozitív, mint negatív irányban.

Bibliográfia/Bibliography

Gyulafehérvári Érseki Levéltár, *Püspöki iratok*: 1681/1901. I. 13/e, 42. DIÓS István, *Népmisszió, Magyar Katolikus Lexikon IX.* (szerk. DIÓS István), Budapest, 2004.

LAJOS Balázs, GÁLFFY Sándor, *Misszióskönyv I.: Vezérkönyv és rituale*, Nagyvárád, 1935.

LUKÁCS [István] Mansvét, *Népmisszió. Útmutatás a népmissziót rendező főtisztelendő papság részére*, Cluj/Kolozsvár, 1931.



Éltető szavak

BODÓ MÁRTA

Verbum Egyesület, Kolozsvár (RO)
bodo.marta@verbum.ro

*„A papok küldetése minden emberhez szól,
és ezért küldetésüknek Isten szava
hirdetésével kell kezdődnie.”¹*

„Milyen a jó prédikáció? Ez csak a tehetséges szónokok privilégiuma, vagy tanulható a hatékony kommunikáció, igehirdetés? Mennyire fontos a kiállás, a testbeszéd? Mik a jó prédikáció ismérvei? Hogyan készülünk a szentbeszédre?”² – 2023 novemberében ezekre a kérdésekre kereste a választ egy magyarországi rendezvény a budapesti Országos Lelkipásztori Intézetben, amelynek szakmai vezetői Bátor Anna rádiós és televíziós műsorvezető-szerkesztő, kommunikációs tréner; Török Csaba, az Esztergomi Hittudományi Főiskola tanára, teológus és Nyúl Viktor, a Lectio Divina munkacsoport vezetője. Meghirdetése így szólt: *Papolunk... Papolunk? Szakmai nap a prédikációról*. A rendezvényről 2023. november végén megjelent beszámoló fényképei szerint jókedvű együttlét volt, amelyre előzetesen egy kérdőívet készítettek a prédikációról a Facebookra, és amelyet Fábry Kornél ismertetése szerint „három nap alatt

1 DOLHAI Lajos, *A liturgia teológiája*, Jel Kiadó, Budapest, 2002, 153.

2 *Papolunk... Papolunk? – Szakmai nap a prédikációról Budapest*en. <https://romkat.ro/2023/11/07/papolunk-papolunk-szakmai-nap-a-predikacio-rol-budapesten/>.

ötezer-kétszázötvenketten töltötték ki, emellett százötven oldalnyi ajánlást írtak hozzá”.³ A rendezvényen több gyakorlati és elméleti megközelítés nyomán személyesen próbálhattak ki újszerű megközelítéseket az arra vállalkozók. A prédikáció (maradjunk ennél a közismertebb elnevezésnél, bár a homília fogalma jobban megfelelne a II. vatikáni zsinat nyomán megfogalmazott elvárásoknak)⁴ akkor is központi eleme a szentmisének, ha teológiailag és tapasztalatilag is jól tudjuk, hogy a liturgia egységes egész, amelyben nem a szóé, legfőként nem az emberi szóé a főszerep. „Miről prédikált a pap?” – ez a kérdés sokkal gyakrabban elhangzik, mint a liturgia más elemeire való reflektálás.

Mitől emlékezetes, mitől hatásos a prédikáció? Egyáltalán, a nyilvános beszéd mitől kelti fel a hallgatók érdeklődését? A kommunikációs kutatások már régebben kimutatták, hogy az üzenetet nagyobb hatásfokkal közvetítik olyan kísérőelemek, mint a kiállítás, gesztusok, mimika, hanghordozás, hangerő, hangszín, és kisebb arányban maguk a mondatok. A megszólalástól mért másfél perc alatt kiderül a hallgatóság viszonyulása az előadóhoz, a prédikációt mondó paphoz. A szavak szintjén pedig hetven százalék a történetmesélés hatásfoka.

Ezek az adatok elgondolkodtatják a mindenkori beszélőt, és el kell hogy gondolkoztassák a prédikáló papot is. Az általános adatok mellett fontos kommunikációs szabály az is, hogy az adott közönséghez, ha arról ismereteink, tapasztalatunk van, igazítani érdemes

3 *Papolunk? – A homília Krisztus evangéliuma meghirdetésének forrása és csúcspontja kell hogy legyen.* <https://romkat.ro/2023/11/29/papolunk-a-homilia-krisztus-evangeliuma-meghirdetesenek-forrása-es-csúcspontja-kell-hogy-legyen/>.

4 SC 52 (a homíliában a liturgikus év folyamán a szent szövegekből kifejtik a hit misztériumait és a keresztény élet törvényeit), vö. SC 24 (a szentírási szövegek magyarázata); DV 24 („A Szentírás szavából táplálkozik és virágzik az ige szolgálata is, tudniillik a lelkipásztori prédikáció, a katekézis s minden keresztény tanítás, amelyben előkelő hely illeti meg a liturgiában elhangzó homíliát”). DIÓS István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Szent István Társulat, Budapest, ²2007. A homíliáról részletesen: FERENC PÁPA, *Evangélii Gaudium* (2013) 135–159 (*Evangélii Gaudium. Az evangélium öröme, Ferenc pápa apostoli buzdítása az evangélium hirdetéséről a mai világban*, Szent István Társulat, Budapest, 2014).

a mondandót mind a tartalom, mind az elmondás stílusa tekintetében. Egy általános felmérési adat értelmében 1,7 másodperc alatt tudja a hallgató agya a hallott információkat felfogni és ennek alapján eldönteni, kíváncsi-e egyáltalán az adott történetre. Prédikáció esetében egy-egy mondatnyi a történet felütése, bevezetése, annak tehát olyannak kell lennie, ami megragad. Egy erős felütés el tudja indítani a prédikációt. Ugyanakkor a hallgatóság figyelmét fenn is kell tartani, ebben néhány váratlan elem, a meglepetés segít. De hogyan tudja bevonni a hallgatót a lelkipásztor? Képekkel, olyan történettel, amit ő is átélt. A hallottakkal való azonosulás bevonja a hallgatót, kimozdítja a kívülállásból, a passzív meghallgatásból. Mindehhez a technikai, kommunikációs eszközök mellett kulcs a beszélő személyes hitelessége. De míg a személyiség kialakítása egy hosszú folyamat eredménye, a beszédre, prédikációra való felkészüléshez lehet szempontokat, módszereket, kommunikációs megoldásokat ajánlani.

A II. vatikáni zsinat kommunikációval foglalkozó dokumentuma, az *Inter mirifica* fő erénye leginkább az, hogy az egyháznak a téma iránti figyelmét jelzi, a kommunikációs lehetőségeknek az egyház szolgálatában való hasznosítására irányítja a figyelmet. Ennek nyomán „megjelent a törekvés arra, hogy a vallási nyelvezet és a teológiai érvelés adaptálódjon a kulturális értelmezéshez, és megfeleljen a korszak uralkodó filozófiai, tudományos, irodalmi-művészi és/vagy társadalmi-politikai kifejezőmódjának. Ez lényegében nem jelent mást, mint megtalálni azt a beszédmódot, amely által az evangéliumok belső logikájának a hasonlatokon alapuló ellentmondásossága megmarad, miközben képes transzcendentális értelmet adni az emberi értelemkeresésnek a különféle relativizáló világnézetek és kulturális értékek közepette.”⁵ Azaz témánkra lefordítva mind ezt, a prédikáció megalkotásához és elmondásához új szempontokat ad, illetve ráirányítja a figyelmet a felkészülés és „előadás” újszerű megközelítésére.

Bár az egyháztörténelemben voltak nagyhatású prédikátorok, és e téren különféle kísérletek, a dramatikus prédikációktól a

5 Kovács Lajos, Kommunikáció a 20. századi katolikus egyházban, *Egyháztörténeti Szemle* 22.2 (2021) 147-162 (151).

konferenciabeszédek, szentmisén kívül elmondott valóságos traktátusok használatáig, nem annyira technikai a kérdés. A kommunikáció hatékonyságára vonatkozó felmérések, adatok ismeretében is az a lényegi kérdés, amit Timothy Radcliffe úgy fogalmaz meg: történik-e valami, amikor prédikál? Ez a kérdés a lényeges minden helyzetben, amikor meg akarjuk osztani a hitünket...⁶

Minden beszédnek hatalma van, a szavak életet vagy halált jelentenek: amikor Isten azt mondta: „Legyen világosság!”, akkor lett is. Mi mint Isten képe és hasonlatosságára teremtett lények mindennapi, de legalább ünnepi beszédünkben képesek kellene legyünk láthatóvá tenni azt, amiről beszélünk. „Mindennapos beszédünkben is fel kell lenni bukkannia Isten teremtmény képességének. Nyugaton inkább úgy gondoljuk, a beszéd valamilyen üzenet eljuttatása egyik elméből a másikba, információátvitel. A *szeretlek* állításnak vajon nincs-e más célja, mint egy tény kifejezése?”⁷ Egyetértve az angol szerzetessel tegyük hozzá kommunikációelméleti szempontból, hogy a közlés nem csak a szavak értelmére, hanem érzelmi töltetére is vonatkozik, és hogy a kommunikáció nagyobb százalékban nem a szavak jelentésén, hanem a közvetítés módján múlik. A nonverbális kommunikáció jelentősége 70-80-90 százalékos, szemben a verbális 30-20-10 százalékaival.⁸ Az információ célba érkezéséhez, megjegyzéséhez sokkal hatékonyabb eszköz a párbeszéd, mint a frontális kijelentés. Ha ugyanis a mondanivaló egy történethez kapcsolódik, hatszor nagyobb eséllyel sikerül azt megjegyeznie a hallgatónak. A képes beszéd, a színek, érzések a prédikációban is nyolcszor jobb eséllyel maradnak meg az emberi agyban.

Timothy Radcliffe is azzal folytatja gondolatmenetét, hogy a hit megosztásához valamilyen érzelmi érintettségnek kell megelőznie a közlést, és amennyiben az Írást értelmezzük, annak előbb meg

6 Timothy RADCLIFFE, *Miért járjunk misére? Az Eucharisztia drámája*, Vigilia, Budapest, 2011, 66–67.

7 Uo. 68.

8 Judith A. HALL, Terrence G. HORGAN, Nora A. MURPHY, Nonverbal Communication, *Annual Review of Psychology* 70 (2019) 271–294, <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010418-103145>.

kell érintenie minket.⁹ Ez a legnyilvánvalóbb magánál Jézusnál, aki eleve példabeszédekben, képes történetekben szól, pontosan azért, hogy az értelmi közlés az érzelmi megértéssel, megérintettséggel párosulva a hallgató egész lényét megérintse. Logikai érvrendszer helyett kizökkent a megszokásból, ezáltal ablakot nyit arra, hogy a dolgokat egy más szemszögből lássák.

A prédikáció elmondója maga is előbb hallgató, az ige hallgatója, amely megérinti, átjárja, átalakítja. Ezután válhat annak tolmácsolójává. „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet igéjét hirdetjük nektek. Igen, az élet megjelent, láttuk, tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Amit láttunk és hallottunk, azt nektek is hirdetjük, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben.” (1Jn 1,1-3)

A prédikáló a személyes tapasztalatára épülő élményvilágát is át kell adja a prédikáció mondataiban, ha valódi hatást akar elérni. Ugyanakkor az adott beszédre csendben készül fel, és a hallgatót is el kell érnie e csendnek: a szavak, kijelentések, tézisek mögötti magasztos, transzcendenciát sugárzó csendnek. Ahogyan VI. Pál pápa mondta: a világnak nem egyszerűen tanítókra, hanem tanúkra van szüksége,¹⁰ és pontosan ez tapasztalható a prédikációk esetében is, az éri el és érinti meg a hallgatók lelkét, ami mögött a tapasztalat súlya érződik, nem az oktatás, kioktatás lelkülete. Inkább az osztózás, a tanúságtétel, mint a fentről lefelé kijelentett tanítás. A megérintődés elvárása nem jelenti a szónok számára a készületlenség megengedését: „majd a Szentlélek elvégzi” – a Lélek sem tud életet lehelni a felkészületlen prédikátor szavaiba.

9 RADCLIFFE, *Miért járjunk misére?*, 69.

10 „A mai embert inkább érdeklik a tanúk, mint a tanítók, és ha mégis hallgat a tanítókra, azért teszi, mert ők egyben tanúk is.” *Evangelii nuntiandi* 41 (VI. Pál pápa apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a mai világ evangelizálásáról, 1975), vö. VI. Pál pápa beszéde a Consilium de Laicis tagjaihoz, 1974. okt. 2., AAS 66 (1974) 568 („L’homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que maîtres, ou s’il écoute les maîtres, c’est parce qu’ils sont des témoins”).

A hitelességre vágyó emberek nem egyszerűen ellenőrizhető igazságokat akarnak hallani, hanem transzcendens töltettel bíró szavakra áhítoznak. Nem annyira értelmi érvek logikus sorozatára, szillogizmusokra, hanem a lelküket is megérintő igazságokra. Olyanokra, amelyekre zsigereik, érzelmeik is rezdülnek, amelyekre egy tettet, egy életet lehet alapozni. „Az istentisztelet dramaturgiájának egysége azt követeli, hogy a prédikáció lépcső legyen a titokhoz vezető úton. A liturgia szimbolikus-rituális cselekményeivel ellentétben a prédikáció verbális kommunikációval közelít a titokhoz. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy a prédikációt is a titokhoz vezető útként lehessen értelmezni”, magyarázza Martin Nicol a mai homiletikának szentelt könyvében.¹¹ Hugo Rahner a játékról szóló könyvében úgy fogalmaz, hogy Isten itt – a földön és a liturgiában – Krisztusban egyenesen „játszótársunkká” lett. „És amikor a kegyelemnek ez a játéka bevégeződik, amikor minden megszűnik: hit, remény, szentségek, törvény, akkor elkezdődik az Úr örök színelátásának isteni játéka, az ünneplés Istennel.”¹² Ha így fogjuk fel, a prédikáció formájára is kihat, azaz nem egy diskurzus a hitről, hanem megtervezett mozgás, nem pontokba szedett tanulság, elmélet, hanem cselekmény. „A prédikáció elsősorban a feltámadott Úr jelenlétében való beszéd és hallgatás, nem pedig a keresztény hitről szóló információ vagy a keresztény életfolytatásra buzdító instrukció.”¹³

A prédikációról kiváló, modern, mai, a legfontosabb szempontokat tankönyvbe illően, mégis olvasmányosan foglalta össze Ferenc pápa az *Evangelii Gaudium* apostoli buzdításában, amit e rövid eszmefuttatás végén minden olvasónak, legfőképpen pedig minden, egyházi, liturgikus, nyilvános beszédre készülőnek ajánlunk. „A prédikáció út: tapasztalati út Isten valóságába, pontosabban a feltámadott Úr jelenlétébe.”¹⁴

11 Martin NICOL, *Dramatizált homiletika*, Luther Kiadó, Budapest, 2005, 56.

12 Hugo RAHNER, *A játészó ember*, Kairosz, Budapest, 2013, 78.

13 NICOL, *Dramatizált homiletika*, 65.

14 Uo. 56.

Bibliográfia/Bibliography

- FERENC pápa, *Evangelii Gaudium. Az evangélium öröme, Ferenc pápa apostoli buzdítása az evangélium hirdetéséről a mai világban*, Szent István Társulat, Budapest, 2014.
- PAULUS VI, *Evangelii nuntiandi* (VI. Pál pápa apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a mai világ evangelizálásáról, 1975, in CSERHÁTI József, FÁBIÁN Árpád (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Szent István Társulat, Budapest, 1975, 511–547.
- PAULUS VI, *Moderatoribus ac Membris e « Consilio de Laicis »*, qui plenario Coetui Romae interfuerunt, AAS 66 (1974) 567–570.
- BODNÁR Dániel, Papolunk? – A homília Krisztus evangéliuma meghirdetésének forrása és csúcspontja kell hogy legyen, *Magyar Kurír* (2023. nov. 28), vö. <https://romkat.ro/2023/11/29/papolunk-a-homilia-krisztus-evangeliuma-meghirdetesenek-forrassa-es-csucsPontja-kell-hogy-legyen/>.
- DIÓS István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- DOLHAI Lajos, *A liturgia teológiája*, Jel Kiadó, Budapest, 2002.
- HALL, Judith A., Terrence G. HORGAN, Nora A. MURPHY, Nonverbal Communication, *Annual Review of Psychology* 70 (2019) 271–294, <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010418-103145>.
- KOVÁCS Lajos, Kommunikáció a 20. századi katolikus egyházban, *Egyháztörténeti Szemle* 22.2 (2021) 147–162.
- NICOL, Martin, *Dramatizált homiletika*, Luther Kiadó, Budapest, 2005.
- RADCLIFFE, Timothy, *Miért járjunk misére? Az Eucharisztia drámája*, Vigilia, Budapest, 2011.
- RAHNER, Hugo, *A játszó ember*, Kairosz, Budapest, 2013.

Szent idő és szent hely



Télen-nyáron, égen-földön... A színeváltozás üzenetei a liturgikus évben

SZATMÁRI GYÖRGYI

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest

Egy-egy ismétlődő vagy tartós eseménynek e jellegét nyelvünkben jól tükrözik az éjjel-nappal, télen-nyáron fordulatok. Érzékeltetik a történés ismétlődő voltát, életünkben egy folytonosságot, állandóságot. Hangozhatnak elcsigázott, megfáradt hangszínnel, a szabadulás, változtatás vágyával, vagy az eltökéltség, hűség, állhatatosság szinte diadalmas tónusával. Annak kapcsán, amibe itt szeretnék betekinteni, illetve amire megpróbálok „odahallgatni”, ismételt, ismétlődő szóra, epizódra utal. Mint ilyen, azzal a veszéllyel jár, hogy a sokszori hallgatásban sematikus, megszokott jelentéssel érkezik hozzánk. Ám a vizsgálandó szakaszban egy tekintélyes szó emlékeztet, hogy hallgassunk oda, hallgassuk meg azt, ami/aki értünk szól nekünk. A meghallgatásra szóló felhívás lényegi mozzanata a színeváltozás elbeszélésének (Mt 17,1-9; Mk 9,2-10; Lk 9,28-36). A római liturgiában a színeváltozás nyári (augusztus 6.) ünnepe mellett nagybőjt második vasárnapján, tehát egy téli vagy kora tavaszi időpontban is felhangzik. Az évente így kétszer hallott szakaszt az igeliturgia más-más olvasmánnyal és szentleckével társítja. Nem liturgiátörténeti, s nem is minden részletre kiterjedő biblikus, hanem a Bibliát és liturgiát szerető, összefüggések iránt érdeklődő hívő közelítéssel szeretnék élni.

Milyen összefüggésekre világítanak rá a liturgikus olvasmányok? Mit hallgassunk? Kit hallgassunk? S talán e kérdések nyomán az is felsejlik, hogy hogyan hallgassuk az evangéliumot? Az evangéliumi szakaszok szinoptikus összehasonlításának alapjául a legrégebbi Márk-evangélium szövegét tekintem, amelyet B évben hallgatunk, s igyekszem a sajátosságokat kiemelni a párhuzamos elbeszélésekben. Majd az A, B és C évek liturgiájának ajánlása tükrében törekszem a szentírási szakaszok összefüggéseit megvilágítani és összefoglalni a színeváltozás télen- (vagy tavasszal)-nyáron hangzó üzenetét.

A színeváltozás szinopszisa

Már az elbeszélés elején feltűnik egy különbség a beszámolók között. Márk és Máté az előző epizódhoz képest „hat nap múlva” (μετὰ ἡμέρας ἕξ) zajló eseményként írják le a színeváltozást, ahogy hat nap takarta felhő YHWH dicsőségét a Sínain, mielőtt Mózeszt szólította volna (Kiv 24,16-17). Lukács a „mintegy nyolc nappal később” (ὥσπερ ἡμέραι ὀκτὼ) fordulattal kezdi, így a sátoros ünnep záró eseményével látszik összekapcsolni (Lev 23,36) az elbeszélést. Az alábbiakban csak néhány olyan eltérést említek,¹ melyek a szakasz mondanivalója vagy az adott evangélium szemlélete szempontjából fontosabbnak tűnnek. A szövegek egy összehasonlító leírását követően a kontextusoknak szentelek nagyobb figyelmet, majd igyekszem az epizód adott evangéliumban hangsúlyos mondanivalójának az összefoglalására.

1 Nem térek ki olyan részletekre, mint például Lukács evangélista eltérő bevezetője (ἔγενετο δὲ – történt pedig) a márki és mátéi καὶ (és) helyett, vagy stilisztikai korrekciója, amikor a tanítványok neve elől elhagyja a névelőt (Lk 9,28; vö. Mk 9,2; Mt 17,1), vagy Máté egyszerűsítése, amikor Jézus és a három tanítvány különvonulását a márki „egyedül” (μόνος) nyomatékosítószó nélkül írja le (Mt 17,1; vö. Mk 9,2). Nem említem minden esetben a nyelvtani eltéréseket (pl. eltérő igeidők, -módok vagy -állapotok; vö. Mk 9,7; Mt 17,5; Lk 9,34).

A fehér fény felbontott színei – eltérő prizmák

A szinoptikus változatok áttekintéséhez a következő szerkezeti vázlatot követem: *előkészület* idő és helyszín megjelölésével (Mk 9,1-2a; Mt 17,1; Lk 9,28); *metamorfózis* (Mk 9,2b-8; vö. Mt 17,2-8; Lk 9,29-36); *záró megjegyzés* a távozással (Mk 9,9-10; Mt 17,9; Lk 9,36b-37). A *metamorfózis* három kisebb jelenetből áll: maga a *színeváltozás* (Mk 9,2b-4; Mt 17,2-3; Lk 9,29-32); a *sátor, felhő és szózat* (Mk 9,5-7; Mt 17,4-7; Lk 9,33-35); valamint az *eszmélés* (Mk 9,8; Mt 17,8; Lk 9,36a).

Az *előkészület* során mindhárom evangéliumban Jézus kezdeményez: ő viszi magával (παραλαμβάνει / παραλαβών) Pétert, Jakabot és Jánost. Ám a motivációban eltérés mutatkozik. Márk, és vele összhangban Máté, csak azt említik, hogy felviszi (ἀναφέρει) őket egy magas hegyre. Lukács elhagyja a hegy jelzőjét, de megjelöli az elvonulás okát: Jézus azért megy oda, hogy imádkozzon. Nála a hegy gyakran Jézus – és a tanítványok – imádságának helye (vö. Lk 6,12; 19,37; 21,37; 22,39). Lukács a tényszerű ἀναβαίνω (felmegy) ige *aoristos* alakjával múltbeli történést rögzít. A Márk és Máté által használt ἀναφέρω (*praes. impf.*) igének a térbeli mozgás kifejezése mellett rituális konnotációja is van: az áldozat oltárra helyezése, az áldozat bemutatás.²

A *záró megjegyzésben* is szembeszökő különbség mutatkozik Lukács elbeszélésében. Ott csak annak említését találjuk, hogy a tanítványok hallgattak a látottakról (Lk 9,36b), és hiányzik a tanítványok Illés eljövetelére vonatkozó kérdése. A lukácsi elbeszélés „a következő napon” a sokasággal való találkozással (Lk 9,37) és a tisztátalan lélektől megszálalt fiú gyógyításával folytatódik. Márk és Máté elbeszélésében Jézus parancsol számukra hallgatást meghatározott ideig (Mk 9,9; Mt 17,9): amíg az Emberfia fel nem támad a halottak közül.³ Márk hozzáfűz egy megjegyzést, hogy a tanítványok megvitatták, keresték (συνζητέω), hogy „mit jelent feltámadni a holtak közül”.

2 Vö. VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Kálvin, Budapest, 1996, 56.

3 Míg Máté a gyakrabban előforduló, tágabb jelentésű ἐγείρω igével írja le a feltámadást, addig Márk a többnyire a holtak feltámadására használt ἀνίστημι igével.

A tanítványokban Jézus szava kapcsán ugyanaz a bizonytalanság ébred, mint ami őt fellépésétől kezdve kísérte (vö. Mk 1,27).

A hegyre felmenetel és lejövetel keretébe ágyazott *metamorfózis* leírásában csak a legfőbb különbségekre tekintek. Márk és Máté számára fontos, hogy Jézus átváltozásának tanúi a megnevezett tanítványok, „előttük” (ἐμπροσθεν αὐτῶν) változott el (μετεμορφώθη), Mózes és Illés „nekik” (αὐτοῖς) jelent meg. Lukács viszont Jézus imádásához köti, és olyan tapasztalatként írja le, amely elsőként Jézus számára világít meg valamit, nevezetesen a Jeruzsálemben rá váró sorsot, miközben a tanítványok alszanak (Lk 9,29.32). Míg Márk a ruhák fényességét⁴ és tündöklő fehérségét említi csak, addig Máté és Lukács Jézus arcának változását is. Máté leírása telve van fénnnyel, ragyogással, mely csak a Napéhoz hasonlítható (Mt 17,2). Lukács plasztikus jellemzésében Jézus arca más lett, ruhája tündöklő fehér (Lk 9,29). Lukács az egyedüli, aki a tanítványok által látottakat közvetlenül értelmezi is. Amikor felébrednek, ők is látják a „két férfit”, akivel Jézus beszél, de ezt megelőzően az evangélista kimondja: „láták az ő dicsőségét” (Lk 9,31).

Péter „jó nekünk itt lennünk” kezdetű megszólalásának értékelésében is eltérnek az evangéliumok. Márk azzal nyugtázza, hogy Péter nem is tudta, mit mondjon. A zavar oka a félelem, megrettenés a látottak miatt (Mk 9,6). Lukács megőrzi a péteri értetlenség motívumát, de elhagyja a félelem említését. Péter megszólalását a két férfi, Mózes és Illés készülődő távozása váltja ki, mintha valójában az ő marasztalásuk végett fordulna javaslatával Jézushoz (Lk 9,33). Máté nem értékeli Péter szavait. Nála a közvetlen – szinte Péter szavába vágó – válasz a felhőből hangzó szózat (Mt 17,5). További különbséget jelent Jézus megszólítása. Márk közlésében Jézus ῥαββί, a tanítványokat magához fogadó és tanító Mester (Mk 9,5). Lukács a mester szó hellenisztikus ἐπιστάτης változatát használja (Lk 9,33),⁵ amely vezetői tekintélyt tükröz. Vonatkozhatott kormányzóra, gyermekek nevelőjére, ám elsősorban a filozófiai iskolák használatából

4 A márki στίλβοντα (ragyogó) *participium* újszövetségi hapax.

5 Vö. még Lk 5,5; 8,24.45; 9,49; 17,13.

vált ismertté.⁶ Máté evangéliumában a megszólítás a feltámadás tapasztalatából született hitvallás, Jézus az Úr, a Κύριος (Mt 17,4).

A felhőből hangzó szózat két fő mozzanata azonos a három szinoptikusnál: Jézus bemutatása és a látszólag történetbe nem illő felszólítás – „őt hallgassátok” –, hiszen Jézus mindeddig nem szólalt meg. Lukácsnál ezután sem szól, mert a tanítványok hallgatását Márktól és Mátétól eltérően Lukács nem köti Jézus rendeletéhez (Lk 9,36; vö. Mk 9,9; Mt 17,9).

Jézus mennyei bemutatásának legrövidebb változata a Mk 9,7: „Ez az én szeretett Fiam”. Az égi szózat először a keresztelés jelenetében (Mk 1,11), Jézus nyilvános működése kezdetén nevezi őt így: „szeretett Fiam” (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός). Még egyszer, Jézus zsidó előjárók provokatív kérdéseire adott válaszai között, a gonosz szőlőművesek példázata említi a „szeretett fiút” (Mk 12,9). A megszólítottak megértik, hogy róluk mondta a példabeszédet (Mk 12,12), az evangélium olvasói pedig megértik, hogy a kivetett és megölt szeretett Fiú maga Jézus. A megszólítás utal az *aqédára*. A Ter 22,2-ben az אֶדְוָה ige Ábrahám szeretett fiára, Izsákra vonatkozik. Ő a szeretett fiú, akit áldozatra szántak, de megmenekült a haláltól. A Második Szentély zsidóságának irodalmában az ἀγαπητός gyakran halálveszélynek kitett gyermekre utal, Philón írásaiban pedig Izsák jelzőjeként, a „szeretett fiú” pedig névhelyettesítőjeként szerepel. A kora keresztény irodalom és a katakombák képi ábrázolásának tanúsága szerint Izsákot Jézus előképének tekintették, és Izsák megkötözésének története összekapcsolódott a peszahi áldozattal.⁷

Máté evangéliumában Jézus megnevezése kiegészül az „akiben kedvem találtam” (ἐν ᾧ εὐδόκησα) fordulattal (Mt 17,5). Ez egyrészt az Iz 62,4 visszhangja, ahol az, „akiben az Úrnak kedve telik

6 Albrecht OEPKE, ἐπιστάτης, in Gerhard KITTEL et al. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II., Kohlhammer, Stuttgart, 1957, 619–620.

7 Matthew S. RINDGE, Reconfiguring the Akedah and Recasting God. Lament and Divine Abandonment in Mark, *JBL* 130.1 (2011) 755–774 (764–766). Xeravits Géza, Ábrahám próbatétele (Genesis 22) a korai zsidóság irodalmában – néhány példa, in uő (szerk.), *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2010, 25–48 (31).

(תְּחִיָּה)⁸ Isten népe, Izrael. Így Máté Jézusban a *par excellence* izraelitára tekint: Jézus képviseli azt a választ, amelyet Izrael Istene népétől remélt.

Lukács evangéliumában a „választott” (ὁ ἐκλελεγμένος) társul a Fiú megjelöléséhez (Lk 9,35). Az Iz 42,1 בְּחִירַי szavát a Septuaginta az ἐκλέγω igéből képzett jelzővel adja vissza. A kiegészítés révén Lukács Jézusban a hűséges és engedelmes szolgát mutatja be, akit Isten kiválasztott, akit e küldetésében elfogadott, akiben tetszését találta.⁹

Tágabb panoráma

A szűkebb szövegkörnyezet hasonló a három evangéliumban. Előzmény a szenvedés első megjövendölése (Mk 8,31-33; Mt 16,21-22; Lk 9,18-22) és a tanítványoknak szóló, Jézus követésének feltételeit taglaló szakasz (Mk 8,34-9,1; Mt 16,24-28; Lk 9,23-27). A színeváltozás elbeszélését az „Ó, te hitetlen nemzedék! Meddig legyenek még veletek?” logiont őrző ördögűzés kíséri. A Márk 9,14-29 és Mt 17,14-20 a tanítványok kicsinyhitűségét és a hit erejét hangsúlyozza. Lukács megőrzi a tanítványok tehetetlenségére vonatkozó megjegyzést (Lk 9,40), de a történet ott a cselekvő Isten nagyságát emeli ki (Lk 9,43). Az evangéliumok tágabb horizontja is megenged néhány észrevételt.

Krisztus az Isten Fia Márk evangéliumában

Márk evangéliumának keretét és főbb pilléreit jelenti Jézus két titulusa: Krisztus és Isten Fia. Először az evangélistától mintegy címként együtt hangzik el a kettő (Mk 1,1). A hosszabb bevezetőben is feltűnik az Isten Fia a már említett mennyei szózatban (Mk 1,11). Az evangélium második nagy szakaszát jelentő, Jeruzsálem felé tartó út (Mk 8,27-10,52) elbeszélésének kezdetén ismét megjelenik

8 Néhány görög kéziratban (B, C) „az Úrnak kedve telt (εὐδόκησεν) benned” szerepel. A Septuaginta az „Akaratom” (Θέλημα ἐμόν) változatot hozza. A Septuaginta-idézetek forrása: Alfred Rahlfs (szerk.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta lxx interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

9 Megjegyzendő, hogy az Iz 42,1LXX szövegváltozat egyértelműen kollektív értelmet ad az egyébként talányos izajási szövegnek: Ιακωβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμφομαι αὐτοῦ Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου...

mindkettő. Péter hitvallásában a Krisztus (Mk 8,29), majd néhány szakasszal később – a színeváltozáskor – az Isten Fia (Mk 9,7). A passióelbeszélésben a főpap vallató kérdése egybefogja a kettőt: „Te vagy-e a Krisztus, az áldott Isten Fia?” (Mk 14,61). Végül Jézus keresztre feszített alakja hívja elő utoljára a két megjelölést. A főpapok és írástudók gúnyos tanakodásában hangzik fel a Krisztus, Izrael királya (Mk 15,32), majd Jézus beteljesedett élete tanújaként a százados nyilvánítja ki, hogy Jézus „valóban az Isten Fia volt” (Mk 15,39). A Krisztus, Istentől felkent emberség az evangélista mondanivalóját, a Jézussal járó tanítványok meggyőződését és a zsidó előljárók kétélyét közvetíti az említett helyeken. Az Isten Fia az evangélium felüteseként Márk nyilvánvaló szándékát tükrözi: a Római Birodalom közmeggyőződésének és az augustusi aranykornak az előterében az egyedülálló evangéliumot szeretné elővezetni az e világi uralkodók trónra lépésétől és látogatásaitól remélt evangéliumokkal szemben. A „valóban” Isten Fiában érkezett uralom hírért közvetíti szemben a császári istenfiúságával.¹⁰ A „valóban” istenfiúság a messiási titoktól kísért Márk evangéliumában sajátos utat jár be.¹¹ Jézus nyilvános működése alatt ennek a titoknak az ismerője először – megkeresztelkedésekor – csak maga Jézus, majd a színeváltozás szűk tanítványi köre, akiknek – a titkot ismerő tisztátalan lelkekhez hasonlóan – hallgatniuk kell még egy ideig, s maguk sem értik, mivel is állnak szemben (vö. Mk 9,10). Az első, aki nyilvánosan vallja meg, hogy Jézus igazán, valóban Isten Fia, az a Márk-evangélium szélesebb hallgatóságát, a római profán, mi több, pogány világot képviselő százados lesz ott és akkor, amikor Jézus teljes útja láthatóvá vált.

Jézus hatalma a hegyen Máté evangéliumában

Máté kihangosítja a mennyei szózat „őt hallgassátok” felhívását, hiszen az evangélium felépítését meghatározza Jézus öt beszédbe

10 A kérdésről részletesebben lásd SZATMÁRI Györgyi, Örökségünk a béke. Közelítések Jézus békéjének evangéliumi fogalmához, *Vigilia* 87.10 (2022) 794–801 (796–797).

11 Az említett szakaszokon kívül a Mk 3,12 és 5,7 versekben a tisztátalan lélektől megszállottak szólítják így Jézust, hatalmát jelezve. A Mk 3,12-ben hallgatási parancs némítja el felismerésüket.

szerkesztett tanítása (Mt 5-7; 10; 13; 18; 24-25). Az evangélium tágabb horizontján a színeváltozás elbeszélése a mennyek országáról szóló hét példabeszédet tartalmazó központi beszéd (Mt 13) után, és a tanítványi közösség belső „szabályzatát” jelentő negyedik beszéd (Mt 18) között kap helyet.

A Tóra áthallását eredményező öt beszéd a hegyen veszi kezdetét (Mt 5,1-2). A mózesi tipológiával élő evangéliumban¹² érdemes figyelmet fordítani a hét hegyre, melyek mindegyike az uralom témájához kapcsolódik.¹³ A kísértés „magas hegyén” (Mt 4,8-10), melyet a színeváltozás hegyéhez hasonlóan mutat Máté (ὄρος ὑψηλόν), az ördög felkínálja Jézusnak a világ minden országát. Jézus ezt a fajta hatalmat elutasítja: az írásokra támaszkodva Isten szolgálatára hivatkozik. A „hegyi beszéd” hegyén (Mt 5,1-8,1) tanítványait a mennyek országa keresésére ösztönzi (pl. Mt 5,3.10.19; 6,33). Az egész hegyi beszéd középpontjában a mennyek országa iránti vágyat és elköteleződést kifejező imádság, a Miatyánk áll (Mt 6,9-13). A harmadik hegyen Jézus egyedül imádkozik (Mt 14,23). A negyedik hegyen – a másodikhoz hasonlóan (vö. Mt 5,1) – „leült” és magához hívta tanítványait. Betegeket gyógyított, és jóllakatták a sokaságot (Mt 15,29-39). A következő „magas hegy” a színeváltozás helye, ahol megmutatkozik istensége, és ahol szavai hallgatására kapnak a tanítványok felszólítást. A hatodik az Olajfák hegye, ahonnan elküldi tanítványait írásokat beteljesítő királyi bevonulása előkészítésére (Mt 21,1-5). Később ismét odamegy, „leül” tanítványaival, és elmondja beszédét a végső dolgokról (Mt 24,3-25,46). A hetedik és utolsó hegyen hatalmát tárja fel, amely neki ajándékozott, adatott (ἐδόθη – *pass. aor. sg.* 3.). Ennek jegyében küldi eddig tanított tanítványait, hogy ők tegyenek tanítvánnyá minden népet (Mt 28,16-20).

12 Lásd Wayne S. Baxter, A mózesi képanyag Máté evangéliumában, *Studia Biblica Athanasiana* 13 (2012) 53–67.

13 Erre Darko TEPERT OFM *Máté evangéliumának hét hegye és az imádság* (Mt 28,16-20) címen 2023. május 24-én, Szent Domonkos ereklyéi átvitelének ünnepén a római Santa Sabina-bazilikában mondott homíliája irányította rá figyelmemet, amelynek kéziratát volt szíves rendelkezésemre bocsátani.

Az imádság átformáló ereje Lukács evangéliumában

Lukács evangéliumában a színeváltozást megelőző tanítás (Lk 9,22-27) elővételezi a jeruzsálemi kereszt felé tartó hosszú út (Lk 9,51-19,27) elbeszélését.¹⁴ Jellegzetes lukácsi motívum, hogy Jézus átalakulása imádkozás közben történik (Lk 9,29). Jézus nem csak az imádság modellje és mestere a tanítványok számára.¹⁵ Imádságai az Istentől adott üdvösség közvetítői, szorosan kapcsolódnak az Isten országa hirdetéséhez és megvalósításához.¹⁶ Jézus imádság által készül a kereszttel való találkozásra, és kereszthordozásra készíti a tanítványokat. Az imádság által a későbbi tanítványok az Ország kettős dimenziójára tekinthetnek: vissza, az uralmat kinyilvánító keresztre, és előre, az eljövő Országra.¹⁷ A felébredő tanítványok Jézus dicsőségét látják, és a „két férfit” (Lk 9,32). Húsvétvasárnap reggel az asszonyok láttak két férfit „ragyogó” ruhában (Lk 24,4), akik a feltámadás hírét adják tudtul. Az ott szereplő ἀστράπτω (ragyog) és a színeváltozáskor Jézus öltözkének határozója (ἐξαστράπτων) egy tőről fakad. A feltámadásnak ez a „ragyogó” üzenete elválaszthatatlan Jézus Jeruzsálemben beteljesedő élete végétől (Lk 9,31). Isten terve a szenvedésen át elért dicsőségben valósul meg (vö. Lk 24,26),¹⁸ amint arról egyedül Lukács értelmezésében e terv közvetítői – Mózes, Illés és Jézus – közötti beszélgetés árulkodik (Lk 9,29). Az imádság, a kereszthordozásról szóló tanítás mint előzmény, valamint Mózes, Illés és Jézus dicsőségének említése (Lk 9,30.32) a színeváltozás jelenetét

14 Robert J. KARRIS, *Evangélium Lukács szerint*, in Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár II.: Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 161-228 (197).

15 Jézus imádkozik nyilvános működése kezdetén (Lk 3,21) és végén (Lk 23,46). A Lk 5,16 Jézus rendszeres imáját említi. Imádkozik működése fontos pontjainál (Lk 6,12; 9,18; 22,32.39-46), és imádkozni tanítja tanítványait (Lk 10,21-24; 11,2-8; 18,1-18; 21,36).

16 Karris, *Evangélium Lukács szerint*, 178. Kyu Sam Han, *Az imádság teológiája Lukács evangéliumában*, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 131-153 (144-145).

17 Vö. HAN, *Az imádság teológiája Lukács evangéliumában*, 152-153.

18 A dicsőség (δόξα) Istenhez, a mennyei világhoz tartozik (Lk 2,14; 9,26; 19,38; 21,27), ám az eljövendő Ország alázas meghívottai szintén részesévé lesznek (Lk 14,10).

Isten üdvözítő tervére, a történelemben tevékeny Isten arcára vetett pillantássá teszik. Nem öncélú és nem önkényes tekintet. Isten dicsőségével kapcsolatba kerülni az imádságban a tanítványokat éppúgy, mint Jézust az Isten üdvözítő tervében betöltendő szerepükkel, küldetésükkel szembesíti.¹⁹

Átalakuló színek

A továbbiakban az évente kétszer felhangzó epizódot a liturgikus évek rendjében a hozzá társított olvasmányok tükrében szemléljük. Előbb a nagyböjt második vasárnapján hangzó evangélium színeit, a liturgia által más bibliai textusokkal összefüggésben nyert mondanivalóját keresem a liturgikus évek ciklusát követve, majd a színváltozás nyári ünnepének szentírási szakaszaira tekintek.

Nagyböjti tekintettel

Nagyböjt második vasárnapján az olvasmányok mindegyike az Ábrahám-ciklusból ered. A liturgikus évek rendjében a meghívástól (A év: Ter 12,1-4a) a próbatételen át (B év: Ter 22,1-2.9a.10-13.15-18) a szövetség megpecsételéséig (C év: Ter 15,5-12.17-18) vezetnek. A zsoltárok választását meghatározzák az olvasmányok.²⁰ A meghívás évében (A év) egy himnusz sorai Isten irgalmát hangsúlyozzák (Zsolt 33[32],4-5.18-20.22). A próbatétel évében (B év) a hála soraival zsoltározunk (Zsolt 116[115],10.15.16-19). A szövetségre emlékeztető C évben Isten arcának keresése dominál a könyörgő zsoltársorokban (Zsolt 27[26],1.7-9.13-14). A szentlecké szakaszai a páli *corpus* darabjai.²¹ Az olvasmány, zsoltár, szentlecké és evangélium közötti összefüggéseket a liturgikus szövegek témája, szókincse alapján

19 Lesław Daniel CHRUPCAŁA, Jézus imádságos gyakorlata Lukács katekézisében, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 155-189 (170-171).

20 Vö. A *miseliturgia teljes megújítása*. Az Apostoli Szentszék rendelkezései, Szent István Társulat, Budapest, 1972, 31.

21 A évben 2Tim 1,8b-10; B évben Róm 8,31b-34; C évben Fil 3,17-4,1.

keresem, és e változó színekben igyekszem hallatni a színeváltozás üzenetének felhangjait.

***Egy ígéret nyomában: „szenvedésére
a feltámadás örök fénye virrad”²² (A év)***

Az első nagyböjti vasárnapon Jézus megkísértésének evangéliumát olvastuk, az A és B évben Máté, a C évben Lukács alapján. Máténál – mint említettem – először ment Jézus egy „magas hegyre”. Az ördög harmadik csábítása a világ összes országát és azok dicsőségét (πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν) ígérte. Nem kellene mást tennie, mint leborulva imádni (προσκυνέω) az ördögöt. Jézus visszautasító válaszában az Írásokkal érvel. A deuteronomiumi montázs a MTörv 5,19; 6,13 és 32,43LXX szavait idézi: semmiféle képmást, senkit és semmi mást ne tiszteljenek, egyedül a történelemben cselekvő, szabadító Istent imádják. A MTörv 32,43Lxx különösen is figyelemre méltó: „imádjátok őt, Istennek fiai [...] és erősítsétek őt, Istennek angyalai”.²³ Jézus így az igaz Izrael képviselője, Isten igaz fia, aki senki más előtt nem borul le isteni hatalmat kifejező tisztelettel, csak Izrael szabadító Istene előtt. A színeváltozás elbeszélésében csak Máténál jelenik meg a naphasonlat (Mt 17,2: ὥς ὁ ἥλιος). Philón Mózes arcáról mond hasonlót.²⁴ A mozzanat illeszkedik Máté Jézus-portréjához, amely őt az elsónél nagyobb, új Mózesként ábrázolja. Az evangéliumi öt beszéd középpontját jelentő 13. fejezetben, a búza és a konkoly példázatának magyarázatában ugyanez a hasonlat az igazak sorsát írja le: „az igazak ragyogni fognak, mint a nap (ὥς ὁ ἥλιος) Atyjuk országában” (Mt 13,43).

Az evangélium végén, az utolsó hegyen, ahol a Feltámadott megjelenik tanítványainak, tanítványai leborultak (προσεκύνησαν), az egyedül Istennek kijáró hódolatban részesítve őt (Mt 28,17). Jézus

22 Részlet az A év nagyböjti második vasárnapjának prefációjából.

23 προσκυνήσατωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ Θεοῦ [...] καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ

24 A Kiv 34,30 kapcsán Vit. Móz. II,70 írja a hegyről leereszkedő Mózesről: „napsugáréhoz hasonló fényesség áradt róla”. Alexandriai PHILÓN, *Mózes élete*, Atlantisz, Budapest, 1994, 100.

tanítványai ott tanítványokból „tanítvánnyá tevők” (Mt 28,19: μαθητεύω), vagyis Mesterük helyett mesterek lesznek.²⁵

Az A évben tehát nagybőjt első vasárnapjától Jézus mennybemeneteléig a megkísértett Jézus portréja „átváltozik”. A másnak, mint Istennek hódolni nem akaró, megkísértett személyben, aki átmegy a halálon, tanítványai felismerik a hódolatra méltó Istent. Eközben a tanítványok is átformálódnak: Jézus, akinek hatalom adatott (Mt 28,18), a másokat tanító mester küldetésével bízta meg őket.

Az itt említett három szakaszban találunk egy közös kifejezést: a rendel, meghagy, parancsot ad (ἐντέλλομαι) ígét: a második megkísértés Jézus istenfiúságának próbája. Vesse le magát a Templom ormáról, hisz a Zsolt 91(90),11-12 szerint annak, aki Istenben bíz, nincs mitől tartani hisz Isten „angyalainak parancsolt” felőle (Mt 4,6). A színeváltozás hegyéről lefelé Jézus parancsol tanítványainak (Mt 17,9): hallgassanak arról, amit láttak, amíg Jézus – az Emberfia – fel nem támad a halálból. Az ige egyetlen további, Mózes törvényére tett hivatkozáson (Mt 19,7) kívül már csak egyszer szerepel: a Feltámadott missziós parancsa Mt 28,20-ban. Az Isten gondoskodásának parancsa Jézus szavában jut el tanítványaihoz, majd általuk az egész világhoz.

A mátéi szakaszt kísérő szentírási részek mit adnak a színeváltozás elbeszéléséhez? Ábrám meghívásának történetéből a rövid epizód (Ter 12,1-4a) Istent és Ábrámot mutatja, mindkét szereplőt jellegzetes kommunikációs eszköztárral. Isten szavával van jelen: felszólít, áld és ígér. Ábrám nem hallatja hangját, mégis válaszol: elindul, „ahogy az Úr (κύριος) parancsolta” (Ter 12,4a). Isten felszólítása és áldása a Teremtés könyve első lapjaitól jelen vannak: felszólítása létbe hív és a teremtés rendjében feladattal bíz meg, áldása a termékenységben, az élet továbbadásában nyilvánul meg (pl. Ter 1,22.28), Isten világra vonatkozó tervét szolgálja (vö. Ter 2,3; 5,2; 9,1) a bűn ellenére is. Ábrám meghívása ennek a tervnek a szolgálatában áll (Ter 12,3b): Ábrámon, Izraelen keresztül a föld minden családját, törzsét (לְכָל־עַם־הָאָרֶץ / LXX: φυλή) el akarja érni. Mint T. E. Fretheim rámutat, az ígéret a pátriárkák koráig is megtapasztalt áldások sorát folytatja,

²⁵ Jézus mennybemenetele ünnepén, húsvét hetedik vasárnapján olvassuk Máté evangéliumának záró szakaszát.

ám egy új dimenzióval gazdagítja, mivel a „teremtésen belül az áldás erőteljes, életet lehetővé tevő és létfenntartó, de végső soron a lehető legteljesebb élethez nem elegendő”.²⁶ Az ígélet tehát új, a jövő lehetőségét is magában hordozó létformával ajándékoz meg, a megváltás tágabb horizontjába illeszti Isten, az Úr felszólításait és áldásait.

Ábrám válasza, az engedelmesség mibenléte akkor mutatkozik meg, ha felidézzük, hogy az elbeszélésnek ezen a pontján a „hová” nem földrajzi valóságot, hanem Isten iránymutatását jelenti: „arra a földre, amelyet *majd mutatok neked*” (Ter 12,1). Ábrám meghíváselbeszélése, mely Isten népe történetének nyitánya, a hűség története: Isten és az Isten szavára bizalommal hagyatkozó ember hűségéé. A jövő ebben a kettős hűségben bírja alapját. Isten hűsége életet hordozó szavában, ígéletében áll: elkötelezi magát az ember mellett. Nemcsak a lét fenntartásával, hanem az élet teljességével akarja megajándékozni, családjává akarja tenni a föld minden törzsét. Az emberi hűség, az ábrahámi hit úton lét a részleteiben nem ismert jövő felé. Ráhagyatkozás egy törekeny szóra, ígületre. Ábrám az Úr szavára alapozza nemcsak saját további életét, hanem mindazokét, akik általa élni fognak. Így válik útja a keresztény élet metaforájává (vö. pl. Gal 3; Zsid 11,8-16).²⁷

Ennek a kétoldalú hűségnek, Isten igazságának és az igazak – halált felülmúló – reményének éneke a liturgiában a válaszos zsoltár (Zsolt 33[32],4-5.18-20.22). Isten meghívását idézi a szentlecké, amely nem megelőző emberi tettekre alapoz, hanem Isten tervéhez (πρόθεσις) tartozik, ajándékozó jóindulatból, kegyelemből (χάρις) fakad. A meghívás címzettje a származásánál fogva pogány- és zsidókeresztény egységet, Isten új népét személyében hordozó és lelkipásztorként azt képviselő Timóteus (vö. ApCsel 16,1-3). A 2Tim 1,8b-10 jelzi, hogy Isten terve és kegyelme végérvényesen feltárult az evangéliumban: Jézus Krisztus legyőzte a halált és „felragyogtatta az életet és a romolhatatlanságot” (2Tim 1,10).

26 Trence E. FRETHEIM, The Book of Genesis, in Leander E. Keck et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible I.*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1994, 319–674 (425).

27 FRETHEIM, The Book of Genesis, 425–426.

Térjünk vissza a mátéi színeváltozás elbeszéléshez. Az A év nagyböjtjének második vasárnapján olvasott evangéliumban mi lett Isten Ábrámnak adott szavával, ígéretével? Isten szavának *par excellence* képviselője az Ószövetségben Mózes. Ő minden későbbi próféta paradigmája (MTörv 18,15). Illés visszatérése az eszkatologikus váradalmak része, az Úr napjának előjele, amint azt a Próféták gyűjteményének zárata (Mal 3,23–24) is tudatja. Isten szavának e két letéteményese a mátéi színeváltozásban Jézussal párbeszédben jelennek meg a három tanítvány előtt, majd „eltűnnek az isteni jelenlét felhőjében, Jézust magára hagyva”.²⁸ Ők, akik elragadtattak a földről, már a mennyekhez tartoznak.²⁹ Máté az elbeszélésből elhagyja a tanítványok márki értetlenségének mozzanatát, sőt a színeváltozást követő párbeszédben megértik Keresztelő János üdv-történeti szerepét (Mt 17,13). A mózesi szabadítás kudarcát ismerő, új szabadítást váró Máté evangéliumában Illés és Mózes eszkatologikus szerepét Keresztelő János és Jézus tölti be.³⁰

Az evangéliumban az utolsó, mindennek értelmet adó szó a feltámadásé: „Senkinek ne mondjátok el ezt a látomást, amíg az Emberfia a halottak közül fel nem támad (ἐγερθῇ)” (Mt 17,9). A passzív igealak Isten döntő cselekvésére utal: az élet teljességének ígérete az Emberfia feltámadásával megvalósul (vö. Mt 26,63–64). A mátéi elbeszéléshez azonban közvetlenül kapcsolódnak³¹ Jézusnak az Emberfia szenvedéséről szóló szavai, melyet a tanítványok kérdése ébreszt: Isten Fia dicsősége mellett a hatalommal bíró Emberfia szenvedése áll (Mt 17,1–9.10–13), ahogyan előzőleg Péter vallomásánál is (Mt

28 M. Eugene BORING, *The Gospel of Matthew*, in Leander E. KECK et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible VIII.*, Abingdon Press, Nashville, 1995, 87–505 (367). Illés mint a Messiás előfutára elgondolás ismertségének kritikai közelítését adja Morris M. FAIERSTEIN, *Miért mondják az írástudók, hogy előbb Illésnek el kell jönnie?*, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 69–81.

29 Armand Puig TÀRRECH, *The Glory on the Mountain. The Episode of the Transfiguration of Jesus*, *NTS* 58 (2012) 151–172 (164), doi: 10.1017/S0028688511000373.

30 BAXTER, A mózesi képanyag Máté evangéliumában, 58. Boring, *The Gospel of Matthew*, 367.

31 A tanítványok kérdésében a látottakhoz kapcsolódó kérdést az οὖν (tehát) szócska vezeti be (Mt 17,10).

16,13-20.21-23). Az isteni szózat az izajási szenvedő, igaz szolga bemutatásával egészíti ki Jézus istenfiúságának kijelentését (Mt 17,5b). Jézus kiléte és a szenvedésén át megvalósuló üdvösség az „Isten dolgai” közé tartozik, amelyet Péter figyelmen kívül hagyott (vö. Mt 16,23). Ezért adja tudtul isteni szózat egyrészt azt, hogy kicsoda Jézus, másrészt azt, hogy a tanítványoknak mit kell tenniük.³² Ahhoz a kinyilatkoztatáshoz tartoznak, amelynek megértése a tanítványok számára is Jézus húsvétjáig várat magára, de amelyet azután Pál, Timóteus, majd pedig minden nap a világ végéig evangéliumként hirdet Isten népe.

***Egy kapcsolat próbája: „megadom
az Úrnak, amit fogadtam”³³ (B év)***

A B évben a második nagyböjti vasárnapon a Mk 9,2-10 előtt az *aqedá* részleteit halljuk (Ter 22,1-2.9a.10-13.15-18). M. S. Rindge egy tanulmányában Márk istenképét Mk 15,34-ből kiindulva elemzi. A Második Szentély zsidó irodalmának és a kora keresztény hagyomány példáinak idézésével támasztja alá, hogy Márk evangéliumában szándékolt lehet Jézus és Izsák párhuzama, amit a „szeretett fiú” megnevezés is alátámaszt (Ter 22,2.12.16; Mk 1,11; 9,7; 15,39).³⁴ Jézus az Izsákhhoz hasonló „szeretett Fiú”, aki áldozattá lesz. A két fiú útjában azonban szembeszökő különbség, hogy az isteni szózat Izsák halálát megakadályozza.³⁵

Az *aqedá* kultuszi hátterét az elsőszülöttek kiváltása jelenti (Kiv 13,15, Lev 27,26), melyben az Istentől kapott élet ajándékként való felismerése rejlik. Az elsőszülött – a megnyíló méh – a jövő

32 Vö. TÄRRECH, *The Glory on the Mountain*, 165–166; 169–170.

33 Részlet a válaszos zsoltárból: Zsolt 116(115),18.

34 Vö. még Mk 14,61–62a. A színeváltozás elbeszélése és Izsák megkötözésének epizódja szókinsében és részleteiben további egyezéseket is találunk: magas (ὕψιλος) föld, ill. hegy (ὄρος: Ter 22,2; Mk 9,2); a főszereplő három személyt visz magával (παραλαμβάνω: Ter 22,3; Mk 9,2); a fölvisz, felajánl (ἀναφέρω) ige (Ter 22,2; Mk 9,2), a passzív ὤφθη, megjelenik (Ter 22,14; Mk 9,4); a meghallgat, hallgat (ὕπακούω, ἀκούω: Ter 22,18; Mk 9,7); mindkét fiú útja a halál felé tart (Ter 22,10; Mk 9,10). Rindge, *Reconfiguring the Akedah*, 766–767.

35 RINDGE, *Reconfiguring the Akedah*, 764–766.

nemzedékek, az élet folytatásának ígérete, Isten hálára ösztönző ajándéka, amely végső soron tehát Istenhez tartozik (Szám 3,13; 8,17). Az üdvtörténet tágabb horizontján Isten elsőszülöttje Izrael (Kiv 4,22; vö. még Jer 31,9.20). A Ter 22 tehát Izrael történetét jeleníti meg, amelyben Isten ígérete kibontakozik.³⁶ Az A év olvasmányában találkoztunk az ígérettel. A B év – és Izrael megannyi próbatételt, halál felé tartó útszakaszt, fogságot, pusztulást megélt történelme – rávilágít, hogy Isten ígérete nem magától értetődően, szinte automatikusan halad beteljesedése felé a nemzedékeken át. „Isten az ígéretet azok kezébe helyezi, akik hűségesek.”³⁷ A hűség pedig, amit az *aqédá* Kr. e. 2. századi interpretációja, a *Jubileumok* könyve Ábrahám Isten iránti szereteteként különösen is hangsúlyoz, Ábrahám részéről nem pusztá engedelmesség egy parancsnak.³⁸ A hűség bízalom (vö. Ter 22,8). Isten bizalommal helyezte reményét választottja, elsőszülöttje kezébe. Ígéretben – akár Isten ígéretében – részesülni nem azt jelenti, hogy soha nem adódhatnak olyan események, helyzetek, amikor bizonytalannak tűnik, elhomályosul az ígéret, kérdéssé válik, hogy egyáltalán megvalósul-e, megvalósulhat-e még.³⁹ Az elsőszülött Izrael Isten iránti bizalmának próbája volt a pusztai vándorlás, majd a babiloni fogság, később a hellenizmus térhódítása... Kérdéseket ébresztő helyzetek. Ahogy kérdésekkel nézett szembe Jézus, az egyszülött Fiú a megkísértése során. Nem parancsnak engedelmeskedett, hanem szeretett Fiúként Isten hűségében bízott. Márk evangéliuma a megkísértést is a Lélek művének nevezi (Mk 1,12), mert hozzátartozik a bizalomteli kapcsolat elmélyítéséhez. Az imádság, Istenhez forduló panasz készséget érlel az Isten akaratával együttműködésre. A getszemáni majorban Jézus halálos szomorúságból születő panasz és könyörgése annak készséges elfogadásáig vezet, hogy bűnösök kezére adják (Mk 14,34-35.38-39.41). A színeváltozás után az Illés eljövetelére vonatkozó kérdés válaszában Márk Máténál erősebb hangsúlyt helyez arra a szenvedésre és megaláztatásra, amelyet az Emberfiának át kell élnie (Mk 9,12). Jézus Márknál

36 FRETHEIM, The Book of Genesis, 498.

37 Uo. 500.

38 XERAVITS, Ábrahám próbatétele, 27-31.

39 FRETHEIM, The Book of Genesis, 500-501.

megőrzött imái és panaszai, valamint a passió márki elbeszélése alapján talán Márk Jézus-portréja modell a zsidó háború közepette belső feszültségeket is átélő közösség (vö. Mk 4,14; 8,34-35; 10,29-31) számára. Az első tanítványok vakságával – és a Dávid Fia krisztológiával – szemben a többségében pogányokból álló, félelmektől átjárt közösségben a szenvedő Emberfia krisztológiájára alapoz. Márk megszólítottjait Jézus keresztje és megpróbált, imában érlelt bizalma teszi Isten népének, az egyháznak mértékadó csoportjává.⁴⁰

Ilyen ima részesévé tesz a válaszos zsoltár. A hálaadó részlet liturgiában megjelenő első sora (Zsolt 116[115],10) mögül csalódásra, keserűsége okot adó megalázottság hallatszik. Bár a liturgia nem idézi, de a rákövetkező vers egy megrendült társadalmat, megosztott közösséget sejtet: az emberi kapcsolatokba vetett bizalom megtört (Zsolt 116[115],11). Majd Isten „szentjeinek halála” (Zsolt 116[115],15) húzza alá a helyzet súlyosságát. A közeli halál lehetőségét szemlélve a nagyböjt második vasárnapján imádkozott zsoltár utolsó verseiben a zsoltáros szinte izsáki helyzetben vall szabadulásáról. A „teljesítem az Úrnak tett fogadalmaimat” refrénszerűen ismétlődik (14. és 18. versek). A zsoltár kultuszi helyzetét tükröző sor válasz a szentmiseben ki nem mondott kérdésre: „Mivel viszonzom az Úrnak mindazt, amit velem cselekedett?” (Zsolt 116[115],12). A zsoltáros kultikus hálája az *aqédá* története után hangozhat Izsák hálaadó imájaként éppúgy, mint az ábrahámi bizalom megerősített vallomásaként: mi más lehetne Isten felismert cselekvésére az ember válasza, mint az imádságban érlelt hála és bizalom?

A szentlecke (Róm 8,31-34) a hívők reményének vallomása a jelen szenvedései közepette. Az erőtlenek türelmes várakozását a nem láthatóra egyetlen döntő, a kapcsolatra irányuló kérdés táplálja:

40 Joel MARCUS, A zsidó háború és Márk evangéliumának *Sitz im Lebenje*, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 15–38 (35–38). Joseph B. TYSON, A tanítványok vaksága Márk evangéliumában, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 59–67 (65–66). RINDGE, Reconfiguring the Akedah, 772–774. CSERNAI Balázs, A szeretett Fiú. *Aqedá* Márk evangéliumában, in XERAVITS Géza (szerk.), *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2010, 49–60 (57).

ki szakíthat el minket Isten szeretetétől, mely számunkra Krisztusban legteljesebb kifejezését nyerte? (vö. Róm 8,31-39).

Isten arcának keresése (C év)

A lukácsi C évben a Lk 9,28-36 előtt az Ábrámmal kötött szövetség részleteit (Ter 15,5-12.17-18) olvassuk. Az ábrahámi szövetség elbeszélésében Ábrám hitét a narrátor így értékeli: „igazságul számíttatott be neki” (Ter 15,6).⁴¹ A héber szöveg megfelel annak, ahogyan a pap a bemutatott áldozat megfelelőségét, érvényességét nyugtázza (vö. Lev 7,18). Milyen áldozatot mutatott be Ábrám? Az ószövetségi epizód nem említ mást, mint a bizalmat (אֱמֶן) Isten ígérete iránt, amely jövőről szól egy jövőt nélkülözni látszó helyzetben. A történet további kibontakozása a föld, az ország (אֶרֶץ)⁴² ígéretére fókuszál (Ter 15,7b.18b). Az ígélet keretében Ábrám kérdése mozdítja tovább a történéseket: „miből tudom meg?” (Ter 15,8).⁴³ A válasz az előkészített szövetségi rítus (vö. Jer 34,18-20) alapján egyszerűen az is lehetne, hogy Isten titokzatos mivoltát megőrizve feltétel nélkül, esküvel kötelezi el magát (vö. Ter 22,16; 24,7; 26,3...) Ábrám – és népe, Izrael – mellett. Isten szava és tette által nyilatkozik meg: ígér, és nem emberi érdemekre alapozva felkínálja azt a kapcsolatot, amely oltalmat jelent. A fejezet liturgiában nem idézett első versében (Ter 15,1), a látomás kezdetén Isten mint oltalmazó „pajzs” (מָגֵן) mutatkozik be, aki megvéd. Sűrű felhő és tüzes fáklya jelzi jelenlétét (Ter 15,17), hasonlóan ahhoz, amikor majd oltalmazón kíséri népét a pusztában (Iz 4,5; vö. Kiv 13,22), és szövetséget köt a Sínain (Kiv 19,16-20). Ennek a kapcsolatnak a megpecsételéséhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a készület, amelyet Ábrám tesz. Isten a válaszba – ígérete

41 Így adja vissza a TM: וְהָיָה לְךָ אֶתְּשֶׁנָּה וְלֹא תִּשְׁכַּח וְהָיָה לְךָ אֶתְּשֶׁנָּה és a LXX is: ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. A liturgikus szövegek értelmezése passzív ige (*passivum divinum*) alapján: „Isten pedig beszámította ezt az ő megigazulására”.

42 A LXX az általános értelmű γῆς főnevet használja.

43 Az üdvösség történetének felidézését Lukács evangéliuma az Ábrahám és Sára alakjához oly hasonló párral, Zakariással és Erzsébettel kezdi. Az első ígélet fogadtatása az ábrahámi vonásokkal rendelkező Zakariás részéről ugyanez a kérdés lesz (Lk 1,18: κατὰ τὴ γνώσονται). A válasz egy szövetségi rítus előkészítése, ott egy titkot rejtő elnémulás lesz Istentől a jel.

megvalósításába – bevonja az embert,⁴⁴ az áldozati adományt Ábrám hozza, de az eskü következményeket vállaló gesztusát itt csak Isten viszi véghez (Ter 15,17).

Miféle Isten az ilyen? Világosság és menedékhely, oltalom (וִּילְיוֹן), akit keres a tekintet a Zsolt 27(26) liturgiában idézett verseiben. Isten arca, ember felé fordított tekintete elfogadást (vö. Ter 15,6), figyelmet, gondoskodást jelent. Ebben az emberre irányuló tekintetben az emberi érték, méltóság, ugyanakkor oltalomra szorultság tükröződik, valamint a felelősség, hisz a számadás is Isten színe, arca előtt zajlik (pl. Kiv 16,33).⁴⁵

A színeváltozás lukácsi elbeszélése előtt az Isten arcát kereső hívek zsoltározása után a Fil 3,17–4,1 vezeti figyelmünket. Pál apostol a keresztre úgy utal, mint az egyetlen lehetséges optikára, amelyen keresztül nem a földi dolgokat, hanem mennyei hazánkat láthatjuk meg. E tekintet fényében Isten jelenlétének felhője szertefoszlik. Nincs szükség többé arra, hogy a jelenlét sátrát emeljék Isten dicsőségének, mert miután Jézus, az Úr, keresztye által kivonult, bement a dicsőségbe (Lk 24,26), színeváltozása az istentisztelet új módjához is elvezeti a benne hívőket.⁴⁶ Nem lehetünk a kereszttel ellenségei, hanem a mi átváltozásunk (μετασχηματίζω) reményében várjuk eljövételét, hogy dicsőséges testéhez hasonlóvá legyünk (Fil 3,21).

Nagybőjt második vasárnapjai három év alatt Isten arcának három vonását villantják fel. Az A évben Máté evangéliumával és az Ábrámnak adott ígérettel az élet adójára és az élet teljességére szegezhetjük tekintetünket. Meghívtak vagyunk, hogy egy szót követve a velünk levő Isten országának, szolgáló uralmának tanúi legyünk a világ végéig. A B évben Márk evangéliuma és Izsák

44 Vö. FRETHEIM, The Book of Genesis, 448–449.

45 Antonio MARANGON, Dio, in Pietro ROSSANO, Gianfranco RAVASI, Antonio GIRLANDA (szerk.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, 397–415. Robert C. Dentan, Face, in George Arthur Buttrick et al. (szerk.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible II.*, Abingdon, Nashville, 1996, 221.

46 Scott CONNELL, Implication for Worship from the Mount of Transfiguration, *Artistic Theologian* 4 (2016) 32–52 (42–45). R. Alan CULPEPPER, The Gospel of Luke, in Leander E. KECK et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible IX.*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1995, 1–490 (206–207).

megkötözése az elé a kérdés elé állít, hogy az ígéret javait merjük-e Isten kezébe helyezni. Ott, ahol minden veszni látszik, a veszteség lehetőségére igent mondva hisszük-e, hogy Isten életet ad? Merjük-e lépteinket az önátadás útjára helyezni? A C évben Lukács evangéliuma és az áldozat jelét a szövetségért magára vállaló Isten története kérdez rá, hogy hiszünk-e egy olyan dicsőségben, amely csak a kereszten át érhető el. Hiszünk-e egy olyan Istenben, aki dicsőítése helyévé az esendő embert teszi? Hiszünk-e a törekény, halandó ember eljövendő dicsőségében, krisztusivá alakulásában és abban, hogy a történelem minden emberi döntésen keresztül Isten üdvösséget munkáló tevékenységének a tere?

Színeváltozás ünnepén

Három év nagybőjti készülétei után a színeváltozás ünnepének bibliai szakaszaira tekintünk. Bár augusztus 6-án az evangélium szakaszai változnak a liturgikus évnek megfelelően, az olvasmány, válaszos zsoltár és szentlecke mindhárom évben ugyanaz. Az olvasmány Dán 7,9-10.13-14, a responzórium Zsolt 97(96) versei, a szentlecke pedig 2Pét 1,16-19. Így ebben a fejezetben ennek a három szakasznak az összefüggéseire szeretnék rávilágítani, s arra, hogy ezáltal mit is ünneplünk minden évben augusztus 6-án.

A Kr. e. 2. században Júdea szeleukida fennhatóság alá került (Kr. e. 198-164). A IV. Antiokhosz Epiphanész (Kr. e. 175-164) erőszakos hellenizáló törekvéssel kísért uralmára reflektáló Dániel könyve az apokaliptika irodalmának jellemző jegyeit hordozza. A Templom meggyalázásáig fajuló erőszakkal szemben az erőszakmentes ellenállás egyfajta történelmi determinizmust képviselő hangja. A könyv második része (Dán 7-12) négy nagy látomást tartalmaz, az apokaliptikára jellemző módon a múlt történéseit a jövőre vetítve. A Dán 7 a jelen szorongattatásai között reményt tápláló ítélet előkészületeibe enged bepillantást: a négy vadállat képével kezdődik, melyek az addigi elnyomókat – babiloniak, médek, perzsák és görögök – szimbolizálják. A negyedik vadállat tizedik szarva, amely majd letörik, az

említett IV. Antiokhosz Epiphanészre utal.⁴⁷ A liturgia olvasmánya azonban elhagyja a négy állat látomását (2b-8. versek) és a sorsukra vonatkozó 11-12. verseket. A trón, az Ősöreg (9-10. versek) és az Emberfia (13-14. versek) látomására szorítkozik. Az Ősöreg és a bíróság felnyitotta a „könyveket” (Dán 7,10). A könyv szimbóluma a bibliai hagyományban utalhat Isten akaratára vagy üdvtervére. Olykor az ítélet összefüggésében jelenik meg: az igazak neve fel van írva benne (vö. Zsolt 69,29), azokat pedig, akik hűtlenek, tetteik következményeként Isten kitörli belőle (Kiv 32,33).⁴⁸ Az Ősöreg egyetlen bibliai párhuzamát Monari Iz 9,5-ben, az eljövendő Király „örökkévalóság atyja” megnevezésében látja, illetve az ugariti *’Él* istenség „király, évek atyja” jellemzésében. Így a végső ítélet az „években, tudásban és bölcsességben gazdag” Isten kezében van.⁴⁹ Az ítélet a mennyei hatalom, egy örökké tartó uralom ajándékozása az Emberfiának, aki itt korporatív személyiség, a „Magasságbeli szentjeinek”, vagyis Izraelnek a mennyei képviselője (vö. Dán 7,14.27). Emberi alakja az apokaliptika szimbólumrendszerében ellenpontja a pusztító emberi hatalmak állatias megjelenésének. Dániel könyve nem ringat illúziókba: a történelem, sem Izraelé, sem az egyházé nem nélkülözi a szenvedést, üldözést, akár a belső megosztottság fájdalmait. Ám a történelem, amely ideig-óráig az emberi hatalmak logikáját látszik követni, végső soron Isten, a Király fennhatósága alatt áll, aki a „legfölségesebb az egész világon, [...] messze fölségesebb minden istennél”, amint azt a responzorium diadalmasan kiáltja (vö. Zsolt 97[96],9).⁵⁰

47 Luis F. HARTMANN, Alexander A. DI LELLA, Dániel jövendölése, in Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár I.: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 625–645 (638).

48 Anatheia PORTIER-YOUNG, Daniel, in Joel B. GREEN (szerk.), *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids, 2011, 202–204. Bonnie HOWE, Accountability, in Joel B. GREEN (szerk.), *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2011, 37–39 (38).

49 Luciano MONARI, La visione del Figlio dell'uomo (Dn 7), in Benito MARCONCINI et al. (szerk.), *Profeti e apocalittici*, Elle Di Ci, Leumann, Torino, 1994, 337–354 (343).

50 MONARI, La visione del Figlio dell'uomo, 354.

Péter második levele az Úr napja és az ítélet eljövételének várakozásában született keresztény irat (vö. 2Pét 1,11; 3,8-13), amely az Isten szava által teremtett, tehát kezdettel bíró világ döntő *átalakulását* hirdeti: ami mulandó, az Isten tüzeiben elenyészik. Mi azonban az új eget és földet várjuk, ahol az „igazságosság/megigazulás” (δικαιοσύνη) lakik (2Pét 3,13). Színeváltozás ünnepén a szentlecke a három apostol életének kitüntetett pillanatát az átélt múlt bizonyosságot jelentő alapjaként idézi: „szemtanúi voltunk [...] hallottuk” (2Pét 1,16.18). Krisztus, a „szeretett Fiú” a hegyen méltósága teljében, királyként mutatkozott meg (vö. Szám 24,17; Zsolt 2,6-9). A Péter-levél szerzője és hallgatósága számára a színeváltozás evangéliumi elbeszélése Jézus eszkatologikus trónra emeltetésére, a teremtett világ fölötti uralmára vetett apokaliptikus pillantásként jelenik meg. A három tanítvány „látta” az Emberfia eljövetelét, ezért prófétai bizonyossággal hirdeti azoknak, akik a sötétségtől uralt világban világító lámpás kell hogy legyenek, amíg az igazságosság napja a maga teljességében felragyog:

A színeváltozás az apostoloknak, bennük pedig az egész egyháznak és az egész emberiségnek szóló kinyilatkoztatás a végső igazságról és minden dolog valóságáról. Minden – az egész világ és az egész emberi lét – igazságának ismerete csak a mi Urunk, Jézus Krisztus isteni méltóságának és hatalomteli eljövételének ismeretében lehetséges, mert ő az, akit a világegyetem teremtője a világ királyaként és bírójaként emelt trónra.⁵¹

Zárszó

A színeváltozás elbeszélésben Isten kimondja szeretetét, s Fiára mutatva meghív: „Őt hallgassátok!”. Nagyböjt első vasárnapján a testet öltött és a jánosai keresztségben a bűnös emberrel közösséget vállalt Isten Fia megkísértésének evangéliumát olvassuk. Egy héttel

51 Douglas HARINK, *1 & 2 Peter*, Brazos Press, Grand Rapids, MI, 2009, 156–157.

később a három tanítvánnyal isteni dicsőségébe pillanthatunk be. A liturgia, miközben az evangélium által Isten legradikálisabb szeretet-Szavához, Jézushoz, a szeretett Fiúhoz utasít minket, olvasmányaival felidézi Isten népéhez szóló szavát a történelemben. A liturgia hároméves ciklusa történelmi tapasztalatot, egy kapcsolat mélyülő szakaszait tárja elénk. Az ábrahámi kiválasztás történetétől a kapcsolat Izsák megkötözésében elbeszél próbáján, majd az önmagát feláldozni kész Isten odaadó elköteleződésének szakaszán át nagybőjt második vasárnapjain Isten ígérete nyomán követjük a pátriárkáknak és Isten formálódó népének a lépteit. A liturgikus szövegek, és általuk a színeváltozás szinoptikus elbeszélései húsvét felé fordítják tekintetünket, és húsvét szavát készítetnek hallgatni. A megtestesült Szeretet a kereszten végletesen és végérvényesen kimondott Szavát.

A színeváltozás nyári – napfényben fürdő – ünnepe tovább tágítja a horizontot: a teremtés, a történelem teljes tágasságában hallatja Isten Jézusban kimondott üzenetét. A Jézusban látott teremtetlen világosság minden világosság forrása: azé, amely a teremtés kezdetén felfénylett a sötétségben (vö. Ter 1,1-3), az idő rendjét megadva a világnak. A teremtetett világ végén, azon a napon, amit csak az Úr ismer, a dicsőség ragyogása, mely felülmúlja a Napét, az egész teremtetett világot bevonja (vö. Jel 21,22-24; Zak 14,6-7). A színeváltozás evangéliumi meghívás. A dánieli apokaliptika szimbólumokba rejtett, ám reális világképe sötét tónusokkal festi meg az emberi hatalmak és emberi vágyak kormányozta világot. Dániel könyve és Péter második levele a történelem egymást követő korszakai végére tekint. Isten ítélete a szeretett Fiú uralmában és visszatérésében az igazságosság feltárulása lesz. Istennek a színeváltozásban Krisztus arcán tündöklő dicsősége mindent fényébe akar vonni. Isten egész világot érintő terve távolról sem készíthet passzív várakozásra: meghívás, hogy szívünkben elváltozva világító mécses legyünk, amíg a Nap felragyog (vö. Mt 17,2).

Bibliográfia/Bibliography

- A miseliturgia teljes megújítása. Az Apostoli Szentszék rendelkezései*, Szent István Társulat, Budapest, 1972.
- BAXTER, Wayne S., A mózesi képanyag Máté evangéliumában, *Studia Biblica Athanasiana* 13 (2012) 53–67.
- BORING, M. Eugene, The Gospel of Matthew, in Leander E. KECK et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible VIII.*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1995, 87–505.
- CHRUPEŁA, Lesław Daniel, Jézus imádságos gyakorlata Lukács katekézisében, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 155–189.
- CONNELL, Scott, Implication for Worship from the Mount of Transfiguration, *Artistic Theologian* 4 (2016) 32–52.
- CULPEPPER, R. Alan, The Gospel of Luke, in Leander E. KECK et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible IX.*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1995, 1–490.
- CSERNAI Balázs, A szeretett Fiú. Aqédá Márk evangéliumában, in XERAVITS Géza (szerk.), *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2010, 49–60.
- DENTAN, Robert C., Face, in George Arthur BUTTRICK et al. (szerk.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible II.*, Abingdon, Nashville, TN, 1996, 221.
- FAIERSTEIN, Morris M., Miért mondják az írástudók, hogy előbb I-lésnek el kell jönnie?, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 69–81.
- FRETHEIM, Trencé E., The Book of Genesis, in Leander E. KECK et al. (szerk.), *The New Interpreter's Bible I.*, Abingdon Press, Nashville, TN, 1994, 319–674.
- HAN, Kyu Sam, Az imádság teológiája Lukács evangéliumában, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 131–153.
- HARINK, Douglas, *1 & 2 Peter*, Brazos Press, Grand Rapids, MI, 2009.
- HARTMANN, Luis F., DI LELLA, Alexander A., Dániel jövődölése, in BROWN, Raymond E. FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E. (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár I.: Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 625–645.

- HOWE, Bonnie, Accountability, in GREEN, Joel B. (szerk.), *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2011, 37–39.
- KARRIS, Robert J., Evangélium Lukács szerint, in Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár II.: Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 161–228.
- KITTEL, Gerhard et al. (szerk.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II.*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957.
- MARANGON, Antonio, Dio, in Pietro ROSSANO, Gianfranco RAVASI, Antonio GIRLANDA (szerk.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988.
- MARCUS, Joel, A zsidó háború és Márk evangéliumának Sitz im Lebenje, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 15–38.
- MONARI, Luciano, La visione del Figlio dell'uomo (Dn 7), in Benito MARCONCINI et al. (szerk.), *Profeti e apocalittici*, Elle Di Ci, Torino, 1994, 337–354.
- PORTIER-YOUNG, Anthea, Daniel, in Joel B. GREEN (szerk.), *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2011, 202–204.
- RAHLFS, Alfred (szerk.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- RINDGE, Matthew S., Reconfiguring the Akedah and Recasting God. Lament and Divine Abandonment in Mark, *JBL* 130.1 (2011) 755–774.
- SZATMÁRI Györgyi, Örökségünk a béke. Közelítések Jézus békéjének evangéliumi fogalmához, *Vigilia* 87.10 (2022) 794–801.
- TARRECH, Armand Puig, The Glory on the Mountain. The Episode of the Transfiguration of Jesus, *NTS* 58 (2012) 151–172.
- TYSON, Joseph B., A tanítványok vaksága Márk evangéliumában, *Studia Biblica Athanasiana* 14 (2013) 59–67.
- VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Kálvin, Budapest, 1996.
- XERAVITS Géza, Ábrahám próbatétele (Genesis 22) a korai zsidóság irodalmában – néhány példa, in XERAVITS Géza (szerk.), *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2010, 25–48.



Mi történik a kultikus térben? Megfontolások a teológia és az építészet szempontjainak közös érvényesítéséhez az istentiszteleti tér alakítása érdekében

FAZAKAS SÁNDOR

Debreceni Református Hittudományi Egyetem (HU)
fazakass@drhe.hu

A vallásról szóló legújabb kori teológiai, filozófiai és valláserkölcsi viták során¹ gyakran történt próbálkozás a vallás szerepének meghatározására. A diszkussziók összefüggésében a vallás két fő formája látszott körvonalazódni az érvelések során. Az egyik álláspont szerint (a) az *embernek az elveszett védettség, biztonság, meghittség iránti vágya* keres magának kifejezési formát a vallásban; (b) a másik megközelítés szerint a vallásban *világmegújító szándék* manifesztálódik – nem annyira politikai, hanem a világ és a valóság újfajta érzékelésének értelmében. Az első forma egyfajta rendet kíván felállítani, értelmezési sémákat adni, az utóbbi a vallásos meg tapasztalásra helyezi a hangsúlyt. Ez meglátszik a kultikus terek alakításának és elrendezésének igényén is: történelmi távlatból nézve túlsúlyba került és mai napig gyakoribb az első, amely az építészet

1 Ld. pl. Hans-Eckehard BAHR, Dorothee SÖLLE, Jürgen HABERMAS (szerk.), *Religionsgespräche: zur gesellschaftlichen Rolle der Religion* (Theologie und Politik 10), Luchterhand, Darmstadt, 1975, 9–30.

eszközeivel is útmutatást kívánt adni, az evangélium üzenetével konfrontál, morált és rendet követel. Kevesebb példa van viszont az utóbbira, amely a vallásos megtapasztalást, az isteni jelenlétben való részesedést tenné lehetővé a tér alakításának eszközeivel. E tanulmányban az átmenetet, e második igény felé való elmozdulást kívánom röviden bemutatni, protestáns teológiai szempontból.²

A keresztény vallás és teológia térhez való viszonya

A kereszténység térről való felfogása ambivalens

A térről, valamint a térről és időről való absztrakt gondolkodás a görög filozófia sajátja. A Bibliában konkrét helyekről, behatárolt vagy behatárolható terekről olvasunk: a táborozás helyéről Isten népének vándorlása során, vagy a honfoglalás földrajzilag behatárolható területéről. A Szentírás szerzőinek érdeklődése inkább az idői történésre, Isten konkrét helyen és időben (a történelemben) megnyilvánuló cselekedeteire irányul, a hit ezt kívánja felismerni és értelmezni – szemben a görög matematika és ontológia absztrakt és időtlen létfilozófiájával szemben.³ De már Arisztotelész sem tudta elfogadni, hogy az általa ismert világon belül, vagy akár azon kívül, létezne egy abszolút üres hely vagy tér – a skolasztikus teológiai gondolkodás pedig arra a következtetésre jut, hogy egy nem teremtet,

2 Szeretettel ajánlom ezt az írást dr. Nóda Mózes kollégámnak az ökumenikus nyitottság és kölcsönös érdeklődés jegyében megvalósult beszélgetéseink emlékére. A tanulmány egy műszaki szakemberek és építészek számára rendezett konferencián (*Kultusz és kultúra/Arányok és terek* – Debreceni Egyetem, Műszaki Kar, 2018) elhangzott előadás szerkesztett, jelen kiadvány számára átdolgozott változata, amely első megfogalmazásában az *Igazság és Élet* c. református lelkészi szakfolyóiratban (13.2, 2019, 401–414) jelent meg.

3 Christoph WASSERMANN, Raum und Zeit, in Helmut BURKHARDT et al. (szerk.), *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3, Brockhaus Verlag, Wuppertal – Zürich, 1994, 1654–1655 (1654).

örök, végtelen, Istentől teljesen független tér képzete képtelenség.⁴ S bár az újkori filozófiai gondolkodás során újból és újból előkerül az abszolút, önmagában létező térnek a gondolata, majd annak a tagadása,⁵ a pró és kontra érvek általában az anyaghoz, a testhez, a dimenzió, valamint az idő fogalmához való viszonyulásukban körvonalazódnak. A *vallásfilozófiát* az a kérdés érdekli, hogy ha a tér fogalmának a dimenziókhoz van köze, amelyben minden történés lejátszódik, akkor miként lehet Isten munkáját az univerzumban megragadni. Isten transzcendenciája ugyanis azt jelenti, hogy ő nem lokalizálható a tér és az idő keretei közé – a helyhez kötött istenségek valójában végesek és immanensek. A transzcendens, a mindent determináló erő nem más, mint a végtelen, örök, mindenütt jelen levő Isten.

A tér *teológiai* értelmezése a teremtéshit toposzával kezdődik. A teremtéssel az ember életteret kap – ebben a térben ismeri meg önmagát, Istennel és embertársával való kapcsolatában. Éppen a térnek köszönhetően az ember nem csupán szellemi lény, hanem teremtmény, aki személyes önazonosságát a térben és a térnek köszönhetően nyeri el: a másik emberrel kapcsolatban, valamint a tárgyak világával szemben, ugyanakkor tőlük önmagát megkülönböztetve. A tér, mint az ember élettere és alkotó munkájának helyszíne, Isten teremtésben adott ajándéka az ember számára; ez a tér – a teremtésben megismerhető tér – *szekundér* tér Isten végtelen, transzcendens valóságával és a teremtett (*primér*) valósággal szemben. Viszont ez a szekundér tér sem képzelhető el Isten nélkül: ez a tér az Isten-ember szövetségének, Krisztus kereszthalálának és feltámadásának, valamint a Szentlélek kiáradásának a tere. Éppen az isteni jelenlétnek köszönhetően az Isten által megváltott és a Szentlélek hatalma alatt élő ember egy másik (primér) valóságnak is tanúja: az új teremtésnek, Isten országa erejének, amely már most jelen van a teremtett tér valóságában, azt belülről feszíti, formálja és alakítja. A hívő ember számára tehát létrejön a teremtéssel adott téren belül

4 Ld. Andreas HÜTTEMANN, Lucio Johan VAN DEN BROM, Raum, in Hans Dieter BETZ et al. (szerk.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4., 4RGG), Bd. 7, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 62–65 (62).

5 Ld. HÜTTEMANN, VAN DEN BROM, Raum, 62.

egy másik, szekundér tér: az Istennel és egymással való találkozásnak, a megélt közösségnek, a kommunikációnak a *vallási-liturgikus tere*. Ebben a térben Isten Lelke felébreszti az emberben a végső beteljesedés iránti vágyat, amelynek valóságát parciálisan bár, de már itt és most megtapasztalja – de amely előremutat arra a *primér* térre, ahol megszűnik a teremtet világ terének töredékessége.

*A protestáns egyházak liturgikus-kultikus tere:
az istentisztelet tere*

E tézis azon a hittapasztalaton áll, miszerint a tér érzékelése keretét adja az Isten és ember találkozásának, az isteni jelenlét megtapasztalásának, az ember istennel és egymással való közösség megélésének.

A korai kereszténység kultikus élete egyszerű körülmények között, többnyire magánházaknál való összegyülekezés által történt. Szemben az ókori vallások világával, ahol a templomok vagy a grandiózus szentélyek az istenség jelenlétét és nagyságát hivatottak reprezentálni, a keresztények istentisztelete kezdetben zárt térben történt, annak a hitbeli meggyőződésnek a függvényében, hogy maga a gyülekezet „az élő Isten temploma” (2Kor 6,16). A keresztény szakrális építészet tulajdonképpen a konstantinuszi fordulattal veszi kezdetét és a kereszténység államvallássá való emelése által teljeseedik ki. Ennek reprezentatív jelképe a lateráni bazilika, amely hosszú időre meghatározta a templomépítészet vallási-teológiai implikációit és struktúráját.⁶

6 Kelet-nyugati tengelyen való hosszanti elrendezés, Jeruzsálem, illetve a felkelő nap (a világ világossága) felé való odafordulással. A hajó a hívők összegyülekezése számára biztosított teret, vele szemben (kelet felől) a szentély a szentség reprezentációját szolgálta. Ez a funkcionális elrendezés – a stílus és az építészeti megoldások változásai mellett is – évszázadokon át megmaradt. Ld. Günter MEMMERT, Kirchenbau, in Helmut BURKHARDT et al. (szerk.), *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 2., Brockhaus Verlag, Wuppertal – Zürich, 1993, 1092–1097; Hugo BRANDENBURG, Kirchenbau I., in Gerhard KRAUSE et al. (szerk.), *Theologische Realenzyklopädie*

A kultusz számára fenntartott szakrális terek olyan terek, ahol az ember emocionális értelemben meghittséget, biztonságot, otthonérzetet keres – olyan élményt és tapasztalatot, amely valamilyen módon választ ad az emberi lét végső kérdéseire. Éppen ezért e szakrális terek állandósága vagy éppen átformálása nem egyszer viták és konfliktusok gyújtópontjává vált. Egyesek számára a szent hely éppen az állandóságában és változatlanságában tölti be funkcióját, hiszen a szentnek, az örökkévalónak a reprezentációját jelenti; mások számára kérdés, hogy éppen azért, mert e terek funkcionálisak, mennyiben nevezhetők „szentnek”, mennyiben változtathatatlanok, vagy mit kell alakítani rajtuk ahhoz, hogy funkciójukat egy adott nemzedék számára betölthessék.

A protestáns teológiai gondolkodás és hitélet számára a hangsúly az Istennel, illetve Jézus Krisztussal való találkozáson van az ige és a Szentlélek által, a gyülekezet közösségében – ez történhet egy, a kultusz számára fenntartott térben (templomban, kápolnában), de akár egy profán használatú épületben (tornacsarnokban) is, bármely négy fal között, vagy éppen a szabadban. Egy templom tehát nem önmagában szent. De a „szent lenyomatát” hordozza magán, vagy azt szimbolizálja – amennyiben a kultusz, a rítus, az istentisztelet számára biztosítja a színteret, illetve erre mutat. Ilyen értelemben szakrálisnak mondható egy tér, ha és amennyiben ama „másik valóság” megtapasztalását segíti elő vagy teszi lehetővé, s mint ilyen, szükségszerű, hogy elkülönüljön a profántól. A konfliktusok többnyire akkor lépnek fel, amikor esedékessé válik e tereknek a felújítása, renoválása, többes funkció számára való alkalmassá tétele; itt már egymásnak feszülnek a különböző elképzelések: az építész-tervező víziója, a kivitelező szakmai kompetenciája, a gazdasági lehetőségek, a vallási kommunikáció megváltozott tartalma (amely adekvát kifejezési formát keres a szakrális tér által), valamint a vallásos közösség igénye. A kompromisszumok pedig nem mindig megnyugtatók.

(TRE), Bd. 18, W. de Gruyter, Berlin, 1989, 421–442 (423–424); Christian FREI-GANG: Kirchenbau I–II., in *4RGG* 4, 2001, 1059–1143 (1061–1065).

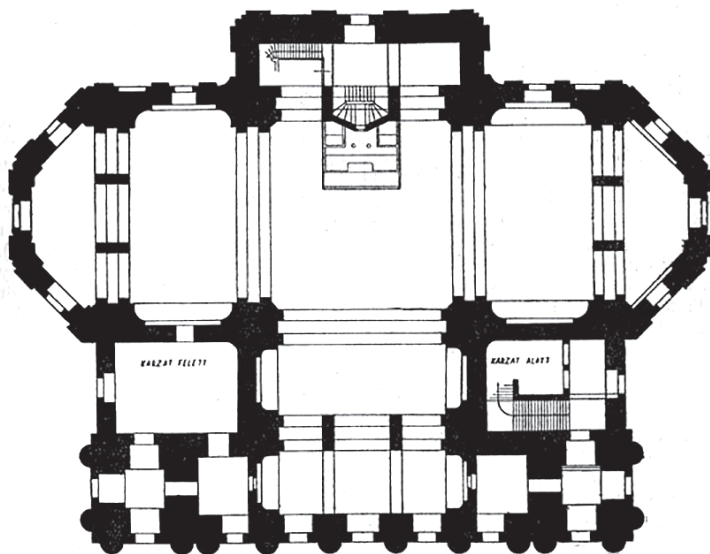
Változások a vallás és a vallási terek funkciója tekintetében

Hagyományos szakrális terek funkciója

Nyilván a vallás individualizálódása nem választható el a társadalom általános individualizációs folyamatától. A vallás megélése tekintetében viszont ez azt jelenti, hogy az egyéni élmény kerül a korábbi kollektív közösségi tapasztalatok helyére. Az egyén, mint vallásos szubjektum, a személyesen megélt (hit)tapasztalatokra törekszik, ez lesz számára meghatározó. Mindez nem hagyja érintetlenül a vallás intézményes és közösségi formáit: relativizálja egy adott vallási intézményen belül a korábbi, mesterségesen fenntartott különbségeket laikusok és klerikusok, titkok tudói és tudatlanok, tisztségviselők és alattvalók tekintetében. Olyan – részben ma is fennálló – különbségek ezek, amelyek a tér alakítása tekintetében is meghatározóak voltak. Elég utalni arra, hogy magának a „szakrális tér”-nek a fogalma már magában foglalja a szentnek a profántól való elválasztása igényét. Ennek jegyében évszázadokon keresztül megfigyelhető a templomok szentélyeinek a templomhajótól való elkülönítése, annak kiemelt szerepe.⁷ S bár az építészeti stílus, az építés technikai-szerkezeti megoldásai, valamint a díszítés stílusjegyei koronként felmutatnak újabb és újabb igényeket és sajátosságokat, egy dolog nem változik: a szent cselekmények helyszíne és a nép számára fenntartott hely, bár kapcsolatban vannak egymással, mégis elkülönítésre kerül. Az oltártér a mise celebrálásának, a szent jegyek átváltoztatásának, a szentségek felmutatásának és őrzésének a tere, ahol kiemelt szerepe a felszentelt papnak, püspöknek van. A hívek áldozására, illetve az eucharishtiában való részesedésére legfeljebb a két tér, a szentély és a templomhajó határán kerül sor – ezen az elkülönülésen és szembeálláson még a híveket a szent cselekményekhez közelebb hozni hivatott liturgikus reformok vagy a centrális elrendezésű templomépítészet sem hozott lényeges változást.

7 FREIGANG, Kirchenbau, 1061-1062.

Ezen a tényálláson a protestantizmus csak részben képes változtatni: lehet, hogy egyszerűen átfunkcionálta a korábbi teret, például az oltár eltávolításával, a szószék kiemelésével, a padok áthelyezésével (akár a szentélytérbe is). Vagy új építésű templomoknál a templombelső kialakítása és a tér elrendezése a szószéket és az úrasztalát helyezte a középpontba, a hirdetett igére (prédikáció) és a kiábrázolt igére (úrvacsora) való figyelés jegyében. Ez a verbális kommunikáció primátusának tere, amint azt például a Debreceni Református Nagytemplom (ld. 1. ábra) elrendezése is mutatja:



1. ábra. A Debreceni Református Nagytemplom alaprajza

De még ilyen értelemben is megmarad az elkülönülés tér által nyomatékositott ténye: a prédikátor vagy liturgiavezető helye egy robusztus mellvéd által lehatárolt, különálló tér, de egy központi hely, ahonnan a kultusz szolgálatára feljogosított személy mindenki által jól látható módon vezeti, segíti, irányítja a vallásos cselekményt – vagy egyházi vezetőként reprezentálja az egyházat. Ilyen értelemben viszont a vallásgyakorlás intézményes formájának

fenntartását, illetve áthagyományozását (és nem a hittapasztalat megélését) szolgálja – a tér pedig erre nézve tölti be funkcióját.⁸

Nem hagyományos vallási terek a szakralitás új helyszínei?

Az intézményen kívüli vallásosság tekintetében egy olyan jelenségre kell utalnunk, amelyet korunk neves szociálfilozófusa, Hans Joas „öntranszcendenciának” (*Selbsttranszendenz*) nevez. A *Szüksége van az embernek a vallásra?*⁹ című munkájában arra a kérdésre keresi a választ, hogy tudunk-e egyáltalán ama tapasztalatok nélkül élni, amely a vallásokban fejeződik ki.¹⁰ Nem a vallás társadalmi együttélés számára hasznos és funkcionális jelentősége érdekli, még csak nem is elvont teológiai igazságokat fejteget például arról, hogy mi van az emberi élet előtt vagy éppen után. Arra a személyesen megélt és megélhető tapasztalatra kíván figyelni, ahol az ember a lét végső határára érkezett, ahol olyan egzisztenciális megrendülésben és megtapasztalásban lesz része, amely félelemmel tölti el, ahol hagyományos vallási és nem vallási értelmezési sémákkal nem tudja megmagyarázni, hogy mi történik életével és életében. Ilyen tapasztalatokat az ember átélhet egyénileg és közösségileg: egy ámokfutó az iskolában, közlekedési tömegbaleset halálos áldozatokkal, földrengés és szökőár, terror a metróban stb. Lehet, első hallásra e példák említése több kegyeletet parancsol – valóban! Mégis, az ilyen és hasonló helyzetekben az egzisztenciális megrendülésnek olyan példáival találkozunk, ahol az ember úgy érzi, nem ura saját sorsának; egy ellenállhatatlan erő, félelmetes hatalom kiszakítja az élet megszokott rendjéből. Ugyanakkor ilyen helyzetekben a lét

8 A Debreceni Református Nagytemplom építésének és elrendezésének történetéhez ld. különösen SZABADI István, *A Debreceni Nagytemplom. Fejezetek a debreceni református egyház és Nagytemplom történetéből*, Tóth Könyvkereskedő és Kiadó, Debrecen, 2008, 72–74.

9 Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2004.

10 JOAS, *Braucht der Mensch Religion?*, 17.

határára érkezett ember olyasmit is megél – az, aki közvetlenül és személyesen érintett, és az is, aki csak közvetett módon –, amit a hétköznapiakban nem: az együttérzést, a tartós segítőkészséget, a megbocsátásra és megbékélésre való igényt – vagyis olyan tapasztalatokat, amelyek túlmutatnak a lét megszokott határain vagy az élet mindennapi szükségletein.

Nos, a lét határain túlmutató megtapasztalások – legyenek azok pozitív (pl. megbocsátás, fájdalomban való osztozás) vagy negatív tapasztalatok (elszenvedett veszteség), egyénileg vagy közösen átélt tapasztalatok, individuális vagy kollektív megrendülések – értelmezésre várnak. Kézenfekvő lenne a következtetés: a vallás, s ezen belül a kereszténység itt jobb helyzetben van, hisz a hívő ember a vallásos értelmezés sémáinak segítségével könnyebben feldolgozhatja a tapasztalatokat, mint más. A valóság viszont nem ez! A teodicea kérdésével, azaz a szenvedés értelmének kérdésével évszázadok óta küzd a kereszténység, de a Biblia embere is. Mindenesetre – legyen szó hívő vagy nem hívő, vallásos vagy magát agnosztikusnak tartó egyénről – a lét határmezsgyéjén átélt tapasztalatoknak kommunikációra van szüksége, ugyanakkor megerősítésre, megerősítésre és olyan erőtartalékra, amelynek segítségével az életet az ember, ahogy lehet, folytatni képes.

Milyen szerepe lehet ebben a folyamatban a tereknek? Nem kizárt, hogy szent helyek és szakrális terek üzenete, szimbolikája vagy a bennük megélt idő közelebb segíti az érintett embert az egzisztenciális tapasztalatok feldolgozásához, értelmezéséhez. A szakrális terek és helyek ugyanis a vallásos megtapasztalásnak, a lét transzcendens meghatározottságának kézzelfogható, sűrített-tömörített szimbolikus eszközei. Olyan helyek, ahova el kell indulni, ahol el lehet időzni, ahol az ember engedi megérinteni magát és kiszakítani a hétköznapi valóságából. A forma, a kép, a gyertya, a virág, az illatok, a zene, az imádság – mind azt a hatást hivatottak erősíteni, hogy az adott tér nemcsak a *szinkron* kommunikáció tere (a kortársakkal, azonos vagy hasonló tapasztalatokat átélt sorstársakkal), hanem *aszinkron* is: vagyis az érintett ember olyan térbe és formákba öltött értelmezési sémákkal találkozik, amelyek korábban hasonló emberek hasonló tapasztalataiból születtek. Egy szentély, egy katedrális,

bármely szakrális tér ugyanis nemcsak a korábbi kultusz színtere, hanem korábbi nemzedékek hit- és élettapasztalatának *manifesztációja* is.

Ugyanakkor nem kizárt, hogy korábban nem kultikusnak szánt, de egyéb közösségi tér is az emlékezés, a fájdalom, a saját egzisztencián túlmutató szakrális térré válik: egy iskola aulája, egy baleset helyszíne – ahol az ember kénytelen megállni, ahol gyertyák, virágok, zene, emléktárgyak vagy imádságok segítségével egyénileg vagy közösségleg rákérdez a lét végső értelmére. Profán helyszínek olyan terekké válnak, ahol minden különösebb célzatosság és számítás nélkül az ember megállni kényszerül, s öntudatlanul is megérintődik az élet ama végső meghatározottsága által, amely felett nem ő rendelkezik.

Teológiaiilag nézve nincs is ezzel probléma, hiszen mindez rendkívüli és kivételes kategóriába tartozik, amelynek alapját egy, a Krisztus kereszthalálának pillanatában bekövetkezett esemény adja meg: *kettéhasad a templom kárpitja* (Lk 23,45) – az a határ, amely eddig válaszfalként ott meredt a szentély és a nép számára fenntartott tér, a *fánum* és a *profanum*, a szent és a világi között. Ugyanis bibliai-teológiai alapon, amikor az Isten közelségére és az istenkapcsolat lehetőségére kérdez rá az ember, akkor a vele való találkozás helyszíne nem egy ősidő óta elkülönített, földrajzilag és történelmileg behatárolt hely. Hogy Isten hol és mikor jelenti ki önmagát, az az ő szuverén döntése – de amikor az ember ezt megtapasztalja, akkor döbben rá arra, hogy az Isten ember kapcsolata nem merül ki például az élet fogantatásával, a születéssel vagy éppen az életből való távozással. Az Isten jelenléte és teremtető akarata teljes egészében átfogja az ember földi egzisztenciáját, de az azt megelőző és azt követő időszakot is. Létezésének oka és értelme végső soron el van rejtve az ő létében. Mindez – nevezzük transzcendens meghatározottságnak – érvényes nemcsak a hívő, de minden ember számára.

Hagyomány és újítás a kultikus tér funkcionális alakítása tekintetében

Az előbbiekben említésre került: a vallási tudat individualizálódása egyrészt vallásos intézményeken kívüli vallásos magatartásformákat eredményez. Másrészt e tendencia tetten érhető a kereszténységen belül is, pontosabban az intézményes egyház keretei között. Ennek értelmében a vallás individuális olvasata, illetve követelménye így hangzik: emocionális élményt biztosítani a spirituális tartalmak után tájékozódó ember számára, s ezt az építészet esztétikai eszköztárával alátámasztani! Vagyis, a kultikus építészet elsődleges feladata ebben az olvasatban már nem az, hogy rituális tartalmakat, vallási eszméket, valamint ezekre épülő teológiai koncepciókat jelenítsen meg materializálódott formában. Napjaink szakrális épületei (új projektjei) már nem a tér vallási ihletésű lehatárolásai. A modern vallásos tudat sokkal inkább azt várja a szakrális tértől, hogy megérintsen, hogy jelezze ama Másik valóságot, hogy alternatívát biztosítson a hétköznappal, a megszokottal szemben, hogy biztosítsa az egyéni és közösségi vallási megtapasztalás helyszínét. De éppen ezen a ponton jelentkezik egy tartalmi nóvum, nevezetesen annak a kérdésnek a tisztázása, hogy miként viszonyuljanak egymáshoz a liturgikus tér alakítása érdekében egy konkrét épület adottsága(i), az építészeti és művészi eszközök, valamint a közösséget érintő teológiai, liturgiai és pasztorális szempontok. Erre nézve álljon itt két példa.

A Heidelberg-Handschuhsheimi Evangélikus Gyülekezet temploma

A Heidelberg-Handschuhsheimi Evangélikus Gyülekezet¹¹ temploma 1910-ben épült. Alaprajza görög keresztre emlékeztető elrendezést mutat, így a hajó és kereszthajó, és a három karzat kb. 1000 ember számára volt képes ülőhelyet biztosítani. A belső tér akkor

11 <https://www.friedensgemeinde-handschuhsheim.de/> (utolsó megtekintés: 2024. szeptember 15.).

az ún. *Wiesbadeni Program*¹² jegyében került kialakításra. A lényege e főleg református ihletésű programnak a *liturgikus tér egysége* (vagyis a hívők és klérus elkülönítésének mellőzése), az úrvacsorai közösség együtt ünneplése ugyanazon térben, valamint a *szószék és az úrasztala* helykijelölésének *egyensúlya*.¹³ Ezért e program jegyében való templomépítés az úrasztalát (evangélikusoknál oltárt), a szószéket és orgonát egy egységként kívánta elrendezni a templomtér középső tengelyében, szemben a gyülekezettel – a reformátori egyetemes papság elvének értelmében, miszerint nincs szükség elkülönített szentélyre és hajókra. A gyülekezet egységét a tér egysége hivatott kiábrázolni, az úrvacsorában való részesedés nem az elkülönített szentélyben vagy a szentély és hajó találkozásánál, hanem a *gyülekezet terében* kell hogy megtörténjen. A szószék – ahonnan a Krisztus evangéliuma, a hirdetett ige hirdettetik – egyenrangú az úrasztalával, ahonnan a kiábrázolt ige közlésre kerül. Mindezt erősíti a székek vagy padok amfiteátrumszerű elrendezése, annak jeleként, hogy a gyülekezet körében kerül sor az ige hirdetésére, az Isten dicsőítésére és az úrvacsora/eucharisztia ünneplésére.

A heidelbergi templom 1960-ban történő renoválása során ez az egység megbontásra került: a szószék közelebb került a gyülekezethez (a hirdetett ige, vagyis a prédikáció elsőbbsége miatt), de ezzel az a fajta elkülönülés is megtörténik, amelyről fentebb beszéltünk: a prédikátor és a tanítást hallgató gyülekezet között. A 2012-es felújítás során viszont újból az eredeti wiesbadeni program kerül előtérbe, de némiképp kiszélesítve a mai hitélet igényének és teológiai, illetve gyülekezetépítési programnak a jegyében (a felújítás elvi részét egy építészektől, teológusokból, egyházzeneészből és egyháztagokból álló munkacsoport készítette elő). Az új koncepció¹⁴ abból az alapfelismerésből

12 Vö. Peter GENZ, *Das Wiesbadener Programm. Johannes Otzen und die Geschichte eines Kirchenbautyps zwischen 1891 und 1930*, Ludwig Verlag, Kiel, 2011. Vö. Harold HAMMER-SCHENK, *Kirchenbau IV., TRE 18*, 1989, 498–514 (507); FREIGANG: *Kirchenbau*, 1125.

13 HAMMER-SCHENK, *Kirchenbau*, 507.

14 Lásd Gunnar GARLEFF, *Gottesbegegnung in Raum feiern. kreuz.weg.wandel – Gottesdienst zur liturgischen Raumerfahrung*, in Jochen ARNOLD, Adél DAVID (szerk.), *Europäischer Gottesdienstatlas. Protestantische Perspektiven*

indul ki, hogy az istentisztelet mindig és tulajdonképpen történés, esemény: az Isten találkozása az emberrel az ige és Szentlélek által. Nem rendezvény, nem vallásos kulturális program, hanem történés. Erre viszont meghatározott térben kerül sor: az istentisztelet történés a térben. Ezért a tér alakítása nem mellékes, a liturgikus tér az evangélium kommunikációjának „rendezője”.¹⁵ Vagyis olyan legyen a tér, amely nem lefojtja, nem nehézkessé teszi, hanem segíti a vallásos megtapasztalást, a Krisztussal és egymással való közösség megélését.¹⁶



2. ábra. Heidelberg-Handschuhsheim Friedenskirche, Németország

auf den Gottesdienst / European Atlas of Liturgy. Protestant Perspectives on Worship Services, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2018, 228–240.

15 GARLEFF, Gottesbegegnung in Raum feiern, 229.

16 A szakrális tér kialakításának és átalakításának igénye a II. vatikáni zsinat liturgikus konstitúciója, a *Sacrosantum Concilium* értelmében szintén hasonló igény felé mutat: a hit megélésének közösségi szempontjai, illetve a „hívek liturgikus cselekményekben való tevékeny részvételének” lehetővé tétele a templom központi terének felértékelődését hozza magával. SC 124 (CSERHÁTI József, FÁBIÁN Árpád (szerk.), *A II. vatikáni zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, 1975; vö. DIÓS István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000); vö. Horst SCHWEBEL, Kirchenbau V., *TRE* 18, 1989, 514–528 (518–519).

A cél tehát a hittapasztalat megélését lehetővé tenni a tér által az egyén és a közösség számára; ugyanakkor minden olyan akadályt elhárítani, amely a vallásos alkalmat statikussá teszi, vagy amely fizikai eszközök (pl. zsúfolt padsorok) által, illetve a térben való közlekedésre és helyváltoztatásra irányuló instrukciók által megzavarja a megtapasztalásnak ezt a közvetlenségét, ama „szakrális történés” átélését. És mivel az istentisztelet nemcsak egy érzékszerv által von be a történésben (pl. a prédikáció hallgatása által), hanem az eucharishtiában/úrvacsorában való közös részesedés által, az éneklés, ima és közös emlékezés által, szükséges, hogy a térben való szabad mozgás és térérzet lehetővé tegye (legalábbis külsőleg, optikailag és fizikailag is) a hittapasztalat megvalósulását.

A Johannes Wesling kórház ökumenikus kápolnája

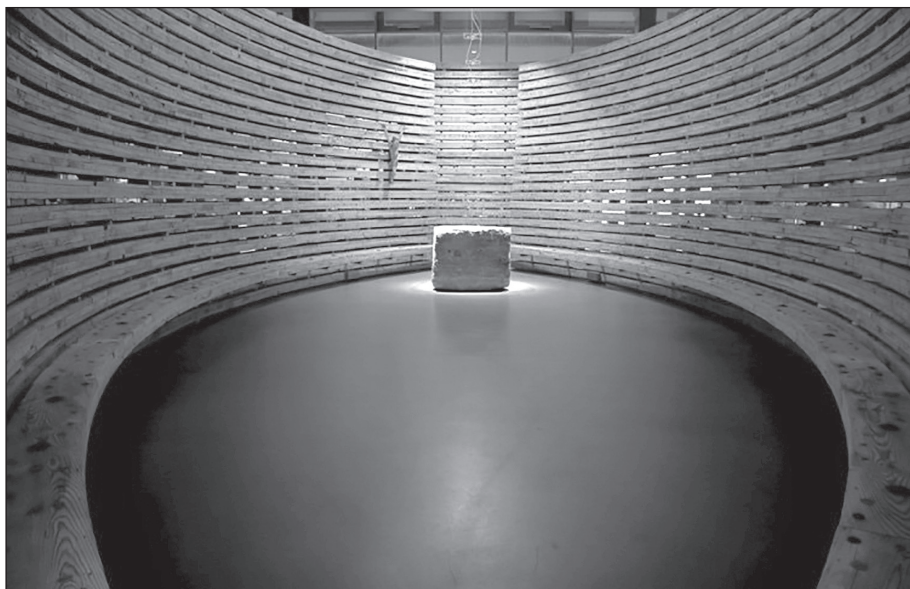
A Johannes Wesling kórház ökumenikus kápolnája¹⁷ a szakrális tér alakításának és a vallási-spirituális szempontoknak szerencsés egymásra találását mutatja, a vesztfáliai Minden városában, Németországban. Az alkotó Susanne Tunn,¹⁸ aki jelenleg a Salzburgi Nemzetközi Művészeti Akadémia professzora.

A mesterséges szigeten, víz által körülvelt üvegpavilon közepén, mintegy 70 m² területű, kb. 4,5 méter magas, ellipszis formájú faépítmény egy 19. századi lovagterem fa boltíveinek újrafelhasználásával készült. A 23 fa boltív vízszintes egymásra helyezése adja a kápolna oldalfalait, de mivel nem fedik teljesen egymást, az ívek között át-szűrődő fény különös hatást kölcsönöz a térnek. Az ellipszis egyik gyűjtőpontjában durva megmunkálású kötömb áll, oltár, illetve úrasztala gyanánt, nyilván az istentiszteletekre, misékre való

17 <https://www.muehlenkreiskliniken.de/home/umgesetzte-projekte/projekt-neue-kapelle> (utolsó megtekintés: 2024. szeptember 15.).

18 Susanne TUN, *Zwischen Mächten und Menschen. Skulpturaler Bau der Kapelle im Johannes Wesling Klinikum Minden, 2004–2008*, <http://www.susannetunn.de/> (utolsó megtekintés: 2024. szeptember 15.).

tekintettel. A kettős, de mégis légies tér lehatárolása (az üvegpavilonban ellipszis formájú fa boltívek által behatárolt tér) középkori kolostorok kerengőit idézi – a modern és merész formatervezés művészi eszközei mégis a valóság újraértelmezésére, a vallásos megtapasztalás megélésére invitálnak, a jelenben.



*3. ábra. A Johannes Wesling kórház kápolnája,
Minden, Németország*

Az anyagában és formatervezésében is lenyűgöző kápolna viszont nemcsak az istentisztelet vagy a mise tere, hanem a kórház funkcionális-rationális felépítményének ellenpólusaként a csend, a hétköznapi információk, aggodalmak és szorongások megszakításának, az élet misztériumára való ráérzésnek a helyszíne.¹⁹ Olyan tér, ahová emberek – a kórház betegek vagy hozzátartozói – betérnek, elcsendesednek – megérintik az anyagot: a fát, észlelik az egykori szegek vagy csapok helyeit, az anyag szerkezetét, jellegét.

¹⁹ Jan Hoet, *Zwischen Mächten und Menschen* (Kapelle 2004-2008), http://www.susannetunn.de/pdf/KAPELLE_Hoet_D.pdf (utolsó megtekintés: 2024. szeptember 15.).

Odamennek a kőoltárhoz, amelynek szintén megérintik, végigsimítják anyagát. Naponta 50-100 ember fordul meg ebben a térben.

De hol található ma olyan tér, ahol ilyen kötetlenül lehet mozogni, a teremtségek elemeit és valóságát érzékelni, az élet történéseit tudatosítani, ahol az ember magát a világ részeként értelmezheti? Ez a tér egyszerre jelent elrejtettséget, átölelő erőt és távlatot, perspektívát – valami olyasmit, ami a meg tapasztalható valóságon túlmutat.

Az intézményes egyházak (protestáns és katolikus felekezetek képviselői) tettek ugyan próbálkozást arra nézve, hogy székek beállításával, kereszt elhelyezésével saját vallásos hagyományaik értelmében és megszokott módon tegyék használhatóvá, még funkcionálisabbá e teret. Ez viszont inkább rontotta a hatást: ugyanis a saját vallási-felekezeti kultúra szimbólumrendszerével vagy eszközeivel kívánták kimondatlanul is érzékeltetni azt, hogy ki is a gazdája e vallásos térnek, milyen értelmezési sémákkal kell választ adni az emberi tapasztalatokra.²⁰ Az ilyen próbálkozás viszont valójában nem segíti, hanem újból behatárolja, felosztja a teret, leszűkíti a meg tapasztalást, elválasztja a vallás hivatalos képviselőit és az életkérdéseire választ kereső embert; vagyis valami olyasmi történik, amiről a szakteológusok gyakran hanyatlásként beszélnek: a kultuszból kultúra lesz...

De ha a spirituális és teológiai szempontokat megértő művész eredeti koncepciója szerint nézzük e teret, akkor a teátrális-programszerű vallási rendezvények koncepciójától el lehet mozdulni – a kultikus tér segítségével és megfelelő alakításával – a megélt isten-tapasztalat, az élet misztériumára való ráésmélés, a communio, az Isten jelenlétében való részesedés irányába – sőt, az individuális vallási magatartásformáktól a közösségi meg tapasztalások megélésének igénye felé. Erre pedig a mindenki kápolna kiváló példa.

20 Andreas MERTIN, *Einladung zur Erfahrung. Religiöse Räume nichtkirchlicher Einrichtungen entfremden die Kirchen*, *Zeitzeichen* 10.1 (2009) 56–58 (58).

Összegzés

Az évszázadok kultikus építészetére épp az a feszültség jellemző, hogy a látható forma és a lelki tartalom nem feltétlenül azonos egymással. Ez tapasztalható mind protestáns, mind pedig római katolikus vonalon. Vannak viszont olyan öröndetes próbálkozások – amint a fenti példák mutatják –, amelyek abból a felismerésből és teológiai meggyőződésből indulnak ki, hogy az istentisztelet nemcsak a verbális kommunikációt és a racionális megértést, hanem az ember teljes testi-lelki egzisztenciáját és érzékelését érinti. Ez pedig szükségszerűvé teszi annak kifejezését, hogy az istentisztelet tere a hitbeli megtapasztalás és a találkozás tere legyen. Ha ez így van – nevezetesen, hogy a tér alakításának igénye új módon kerül összefüggésbe a vallásos megtapasztalással, valamint a hit megélésének és értelmezésének igényével –, a kultusz és a kultúra kapcsolata nem feltétlenül jelent hanyatlást, hanem olyan útkeresést, amely a transzcendens és az immanens kapcsolatának megélésére és új módon való kifejezésére törekszik.

Bibliográfia/Bibliography

- BAHR, Hans-Eckehard, SÖLLE, Dorothee, HABERMAS, Jürgen (szerk.), *Religionsgespräche: zur gesellschaftlichen Rolle der Religion* (Theologie und Politik 10), Luchterhand, Darmstadt, 1975.
- BRANDENBURG, Hugo, Kirchenbau I., in Gerhard KRAUSE et al. (szerk.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, W. de Gruyter, Berlin, 1989, 421–442.
- CSERHÁTI József, FÁBIÁN Árpád (szerk.), *A II. vatikáni zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, 1975.
- DIÓS István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- FREIGANG, Christian, Kirchenbau I–II., in *4RGG* 4, 2001, 1059–1143.
- GARLEFF, Gunnar, *Gottesbegegnung in Raum feiern*. kreuz.weg.wandel – Gottesdienst zur liturgischen Raumerfahrung, in Jochen ARNOLD, Adél DÁVID (szerk.), *Europäischer Gottesdienstatlas*.

- Protestantische Perspektiven auf den Gottesdienst / European Atlas of Liturgy. Protestant Perspectives on Worship Services*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2018.
- GENZ, Peter, *Das Wiesbadener Programm. Johannes Otzen und die Geschichte eines Kirchenbautyps zwischen 1891 und 1930*, Ludwig Verlag, Kiel, 2011.
- HAMMER-SCHENK, Harold, Kirchenbau IV., *TRE* 18, 1989, 498–514.
- HOET, Jan, *Zwischen Mächten und Menschen (Kapelle 2004–2008)*, http://www.susannetunn.de/pdf/KAPELLE_Hoet_D.pdf (2024. szeptember 15.).
- HÜTTEMANN, Andreas, Luco Johan VAN DEN BROM, Raum, in Hans Dieter BETZ et al. (szerk.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4., 4RGG), Bd. 7, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 62–65.
- JOAS, Hans, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2004.
- MACINTYRE, Alasdair C., *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*, Osiris, Budapest, 1999.
- MEMMERT, Günter, Kirchenbau, in Helmut BURKHARDT et al. (szerk.), *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 2., Brockhaus, Wuppertal – Zürich, 1993, 1092–1097.
- MERTIN, Andreas, Einladung zur Erfahrung. Religiöse Räume nicht-kirchlicher Einrichtungen entfremden die Kirchen, *Zeitzeichen* 10.1 (2009) 56–58.
- SCHWEBEL, Horst, Kirchenbau V., *TRE* 18, 1989, 514–528.
- SZABADI István, *A Debreceni Nagytemplom. Fejezetek a debreceni református egyház és Nagytemplom történetéből*, Tóth Könyvkereskedő és Kiadó, Debrecen, 2008.
- TUN, Susanne, *Zwischen Mächten und Menschen. Skulpturaler Bau der Kapelle im Johannes Wesling Klinikum Minden, 2004–2008*, <http://www.susannetunn.de/> (2024. szeptember 15.).
- WASSERMANN, Christoph, Raum und Zeit, in Helmut BURKHARDT et al. (szerk.), *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3, Brockhaus, Wuppertal – Zürich, 1994, 1654–1655.

Ünnep és misztika



Ünnep a kiegész társadalmában: Byung-Chul Han a túltengő pozitivitásról

KOVÁCS GUSZTÁV

Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola (HU)
dr.kovacs.gusztav@gmail.com

Bevezetés

Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című művét egy gondolatkísérlettel kezdi. Egy olyan világ képét vázolja fel, melyben egy természeti katasztrófa és az azt követő bűnbakkeresés nyomán a természettudományos gondolkodást száműzik a társadalomból, megsemmisítve annak tárgyi hordozóit és elpusztítva a természettudomány területén működő tudósokat. Később, a viszonyok változásával „a felvilágosultabbak megpróbálják föléleszteni a természettudományt, noha nagyrészt már elfelejtették, mi is volt az”.¹ Nem rendelkeznek átfogó tudással a természettudományokról, és nincs olyan természettudományos diskurzus, amelybe becsatlakozhatnának, hanem „csak töredékek vannak a birtokukban: kísérleti adatok, kiszakítva minden elméleti kontextusból, amely megadta jelentésüket”.² MacIntyre gondolatkísérletében ezek a kísérletek kudarcra vannak ítélve, hiszen az eredeti kontextus ismerete nélkül, annak

1 Alasdair C. MACINTYRE, *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*, Osiris, Budapest, 1999, 13.

2 Uo.

végérvényes elmúltával nem lehet többé értelmes összefüggésbe helyezni a még fellelhető ismerettöredékeket, hiszen használatuk inkább önkényes, mint rendszeres lenne. MacIntyre szerint egy hasonló katasztrófa történhetett az erkölcsi nyelvvel, melynek rendezetlenségét és tartalmatlanságát éppen ezért nem ismerjük fel, és éppen ennek feltárását teszi meg vizsgálódásainak céljául.³

A fenti gondolat kísérlet analógiájára tehetjük fel azt a kérdést, hogy vajon nem történt-e az elmúlt években, évtizedekben, vagy akár évszázadokban valami hasonló az ember képességével, hogy ünnepeljen. Napról napra állami, egyházi, közösségi és családi ünnepekkel találjuk szembe magunkat, olyannyira, hogy egyre nehezebb hétköznapot találni a számtalan ünnepnap közé ékelve.⁴ Sokszor úgy érezzük, hogy a hétköznap az igazi ünnep, azok a pillanatok, amikor látszólag nem történik semmi különös, a nevesített ünnep előtt pedig tanácstalanul és idegenül állunk, melynek valódi értelme és az életben betöltött szerepe már kérdésként sem merül fel sokunk számára.

Vajon képesek vagyunk felismerni, hogy az ünnepeink elvesztették számunkra értelmüket? Készek vagyunk megsejteni azt a katasztrófát – MacIntyre gondolat kísérletének analógiájára –, melynek következtében elvesztettük a képességet nem is az ünnep lényegének megértésére, hanem magára az ünneplésre? Hiszen esetünkben nem szemantikai kérdésként, hanem inkább mint performatív aktus szűnik meg az ünnep ünnepnek lenni. Nem egy definíciót keresünk, hanem sokkal inkább az elmúlt idők gesztusait, illatát, nem hétköznapi cselekvés- és létmódját.

Jelen írás a német-koreai filozófus, Byung-Chul Han gondolatain, elsősorban *A kiegészítés társadalma* (2019)⁵ és *A rítus eltűnése* (2023)⁶ című könyvein keresztül tesz kísérletet az ünnep eltűnésének és annak a „katasztrófának” a megértésére, mely előbbi előidézte.

3 Uo.

4 Példaképpen a <http://www.jelesnapok.hu/unnepnaptar/> weboldal az évben átlagosan minden harmadik napot ünnepnapként tüntet fel. Utolsó hozzáférés: 2024. október 17.

5 Byung-Chul HAN, *A kiegészítés társadalma*, Typotex, Budapest, 2019.

6 Byung-Chul HAN, *A rítus eltűnése*, Typotex, Budapest, 2023.

A tanulmány Han gondolatvilágán keresztül annak a megvilágítását kísérli meg, hogy a pozitivitás és a produktivitás kényszere milyen módon csökkenti az ember képességét az ünnepre, és hogy miképpen nyithatják meg az utat az ünnep újrafelfedezésére tett kísérletek a produktivitáson és a pozitivitáson való túllendülés lehetőségének a megtalálása felé.

Az ünnep mintázatai korunkban

A COVID-19 pandémia, majd az azt követő energiaválság megmutatták a privát szféra és a nyilvánosság közötti határ törékeny voltát és változékonyságát.⁷ A járvány nyomán nemcsak a kettő közötti térbeli mezsgye, hanem az időt strukturáló határvonalak is hatalmas átrendeződésen mentek keresztül.⁸ A digitalizáció megszüntette a távolságot a nyilvános intézmények, mint az iskola vagy a munkahely, valamint a privát szféra, azt otthonok világa között; ezzel együtt eltörölte a horizontnak az a határozott vonalát is, mely korábban egyértelmű határvonalként jelezte a különbséget nappal és éjszaka, a munka és pihenés, a tanulás és szabadidő világa között.⁹ Hasonlóan alakította át az ünnepeket is: a korábbi térbeli és időbeli igazodási pontok a pandémia során sokszor megközelíthetetlené váltak, melynek következtében a természetesként megélt térbeli és időbeli orientáció is bizonytalanná vált.¹⁰ A bárhol és bármikor lehetséges digitális kapcsolódás lehetősége biztosból vagy akár

7 Kovács Gusztáv, COVID-19 and Family Schedule, *Family Forum* 12 (2023) 185–191, <https://doi.org/10.25167/FF/4963>.

8 Daria A. PAWLAK, Arash SAHRAIE, Lost Time: Perception of Events Timeline Affected by the COVID Pandemic, *PloS ONE* 18.5 (2023) e0278250. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0278250>.

9 CSIZMADY Adrienne, KÖSZEGHY Lea, A Covid-19-járvány hatása a lakáshasználati szokásokra és a lakásmobilitásra, in CSURGÓ Bernadett, KOVÁCH Imre (szerk.), *A Covid-19 járvány társadalmi hatásai*, Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest, 2023, 98–120.

10 Leuconoe Grazia SISTI, Danilo BUONSENSO, Umberto MOSCATO, Gianfranco COSTANZO, Walter MALORNI, The Role of Religions in the COVID-19 Pandemic: A Narrative Review, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20.3 (2023), <https://doi.org/10.3390/ijerph20031691>.

kényszerűből esetlegessé változtatott nemcsak olyan természetes vonatkozási pontokat, mint a napfelkelte és a naplemente, hanem olyan kulturálisan meghatározottakat is, mint a munka- vagy iskolaidő határozott kezdete és vége.

A határvonalak eltűnése átalakítja az ünnepek térbeli és időbeli elrendezését is. Az ünnep hagyományosan egy meghatározott időhöz kapcsolódik, de sokszor van pontosan kijelölt helye is, mely lehet akár egy szentnek vélt természeti képződmény, egy épület, vagy akár egy olyan pontja a világnak, melyet valamiért az adott ünnepkel kapcsolnak össze. A digitalizáció és a mobilizáció következtében ezek a korábban stabil koordináták folyamatosan átalakulnak. Már nem egy szentély elhelyezkedésétől és nem is a nap mozgásától függ az ünnep, hanem a résztvevők lehetőségeitől és akaratától. A térbeli távolságot a digitális eszközök révén ugyan áthidaltuk, a megfelelő idő megtalálása azonban – éppen a szabadság sajátos paradoxonából kifolyólag – sokkal több energiaráfordítást igényel az ünnepbe bekapcsolódók részéről.

Az ünnep határozott térbeli és időbeli kontúrjainak az eltűnéséhez hozzájárult a fokozódó kommercializáció is, mely ezeket a vonalakat a fogyasztás és a kereskedelem logikája szerint rendezi át.¹¹ Példaképpen a boltok polcain az adventet jóval megelőzően megjelennek a karácsonyi vagy húsvéti termékek, de sok, ezekhez az ünnepekhez kötődő árucikk egész évben kapható a világ minden táján, sokszor még ott is, ahol e két ünnep nem része a helyi kultúrának.¹² A kereskedelem a technológia fejlődésével már jóval korábban felülírta az agrárvilág korábban megszokott ritmusát: az egyes élelmiszerek évszakhoz kötöttsége megszűnt a fagyasztóberendezések elterjedésével és a globális élelmiszer-kereskedelem rendszerének egyre hatékonyabb kiépülésével. Ennek nyomán elvesznek olyan korábban megszokott asszociációk, mint bizonyos ételeknek olyan ünnepekhez kapcsolása, mint a karácsony és a húsvét, hiszen ezek a javak áru formájában egész évben korlátlanul elérhetőek. A

11 Jack SANTINO, Commercialism, Capitalism, and Celebration, *Traditiones* 34.2 (2005) 43–54, <https://doi.org/10.3986/Traditio2005340203>.

12 Daniel MILLER, Christmas: An Anthropological Lens, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7.3 (2017) 409–442, <https://doi.org/10.14318/hau7.3.027>.

kommercializáció az ünnepek vallási karakterét a fogyasztás felé tereli, elszakítva azokat korábbi jelentésüktől. Az ünnep közösségi formálása ezzel individualista fordulatot vesz, hiszen az egyén döntésétől függ nemcsak az ünnepben való osztozás, hanem annak tartalmi és formai alakítása is. A munkaidő rugalmas formálása is hasonló feladatot ró az egyénre, hiszen éppen a flexibilitás növeli meg a lehetséges döntések számát, rákényszerítve az egyént arra, amit Peter Berger az „eretnekség kényszerének” nevez.¹³

Byung-Chul Han diagnózisa

Az ünnep korunkat jellemző mintázatainak a leírása nem az ünnepek természetéről mond valamit, hanem sokkal inkább azokról a társadalmi folyamatokról, melyek az ünnepet, ha egyáltalán léteznek, körülveszik. Ha ezeket megértjük, talán megértjük azt is, hogy mi volt az a „katasztrófa”, aminek nyomán elfelejtettük az ünnep lényegét. Megérthetjük, hogy miért töredezett a kapcsolatunk az ünneppel, és miért tapasztaljuk meg az ünnepeket is mozaikdarabkák folytonos illesztgetéseként.

Byung-Chul Han diagnózist állít fel korunk társadalmáról, és ehhez – hűen a diagnózis kifejezéshez – gyakran az orvostudomány, elsősorban a patológia szókészletet használja. A *kiegész társadalma* című esszéjének elején a következő kijelentést teszi: „Minden korunk megvan a maga vezető betegsége.”¹⁴ Han ezt a 21. század elején olyan neurológiai rendellenességekben és megbetegedésekben látja, mint az ADHD (figyelemhiányos hiperaktivitás-zavar), a borderline személyiségzavar és a kiegész. Míg a 20. századot „a baktériumok korának” nevezi, melynek az antibiotikumok vetettek véget, addig a 21. század betegségeit nem a megfertőzések, hanem a „pozitivitás túltengése” okozza. Erre az immunológia nem képes választ adni, hiszen bajainkat nem valami külső baktérium, ellenség okozza, hanem „a pozitivitás túltermelésből, túlteljesítésből és túlközlésből fakadó

13 Peter L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie: Religion in der Pluralistischen Gesellschaft*, Fischer, Frankfurt am Main, 1980.

14 HAN, *A kiegész társadalma*, 9.

erőszakossága”.¹⁵ Han a korábbi, negativitáson alapuló társadalmat állítja szembe a pozitivitás által meghatározott társadalommal, amely már nem „szegényházakból, bolondok házából, börtönökből, kaszárnyákból és gyárakból áll”, mint Foucault világa, hanem sokkal inkább „fitneszszalonokból, irodaházakból, bankokból, repülőterek-ből, bevásárlóközpontokból és genetikai laborokból”, melyeket már nem „engedelmes”, hanem sokkal inkább „teljesítő alanyok” laknak be.¹⁶ Ez a társadalom a határtalannak tűnő lehetőségek világa, melyben a „kezdeményezés és a motiváció” lesznek központi motívummá, és melynek eredménye a „depresszív és kudarcot valló” ember.¹⁷ Han mindezt egy rövid definícióban összegzi: „A depresszív ember az az animal laborans, aki saját magát zsákmányolja ki, és teszi mindezt önként, külső kényszer nélkül.”¹⁸

A Han által lefestett világ egy töredezett, beszűkült és sok esetben eltűnőfélben lévő világ, melyet a teljesítménykényszer, a túlárado ingerek és ennek következtében a figyelemre való képtelenség hoz létre. A fegyelmező és munkaelvű társadalom negativitásával szemben ugyan kétségtelen előrelépésként hat – és sokszor valóban az is – a végtelen lehetőségek teljesítményelvű társadalma a maga túltengő pozitivitásával, ez azonban éppen a határtalansága és túltengése miatt illúziónak bizonyul.

Ennek példaként említi Han a multitasking jelenségét, mely bizonyos szempontból éppen hátralepést jelent a korábbi, a figyelmet egy dologra összpontosító feladatvégzéshez képest. Az egyidejűleg több tevékenységet végző embert ahhoz az állathoz hasonlítja, aki-nek tevékenységei közben egyszerre több feladatot is el kell végeznie: egy vadon élő állat egyszerre kell hogy védje a zsákmányát és figyeljen az utódaira, párjára és a rá veszélyes ragadozókra.¹⁹ Érdekes módon míg a filozófiai antropológia hagyományosan az állatoknak

15 Uo. 17.

16 Uo. 21.

17 Uo. 22.

18 Uo. 25.

19 Uo. 29.

a környezetükhöz való illeszkedését hangsúlyozza,²⁰ addig Han számára éppen az tűnik fel, ami az állatnak terhet jelent, mégpedig a környezet által nyújtott ingerek figyelmet megosztó, az apológia szövegének szórendjére épült kifinomult retorikai szerkezetet mutatja be, amely egyben a mise belső teológiai rendjét is tükrözi. A szórend és az arra épülő retorikai közlés:

Egy vadon élő állat rá van szorítva arra, hogy figyelmét számos eltérő tevékenység között ossza meg. Így nem képes elmélyülten szemlélődni – sem a táplálkozás, sem párzás közben. Az állat képtelen elmerülni a közvetlen környezetében, mivel egyidejűleg annak hátterét is fel kell dolgoznia. És nemcsak a multitasking, hanem mondjuk a számítógépes játékok szintén olyan széles sávú, de lapos figyelmet hoznak létre, ami nagybán hasonlít egy vadállat éberségéhez. A legújabb közösségi fejlesztések és a figyelem szerkezetének átalakulása az emberi társadalmat egyre közelebb viszi a vadvilághoz.²¹

A kérdés tehát az, hogy ebben a figyelemvesztett világban kap-e helyet valami, ami sajtosan emberi, vagyis az ünnep.

A rítus és az ünnep eltűnése a kiegész társadalmában

Az ünnep kérdése kiemelt szerepet kap Han kordiagnózisában. Hasonlóképpen tekint a ma ünneplő embereire, ahogy MacIntyre gondolkísérletének azon szereplőire, akik a természettudományok megmaradt mozaikjaiból kísérlik meg a kémia, a fizika vagy a biológia feltámasztását, és felteszi a kérdést, hogy „Egyáltalán, lehetséges-e még ünnepelni?”²²

20 Wolfhart PANNENBERG, *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*, Egyházforum, Budapest, 1991.

21 HAN, *A kiegész társadalma*, 29.

22 Uo. 99.

Han az ünnepről szóló elemzésében a fent bemutatott, túltengő pozitivitással jellemzett teljesítő társadalom sajátosságait veszi alapul. Az ünnep etimológiájából kiindulva tesz kísérletet genealógiájának és lényegi jegyeinek meghatározására. A kifejezések egy csoportja az ünnep célossághoz való viszonyát világítja meg, mint a német „ein Fest begehen”, ami az ünnep bejárhatóságát, „elévülhetetlen” idejét, a benne való időzést és a „cél képzetétől” való mentességét egyszerre jelzi. Kerényi Károly egy gondolatát idézi, mely szerint „A tisztán emberi fáradozás, a szokványos kötelességteljesítés önmagában nem ünnep – s az ünnepietlen felől nézve egy ünnepet sem megülni, sem megérteni nem lehet. Valami isteninek kell hozzájárulnia, ami az egyébként lehetetlent lehetségessé teszi.”²³ A céltalanság mellett tehát a szent, az isteni az, ami az ünnepet jellemzi. Itt a német „Fest” és a „Feier” fogalmak latin eredetét, a *feriae* és a *fanum* szavakat veszi elő, mely a beavatás, a szent és a profán ideje közötti határt jelzi. Han az ünnep fenti két jellemzőjének, a célosságtól való mentesség, valamint a szentnek a profántól való szétválasztásának a hiányából vezeti le az ünnep kivészését a mai nyugati társadalmakból. Világunkra az ünnep helyett az esemény jellemző, az „eventus”, ami esetleges: „Ez a jelenlegi társadalom időbelisége, amely elveszítette kötelező, mindent összekötő jellegét”.²⁴ A vasárnap, de az egyházi vagy állami ünnepek sem rendelkeznek ma olyan, az egész társadalmat összekötő erővel, mely a célosságot felülírná, hiszen ezek az ünnepek is a végtelen lehetőségek egyik potenciális területeként jelennek meg, ahol, éppen utóbbi miatt, a célszerűség logikája győz. A fáradság és a kiegészés éppen azért jellemezheti átfogóan a mai társadalmat, mert maga az ünnep is szükségszerűen küzdőtérre változott, ahol a tevékenység és a feltöltődés, a munka és a pihenés hadtestei állnak egymással szemben. A küzdőtéren azonban nem létezik valódi pihenés, ahogy feltöltődés sem, hiszen utóbbiak is a küzdelemnek, végső soron a teljesítmény logikájának vannak alávetve.

23 Kerényi KÁROLY, Az ünnep lényege, in uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Magvető, Budapest, 1984, 333–369 (346); idézi HAN, *A kiegészés társadalma*, 96.

24 HAN, *A kiegészés társadalma*, 99.

Az ünnep visszahódítása

Byung-Chul Han valószínűleg kritikával illetné a fenti alcímet, hiszen a visszahódítás a célosság és a teljesítmény képzeteit hordozza magában, ami ellentétes az ünnep természetével. De mit tehetünk, ha nem lehet erővel visszaszerezni az ünnepet, ha az élet legfontosabb dolgaihoz hasonlóan nem lehet kikényszeríteni, hogy az ünnep újra belépjen az életünkbe, és annak mindent átható része legyen?

Feltétlenül át kell gondolnunk egyénileg és társadalmilag az időhöz, a térhez, a produktivitáshoz és a korlátlan lehetőségekhez fűződő viszonyunkat. Hogyan tudunk gátat szabni a túláradó pozitivitásnak? Hol tudjuk megteremteni az a helyet és az időt, ahol a szent és a profán közti határvonal újból megjelenhet? Hogyan tudjuk az eseményeket átfordítani ünnepi formájukba?

Elsőként le kell mondanunk az élet valamennyi pillanatát meghatározó célszerűségről. Ez nem könnyű, hiszen ezzel túl kell lépünk a teljesítménytársadalom logikáján, amely nem ismer ilyen céltól mentes pillanatokat. Másodszor fel kell ismerni azt a teret és az időt, ahol a szent és a profán közötti határvonal megjelenhet, ahol a túltengő pozitivitás teréből kiszakadhat a céltalan idő tere. Olyan helyet kell találni, amely ellenáll a teljesítménylogika kényszerítő erejének. Végül újra meg kell találnunk a rítusok erejét, melyek „stabilizálják az életet”.²⁵ Létrehozzák a „kommunikáció nélküli közösséget”, a „rezonanciaközösséget, [...] amely összhang, közös ritmus létrehozására képes”.²⁶ Végül fedezzük fel az elavult dolgok – melyek közé a rítusok nagy része is tartozik – jelentőségét is.²⁷ Az elavult sokszor jelent gátat az életben, de gyakrabban szolgál mankóként azáltal, hogy valami láthatatlant tart életben, vagy valami elfeledettet idéz elénk. Ahogyan nincs antibiotikum a figyelemzavar vagy a

25 HAN, *A rítus eltűnése*, 11.

26 Uo. 21; CSONTA István, Ünnep-e az ünnep egy ismeretlen nyelven? A liturgikus népnyelv bevezetésének egyértelműsége, in BODÓ Márta, CSONTA István, LUKÁCS Ottília, ZAMFIR Korinna (szerk.), *Ünneplő ember a közösségben. Baráti köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 98–107.

27 LUKÁCS Ottília, „You Shall Tell Your Sons!” Studying the Bible by an Ancient Method, *Studia Teologiczne-Historyczne Śląska Opolskiego* 41.1 (2021) 35–50.

depresszió ellen, ugyanúgy nincs recept arra, hogy az ünnep miképpen jelenhet meg életünkben a katasztrófát megelőző mélységével és eredeti jelentésével. A számára megnyitott tér és idő, az újrafelfedezett rítusok azonban lehetőséget adnak arra, hogy a korábbi ünnepekhez köthető töredezett mozaikdarabok ne valami idegen jelentéshez, hanem az ünnep eredeti tapasztalatához vezessenek vissza minket.

Bibliográfia/Bibliography

- BERGER, Peter L., *Der Zwang zur Häresie: Religion in der Pluralistischen Gesellschaft*, Fischer, Frankfurt am Main, 1980.
- CSIZMADY Adrienne, KÖSZEGHY Lea, A Covid-19-járvány hatása a lakáshasználati szokásokra és a lakásmobilitásra, in CSURGÓ Bernadett, KOVÁCH Imre (szerk.), *A Covid-19 járvány társadalmi hatásai*, Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest, 2023, 98–120.
- CSONTA István, Ünnep-e az ünnep egy ismeretlen nyelven? A liturgikus népnyelv bevezetésének egyértelműsége, in BODÓ Márta, CSONTA István, LUKÁCS Otilia, ZAMFIR Korinna (szerk.), *Ünneplő ember a közösségben. Baráti köszöntőkötet Nóda Mózes tiszteletére*, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 98–107.
- HAN, Byung-Chul, *A kiegészítő társadalma*, Typotex, Budapest, 2019.
- HAN, Byung-Chul, *A rítus eltűnése*, Typotex, Budapest, 2023.
- KERÉNYI Károly, Az ünnep lényege, in uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Magvető, Budapest, 1984, 333–369.
- KOVÁCS, Gusztáv, COVID-19 and Family Schedule, *Family Forum* 12 (2023) 185–191, <https://doi.org/10.25167/FF/4963>.
- LUKÁCS Otilia, „You Shall Tell Your Sons!” Studying the Bible by an Ancient Method, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 41.1 (2021) 35–50.
- MILLER, Daniel, Christmas: An Anthropological Lens, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7.3 (2017) 409–442, <https://doi.org/10.14318/hau7.3.027>.

- PANNENBERG, Wolfhart, *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*, Egyházforum, Budapest, 1991.
- PAWLAK, Daria A., Arash SAHRAIE, Lost Time: Perception of Events Timeline Affected by the COVID Pandemic, *PloS ONE* 18.5 (2023) e0278250. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0278250>.
- SANTINO, Jack, Commercialism, Capitalism, and Celebration, *Traditiones* 34.2 (2005) 43–54, <https://doi.org/10.3986/Tradition2005340203>.
- SISTI, Leuconoe Grazia, Danilo BUONSENSO, Umberto MOSCATO, Gianfranco COSTANZO, Walter MALORNI, The Role of Religions in the COVID-19 Pandemic: A Narrative Review, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20.3 (2023), <https://doi.org/10.3390/ijerph20031691>.



A misztika mint a kultusz és az értékek cseréjének útja a keresztény beteljesült nihilizmus korában

ANDRÁS ISTVÁN

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Római Katolikus Kar, Kolozsvár – Gyulafehérvár (RO)
istvan.andras@ubbcluj.ro

Posztmodern korunkat Nietzsche, Heidegger vagy Vattimo írásai alapján a beteljesült nihilizmus korának nevezhetjük, amelyet Isten halálának gondolata fémjelez, és amelyet az értékek elértéktelenedése, valamint az új értékek megtalálása mozgat.¹ Így az értelem és a hit számára az egyetlen járható út a beteljesült nihilizmus útja lesz,² sőt nekünk, keresztényeknek is a keresztény nihilizmus útjára kell lépnünk. Ez az út, ez a korszak nem a megsemmisülés, nem a semmibe hullás korszaka, nem is az istennélküliség útja, hanem valami új kezdete.³ Ez esély⁴ a kereszténységnek, mert újrafogalmazhatja

1 Vö. ANDRÁS István, *Ancilla theologiae, avagy ancilla philosophiae: mistica libera*, in SÁRKÁNY Péter, *A keresztény beteljesedett nihilizmus margójára. A keresztény filozófia fogalma. Történeti és szisztematikus elemzések*, Szent István Társulat, Budapest, 2023, 127–134.

2 Vö. ANDRÁS, *Ancilla theologiae*, 131–133.

3 Vö. ANDRÁS István, *Naplemente? (A modern kor metamorfózisa, vagyis a posztmodern)*, *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 17.1 (2014) 7–22.

4 Vö. Gianni VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 2011, 172–189.

értékeit.⁵ Ez lesz a keresztény beteljesült nihilizmus útja.⁶ A kérdés már csak az marad, hogy miképpen járható a nihilizmus útja.

E rövid tanulmányban arra szeretnék rámutatni, hogy miként lehet a misztika a keresztény beteljesült nihilizmus útja.

Beteljesült nihilizmus

Tételünk felvázolása után fontos tudatosítani, hogy a nietzschei és heideggeri szemlélettel élve a nihilizmus nem más, mint az európai ember legmélyén élő vágy, a törekvés az értékek felfedezésére és követésére. Ezt Heidegger a következőképpen fogalmazza meg: „A nihilizmus történelmi mozgás, nem pedig valami nézet vagy tan, melyet valaki képvisel. A nihilizmus Nyugat történetének alapmozgása. Ez a mozgás olyan mélyen zajlik, hogy kibontakozásának csakis világhatalmasztrófák lehetnek a következményei. A nihilizmus az újkor hatalmi övezetébe vont népek világtörténelmi mozgása.”⁷ Később Heidegger hozzáteszi, hogy „a nihilizmus úgy jelenik meg, mint a nyugati történelem alapfolyamata, egyúttal és mindenekelőtt ennek a történelemnek a törvényszerűsége”.⁸ Alapjában véve tehát a nyugati ember nihilista.⁹ Nietzsche nihilizmusát vizsgálva Heidegger megállapítja, hogy a nihilizmus atyjának az elgondolásában is ezt fedezhetjük fel, hiszen Nietzsche a „nihilizmust a nyugati történelem belső logikájának gondolja”,¹⁰ mely állandóan az Igazságot keresi. Az értékek felfedezése hajtja az embert, de az ember sosem elégszik meg azzal, amit megtalált, mindig többet akar – ezért van

5 Az egyház mindig is vallotta, hogy a kor nyelvén kell közölni a dogmákat, hitigazságokat. Nem kidobni kell, csak újrafogalmazni, mert a legfőbb érték, a boldog, örök élet, minden kor számára vonzó. Mindenki örökké boldogan akar élni (erről szólnak a mítoszok, a népmesék), és ezt a krisztusi örömhír meg tudja adni az embernek.

6 Vö. VATTIMO, *La fine*, 34–37; ANDRÁS, *Ancilla theologiae*, 133–134.

7 Martin HEIDEGGER, *Rejtektutak*, ford. Ábrahám Zoltán et al., Osiris, Budapest, 2006, 191.

8 Uo. 195.

9 Uo. 194.

10 Uo. 195.

fejlődés –, így jut el odáig, hogy a már megtalált értékek elértéktelenednek, és más értékek veszik át helyüket. Más értékek kellenek.¹¹ A nihilizmus az értékek elértéktelenedéséről és új értékek teremteséről szól, hiszen Nietzsche maga is felismeri, hogy az elértéktelenedett világ helyébe új értékek¹² kellenek, új értékek keletkeznek. A nihilizmus logikája megkívánja ezt. Nem maradhat üresen a régi értékek helye. Ez azért lehetséges, mert a véges emberi értelem a végtelen Értéknek mindig csak egy szegmensét képes megismerni. Soha nem képes teljesen befogadni, és lényegében ez a beteljesült nihilizmus lüktetése.

Keresztény beteljesült nihilizmus¹³

Az értékek cseréje során joggal tehetjük fel a kérdést, hogy miért ne lehetne járható az az út, amely a kereszténység által elfogadott és Istenként tisztelt transzcendens különböző tulajdonságait vagy különböző megnyilatkozásait, vagy akár egyszerűen a belőle felfogott igazságokat jeleníti meg. Ily módon a kereszténység nem eltűnik, hanem megújul. Ez nem valami új keletű hóbort, hiszen az egyház eddig is vallotta, hogy a hitigazságokat mindig a kor nyelvén kell elmondani. Ezzel az elgondolással ezt eleveníthetjük fel sajátos módon.

Ha már elfogadjuk azt, hogy az értékek cseréje lényegében perspektívaváltás, akkor azonnal megszületik a kérdés, hogy ki képes új perspektívákat (értékeket) felfedezni, és milyen út vezet el odáig.

Az érték cseréjére jogosult filozófus?

Az érték észlelhetővé tevésében, követhetővé válásában igen nagy szerep jut a filozófusnak. Nietzsche meg van győződve arról, hogy a beteljesült nihilizmus korában az értékek cseréjét csak a filozófus képes véghez vinni.¹⁴

11 Vö. Friedrich-Wilhelm NIETZSCHE, *A hatalom akarása* (ford. Romhányi Török Gábor), Chartaphilus, Budapest, 2002, 32–33.

12 Vö. uo. 2–3.

13 Erről bővebben lásd: ANDRÁS, *Ancilla theologiae*, 127–134.

14 Vö. NIETZSCHE, *A hatalom akarása*, 979–980.

Ámde jogosan feltételezhetjük, hogy a keresztény beteljesült nihilizmus korában az igazi filozófus a misztikus: az az ember, aki az élmény léttapasztalatának a fényénél ragadja meg a legigazabb létet, és ragad meg belőle valamit, amit képes piederstálra állítani, csak misztikus lehet. Évezredekén keresztül a filozófusok az Igazságot keresték, azt vélték öröknek, és az ehhez vezető utat az értelemnek tartották fenn. Az Igazság stabil, az értelem által is nehezen megközelíthető, azonban ez a boldogságot adó,¹⁵ statikus soha fel nem fogható lét alapja nagy változáson ment át. Az Igazság eseményné vált.¹⁶ Az Igazság dinamizmus, mozgás lett, megjelenés, amihez már nemcsak az értelen keresztül vezet az út, hanem számtalan más út is létezik, mint például a tapasztalás, az élmény vagy a misztika útja. A misztika azért emelkedik ki, mert egyrészt magába foglal minden más utat (még az értelem útját is), másrészt azért, mert mind a filozófia, mind a misztika a létre irányul: a misztika az Abszolútumra, míg a filozófia a létalapra; a misztikus-kulturális tapasztalat ugyanaz, mint a filozófia.¹⁷ A lét és a tapasztalat mint mindennek az alapja¹⁸ fonja körül az embert és válik tudatos aktussá napjainkban. A misztikus kulturális tapasztalat megnyitja a filozófus megértését. Annak a filozófusnak a megértését, aki Salmann szerint a kultúra embere.¹⁹ A kultúra embere filozófus és misztikus, tehát ő képes az értékek cseréjére.

15 Vö. LAUTNER Péter, A szemlélődés kétféle leírása Arisztotelésznél, in SZEILER Zsolt (szerk.), *Theória, szemlélődés, misztika*, Szent István Társulat, Budapest, 2023, 26–32.

16 Tulajdonképpen erről szól a keresztény tanítás is.

17 Vö. Elmar SALMANN, Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica, in Aniceto MOLINARO, Elmar SALMANN (szerk.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1997, 29–60 (33).

18 Vö. SALMANN, Presenza e critica, 33.

19 Vö. Elmar SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011.

A misztika mint a kultusz és az értékek cseréjének útja

A misztika, bármely kultúra részeként is jelenik meg, jegyzi meg Kuminetz Géza, mindig a valláshoz kapcsolódik, sőt azt is mondhatjuk, hogy a vallásosság egyik legösszetettebb megnyilvánulása.²⁰ Mindez azért, mert nemcsak istenismeretként lép fel a tudatban, hanem élményként is jelen van.²¹ Napjainkban pedig az élmény szinte mindennél fontosabb lett. Az élmény győzni látszik az értelemmel szemben; ami élményszerű, az kell, sőt mindig új és új élmény kell. Az élmények váltják egymást. Mégis, ha az élményt meg akarjuk érteni, rádöbbenünk, hogy az élmény lényegében nem más, mint tudatfolyamat (pl. az empirizmusban), „amennyiben a folyamatok hordozója egy bizonyos lelkiállapotban fogja föl magát (akár tud erről, akár nem)”.²² Igazi élmény nincs gondolkodás nélkül, hiába állítjuk szembe az értelemmel, így az élmény a gondolkodás egyik folyamata. „Világosan különbözik ugyan a puszta racionális, diszkurzív és elvont gondolkodástól, mivel nagy élmények pillanatában a tárgyi értékeket reflexiómentesen és konkrétan ragadjuk meg.”²³ Az élmény nem mindig passzív, sok esetben kötődik az alkotóvágyhoz,²⁴ a tenni akaráshoz, a kitárulkozáshoz, a cselekvéshez, az üzenet átadásához. Az igazi élmény tehát egyesíti az értelemet és az érzelmet, és ennek kifejeződése a keresztény beteljesült nihilizmus misztikája. Salmann elgondolásához visszatérve azt mondhatjuk, hogy a kultúra embere a liturgia rítusán, a kultuszon keresztül érti meg a létalapot. A liturgia maga kultusz még akkor is, ha napjainkban nem szeretik

20 Vö. Géza KUMINETZ, Megfontolások a keresztény misztika fogalmáról, in SZEILER Zsolt (szerk.), *Theória, szemlélődés, misztika*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 11–25 (11).

21 Vö. Flóris KÜHÁR, *A vallásbölcselet főkérdései*, Szent István Társulat, Budapest, 1930, 8–9.

22 Walter BRUGGER, *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 111.

23 BRUGGER, *Filozófiai lexikon*, 111.

24 Vö. uo. 112.

ezt hallani.²⁵ Diósi megállapítja, hogy „A kultuszt átfogóan az Isteni megközelítéseknek, a vele való foglalkozás rögzített és rendszerezett formáinak gyűjtőfogalmaként lehet meghatározni”.²⁶ Tehát a liturgia a kultusz szerves része lehet, de nem kizárólagos kultusz. Nem a kultusz teljessége. Így a liturgia kultuszán keresztül létrejön a kapcsolat, ahol az ember a *tremendum et fascinans*-ban megéli a Szenthez való viszonyát, a tőle való függést, a hozzá tartozását,²⁷ és kiragad belőle valamit, amivel táplálkozik, ami elteti. A kultusz fontos eleme az ünnepi étkezésre szóló meghívás, ahol a test is eltető táplálékhoz jut, de sokkal fontosabb a lélek táplálkozása, mely végső soron lehetővé teszi az értékek cseréjét, vagyis a perspektívaváltást,²⁸ ami szinte minden esetben misztikus.

Isten halálának a misztikájához tehát, ami a keresztény beteljesült nihilizmus, a kimozduló Létalap adja az új erőt, és a kultuszba keveredett kultúra embere fogalmazza meg a misztika által, aki a kultusz által találkozik a Szenttel. Ily módon, még ha sokan nem is értenek egyet ezzel,²⁹ a kultusz értékhordozó, értékhordozóvá válik.

Az érték mint platonikus idea is „végső függetlenségében önálló birodalmat alkot”.³⁰ Az érték így világfeletti eszme, amit egyedül az ember érhet el. A legfontosabb érték maga a Lét.³¹ A létnek a különböző megnyilvánulásai lesznek az ember számára elérhető értékek. Egy kissé másképpen látja ezt Heidegger, amikor azt írja: „Az érték lényege, hogy szempont. Az érték olyasmit jelöl, amit a szem megragad. Az érték az olyan látás szem-pontját jelenti, amely valamit célba vesz, vagy, ahogy mi mondjuk, valamire számít.”³² Így tehát a misztikába belemerülő kultúra embere valamit megsejt, valamit meglát az értékből. A misztika kultusza által abból a Létből sejt meg

25 Vö. DIÓSI DÁVID, *Bepillantás a liturgiateológiába*, Jel, Budapest, 2022, 19.

26 Uo. 24.

27 Vö. RUDOLF OTTO, *A szent*, Osiris, Budapest, 1997; DIÓSI, *Bepillantás a liturgiateológiába*, 24–25.

28 Vö. ANGELA ALES BELLO, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelveccchi, Roma, 2014, 59–74.

29 Erről lásd BYUNG-CHUL HAN, *A rítus eltűnése*, Typotex, Budapest, 2023.

30 BRUGGER, *Filozófiai lexikon*, 125.

31 Uo. 126.

32 HEIDEGGER, *Rejtektutak*, 199.

valamit, mely mint a Szent tárulkozik fel előtte. Ez a megsejtés nem valami önző, önmaga hasznára szolgáló esemény, hanem a közösség számára életet és lüktetést biztosító valóság. A misztikusnak ezt nemcsak átélni, hanem értékként tolmácsolnia kell a közösség felé. Ezzel pedig nem szakad ki a közösségből. A régiek ezt úgy fogalmazták meg, hogy a közösség számára esdik ki az Istent.

A kultuszban megjelenő Szent

Az Abszolútum, a Lét és Szent ugyanazon létalap különböző, kongruens nevei. Így a kultúra embere a Szentből tud értéket kovácsolni, a találkozás, a megfogalmazás és a kimondás útján. A Szentet nem lehet teljesen megragadni; hiába hozunk létre új szavakat, mindig marad fehér folt, a Szent mindig *absconditus* (vö. Iz 45,14) marad. Erről írja Marion: „A Szent, amelyet saját mérhetetlen különállása őriz, sem szellem, sem az érzékek számára nem megragadható”.³³ Sőt bármennyire is horizontáljuk a Szentet, mindig vertikális marad.³⁴ Ehhez viszont bátran hozzátehetjük, hogy a Szent megsejthető, hagyja magát felfedezni, engedi, hogy az ember belemerítkezzen, így a Szent misztériumához létbizalom kapcsolódik. Eliade megjegyzi, hogy „az ember azért tud a szentről, mert az megnyilatkozik, és a profántól tökéletesen különbözőnek bizonyul”.³⁵ A Szent feltárulkozása által a Szent hordozója mássá válik, anélkül, hogy feloldódna az Istenben, a Szent meg pontosan rajta keresztül tárulkozhat fel.

33 Jean-Luc MARION, *A látható kereszteződése*, ford. Cseke Ákos, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013, 149.

34 Erről bővebben lásd: ANDRÁS István, *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról*, *Korunk* 27.8 (2016) 89–95.

35 Mircea ELIADE, *A szent és a profán*, ford. Berény Gábor, Helikon, Budapest, 2014, 8.

A szent és a profán

A szent fogalma Vattimo *pensiero debole* (gyenge gondolkodás)³⁶ fogalma kapcsán újraértékelődik, és lehetőséget kínál a posztmodern embernek.³⁷ Ezt húzza alá Heidegger is egy 1966-ban elhangzott interjújában, amely halála után egy héttel jelent meg: csak egy Isten tud megmenteni.³⁸ Ebben az interjújában Heidegger a technika és az emberi fejlődés mellett a transzcendens metafizikai problematikáját és létét tárgyalja, ami az emberi identitás magjára is kihat, sőt emberi identitásunk része. A természettől való elszakadás a vég felé vezető út, Heidegger pedig úgy látja, hogy szükségünk van a transzcendens Istenre. Ez találkozik Nietzsche elgondolásával, aki vallotta, hogy az Érték helyét nem lehet kitörölni, szükségünk van rá, csupán újra kell fogalmaznunk; új értéként kell előtárnunk.

A fentiekből láthatjuk, hogy a keresztény beteljesült nihilizmus korában az érték cseréje a kultuszon keresztül valósulhat meg. De hogyan? A válaszhoz a kulcs a szent és vallásos közötti kapcsolat megértése,³⁹ vagyis a szent és profán közötti feszültség normalizálása. A vallásosság a kultúra fejlődéséhez vezetett egészen addig, amíg a vallásosság maga nem szorult háttérbe. Addig, ameddig a szent és profán jól elkülönült egymástól, és mindegyik betöltötte a maga területét, nem akarva átvenni a másik helyét és szerepét. A két színtér lényegében egymás ellentéte, ahogyan azt Eliade megjegyzi,⁴⁰ és a kettő lüktetése adja az életet. Amikor a kettő keveredik, vagy mindkettő a másik szerepét szeretné betölteni, a pólusok nem felcserélődnek, hanem eltűnnek, összeomolnak. A szekularizáció meghagyja ugyan a szent fogalmát, de messze akarja űzni a kultúrától és a kultusztól. Vagy a kultusszal együtt el akarja tüntetni,

36 A *pensiero debole* Vattimo egyik kulcsfogalma. Vö. Gianni VATTIMO, *Di-alettica, differenza, pensiero debole*, in Gianni VATTIMO, Pier Aldo ROVATTI (szerk.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 2010, 19–28.

37 Vö. ALES BELLO, *Il senso del sacro*, 11.

38 Ez a könyv (interjú) címe is. Vö. Martin HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel* (szerk. Alfredo MARINI), Guanda, Parma, 2011.

39 Vö. ALES BELLO, *Il senso del sacro*, 12–13.

40 ELIADE, *A szent és a profán*, 8.

más, alternatív emberi kultusszá alakítva. Mégis ebben a különös helyzetben a Szent mint létalap közli magát, pontosan a kultuszon (a megtépázott kultuszon) keresztül. Vagy akár még az új kultuszokon keresztül is, amennyiben megmarad a vertikálitás dimenziója. Így történhet meg, hogy a vallásos tapasztalat felhígul; különböző szerek hatására (extázis, élmény stb.) vallási tapasztalatokhoz hasonló szintre juthat az ember, és ezzel azt hiheti, hogy a Szentből merít és belőle táplálkozik.⁴¹ Ezt Diósi úgy fogalmazza meg, hogy „a rituális rendszerek sokfélesége, mely korunk emberének úton-útfélen felkínálja magát, a szent koncepciójának a sokféleségéhez vezetett”.⁴² Mindenkinek lehet kapcsolata a transzcendenssel, és ennek egyik lehetséges módja a kultusz által teremtetten kapcsolat. Ez a szent paradoxonja, ami a liturgia, illetve a kultusz szemével érthető csak.⁴³ Ezért van szükség a filozófus-liturgikus-misztikusra, aki lényegében a kultúra embere.

Ebben a felismerésben nagy szerepet játszik a hermeneutika. A hermeneutika mint a lét egésze perspektívájának bennünk rejlő lehetősége segít minket. Vattimo szerint a hermeneutika feladata, hogy minél jobban megközelítse a lényegét,⁴⁴ hogy minél többet fel fogjunk a Végtelenből. A hermeneutika az igazságot értelmezi, de olyan mértékben, amennyiben személyes rekonstrukció,⁴⁵ és az új értékek megragadása. Így újra a létből válik értékkel valami, éppen az aktuális kor nyelvén. A kultusz belépni enged egy narratív ciklikus folyamatba, melynek eredményeként a szimbolikus értelmezés segítségével életet, mozgást indít. Értéket állít. Így a kultuszon keresztül állíthatunk értéket. Pontosabban a kultuszt végző, átélő

41 Emberi létünk, testiségünk velejárója, nem tudjuk eltüntetni, még a hyperembernek is szüksége van erre. Vö. Pierre LÉVY, *Il virtuale. La rivoluzione digitale e l'umano* (ford. M. Colò et al.), Raffaello Cortina, Milano 1997, 43–62.

42 DIÓSI, *Bepillantás a liturgiateológiába*, 23.

43 Napjainkban a rítust mint a kultusz részét fel akarjuk gyorsítani, pedig ez a narratív folyamat nem felgyorsítható. A rítus kommunikáció nélküli közösséget hoz létre és azt bekapcsolja a Szentbe. Együtt lélegezhetünk a Szenttel, amit ő kilélegez, azt mi beszívjuk. Vö. HAN, *A rítus eltűnése*, 24.

44 Vö. Gianni VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Roma – Bari, 2002, 137.

45 Vö. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 133.

személy lesz erre képes. A hermeneutika tehát az értékek felállításában a kultuszon keresztül valósul meg, ahol a misztika is tetten érhető, de ahol a személynek és a közösségnek is érintkeznie kell a Szenttel.

Következtetések

Elmondhatjuk, hogy a keresztény beteljesült nihilizmus korszakában a kultusz fontos szerepet játszik, mert a misztikában elmélyülő ember kapcsolódhat az Értékhez/Szenthez, ahonnan új értéket méríthet és állíthat társadalma elé. Mivel ez a nihilizmus az értékek állandó cseréjében látja a nyugati ember lényegét, fontos, hogy mi, keresztények is megragadjuk a lehetőséget, és a Szentből mint végtelen igazságból új értékeket ismerjünk és ismertessünk meg. Ezt nevezhetjük perspektívaváltásnak is, de tudatában kell lennünk, hogy e perspektíva forrása a kultuszon keresztül megjelenő misztika lehet.

Bibliográfia/Bibliography

- ALES BELLO, Angela, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelveccchi, Roma, 2014.
- ANDRÁS István, *Ancilla theologiae, avagy ancilla philosophiae: mistica libera*, in SÁRKÁNY Péter, *A keresztény beteljesedett nihilizmus margójára. A keresztény filozófia fogalma. Történeti és szisztematikus elemzések*, Szent István Társulat, Budapest, 2023, 127–134.
- ANDRÁS István, *Horizontálódás, avagy a szent mai kultuszáról*, *Korunk* 27.8 (2016) 89–95.
- ANDRÁS István, *Naplemente? (A modern kor metamorfózisa, vagyis a posztmodern)*, *Studia Theologica Transsylvaniensia*, 17.1 (2014) 7–22.
- BRUGGER, Walter, *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.
- DIÓSI Dávid, *Bepillantás a liturgiateológiába*, Jel, Budapest, 2022.

- ELIADE, Mircea, *A szent és a profán*, ford. Berény Gábor, Helikon, Budapest, 2014.
- HAN, Byung-Chul, *A rítus eltűnése*, Typotex, Budapest, 2023.
- HEIDEGGER, Martin, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel* (szerk. Alfredo MARINI), Guanda, Parma, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, *Rejtektutak*, ford. Ábrahám Zoltán et al., Osiris, Budapest, 2006.
- KUMINETZ Géza, Megfontolások a keresztény misztika fogalmáról, in SZEILER Zsolt (szerk.), *Theória, szemlélődés, misztika*, Szent István Társulat, Budapest 2023, 11–25.
- KÜHÁR Flóris, *A vallásbölcselet főkérdései*, Szent István Társulat, Budapest, 1930.
- LAUTNER Péter, A szemlélődés kétféle leírása Arisztotelésznél, in SZEILER Zsolt (szerk.), *Theória, szemlélődés, misztika*, Szent István Társulat, Budapest, 2023.
- LÉVY, Pierre, *Il virtuale. La rivoluzione digitale e l'umano* (ford. M. Colò et al.), Raffaello Cortina, Milánó, 1997.
- MARION, Jean-Luc, *A látható kereszteződése*, ford. Cseke Ákos, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich-Wilhelm, *A hatalom akarása* (ford. Romhányi Török Gábor), Chartaphilus, Budapest, 2002.
- OTTO, Rudolf, *A szent*, Osiris, Budapest, 1997.
- SALMANN, Elmar, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011.
- SALMANN, Elmar, Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica, in MOLINARO, Aniceto, SALMANN, Elmar (szerk.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 1997, 29–60.
- VATTIMO, Gianni, Dialettica, differenza, pensiero debole, in VATTIMO, Gianni, ROVATTI, Pier Aldo (szerk.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- VATTIMO, Gianni, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 2011.
- VATTIMO, Gianni, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Roma – Bari, 2002.

Angyalok és szentek



Angyali üdvözletek a Jakab-evangéliumban. Teológiai és ikonográfiai megközelítések

ZAMFIR KORINNA

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár (RO)
emilia.zamfir@ubbcluj.ro

*Nóda Mózesnek, akinek három Mária-ünnep különösen kedves:
Gyümölcshordó Boldogasszony, Sarlós Boldogasszony
és Kisboldogasszony*

A legkorábbi Mária-ünnep, Urunk születésének hírüladása, korábbi nevén az *Annuntiatio Beatae Mariae Virginis*, az 5. században alakult ki keleten. Bibliai alapja a Lukács-evangélium elbeszélése az angyali üdvözletről (Lk 1,25-38),¹ azonban az ünnephez fűződő (főként

1 NÓDA Mózes, *Liturgika. Szentmise, zsoltosma, szentségek. Keresztény szimbólumok*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009, 158; Theodor MAAS-EWERD, *Verkündigung des Herrn IV. Liturgisch, LThK 10.*, 687-688. A nyugati egyház kezdetben a karácsony előtti vasárnapon emlékezett meg az annunciációról; a március 25-i dátum a 7. században rögzült (a 656-os toledói zsinat utal az ünnepre; Rómában I. Szergiusz pápa vezeti be). Az ünnep két ötödik századi tanúja Proklosz konstantinápolyi pátriárka harmadik homíliája a megtestesülésről (PG 65,703-708, a csodás szülést is kiemeli), és a Szeleukiai Baszileiosz püspöknek tulajdonított 39. homília

keleti) liturgikus szövegek és a képi ábrázolások jelentős része a Jakab-evangéliumra vezethető vissza. E tanulmányban a Máriának szóló angyali üdvözllet jeleneteit vizsgálom a Jakab-evangéliumban, majd azok képi recepcióját tekintem át. Ezt követően megfogalmazok néhány következtetést az írás liturgikus-ikonográfiai hatásáról.

A Jakab-evangélium

A Jakab-(proto)evangélium [JE]² az egyik legnépszerűbb kora keresztény írás. A szinoptikus gyermekségtörténeteket továbbgondolva

az angyali üdvözletről (εις τὴν εὐαγγελισμόν τῆς Θεοτόκου, PG 85,425–452, egy bibliai hivatkozásokkal átszőtt teológiai értekezés a megtestesülésről). Az ünnep március 25-i ünneplésének tanúja a 6. századi Efezusi Ábrahám püspök homíliája: Martin JUGIE, Abraham d'Éphèse et ses écrits, *Byzantinische Zeitschrift* 22 (1913) 37–59; R.A. FLETCHER, Celebrations at Jerusalem on March 25th in the Sixth Century A. D., *Studia Patristica V. Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1959*, III: *Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica*, szerk. F. L. CROSS et al. (1962), 30–34; Dragoș BOICU, Praznicul Bunei Vestiri în omiliile Sfântului Petru Chrysologul, in Daniel BUDA et al. (szerk.) *Jertfelnicie în apostolat, didascalie și liturghisire. Prinoc de cinstire adus Înaltpreasfințitului Părintelui nostru Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, la împlinirea vârstei de 75 de ani*, Andreiana, Sibiu, 2022, 580–591.

- 2 Constantinus de TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha, adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis*, Hermann Mendelssohn, Leipzig, 1876, 1–50; Émile AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Letouzey et Ané, Paris, 1910; Émile DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1961; George Themelis ZERVOS, *The Protevangelium of James I. Greek Text, English Translation, Critical Introduction; II. Critical Questions of the Text and Full Collations of the Greek Manuscripts*, T&T Clark, London – New York, 2019, 2022; J. Keith ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford University Press, Oxford, 1993 (repr. 2005), 57–67; Lily VUONG, *The Protevangelium of James* (Early Christian Apocrypha 7), Cascade Books, Eugene, OR, 2019; J. K. ELLIOTT, Patricia M. RUMSEY, *The Protevangelium of James*, Brepols, Turnhout, 2022; Ronald F. HOCK, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Polebridge, Santa Rosa, CA, 1995, 1–81; Silvia PELLEGRINI,

megírja Mária szüleinek, fogantatásának, születésének, gyermekkorának és Józseffel való eljegyzésének történetét, újrairja az angyali üdvözetet, illetve harmonizálja és kiegészíti Jézus Máténál és Lukácsnál olvasható születésének történetét. A JE valószínűleg a második század második felében íródott.³ A későbbi gyermeksegevangéliumok (Pszeudo-Máté, az Arab gyermeksegevangélium, az Örmény gyermeksegevangélium)⁴ felhasználták a JE-ot, és továbbírták Mária, illetve Jézus gyermeksegtörténetét.

Az elbeszélés és bibliai motívumai

A JE-ban három egységet szoktak megkülönböztetni.⁵ Az első rész (Mária születése) Mária szüleinek, Annának és Joákimnak a

Das Protevangelium des Jakobus, in Christoph MARKSCHIES, Jens SCHRÖTER (szerk.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I: *Evangelien und Verwandtes*, Teilband 2, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 903–929. Magyarul: Jakab-ősevangélium (ford. Ladocsi Gáspár), in VANYÓ László (szerk.), *Apokrifek* (Ókeresztény Írók 2), Szent István Társulat, Budapest 2018, 328–343; Jakab protoevangéliuma (ford. Szepessy Tibor), in DÖRÖMBÖZI János, ADAMIK Tamás, *Csodás evangéliumok* (Apokrif iratok), Telosz, Budapest, 1998, 5–17.

- 3 PELLEGRIINI, Protevangelium, 907–907; ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangelium*, 40–42, Lily VUONG a második század vége–harmadik százada eleje mellett érvel: *Gender and Purity in the Protevangelium of James* (WUNT 2.358), Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, 58.
- 4 Pszeudo-Mátéről a továbbiakban lesz szó. A JE és az Örmény gyermeksegevangélium párhuzamos terjedéséről és összehasonlításáról: Mari MAMYAN, *The Protevangelium of James in the Context of the ‘Armenian Gospel of the Infancy’*, in Jan N. BREMMER, J. Andrew DOOLE, Thomas R. KARMANN, Tobias NICKLAS, Boris REPSCHINSKI (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 249–263. Az Arab gyermeksegevangéliumról: Maria JOSUA, Friedmann EISSLER, *Das arabische Kindheitsevangelium*, in Christoph MARKSCHIES, Jens SCHRÖTER (szerk.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I: *Evangelien und Verwandtes*, Teilband 2, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 963–983.
- 5 A JE egysége vitatott. Legalább a Zakariás-epizódot későbbi kiegészítésnek tekintik, noha a P.Bodm. V is tartalmazza: Jan N. BREMMER, *Author, Date and Provenance of the Protevangelium of James*, in Jan N. BREMMER et al. (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 49–70 (51). ZERVOS összetett szerkesztéstörténetet vázol fel: az eredeti elbeszélés

történetével indít, elbeszéli Mária rendkívüli fogantatását, születését és gyermekkorát, felnevelkedését, majd rátér Józseffel való eljegyzésére és az angyali üdvözletre (1–16). A hároméves Máriát szülei felviszik a templomba, és ott nevelkedik. Miután a tizenkettedik évét betölti, rituális tisztasági megfontolásokból el kell hagynia a szentélyt. Isteni jel nyomán⁶ a szüzet Zakariás főpap József gondjaira bízva. A papok elhatározzák a templom függönyének elkészítését, és a feladatot a Dávid házából való szüzekre bízák. Ebben az összefüggésben olvasható a két angyali üdvözlés Máriának. Mária meglátogatja Erzsébetet. Józsefnek angyal nyilatkoztatja ki Mária titkát. A keserű víz próbája igazolja Mária és József ártatlanságát a főpap előtt.⁷ A második, rövidebb egység Jézus születését beszéli el (17/18–20). A népszámlálás miatt Józsefnek és Máriának Betlehembe kell mennie. A gyermeket váró pár egy barlangban húzódik meg. József elindul bábát keresni. Ámulva számol be arról, hogy a világ és az idő megáll Jézus születésekor.⁸ A barlangnál csodás felhő- és fényjelenséget lát. A fény elrejtí Jézus csodás születését. A bába egy Szalomé nevű asszonynak elbeszéli, hogy a szűz csodásan szült. Szalomé kételkedik, de vizsgálata igazolja, hogy Mária a születés után is szűz maradt. A napkeleti bölcsek hódolnak az újszülött király előtt. Heródes elrendeli a kétévesnél kisebb gyermekek meggyilkolását. A megnyíló szikla elrejtí a menekülő Erzsébetet és gyermekét. Az utolsó szakasz Zakariás meggyilkolását beszéli el (21–22).

(*Genesis Mariae*) zsidó-keresztény körökben született, és nem tükrözte a kanonikus evangéliumok hatását vagy akár ismeretét. Ezt egészítette volna ki két további szerző/szerkesztő (*Protevangelium* I., 19–169). Az írásban kétségtelenül vannak szerkesztésre utaló egyenetlenség (DE STRYCKER, *Forme*, 404–412; ZERVOS, *Protevangelium* I., 23–126), de Zervos javaslata meglehetősen bonyolult.

6 József botjából galamb röppen fel és fejére száll. Az epizód háttere a Num 17,16–23, ill. Mk 1,10 párh.

7 József nem a féltékeny, esetleg megcsalt férj szerepében jelenik meg, hanem a házasságtöréssel gyanúsított asszony társaként, akit azzal vádolnak, hogy Máriával törvénytelen kapcsolatot kezdett, és gyermekének apja. Megan NUTZMAN, *Mary in the Protevangelium of James: A Jewish Woman in the Temple?*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 53.3 (2013) 551–578 (562).

8 Az epizód nem található meg a harmadik századi Bodmer V. papiruszban.

Az elbeszélést átszövik a bibliai motívumok. A szerző ismeri és harmonizálja a kanonikus evangéliumok gyermekségtörténetét. Emellett azonban a JE nagyon sokat merít a Septuagintából. Joachim és Anna a gyermektelen pár típusát testesíti meg, amely keserűségében Istenhez könyörög és meghallgatásra talál, mint Ábrahám és Sára, illetve Elkána és Hanna. A gyermektelen Joákim Ábrahám történetét idézi fel,⁹ Anna pedig, gyermekért könyörögve, Sára példájára hivatkozik.¹⁰ Gyermektelensége miatt gúny tárgyává válik; szolgálója megveti, mert az Úr bezárta méhét.¹¹

Akárcsak Hanna (LXX: Anna), Joákim felesége is gyermekért könyörög, és ígéretet tesz, hogy az ajándécul kapott gyermeket felajánlja Isten szolgálatára (JE 2.4; 1Sám 1,10-12). Mária gyermekkor a kis Sámuel történetét idézi fel. Akárcsak Hanna és Elkána, Anna és Joákim is teljesíti ígéretét, hogy gyermekét Istennek ajándékozza, de csak azután viszik fel a szentélybe, hogy az anya elválasztotta (1Sám 1,21-23.24-27; JE 7.1-2). A gyermek a szentélyben nevelkedik, és az isteni kiválasztás jelei nyilvánulnak meg rajta (1Sám 2,26; 3,1-18; JE 7,3-8,1). Máriának is mennyei hang adja tudtul kiválasztottságát, és küldetése megvalósításában a szentély papja játszik szerepet.

Az angyal ígérete Annának Mánoáh gyermektelen felesége esetét is felidézi, akinek az Úr angyala hírül adja Sámson születését (Bír 13,2-7; itt is az angyal közvetlenül a leendő anyát szólítja meg, 13,5). Akárcsak az említett bibliai elbeszélésekben, vagy Zakariás és Erzsébet lukácsi történetében, a születendő gyermek fontos szerepet fog betölteni Isten tervében. Ezekről eltérően azonban itt egy lány lesz Isten terve kibontakozásának az eszköze.

9 Ábrahámot Isten „késő öregkorában ajándékozta meg fiával, Izsákkal” (1.3). Ezt követően szomorúságában Joákim kivonul a pusztába, hogy ott negyven nap és negyven éjjel böjtöljön és imádkozzon (1.4, akárcsak Jézus, Mt 4,2).

10 JE 2.4: „hallgasd meg könyörgésemet, ahogyan megáldottad ősanyánkat, Sárát, hiszen fiúval ajándékoztad meg, Izsákkal!”

11 JE 2.3; vö. Gen 16,4b; 1 Sám 1,6. A szolgáló neve a kéziratokban eltérő (TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, 5: Ἰουδίθ; ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 57: Judith / Euthine; ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangelium*, 69-70, vö. 12 Ἰουθίνη / Euthine); a bevezetőben Justhine, i. m., 45). A két magyar fordításban (Ladocsi és Szepessy) Judit.

A Septuagintára tett utalásokon túl az elbeszélésben jelentős helyet foglal el a Templom, a papság, illetve fontos szerepet játszanak a zsidó előírások és rituális megfontolások.¹² Az írás nem tartalmaz zsidóellenes felhangokat. Pozitívan szól Izraelről és vallási hagyományairól. Mária élete a jeruzsálemi templomhoz kötődik.¹³ A szerző sokféle módon arra törekszik, hogy beillesse Jézus családjának történetét Izrael történetébe, és ezzel hidat teremtsen a zsidóság szent iratai és vallási hagyományai és a kereszténység között. Mindezek alapján valószínű, hogy a JE zsidó-keresztény közeget feltételez.¹⁴ Keletkezési helye Szíria vagy Egyiptom.¹⁵

12 A JE nagy hangsúlyt helyez Mária tisztasága megőrzésére. Anna csak a szüléssel járó tisztátalansága elteltével szoptatja őt. Az írás kiterjeszti a Templom szentségét és a rituális előírásokat Anna hajlékára, ahol Mária felcseperedik. Mária hálószobája is szentéllé válik. Semmi és senki tisztátalan nem érintheti (6.1-3). VUONG, *Gender and Purity*, 92, 70-106, 120-133; ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangelium*, 47.

13 A zsidó háttérnek ellentmondhat, hogy Mária a szentélyben nő fel. A részlet nem a történetiség szempontjából releváns, hanem a gyermek Sámuel történetével való párhuzama miatt. Az írás ezzel is Mária kiválasztottságát, üdv történeti szerepét és rendkívüli tisztaságát fejezi ki. Ugyanakkor NUTZMAN szerint a részlet összhangba hozható a zsidó, közelebből a rabbinikus hagyományokkal, amelyek szerint a nők három csoportja tartózkodhatott a templomkörzetben: a házasságtöréssel vádolt nők a keserű víz próbája idején, a templom függönyének szövésére kiválasztott lányok, és a nazír nők. Mária mindhárom kategóriába besorolható (Mary, 551-578). Szkeptikusabb e lehetőségekkel kapcsolatban Léonie J. ARCHER, *The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Graeco-Roman Palestine*, in Averil CAMERON, Amélie KUHRT (szerk.), *Images of Women in Antiquity*, Routledge, London, 1993, 273-287 (279); ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangelium*, 41.

14 Tobias NICKLAS, *Israel, der Tempel und der theologische Ort des Protevangelium Jacobi*, in Jan N. BREMMER et al. (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 133-158; Jens SCHRÖTER, *Fortschreibung und Adaption früher Traditionen über die Geburt Jesu im Protevangelium Jacobi*, ugyanabban a kötetben, 71-95 (83-87).

15 PELLEGRINI, *Das Protevangelium*, 909. Szíria: VUONG, *Gender*, 194-239 (a JE a szír kereszténység aszketikus hagyományát és a zsidó rituális tisztasági eszmény marandó hatását tükrözi; közel áll a szíriai dokétizmus-, ill. markionizmusellenes írásokhoz); ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangelium*, 38-39. Egyiptom: DE STRYCKER, *Forme*, 419-423; BREMMER, *Author*, 49-70.

A JE jelentősége és recepciója

A JE több a kegyes kíváncsiságot kielégítő gyermekségtörténetnél.¹⁶ Egyik nyilvánvaló célja a szüzi születés alátámasztása. Az írás szerepet játszott Mária örök szüzessége¹⁷ és áttételesen Jézus istensége megerősítésében.¹⁸

A Szűz életére és szentségére összpontosítva, a JE a Mária-tisztelet egyik legkorábbi tanúja, illetve megalapozója. Több ünnep a JE-ban gyökerezik: Mária születése, Mária bemutatása a templomban, Szent Joákim és Szent Anna ünnepe, keleten Szent Anna foganása, nyugaton pedig a Szeplőtelen fogantatás ünnepe.¹⁹ Az írás nagy hatást gyakorolt a keresztény ikonográfiára Joákim és Anna története, Mária gyermekkor, az angyali üdvözet, valamint Jézus születése képi megjelenítéseit tekintve.

A keleti egyházban az írás népszerűsége és hatása töretlen volt, amint azt nagyszámú görög nyelvű kézírata, számos fordítása, továbbá az általa ihletett ünnepek, a liturgikus szövegek (homíliák, válaszos zsoltárok) és ábrázolások tanúsítják.²⁰ Nyugaton azonban Jeromos, majd a hatodik századi *Decretum Gelasianum* az apokrifek közé sorolta és elvetette,²¹ és ezzel az írás hosszú ideig feledésbe

16 A JE műfajának és céljainak áttekintéséről (Mária-enkómium, apologetikus mű, amely Mária szüzességét, Mária és Jézus méltóságát védi, az evangéliumokat kiegészítő, a kora keresztények érdeklődését kielégíteni akaró írás, a Mária-tisztelet helyeit hagiográfiai legandaként megalapozó mű): HOCK, *Infancy*, 14–20; ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangelium*, 30–33.

17 Thomas R. KARMANN, Apokryph oder doch geradezu kanonisch? Zur Rezeption des Protevangelium Jacobi im antiken Christentum, in Jan N. BREMMER et al., *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 1–48 (12–13, 16–17).

18 A JE Jézus csodás fogantatásával magyarázza, hogy a Magasságbeli Fia (11.2–3, a Lk 1,31–32-től eltérően, amely nem állapít meg oksági viszonyt).

19 A keleti egyházban: KARMANN, Apokryph, 34–35; SCHRÖTER, Fortschreibung, 71–95 (72–74). A nyugati egyházban: Thomas O'LOUGHLIN, The Protevangelium of James and the Modern Roman Rite: A Case Study in the Structure of Liturgical Memory, *Anaphora* 3.2 (2009) 57–80.

20 A keleti recepcióról: KARMANN, Apokryph, 15–23, 32–36. Az ikonográfiáról a továbbiakban lesz szó.

21 Ernst von DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text* (TU 38.4), Hinrichs, Leipzig, 1912, 50

merült. A JE szövegének újrafelfedezésére és első kiadására csak a 16. században került sor.²² Azonban a középkorban a JE hatása közvetve Nyugaton is fennmaradt, elsősorban a (valószínűleg 7. század eleji) latin Pszeudo-Máté evangélium [PM] által,²³ továbbá a PM-t feldolgozó középkori írások, a *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae* (9. sz.), a *Speculum Historiale* (Beauvais-i Vincent enciklopédikus műve, a *Speculum Maius* harmadik része, 13. sz.) és Jacopo da Voragine Arany Legendája (13. sz.) révén. E latin nyelvű forrásokon keresztül a JE nagy hatást gyakorolt a középkori jámborságra és művészetre.²⁴

A Pszeudo-Máté evangélium (*Liber de Infantia* vagy *Historia de Nativitate Mariae et de Infantia Salvatoris*) jelentős szerepet játszott a JE elbeszélésének átmentésében a nyugati egyházba.²⁵ A mű ötvözi, átdolgozza és kiegészíti a JE-ot és a Tamás-gyermekségevangeliumot. Néhány részlettel bővíti Joachim és Anna, valamint Mária történetét. Mária szüzessége még hangsúlyosabb. Máriát Abjatár főpap saját fia feleségének szeretné, azonban Mária elutasítja, mivel

(valószínűleg a JE-ra utal az „Evangelium nomine Jacobi minoris”).

22 Az írás nyugati recepciójáról és kiadástörténetéről: TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, xii–xv; PELLEGRINI, *Protevangeliem*, 909–910; KARMANN, *Apokryph*, 1–4, 23–32, 36–40; ZERVOS, *Protevangeliem* II., 2–14.

23 Oliver EHLEN, *Das Pseudo-Matthäusevangelium*, in Christoph MARKSCHIES, Jens SCHRÖTER (szerk.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. I/2: *Evangelien und Verwandtes*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 983–1002 (984–985).

24 A PM hatástörténetéről: EHLEN, *Pseudo-Matthäusevangelium*, 986 (a 9–14. század között keletkezett számos írás révén); ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 84; Anne ROBERTSON, *Remembering the Annunciation in Medieval Polyphony*, *Speculum* 70 (1995) 275–304 (277); KARMANN, *Apokryph*, 37–40.

25 A PM tud arról, hogy Jeromos elvetette a JE gyermekségtörténetét, de ezt úgy védi ki, hogy a mű elejére beiktatja Cromatius és Heliodorus püspökök fiktív levelezését Jeromossal. Ezek szerint Mária, ill. a Megváltó gyermekségtörténetét Máté apostol írta volna héberül, és titkosnak szánta, de Jeromos beleegyezik, hogy a szent életű püspökök kérésére lefordítsa, a Megváltó iránti szeretetből, miközben nem adja fel küzdelmét a tévtanítók ellen. A fiktív levélváltás stratégiájáról: KARMANN, *Apokryph*, 38–39; EHLEN, *Pseudo-Matthäusevangelium*, 983–984.

örök szüzességet fogadott.²⁶ Egészen fiatalon Mária az imádságnak és a fonásnak-szövésnek szenteli magát.²⁷

A *Speculum Historiale* hetedik könyve foglalja össze Mária fogantatása, gyermekkora és az angyali üdvözet elbeszélését.²⁸ A *Legenda Aurea* a Mária-ünnepek (főleg Mária születése, illetve az annunciació kapcsán) hozza a JE/PM továbbírt epizódjait.²⁹ Az Arany Legenda jelentősen hozzájárult a Mária-ünnepek rögzüléséhez, valamint Joákim és Anna története megőrzéséhez.

Érdekes módon a JE liturgiára gyakorolt hatása nyugaton is érvényesült, az említett írások révén, annak ellenére, hogy a JE-ot a nyugati egyház elvetette, illetve az ünnepek megalapozásában betöltött szerepét mellőzte.³⁰

26 ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 84–86. Német fordításban: EHLEN, Pseudo-Matthäusevangelium, 987–1002. A JE kisszámú latin kéziratáról: Joseph VERHEYDEN, *The Early Church and „the Other Gospels”*, in Jens SCHROTER (szerk.), *The Apocryphal Gospels Within the Context of Early Christian Theology* (BETHL 260), Peeters, Leuven 2013, 477–506 (503)

27 Mária életének leírása a szerzetesi eszményt tükrözi. EHLEN, Pseudo-Matthäusevangelium, 985. Apróbb részlet, hogy Anna nem háza kapujában talál ismét Joákimra, hanem az angyal szavára a templom Arany kapujánál (a jelenet középkori ábrázolásokat ihlette).

28 *Speculum historiale* VII. 64–66, 72, 76 (kihagyja a JE/PM elbeszélését az angyali üdvözletről; az angyal a szobájába visszavonuló Máriát köszönti). (Anton Koberger, Nürnberg, 1483).

29 De nativitate beatae Mariae virginis, *Legenda aurea* 131; De annuntiatione dominica *Legenda aurea* 51 (Jacobus de VORAGINE, *Legenda aurea: vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem*, szerk. Johann Georg Theodor GRASSE, Librariae Arnoldianae, Leipzig, 1850, 585–595; ill. 216–221; Jacobus de VORAGINE, *The Golden Legend. Readings on the Saints*, ford. William G. Ryan, bev. Eamon Duffy, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 535–544, ill. 196–202). Átírja Mária nemzetségtábláját, Annát (három házassága révén) Jézus több tanítványa nagyanyjává teszi, módosítja a Joákimnak és Annának szóló angyali híradást, és nem tartalmazza a születés történetét és Jézus gyermekkorát. A fejezet Mária csodáival ér véget. Az annunciacióról szóló fejezet nem szól az angyali üdvözet JE-ből ismert részleteiről. A hangsúly az ünnep teológiai értelmezésén van.

30 O’LOUGHLIN, *Protoevangelium*, 59–74, 77.

Angyali üdvözetek a Jakab-evangéliumban

A JE felhasználja (és átírja) a kanonikus evangéliumokból ismert angyali üdvözeteket: akárcsak Lukácsnál, angyal adja hírül Máriának Jézus születését; illetve, amint Máténál, az Úr angyala erősíti meg Józsefet kételyében. A JE ugyanakkor a mintát kiterjeszti Mária születése történetére. Annának az Úr angyala adja tudtul, hogy gyermeke fog születni, akinek fontos üdvtörténeti szerepe lesz.³¹ Joákimmal is angyal közli, hogy kérése meghallgatásra talált, és Anna gyermeket vár.³²

- 31 Az angyali üdvözet válasz a gyermektelen Anna panaszára. A magára hagyott Anna a kertben sétálva egy babérfán madárfészeket pillant meg. Ez keserű panaszt vált ki belőle: felismeri, hogy nem tartozik sem a madarak, sem a házi-, sem a vadállatok közé, mert minden élőlény, tőle eltérően, termékeny (3.1-3). Az Úr angyala elébe állva megszólítja: „Anna, Anna [...], az Úristen meghallgatta kérésedet. Foganni fogsz és szülni, s egyszer a te sarjadról beszél majd az egész földkerekség!” Anna fogadalmat tesz, hogy a születendő gyermeket felajánlja Istennek. „Úgy igaz, ahogyan él az Úr, az Isten [...], szüljek akár fiút, akár leányt, áldozati ajándékuul viszem az én Uram és Istenem elé! Az ő szolgálatára lesz a gyermek élete legvégső napjáig! (4.1). A jelenet párhuzamai Sámuel, illetve Jézus születésének híradása (1Sám 1,10-11.17; Lk 1,31). A JE-ban is, akárcsak Lukácsnál, az anya fog nevet adni gyermekének (5,2).
- 32 Az Úr angyala felszólítja Joákimot, hogy térjen haza, mert felesége, Anna, méhében fogant (4.2). A kéziratok tanúsága a foganás idejéről nem egységes. Tischendorf kiadása szerint Anna foganni fog (λήπεται); a 10. századi A kódex (Venetus Marcianus class. II. 42) alapján; bár hozza a korábbi B (Venetus Marcianus 363) εἴληφε, „fogant” olvasatát is. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, 9 (vö. xviii a kéziratokról); ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 58, akárcsak Ladocsi fordítása: „íme asszonyod, Anna foganni fog méhében” (VANYÓ, *Apokrifek*, 330). Azonban a harmadik századi P. Bodmer V perfectuma (εἴληφεν) arra utal, hogy Anna is (akárcsak később Mária) csodás módon, már az angyali híradáskor, férje közreműködése nélkül fogant: ἡ γυνή σου Ἄννα ἐν γαστρὶ εἴληφεν: DE STRYCKER, *Forme*, 80–81, vö. AMANN, *Protévangile*, 17–21 (korábbi kéziratok alapján); ZERVOS, *Protevangeliium* 2., 55: (a P.Bodm. V koráról: i. m., 11–25). Vö. HOCK, *The Infancy*, 39; ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangeliium*, 47, 70 (azonban a fordításban jövő időben, i. m., 71). Szepessy is múlt időt fordít: „feleséged, Anna, a méhében fogant” (DÖRÖMBÖZI, ADAMIK, *Csodás evangéliumok*, 6). Az olvasat összhangban áll a JE aszketikus beállítottságával és azon törekvésével, hogy Mária kivételes tisztaságát hangsúlyozza. A vers értelmezése szerepet játszott a késő

Mária esetében két (angyali) üdvözléstről olvasunk. Ezek elbeszélése beékelődik a templomfüggöny szövésének történetébe. A (fő) pap utasítására a templomba összehívznak hét szeplőtelen szüzet Dávid törzséből (10.1).³³ A pap utólag emlékezik meg Máriáról és vonja be a feladatba, nyolcadikként. Ez a feszültség szerkesztés jele lehet, bár Mária kiemelésével a történet Dávid kiválasztására is hasonlít (1Sám 16,6-13). A sorshúzás nyomán Máriára hárul a feladat, hogy a skarlátvörös és bíbor színű fonalat fonja (10.2). Mária hazamegy és hozzá is lát a skarlátvörös fonal előállításához.³⁴ Ebben az összefüggésben olvasható az első (angyali) üdvözet. Mária korsót fog, és

ókorban és a középkorban a Mária szeplőtelen fogantatásáról szóló írásokban és vitákban. M[artin] JUGIE, *Le Protévangile de Jacques et l'Immaculée Conception, Revue des études byzantines* 14.86 (1911) 16–20; Damaszkuszi Szent János kapcsán: O'LOUGHLIN, *Protoevangelium*, 59–60 és José María SALVADOR GONZÁLEZ, *Iconography of The Birth of the Virgin Mary on the basis of a homily of St. John Damascene, Eikón Imago* 10.2 (2016) 39–68. Továbbá ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangeliūm*, 47, Cristian BĂDILITĂ, *Evanghelii apocrife*, Adevarul, București, 52012, 29–31. TISCHENDORF (*Evangelia Apocrypha*, 9) és BĂDILITĂ (*Evanghelii apocrife*, 29–30) prófétai előrejelzésnek tekintik a jövő időt.

- 33 A P.Bodm. V és több más kéziratban csak pap (ιερεύς) (vö. 8.3 Zakariás pap). TISCHENDORF is ezt az olvasatot részesítette előnyben (a kéziratokról: *Evangelia apocrypha*, 20). Az epizód összhangban áll a zsidó hagyományokkal, miszerint szüzek szőtték a függöny anyagát. A kérdésről NUTZMAN, *Mary*, 563–565. A Kiv 35,12.25 szerint hozzáértő asszonyok hozzájárultak a szent sátor kellékeinek elkészítéséhez, így a függöny szövéséhez is, és elhozták kezük munkáját, beleértve a bíort és karmazsint. Vö. 2 Bár 10,19 (a templom küszöbön álló pusztulása kapcsán szüzekről olvasunk, akik gyolcsot és Ofir aranyával átszött selymet szöttek; R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* 2., Oxford University Press, Oxford, 1913, 486; magyarul: <http://churchofgod.hu/content.php?act=baruk2>); továbbá Pesiqta Rabbati 26.6 (látva, hogy a templom lángokban áll, a függönyt szövő szüzek tűzbe vetették magukat, hogy az ellenség ne erőszakolhassa meg őket; Rivka Ulmer (szerk.), *A Bilingual Edition of Pesiqta Rabbati*, II., Walter de Gruyter, Berlin, 2022, 115).
- 34 A Mária hazatérése és a munka elkezdése előtt olvasható megjegyzés a történeteket Zakariás megnémulásához kapcsolja. E rövid célzás a Lk 1,11-22-re, közelebből az 1,22-re feltételezi, hogy az olvasó ismeri Zakariás történetét és az angyali jelenés kimenetelét. Hozzáfűzi, hogy egy bizonyos Sámuel helyettesítette Zakariást tisztében, míg csak vissza nem tért a hangja.

kimegy, hogy vizet merítsen (11.1). A rövid tudósítás megszakítja a függönykészítésről, illetve fonásról szóló elbeszélést. Nincs szó arról, hogy honnan megy ki Mária,³⁵ sem arról, hogy kútból vagy forrásból merít vizet. Mária hangot hall, mely Gábiel angyal, valamint Erzsébet szavaival köszönti (Lk 1,28.42a): „Üdvöz légy, kegyelemmel teljes! Az Úr veled van, áldott vagy te az asszonyok között!” További tudósításra vagy párbeszédre nem kerül sor.³⁶ Mária meglepődve körületekint, hogy felfedezze, honnan jön a hang, majd félelemtől remegve visszatér a házába. A korszót letéve leül a trónszékre, és elkezd a bíbor fonalat fonni.

A jelenet különös. A hang nem jelent ki semmit, nem ad utasítást. Nem tudjuk, kinek a hangját hallja Mária. A kézenfekvő értelmezés az, hogy angyal szól Máriához, tekintettel arra, hogy a JE ismételten a Lukács-féle gyermekségtörténetre alapoz, és a köszöntés megegyezik a Gábielével. Az ikonográfia is legtöbbször így ábrázolja a jelenetet. (Erről a továbbiakban lesz szó.) Zervos viszont úgy véli, hogy az eredeti elbeszélésben a testetlen hang Isten hangja, a zsidó hagyományból ismert *bát kól*, akitől Mária fogan, és csak a szerkesztés alakítja úgy az elbeszélést, hogy a Lukács-evangéliummal összhangban angyal üdvözlje Máriát. (A javaslat meglehetősen bonyolult.)³⁷

35 Szepessy fordítása ellenében, miszerint kiment a házból. Ladocsi ebben pontosabb, bár korszó helyett vödröt fordít (VANYÓ, *Apokrifek*, 334). Zervos úgy véli, hogy az alapelbeszélésben Mária a templomban dolgozott, és a templomot hagyta el, amikor vízért ment, majd oda tért vissza. A templomkörzet valamely rituális tisztulást célzó medencéjéből merített volna vizet (1Kí 7,23-39 stb.). Az első szerkesztő (a komponáló) azonban ismételten arra törekedett, hogy Máriát a templomból eltávolítva a házhoz kösse. *Protevangeliium* I., 38–41, 44 (a szerkesztéstörténetről: 19–21).

36 Zervos szerint az első szerkesztő a vízmerítés közben történő üdvözllet mára már ismeretlen szavait a Lk 1,28.42-vel helyettesítette. *Protevangeliium* I., 19–21, 39–46.

37 *Protevangeliium* I., 29, 32, 41–43, 46–47; II., 2 (a végső szerkesztő illeszti be Mária és az angyal közötti párbeszédet, hogy kiiktassa az elgondolását, miszerint Mária az isteni Hangtól, a *bát kól*-tól fogant. A foganás előidézője így nem a *bát kól*, hanem a megfoghatatlan isteni erő; az elbeszélés egyben azonosítja a születendő gyermeket Jézussal); vö. ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangeliium*, 49. A *bát kól*-ról: SZÉCSI József, *Judaisztikai érintések II.*, Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest, 2013, 318–321. Zervos majd mindegyik

A szózatból nem derül ki, hogy miért áldott Mária az asszonyok között. A Lukács-evangéliumot ismerő olvasónak eszébe juthat ugyan az angyali üdvözet folytatása, ez azonban itt még nem hangzik el. Mária megrendül, de nem reagál, hanem a házba betérve folytatja munkáját, mintha semmi sem történt volna.

Különös az is, hogy hazatérve Mária trónon foglal helyet. A JE szerint Mária elit családból (1.1, 2.2, 4.3), Dávid törzséből (10.1) származik,³⁸ de a trónszék említése nehezen egyeztethető össze azzal, hogy Mária az egyszerű asszonyokhoz hasonlóan maga jár vizet meríteni.³⁹ Ennek szimbolikus-teológiai jelentése lehet. A Dávid házából származó Mária Isten fiát foganva kiemelkedő méltóságban részesül.⁴⁰

Az „és lám” új jelenetet vezet be: az Úr angyala Mária előtt áll, és hírül adja, hogy foganni fog: „Ne félj, Mária, mert kegyelmet találtál a mindenség Ura előtt: foganni fogsz az ő ígétjéről!” (συλλήψει ἐκ λόγου αὐτοῦ, 11.2). Az Isten ígéje általi foganás itt Isten teremő szavára utal. A 11.3 Isten erejéről beszél.

Máriát zavarba ejtik a hallottak, és rákérdez az ígétet jelentésére. A középkori szövegtanúk szerint nem tartja lehetetlennek, hogy az élő Istentől fogan, hanem azt kérdezi, hogy ennek következtében

bibliai hivatkozása esetében az olvasó és a megszólított számára világos, hogy Isten hangjáról van szó, ami a JE-ban egyáltalán nem egyértelmű.

38 A jelölés különös, tekintettel arra, hogy Dávid törzse nem létezett. A Lk 1,27 szerint József származik Dávid házából (vö. Mt 1,1.6.16.20).

39 Bremmer itt Rebeka története mellett párhuzamot lát olyan görög és római mondákkal, amelyekben egy király lányát vízmerítés közben egy isten lepi meg (Author, 53).

40 Zervos az Ez 43,6-7-tel hozza párhuzamba, a megújított templom látomásával, amely keretében a mennyei hang megmutatja a prófétának trónja helyét a templomban. Úgy véli, hogy az eredeti elbeszélésben Mária, a tiszta szűz, miután vizet merít rituális tisztálkodás céljából (megtisztulva a vörös fonal által jelképezett első havi vérzés rituális tisztátalanságától), az Isten hangja által fogan, és újból méltó lesz arra, hogy visszatérjen a templomba, és Isten királyi trónján foglaljon helyet a Szentek Szentjében. A bíbor fonal, amelyet szó, immár az isteni gyermeket jelképezi, akit hordoz. *Protevangelium I.*, 41-42, 44.

úgy fog-e szülni, mint a többi asszony.⁴¹ Mária tehát a szülés, nem a foganás lehetőségéről kérdezi az angyalt.⁴² A korábbi P.Bodm. V szerint azonban Mária a fogantatás módjára kérdez rá: „úgy fogok foganni az élő Istentől, mint ahogy minden nő szül?”⁴³ A kérdés látszólag nemző szerepet tulajdonít Istennek, legalábbis potenciálisan (ami zavaróként hathatott a szöveg áthagyományozása során), de ennek tükrében érthetőbb az angyal nemleges válasza: „Nem úgy, Mária. Isten ereje (δύναμις θεοῦ) árnyékol be majd, ezért (διό) szent szülöttedet a Magasságos fiának fogják hívni. A Jézus nevet add neki, mert ő váltja meg népét bűneitől!”

Az angyal válasza a Lk 1,35 és Mt 1,21 intertextusa (vö. Lk 1,31), néhány különbséggel.⁴⁴ A Lk 1,35-ből kimarad a hivatkozás a Szentlélekre; Mária Isten ereje által fog foganni (a Magasságbeli ereje helyett). Lukácstól eltérően a születendő gyermeket azért hívják a Magasságos fiának, mert Isten ereje által fogantatott. Az angyali üdvözlés üzenete tehát, hogy Jézus Isten fia, mivel a foganás Isten ereje által történik, de nem feltételezi Isten nemző tevékenységét.⁴⁵

41 Εἰ ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος, καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ; La-docsi fordítása találóbb (VANYÓ, *Apokrifek*, 334), és megegyezik a Tischendorf-féle, középkori szövegtanúkra alapozó szöveggel. Ezzel szemben Szepessy két részre osztja a felvetést: „– Én? [...] Foganni fogok az Úrtól, az élő Istentől...? Ahogyan a többi asszony a szülésig eljut?!” (DÖRÖMBÖZI, ADAMIK, *Csodás evangéliumok*). Ez a fordítás arra utal, hogy a foganás és a szülés emberileg lehetetlen.

42 J. Andrew DOOLE, ‘Not quite, Mary’ (PJ 11.3). The Ins and Outs of Virginal Conception in Annunciation Accounts, in Jan N. BREMMER et al., *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 217–248; ELLIOTT, RUMSEY, *Protevangelium*, 49, 77; ELLIOTT, *Apocryphal New Testament*, 61; Eric M. VANDEN EYKEL, ‘But Their Faces Were All Looking Up’: Author and Reader in the *Protevangelium of James*, T&T Clark, London – New York, 2016, 115.

43 Ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ Κυρίου Θεοῦ ζῶντος ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ; DE STRYCKER, *Forme*, 114/116; ZERVOS, *Protevangelium* II., 64.

44 A Magasságbeli ereje helyett Isten erejéről beszél, a születendő szent pedig a Magasságbeli fia (Isten fia helyett). A felcserélésnek nincs különösebb jelentősége.

45 Ez már a Lukács-evangéliumra is érvényes: az Isten ereje és Lelke általi foganás Isten teremtő erejére utal; a gyermek foganása emberi természete szerint Isten teremtő ereje által történik. Joachim KÜGLER, *Verkündigung des Herrn* I. Biblisch-theologisch, *LThK* 10., 684–685.

A párbeszéd a Lukács-evangéliumnál jobban hangsúlyozza, hogy Mária szüzességét nem érinti a szülés. Ez főleg a középkori szöveg-tanúk olvasatában hangsúlyos. Az elbeszélés egészében egyértelmű, hogy Mária *ante partum*, sőt *in partu* szüzessége sem sérül.⁴⁶ Mária engedelmesen fogadja az angyal híradását, a Lk 1,38 szavaival.

A kétszeri angyali üdvözet két eltérő helyszínen, illetve az elbeszélés egyenlőtlenségei valóban szerkesztésre utalnak. Ez azonban nem követel olyan bonyolult forgatókönyvet, amely szerint a szerkesztő szándékosan kiiktatná az isteni hang szerepét és beszúrna kanonikus, lukácsi anyagot. Az elbeszélés jelen formája azzal is magyarázható, hogy a szerkesztő két eltérő hagyományt illesztett egybe, a forrásnál, illetve a fonás közben történő angyali üdvözléről.⁴⁷ Az angyal szavainak megegyezése a Lk 1,28.31.42-vel nem feltétlenül szerkesztői beavatkozás jele, hanem éppen a JE intertextuális jellegéből adódik, a szerző törekvéséből, hogy a (ma) kanonikus evangéliumok harmóniáját megalkossa és azokat továbbírja.

A 12.1 ismét felveszi a templomfüggöny készítésének szálát. Miután Mária elkészül a fonallal, elviszi és átadja a papnak. A pap áldása az Ábrahámnak tett ígéretet (Gen 12,2-3), illetve Erzsébet szavait idézi fel (Lk 1,42): „Felmagasztalta a te nevedet az Úristen! Áldott leszel a föld minden nemzetsége előtt!” Ezt követi Mária látogatása Erzsébetnél, akit szintén fonás közben talál. Párbeszédük a Lk 1,41-44 parafrázisa. A Magnificat helyett azonban csak egy rövid, Mária szerénységét kifejező fohászt olvasunk (12.2).

Az angyali üdvözetek hely(zet)e szimbolikus. Az első jelenet a forrásnál vagy kútnál lejátszódó életbevágó bibliai találkozásokat idézi fel. A pusztába menekülő Hágárnak a forrásnál jelenik meg az Úr angyala és adja tudtul Izmael születését (Gen 16,7-15). A forrásnál talál rá Ábrahám szolgálja Rebekára, Izsák leendő feleségére (Gen

46 Már kiválasztásakor világos, hogy József idős, özvegy, és fiai az előző házasságából származnak (8.3–9.2). Az Úr próbájának vize (16.1-3, vö. Szám 5,11-31) igazolja Máriát, és József ártatlanságát is bizonyítja. A szülés csodás körülményei és a Szalomét érő büntető csoda egyértelművé teszi, hogy Mária szüzessége csodás módon megmarad a szülés alatt is (19–20).

47 Ugyanakkor érdekes, hogy a két angyali üdvözet bizonyos hasonlóságot mutat az Úr angyala kétszeri megjelenésével Mánoáh feleségének (Bír 13,3.9).

24). A kútnál találkozik Jákob jövődöbeli feleségével, Ráhellal (Gen 29,1-14), majd Mózes Ciporával (Ex 2,15-21). A szamariai asszony találkozása Jézussal a kútnál sorsfordító lesz az asszony és honfitársai számára (Jn 4). Ezek a találkozások hozzájárulnak az isteni terv kibontakozásához.

Az angyali üdvözet a fonó szűznek az ókori női ideál megtestesítőjeként, egyben a nők számára követendő példaként mutatja be Máriát.⁴⁸ A gyapjúkészítés, fonás, szövés a legjellegzetesebb női tevékenység, és egyben az erényes, tiszteletre méltó nő ismertetőjele az ókorban, a Földközi-tenger medencéje térségében.⁴⁹ Ezzel tűnik ki a derék asszony (Péld 31,13.19.21-24). Az ókori görög művészetben a fonáshoz, szövéshez használt eszközök gyakran szerepelnek istennők, illetve tiszteletre méltó asszonyok ábrázolásain.⁵⁰ A *lanifica* ismételten szerepel római nők sírfeliratán mint a női erények foglalata, más, a tisztaságot, szerénységet, a nyilvánosságtól való visszavonulást kifejező erények mellett.⁵¹ Nem véletlen, hogy a PM kifejezetten hangsúlyozza, hogy Mária már fiatal korában a gyapjúkészítésnek (*lanificium*) szentelte magát. A szövés-fonás egyszersmind az anyasághoz is kapcsolódik, mind a nők mindennapi tapasztalatában, mind metaforikusan; ezzel a történet hozzájárulhatott a kora keresztény nők identitásának formálásához a Máriával való azonosulás révén.⁵² A fonásnak, illetve a templomfüggöny szövésének továbbá szimbolikus-teológiai értelme is lehet.⁵³

A PM néhány részletben módosítja a JE elbeszélését a függöny készítésről és az angyali üdvözléről. József nemcsak Máriát fogadja

48 GINES TAYLOR, *Late Antique Images*, 20, 58–60, 63–64, 100, 217–219.

49 Arisztophanész, *Eccl.* 89; *Lys.* 519; Xenophón, *Oec.* 7,6.22; Platón, *Leg.* 7, 805E–806A, Columella, *Res rustica*, 12, praef. 8–9.

50 Aleksandra WASOWICZ, *Traditions antiques dans les scènes de l'Annonciation, Dialogues d'histoire ancienne* 16.2 (1990) 163–177.

51 Pia, pudica, casta, domestica, domiseda CIL VI, 10230 = ILS 8394 (Laudatio Murdiae); CIL VI, 41062 (Laudatio Turiae); CIL I2, 1211; CIL VI, 11602 = ILS 8402.

52 GINES TAYLOR, *Late Antique Images*, 100, 105, 130–131.

53 VANDEN EYKEL, 'But Their Faces', 119–134: A templomfüggöny szimbolikusán Jézus testére (Zsid 10,20), ill. halálára (Mk 15,38 párh.) utal. A jelenet üzenete, hogy Mária részt vesz az isteni terv megvalósításában, amely Jézus személyéhez és halálához kapcsolódik.

be házába, hanem másik öt szüzet is, akik a munkában részt vesznek. Három nap leforgása alatt három angyali jelenésre kerül sor. A második és a harmadik napon történik a két angyali üdvözet Máriának. Miután sorshúzással Máriára hárul a bíbor fonal készítése, a szüzek Máriát gúnyosan a szüzek királynőjének nevezik, de a köztük megjelenő Úr anygala megrója őket, és kijelenti, hogy szavaik próféciaának tekintendők. A második napon kerül sor az első angyali üdvözletre, miközben Mária korsóval vizet merít a kútnál. Az Úr anygala nem egyszerűen köszönti Máriát (mint a JE-ban), hanem ezt azzal indokolja, hogy méhében lakást készített az Úrnak; a mennyei világosság eljön, benne lakozik, és általa beragyogja az egész világot. A harmadik napon, miközben a bíbor fonalat fonja, az Úr anygala egy kimondhatatlanul szép ifjú alakjában jelenik meg a megrendült Máriának, és áldottként köszönti az asszonyok között (Lk 1,28, mint a JE-ban az első angyali üdvözetben): áldott az ő méhének gyümölcse. Az angyal így folytatja: „Mária, mert kegyelmet találtál az Istennél: Íme, méhedben fogansz, és királyt szülsz, aki nemcsak a földet, hanem az eget is betölti, és nemzedékről nemzedékre uralkodik.” A PM mellőzi Mária kérdését az angyalnak a fogadás/születés módjáról.

A JE hatása az angyali üdvözet ábrázolásokra

Azt feltételezhetnénk, hogy az angyali üdvözet korai ábrázolásai kizárólag keletről származnak, azonban a helyzet bonyolultabb. Az első évezredben a keleti Mária-tisztelet, illetve a bizánci művészet hatása egyértelműen érvényesült Itáliában (nem utolsósorban keletről származó egyházfők, illetve művészek révén), aminek következtében az ötödiktől a tizedik századig több bizánci jellegű, a JE angyali üdvözleit idéző ábrázolás maradt fenn mozaikokon vagy (mára súlyosan megrongálódott) falfestményeken. A téma szempontjából fontos Santa Maria Maggiore-bazilika követlenül az efezusi zsinat után épült (III. Sixtus pápa (432–440) idején). A 7–8. században két pápa tűnt ki Mária-tiszteletével és annak építészeti, művészi és liturgikus előmozdításával. A szíriai Antiókhából származó I. Szergiusz

pápa (687–701) vezette be Rómában az annunciáció, Mária elszenderülése, Mária születése, illetve Gyertyaszentelő Boldogasszony ünnepét.⁵⁴ VII. János pápa (705–707) az Istenszülő tiszteletének szentelt oratóriumot építtetett a Szent Péter-bazilikában, amelyet Máriát, illetve a Jézus életéből vett jeleneteket ábrázoló, bizánci hatást tükröző mozaikkal díszíttetett,⁵⁵ és új freskókat készíttetett a római fórumon levő Santa Maria Antiquában.⁵⁶ E templomra a következőkben visszatérek.

Másrészt keleten számos falfestmény, mozaik és ikon a 8–9. században lezajlott két nagy képrombolási hullám áldozata lett.⁵⁷ Ezért Bizáncban az angyali üdvözet ábrázolásának új kánonja a képrombolás után jelent meg. Korai ikonok a Sínai-hegyi Szent Katalin-kolostorban maradtak fenn.

A következőkben röviden szólok az angyali üdvözet ábrázolásokról Annának és Joákimnak, majd a Máriának szóló két angyali üdvözet ikonográfiáját tekintem át keleten és nyugaton. A kelet-nyugat elkülönítés sokszor nehéz vagy félrevezető, mivel a művészi ábrázolások stílusa és kivitelezése nem követi a földrajzi választóvonalat. Római, illetve itáliai templomok mozaikjai az első évezredben bizánci stílust tükröztek. Közép-délkelet-Európa bizánci

54 John OSBORNE, *Rome in the Eighth Century. A History in Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, 15–16.

55 A kápolnát a 17. század elején lebontották, de azt megelőzően a mozaikjairól részletes dokumentáció készült. Ezek egy részét átmentették a Vatikáni Grottákba és különböző templomokba. OSBORNE, *Rome*, 22–33; Ann VAN DIJK, The Angelic Salutation in Early Byzantine and Medieval Annunciation Imagery, *The Art Bulletin* 81.3 (1999) 420–436 (424–427). Az angyali üdvözet jelenete, úgy tűnik, nem tükrözte a JE/PM hatását, a mellette levő születésjelenet azonban igen (a fürdetésepizód, ill. Szalomé, aki várja, hogy keze, amellyel Máriát megvizsgálta, meggyógyuljon).

56 OSBORNE, *Rome*, 34, 36, 43–44. A templomban több angyali üdvözet falfestmény volt. Az öt egymásra festett freskó réteg töredékeiből álló „palimpszeszt falon” levő angyali üdvözetből csak a szép angyal feje maradt fenn. A rétegekről: Joseph WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert* (Band 2): Text: 2. Hälfte, Herder, Freiburg, 1916, 655, 661; kép: Band 4: Tafeln: *Malereien*, Herder, Freiburg, 1916, 133, 135–135a.

57 OSBORNE, *Rome*, 2.

stílusú mozaikjai (pl. Horvátországban) római katolikus templomban találhatóak. A kultikus tárgyak eredete sokszor bizonytalan, vagy keleten készült tárgyak nyugatra kerülnek.

Angyali üdvözet Annának

Szent Anna (és Joákim) tisztelete a JE-ra vezethető vissza. Itt nem térhetek ki Szent Anna tiszteletére, sem annak képi megnyilvánulásaira,⁵⁸ hanem csak az angyali üdvözet néhány példáját mutatom be.

A JE/PM legjelentősebb nyugati képi recepciója Giotto falfestménysorozata a páduai Scrovegni- (Arena) kápolnában, a 14. század elejéről.⁵⁹ A freskókon számos innen merített jelenet látható.⁶⁰ Az Annának szóló angyali üdvözet jelenete egyes részleteiben eltér a JE-től, de a PM-től is. A JE-ban Anna a kertben sétálva panaszkodik gyermektelensége miatt, és értelemszerűen ott jelenik meg neki az angyal. A PM szerint betér az Úr házának udvarába, ott folytatja panaszát, és úgy tűnik, hogy ott jelenik meg neki az Úr angyala. Ezt követően Anna belép szobájába, és (nehezen érthető módon) folytatja panaszát, imádkozik, és szolgálója gúnyolja meddősége miatt. Giotto ábrázolásán viszont Anna a házban térdelve, összeszedetten imádkozik, az angyal pedig az ablakon köszön be. Az ábrázolás kiiktatja a JE és a PM drámaiságát. A házon kívül, egy teraszra vezető

58 Jennifer WELSH, *The Cult of St. Anne in Medieval and Early Modern Europe*, Routledge, London, 2016; Virginia NIXON, David THOMAS, Peter STILES, Barbara BAERT, Anne (Mother of Mary), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception II.*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2009, 49–54.

59 Anne ROBERTSON, Remembering the Annunciation in Medieval Polyphony, *Speculum* 70 (1995) 275–304 (279–281).

60 A gyermektelen Joákim kiűzése a templomból, Joákim a pásztorok között, az angyali üdvözet Annának, az angyal híradása Joákimnak, Joákim áldozatbemutatása, Joákim és Anna találkozása, Mária születése, bemutatása a templomban, a vesszők átadása a főpapnak, a férfiak imádsága a templomban, Mária és József házasságkötése, a születés, illetve a gyermekségtörténet további részletei. Giuseppe BASILE, *Giotto agli Scrovegni. La cappella restaurata*. Ediz. illustrata (Guide artistiche Skira), Skira, Genf – Milano, 2002, 14–31. Az angyali üdvözet Máriának a diadalív lunettáján nem tér el a standard nyugati ábrázolásoktól és nem tükrözi a JE/PM hatását.

lépcső alatt Anna szolgálólánya fon, és némi gyanakvással néz úrnője irányába.⁶¹

A párizsi Saint-Germain-des-Prés egykori bencés apátsági templom Szent Geneviève-kápolnájának egyik 13. századi vitráliáján négy jelenet látható Anna és Joákim életéből, amely a JE-ra vezethető vissza.⁶² Egyikük egy angyali üdvözet ábrázolás, amelyet rendszerint Máriára vonatkoztatnak, de az összefüggésben inkább az Annának szóló híradás.⁶³

A chartres-i székesegyházban kétszer is megjelenik a Joákim és Anna ciklus. A legkorábbi a nyugati (királyi) kapu oszlopfőin látható sorozat. Látványosabbak a szentélyrekesztő Jehan Soulastól származó féldomborművei a 16. századból, beleértve az angyali híradást Annának és Joákimnak.⁶⁴ A jelenet a reims-i székesegyház nyugati homlokzatán is megtalálható: az angyal egyszerre köszönti Joákimot és Annát.⁶⁵

Bernhard Strigel német festő alkotása a 16. század elejéről különösen érdekes, mert két angyali híradást jelenít meg. Az előtérben térdelő angyal a bánkódó Annának adja tudtul, hogy gyermeke lesz (az angyal jobb kezével tartja a fátylat, amellyel Anna könnyes

61 BASILE, Giotto, 18. <https://www.wga.hu/art/g/giotto/padova/ljoachim/joachi3.jpg>

62 Az apátság a francia forradalom alatt súlyosan megrongálódott, a 19. század elején a Miasszonyunk-kápolnát lebontották, és a megmenekült vitráliák egy részét áthelyezték a Szent Geneviève-kápolnába. További ólomablak panelek jelenleg a Victoria and Albert Múzeumban, illetve a montreali szépművészeti múzeumban láthatók. Ezek egymás mellé helyezése utólagos, ezért a képek jelentése bizonytalan.

63 https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/33/Saint-Germain-des-Pr%C3%A9s_Vitrail_2.jpg, Roger ROSEWELL, Mary B. SHEPARD, *The Stained Glass of Saint-Germain-des-Prés, Vidimus* 21 (2008).

64 Angyali üdvözet Annának, ill. Joákimnak, fotó © Manuel Cohen, <https://www.manuelcohen.com,.>

65 <https://www.therosewindow.com/aa-ng/aa-small/W-fac-rev-C-L-2abc-576A6672.jpg>. A jelenet a durance-i Saint-Étienne-de-la-Grange perjelség egyik falfestményén is látható: Andrea-Bianka ZNOROVSKY, *Building the Temple: Marian Imagery and Iconographic Influences in the Late Middle Ages*, in André Filipe OLIVEIRA DA SILVA et al. (szerk.), *Juvenes – The Middle Ages Seen by Young Researchers*, Publicações do Cidehus, University of Évora, 2022, 41. jegyz.

szemét törli). A háttérben az ablakon keresztül látható, amint egy másik angyal a pásztorok körében tartózkodó, csodálkozó Joákimmal közli a jó hírt.⁶⁶

Az angyali üdvözet Annának nem szerepel minden alkalommal a JE/PM által ihletett Joákim és Anna ciklus keretében. A jelenet nem látható a velencei Szent Márk 12/13. századi mozaikjain, amelyeken viszont látható a JE/PM angyali üdvözlete Máriának. Albrecht Dürer metszetsorozata Mária életéről ábrázolja az angyali híradást Joákimnak, de kihagyja az angyali üdvözetet Annának.⁶⁷ Hasonló a helyzet a krakkói Mária-templom Veit Stoss-féle szárnyasoltárával.

Angyali üdvözet Máriának

Típusok

Michael Peppard a JE hatását tükröző nyolc angyaliüdvözet-típust különböztet meg.⁶⁸ (1) A forrásból vizet merítő Mária: Mária lehajol és korsóval vizet merít egy (alkalomadtán a szikla alól fakadó) forrásból. Válla fölött hátratekint a közeledő angyalra.⁶⁹ (2) A fonó, hátra tekintő Mária. Az angyal a házban fonó szűznek jelenik meg, aki visszapillant az őt köszöntő angyalra.⁷⁰ (3) Az ülő, fonó Máriát az előtte álló angyal

66 Museo Nacional Thyssen-Bornemisza, Madrid, Inv. no. 380 (1978.48), 1505–1510 körül.

67 „Das Marienleben”. Albrecht Dürer 1502–1510, https://germanprints.ru/reference/series/life_of_marie/index.php?lang=de.

68 Michael PEPPARD, *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*, Yale University Press, New Haven, CT, 2016, 162–179.

69 Példái a szirakúzi Adelphia szarkofág ábrázolása (4. sz.), egy elefántcsont könyvborító (5. sz., Milánó), a Werden-koporsó elefántcsont képeinek egyike (Victoria and Albert Museum, London, kora vitatott: 5. sz. vagy Karoling kor), egy 6. századi palesztinai terrakotta zarándokérem (Monza), az egyiptomi panopoliszi „Mária-selyem” (Marienseide, Abegg-Stiftung, Riggisberg, Svájc), egy örmény kézirat illuminációja (Mária vízvezetékéből veszi a vizet). PEPPARD, *Oldest Church*, 165–166; GINES TAYLOR, *Late Antique Images*, 159–161; a keleti ábrázolásoknál még szó lesz erről.

70 Ez látható egy fémből készült 6. századi zarándok kulacson (Monza), amelyen az angyal felfele mutat az Üdvözlég felíratra, egy bobbíói zarándokfűzőn, amelyen a fonalat tartalmazó kosár Mária és az angyal között látható, egy hatodik századi elefántcsont pyxisen (Cleveland), amelyen Mária

köszönti.⁷¹ (4) A két angyali üdvözllet ötvözete: Mária előtt valamilyen, kútra vagy kosárra emlékeztető edény áll, amelyből fonál emelkedik ki.⁷² Valószínűleg erre vezethető vissza a nyugati ikonográfiában nagyon gyakori ábrázolás a virágvázává stilizált vizeskorsóval, benne liliomszállal.⁷³ (5) Mária guzsallyal: Mária ül vagy áll, kezében guzsallyal; előtte fonalas kosár.⁷⁴ (6) Angyali üdvözllet korsóval vagy kosárszerű edénnyel, amely a vízfordás vagy a fonás epizódra utal. Mária nem tart a kezében semmilyen munkaeszközt. (7) Angyali üdvözllet a kútnál. Az angyal és Mária szemtől szemben találkoznak egy kút két oldalán.⁷⁵ (8) A kútnál hátra pillantó Mária: a szűz a kút felé hajol, de fejét hátrafordítja a közeledő angyal felé.⁷⁶

A következőkben leegyszerűsítve két típust mutatok be, a kútnál/forrásnál, illetve a fonás közben, továbbá a két típus szintéziseit.

Korai, vitatott ábrázolások

Az angyali üdvözllet talán legkorábbi ábrázolása a 3. századi Dura Europosz-i templom keresztelő kápolnájának egyik falfestménye, amelyen egy kútból vizet merítő, a válla fölött oldalra/visszapillantó

ül és a kosár fölött tekint vissza, az angyalra. PEPPARD, *Oldest Church*, 165–167.

71 PEPPARD, *Oldest Church*, 166–167.

72 Például egy egyiptomi, zárándokhelyekhez kapcsolódó jeleneteket ábrázoló ezüst karkötőn (6./7. sz.) és egy hatodik-hetedik századi, konstantinápolyi jegygyűrűn (a Walters Art Museumból). PEPPARD, *Oldest Church*, 168–169.

73 PEPPARD, *Oldest Church*, 169–170.

74 PEPPARD, *Oldest Church*, 171–172. Idesorolható a 9. századi bizánci szent kereszt ereklyetartó (Fieschi Morgan sztaurotéka) fedelének alján, a bal felső sarokban látható metszet; görög felirata „Üdvözlégy, kegyelemmel teljes”. Az angyal és Mária között a földön fonalas kosár (*The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843–1261*, szerk. Helen C. EVANS, William D. WIXOM, Metropolitan Museum of Art, New York, 1997, 74–75). A mellette levő születés jelenet is a Jakab-, ill. a Pszeudo-Máté-evangelium hatását tükrözi. Maximianus ravennai érsek 6. századi trónja egyik elefántcsont féldomborműve, Mark BELCH, Chair of Maximianus, Nasscal, 2021.03.29. (szintén a JE/PM-ből származik a keserű víz próbája és a születés jelenete).

75 PEPPARD, *Oldest Church*, 172–173.

76 PEPPARD, *Oldest Church*, 174, 176–179. A példákat a továbbiakban tárgyalom.

női alak látható. Egy korábbi nézet szerint a jelenet a szamariai asszonyt, esetleg Rebekát ábrázolta, de valószínűbb, hogy a képet a JE első angyali üdvözlete ihlette (JE 11.1).⁷⁷ Ezt az értelmezést támasztják alá későbbi ikonok is, amelyeken Mária ugyanígy látható, azzal a különbséggel, hogy mögötte az angyal is megjelenik.

Nyugaton a Priscilla-katakomba harmadik századi falfestményén egy nő magas támlás széken (trónon) ül, a római matrónák öltözetében, stólában és pallával. Jobb karja leengedve. A bal karja mellett halványan látható tárgy egy guzsaly lehet. Előtte egy férfialak áll, és jobb kezét feléje nyújtja.⁷⁸ A kép állapota miatt további részleteket nem lehet megállapítani.⁷⁹

Angyali üdvözet ábrázolások Keleten

Angyali üdvözet a kútnál vagy forrásnál

Az ábrázolás megtalálható kegytárgyakon, kéziratok illuminációin, valamint templomokban.

Egy Palesztinából származó, 6/7. századi terrakotta zarándokérem Máriát ábrázolja, amint vizet merít egy pálmafa alatti kútból, és visszapillant az őt fentről köszöntő, hírnökbotot tartó angyalra.⁸⁰

77 A durai templom freskóit a Yale Egyetemen őrzik: Yale University Art Gallery, <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/34502>. Dominic E. SERRA, The Baptistry at Dura-Europos: The Wall Paintings in the Context of Syrian Baptismal Theology, *Ephemerides Liturgicae* 120.1 (2006) 67–78 (72, 77–78); PEPPARD, Illuminating the Dura-Europos Baptistry: Comparanda for the Female Figures, *Journal of Early Christian Studies* 20.4 (2012) 543–574 (további későbbi példákkal); uő, *The World's Oldest Church*, 155–161, 179–183; VUONG, *Protevangelium*, 1–2. A szamariai asszonyt megjelenítő ábrázolásokon mindig Jézus is látható, itt azonban az asszony mellett nincs más alak. Hasonló a helyzet a Rebeka-ábrázolásokkal.

78 Catherine GINES TAYLOR, *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning: Allotting the Scarlet and the Purple* (Texts and Studies in Eastern Christianity 11), Brill, Leiden, 2018, 17–21.

79 A korai ábrázolások vitatott értelmezéséről: Maria LIDOVA, XAIPE MAPIA. Annunciation Imagery in the Making, *Ikon* 10 (2017) 45–61.

80 A monzai dóm műzeuma gyűjteményében. Görög nyelvű felirata: ΧΕΡΕ ΚΕΧΑΡΙΤΟΜΗΝΙ, ἢ. ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΤΗΣ ΠΙΕΤΡΑΣ ΒΟΥΔΙΑΜΟ (a hely ismeretlen). PEPPARD, *The World's Oldest Church*, 187–188; Tony Burke, Annunciation Token (Monza), NASSCAL, <https://www.nasscal.com/>

A téma nagyon gyakori 13–14. századi örmény kéziratokban, ahol Mária korsóval kútból vagy vízvezetékből készül vizet meríteni, vagy egy korsó áll Mária és az angyal között.⁸¹ 13. századi szír kéziratok illuminációin Mária elfátyolozva egy épület árkádjá alatt, egy trónszék előtt áll, közötté és az érkező angyal között egy kút látható, Mária háta mögött vörös és zöld függöny. Az égi korong felől a Szentlélek galamb képében, fénysugáron érkezik Máriához.⁸²

A jelenet freskókon és mozaikokon is látható. A kijevi Szent Szófia-katedrális diakonikonját a Jakab-evangéliumból merített ciklus díszíti. A 11. századi freskók egyike az angyali üdvözlés a kútnál.⁸³ Egyszerűségével az ábrázolás nagyon közel áll a JE elbeszéléséhez, illetve a Dura Europosz-i freskóhoz: Mária dísztelen ruhában, elfátyolozva áll a kútnál és vissza-, illetve felfele pillant, hogy lássa, ki szól hozzá. Csodálkozva felemeli jobb kezét. Fenn, a mennyei korongban az angyal látható. A képen nincsenek épületek, hanem hegyek láthatók. A Chora-templom (ma Kariye-mecset, Isztambul) egyik 14. század eleji mozaikján Mária a kútnál korsóval készül vizet meríteni,

materiae-apocryphorum/annunciation-token-monza/, VUONG, *Protevan-gelium*, 44, Marco FLAMINE, Le ampole di Monza, tesori di Terra Santa, in Cezare ALZATI et al. (szerk.), *Milano e la Terra Santa: Atti del convegno in apertura delle celebrazioni per i cento anni della rivista Terrasanta, Milano, 9 novembre 2019*, Fondazione Terra Santa, Milano, 2020, 95–112 (106–107).

81 Matenadaran, Ms. 6289 (Toros Taronatsi, 1323, Gladzor kolostor), Ms. 6305 (Syuniki Gergely); Ms. M 7482 (Grigor Tatevatsi, 1297, Tatev kolostor). NIRA STONE, *Studies in Armenian Art. Collected Papers*, szerk. Michael E. STONE, Asya BEREZNYAK (Armenian Texts and Studies 2), Brill, Leiden – Boston, 2019, 93–94, 139. Vö. Annunciation. Armenian illuminated manuscripts, <https://shnorhali.com/annunciation/> számos példával. A Gladzori evangéliumos könyv ábrázolását a *Szintézis* alatt tárgyalom.

82 British Library, Add. 7170, f. 15, <https://imagesonline.bl.uk/asset/8839/>. Nagyon hasonló a szír-jakobita evangéliumos könyv ábrázolása, Vat. Syr. 559 f. 8v, Mar Mattai kolostor Moszul mellett, 13. sz. eleje, Vatikáni Könyvtár, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.559. Máskor Mária is kinn áll.

83 A diakonikon apszisában, Nadia NIKITENKO, Про первинне присвячення вівтарів Софії Київської [A kijevi Szent Szófia első oltárainak felszenteléséről], *Ucrainica Mediaevalia* 4 (2021) 61–92 (76–79); Yaryna MOROZ SARNO, L'annunciazione del Signore (25.03.2024), *Україна: релігійно-культурна мистецтво / Ucraina: religione-cultura-arte*, <https://ucrainistica.blogspot.com/2020/04/annuncianzione.html>.

és meglepődve hátra, illetve felfele tekint az érkező angyalra.⁸⁴ A koszovói Visoki Dečani-kolostor egyik 15. századi falfestménye Máriát a kút bal oldalán mutatja, kékbe öltözve, bíbor színű fátyollal, jobb kezében korsóval, balját felemelve. Mária némi félelemmel tekint a feléje fentről érkező angyalra.⁸⁵

A fonó Mária

Az angyali üdvözet a fonó Máriának nagyon elterjedt Keleten. A Sínai-hegyi Szent Katalin-kolostorban számos ilyen jellegű ábrázolás található (többnyire a 12. századból), gyakran más bibliai-ünnepi jelenetekkel együtt. Egy panelen az angyali üdvözet látható, alatta a színeváltozás és Lázár feltámasztása. Mária egy épületegyüttes előtt egyszerű széken ül fekete fátyolba burkolva, vörös fonalat fon, és hátratekint a feléje közeledő, őt köszöntő angyalra. Az angyal bal kezében hírnökbot, jobb kezét kinyújtja Mária felé. Fentről, az istenséget jelképező napkorongból fény sugárzik Máriára, benne a Szentlélek száll le galamb képében.⁸⁶ A gyűjtemény másik képe egy ikonosztázrészlet, több ünnepi jelenettel. (Az angyali üdvözet rendszeresen szerepel ikonosztázok királyi ajtaján, az üdvösség kezdetét jelezve.) Mária áll, a nézővel szembefordulva, fejét a jobbra felől közeledő angyal felé fordítva, jobb kezében vörös fonal, és kezét a meglepetés gesztusával kitarja. Mária mögött a templom látható, arkádjain vörös függöny. A mennyből fénysugáron, aranykorongban a

84 PEPPARD, *Oldest Church*, 177-178; Manuela STUDER-KARLEN, Walking through the Narthex: the Rite in the Chora, in uő (szerk.), *Biography of a Landmark, The Chora Monastery and Kariye Camii in Constantinople/Istanbul from Late Antiquity to the 21st Century*, Brill, Leiden, 2023, 31-73; vö. <http://www.churchofchora.com/img/inner-narthex-mosaics/the-annunciation-to-the-virgin.jpg>.

85 Nina POLISCSUK, Іконографія Благовіщення: покірність другої Єви [Az angyali üdvözet ikonográfiája: A második Éva engedelmessége], *Релігійно-інформаційна служба України* (07.04.2018), https://risu.ua/ikonografiya-blagovishchennya-pokirnist-drugoji-yevi_n90175.

86 Epistyle with Feasts, Sinai Digital Archive (Michigan-Princeton-Alexandria Expeditions to Mount Sinai), Michigan Inv. No. 1754/1759 (12. sz. vége, valószínűleg egy ikonosztáz részlete.)

Szentlélek száll le Máriára.⁸⁷ Az előbbi ábrázoláshoz nagyon hasonlító angyali üdvözet ikonon Mária ezúttal trónszéken, egy díszes épület előtt ül, a nézővel szemben, és oldalra tekint, a jobbra felől közeledő angyalra. Kezében orsót tart és bíbor fonalat fon. A fény-sugár a mennyből jön, benne a Szentlélek galamb alakjában száll le rá.⁸⁸ A Szent Katalin-kolostor gyűjteményében az ábrázolás nemcsak ikonokon, hanem számos más liturgikus tárgyon feltűnik.⁸⁹

A fonó Mária típus több ohridi ikonon is látható, a Szentlélek ábrázolása nélkül.⁹⁰

Kéziratokban szintén gyakori az angyali üdvözet a fonó Máriának. Egy 6-7. századi szír kézirat egyik illuminációján Máriát és az angyalt a két szembenéző lapon ábrázolták; Mária bal kezében orsó és guzsaly.⁹¹ Néhány 13. századi örmény kézirat ábrázolásai élénk színvilágukkal tűnnek ki. Ilyen a jereváni Matenadaran Kézirattárban őrzött 13. századi kilikiai evangéliumos könyv angyali üdvözlete.⁹² A kék különböző árnyalataiba öltözött, elfátyolozott, bíbor fonalat fonó Mária a trónszék előtt áll, leeresztett bal kezében orsó.

87 Annunciation, Transfiguration, and Raising of Lazarus, Sinai Digital Archive (Michigan-Princeton-Alexandria Expeditions to Mount Sinai), Princeton No. 346; Michigan Inv. No. 494 (kb. 12. sz.). További jelenetei a születés, ill. Mária bemutatása a templomban.

88 Angyali üdvözet (12. sz. vége, valószínűleg konstantinápolyi művésztől), St. Catherine's Monastery, <https://stcatherines.mused.com/en/items/146895/annunciation>; vö. EVANS, WIXOM, *The Glory of Byzantium*, 374-375.

89 Hímzett papi kézelőkön (*epimanikia*), No. 580282, Sinai Digital Archive (Michigan-Princeton-Alexandria Expeditions to Mount Sinai). További példák, a 18. századig, különböző liturgikus tárgyakon (kereszt, ereklyetartó, textiliák), ill. kéziratokban: https://www.sinaiarchive.org/s/mpa/item?-fulltext_search=annunciation&resource_template_id%5B%5D=2&resource_template_id%5B%5D=5&resource_template_id%5B%5D=7&sort_by=created&sort_order=desc&submit=Search.

90 Egy 12. század eleji ohridi kettős ikon Gábrriel arkangyallal és a kezében orsót tartó Máriával; egy 14. századi, körmenetekben használt ikon; 14., ill. 15. századi ikonpár a királyi kapukról. Milcho GEORGIEVSKI, *The Icon Gallery-Ohrid*, Ohrid, 2024, 4., 5., 19., 34. (a botuni Istenanya-templom), 31. ábra.

91 Paris, Bibliothèque nationale, ms syr. 33, 3v-4r.

92 Matenadaran, Mesrop Mashtots Régi Kéziratok Intézete. 9422. sz. evangéliumos könyv, <https://matenadaran.am/en/2023/12/31/gospel-xiii-century-cilicia/>.

Mária a jobbra felől közeledő angyalra tekint. A trón mögött életfa áll. A trón háttérében a templom és annak bíbor függönye látható. A színes ruhába öltözött angyal bal kezében hírnökbot, jobbát Mária felé nyújtja.⁹³

A típus egyik monumentális keleti ábrázolása a kijevi Szent Szófia székesegyházban egy 11. századi díszes mozaikon látható, a keleti diadalívet keretező két pilléren. Az északi pilléren az angyal érkezik, fehér tógába öltözve, bal kezében a szokásos vörös hírnökbot, jobb kezét áldva emeli Máriára. A déli pilléren Mária kék ruhában, kék fátyollal borítva előre néz, kezében bíbor fonal. Az arany háttéren az angyal, illetve Mária szavai olvashatók görögül.⁹⁴

A kép néha közvetve utal a fonásra. Az Ecsmiádzin evangéliumos könyv (989) egyik illuminációján az angyal Mária mellett áll; a szűz a néző felé fordul, jobb kezét az arcához emeli az ámulat gesztusával. Kettejük között a földön fonalas kosár.⁹⁵

A két angyali üdvözet szintézise

A szintézis egyik példája keleten Kokkinobaphosi Jakab prédikációinak 12. századi kézírata, amelyet a JE-ből vett gazdag képanyag illusztrál. Az egyik illusztráción mindkét angyali üdvözet

93 Pontatlanul Toros Roslinnak tulajdonítják: https://en.wikipedia.org/wiki/Annunciation#/media/File:Annunciation_from_13th_century_Armenian_Gospel.jpg. További örmény illuminációkról a 14. századból: Lusine SARGSYAN, Illustrated Story of Jesus Christ and John the Baptist According to the Gospel of Luke (Armenian Miniature Art of 14th Century), *Revue des études sud-est européennes / Journal of South-East European Studies* 56.1-4 (2018) 43-67.

94 POLISCSUK, Іконографія, https://risu.ua/ikonografiya-blagovishcheny-nya-pokirnist-drugoji-yevi_n90175. Ugyanitt az angyali üdvözet egy azonos korabeli, megrongálódott freskón, amely feltételezhetően ugyancsak fonás közben mutatja Máriát. Poliscsuk további példája egy 16. századi kettős ikon, amelyen az annunciáció és a Jeruzsálembe való bevonulás látható.

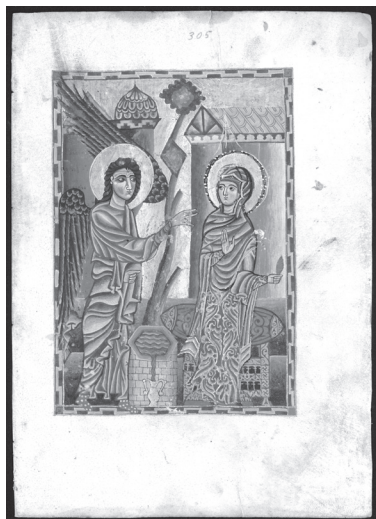
95 Matenadaran, Mesrop Mashtots Régi Kéziratok Intézete, Jereván, Ms. 2374, korábban Etchmiadzin Ms. 229. STONE, *Studies*, 133 (alsó ábra). Az angyal római fehér tógát visel. Az evangéliumos könyv elülső elefántcsont borítóján Mária trónon ül, bal kezében talán orsót tart, jobb kezét szinte elutasítóan feltartja az előtte álló angyal felé. <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/69/Echgospfrentcov.jpeg>.

látható. Baloldalt Mária korsóval vizet merít egy szikla előtt levő kútból (a lábánál egy második korsó látható); a szűz visszapillant a fentről közeledő angyalra. A kép jobb oldalán Mária éppen érkezik, kezében a két korsóval, előtte trónszék, amelynek támlájára fel van aggatva a függöny. A háttérben magas, díszes épület, valószínűleg a templom.⁹⁶

A szintézis másik példája az örményországi gladzori kolostorból származó evangéliumos könyv a 14. század elejéről. Az angyali üdvözlés festője T'oros Taroni.⁹⁷ Az ábrázolás rendkívül színes. Az angyal és Mária között levő kútból a víz egy korsóba folyik. A kút mögött fa magaslik. Mária magas szék előtt áll, kék, arany díszítésű köntösben, bíborszínű fátyolba burkolva, bal kezében orsó vörös fonállal, jobb kezét felemeli a csodálkozás gesztusával. Fejét a feléje közeledő angyal felé fordítja. Az angyal kék tunikában, bíborszínű tógában közeledik, jobb kezével Máriát köszönti. A jelenet háttérében magas épületek láthatók, egyikük valószínűleg a templom, a másik talán Mária háza.

96 PEPPARD, *Oldest Church*, 177; PATTON, *Annunciation* (Paris, BnF, MS gr. 1208, fol. 159v), <https://ima.princeton.edu/wp-content/uploads/2017/03/bgmparis1208.159v.jpg>. A homíliák Mária életének eseményeiről szólnak a JE alapján. A Konstantinápolyból származó kézirat valószínűleg Iréne (Piroska) császárné támogatásával jelent meg. Elizabeth JEFFREYS, *The Homilies of James Kokkinobaphos in Their Twelfth Century Context*, in Thomas ARENTZEN, Mary B. CUNNINGHAM (szerk.), *The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, 281–307.

97 Thomas F. MATHEWS, Alice TAYLOR, *The Armenian Gospels of Gladzor, The Life of Christ Illuminated*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2001, 41–42; melléklet, 43. ábra. Avedis K. Sanjian, *Medieval Armenian Manuscripts at the University of California*, University of California Press, Los Angeles, 1999.



Gladzori evangéliumos könyv⁹⁸ Lviv, Andrej Septickij Nemzeti Múzeum⁹⁹

Szintézis másként: kettős annunciáció

Egy 16. század első feléből származó, a lvivi nemzeti múzeumban található panelen egymás mellett látható az angyali üdvözet Anánának és Máriának.¹⁰⁰ A kép nem időrendi sorrendben (balról jobbra) tünteti fel a két történetet. A néző bal oldalán az angyal az álló, fonó, fejét szerényen lehajtó Máriát köszönti. Jobboldalt egy kisebb teremű (fiatalabb?) angyal adja tudtul Annának, hogy gyermeke születik. Anna felfele néz, az égre, illetve a babérfán levő fészekre (a jelenet Anna panaszára utal, *JE* 2.4, 3.1). A háttérben a szintén felfele tekintő Joákimot látjuk.

98 Gladzor Gospels, University of California, Los Angeles. Library Department of Special Collections. Armenian Manuscripts Armenian MS. 1 170/466, 305, <https://digital.library.ucla.edu/catalog/ark:/21198/zz0009gx6g> (a 309. o. kikeresésével), <https://iiif.library.ucla.edu/iiif/2/ark%3A%2F21198%2Fz0009hj0h/full/4280/0/default.jpg>.

99 Lviv, Andrej Septickij Nemzeti Múzeum, <https://nml.com.ua/wp-content/themes/museum/img/collection/collection-img-3-2x.jpg>.

100 POLISCSUK, ІКОНОГРАФІЯ, https://risu.ua/ikonografiya-blagovishcheny-nya-pokirnist-drugoji-yevi_n90175 (11. ábra).

Angyali üdvözet ábrázolások Nyugaton

Nyugaton a középkortól a reneszánszig terjedő, közismert műalkotásokon az angyali üdvözet ábrázolása legtöbbször sematikus. Mária térdelve imádkozik, vagy ül és olvas, az angyal gyakran térdén állva adja tudtul a jó hírt. Az angyal kezében hírnökből vagy liliomszál. Azonban az ókortól a 16. századig több olyan ábrázolás is fennmaradt, amely a PM/JE hatását tükrözi.¹⁰¹

Angyali üdvözet a forrásnál vagy a kútnál

A jelenet nem olyan gyakori, mint a párja, és ritkább, mint Keleten, de nem ismeretlen. A milánói székesegyház kincstárában látható ötödik századi elefántcsont *diptychonon* Mária térdelve éppen vizet meríteni készül a forrásból, és visszatekint az őt megszólító angyalra.¹⁰²

A velencei Szent Márk-bazilika több 12/13. századi bizánci stílusú mozaikja a PM, közvetve a JE hatását tükrözi.¹⁰³ A sötétkékre öltözött, elfátyolozott Mária a kútból vizet meríteni készül, és hátratekint a fentről érkező angyalra; mögötte aranyozott háttér. A kép szélén magas, impozáns épület áll. A falon egymás mellett látható az angyali üdvözet a kútnál és a vízpróba. A társítás különös, mivel a JE/PM alapján a nyilvánvaló párosítás a fonó, a templom

101 Az angyali üdvözet képi reprezentációjáról röviden Volkmar GREISELMAYER, Verkündigung. Ikonographisch, *LThK* 10, 688–689 (nyugaton); Végh János, Angyali üdvözet, *MKL* 1 (1993) 282–283, keleten: Stelian PAȘCA-TUȘA, Gabriel-Ștefan SOLOMON, Bogdan ȘOPTERIAN, The Annunciation in Byzantine Art. Patterns of Representation, *European Journal of Science and Theology* 19.3 (2023) 133–144.

102 Pamela PATTON, The Annunciation at the Spring, *The Index of Medieval Art* (2017. március 22.), <https://ima.princeton.edu/2017/03/22/the-annunciation-at-the-spring/>.

103 Otto DEMUS, The Mosaic Decoration of San Marco, Venice, *Dumbarton Oaks*, Washington, DC – University of Chicago Press, Chicago, IL, 1988, ix, 51; függelék: 12b. ábra (a kereszthajó északi részén). A mozaikok egy része a 17. századi munkálatok során eltűnt, a fennmaradt részük módosult.

függönyén dolgozó Máriának megjelenő angyal lenne. Ezt sugallja a két panel fölötti felirat második része is.¹⁰⁴



*San Marco (Velece), Angyali üdvözet és vízpróba*¹⁰⁵

A fonó Mária

Nyugaton a típus legkorábbi és legismertebb példája a Santa Maria Maggiore 5. századi mozaikja. A képsor a 13. századi átépítések nyomán a diadalíven látható. A Mária életéről szóló ciklust a PM ihlette. Mária díszes széken ül és a bíborszínű szálát fonja, mellette magas kosár bíborfonallal. Mária öltözéke, hajviselete, testtartása

¹⁰⁴ Az angyali üdvözet melletti mozaik a vízpróbát ábrázolja. A pap edényt tart Mária elé. Mária mögött József és két fiatal férfi (talán a tanúk). A két mozaik fölötti felirat: +NUNTIAT·EXPAVIT·QUO·TINGAT·VELA·PARAVIT. Az első rész („[az angyal] hirdet, [Mária] megrendült”) az első angyali üdvözetre utal. A felirat második része ([a pap] „ellátja azt, aki függönyt fest”) nem talál a képhez, ugyanis a bíborfesték átadásaként értelmezi (át) a keserű víz próbája jelenetét. A lehetséges okról: Evelyn CHAMRAD, *Der Mythos vom Verstehen: ein Gang durch die Kunstgeschichte unter dem Aspekt des Verstehens und Nichtverstehens in der Bildinterpretation*, doktori disszertáció, Heinrich Heine Egyetem, Düsseldorf, 2001, 94–96; vö. Otto DEMUS, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig, 1100–1300*, Rohrer, Wien, 1935, 35.

¹⁰⁵ PATTON, Annunciation, <https://ima.princeton.edu/wp-content/uploads/2017/03/San-Marco-768x543.jpg>.

egy bizánci császárnőé: arany tunikát visel, ruháját gyöngysor díszíti, fülében gyöngyfűggők. Egy angyal Mária előtt áll és jobb kezével köszönti vagy bemutatja őt.¹⁰⁶ Fentről egy másik angyal érkezik, felemelt kézzel. Máriára a Szentlélek száll le galamb képében. Mária mögött két másik angyal áll; további két angyal átvezet a következő jelenetbe. Az angyalok sokasága Mária udvartartását idézi. Az angyalok tógába öltözött római férfiakra hasonlítanak (bár lábbelit nem viselnek); kilétüket a szárnyak és a glória jelzik. A kép bal oldalán ház áll zárt díszes kapuval.

A horvátországi Poreč római katolikus Euphrasius-bazilikája kelet és nyugat határán áll. Az angyali üdvözlés ábrázolása kétszer is szerepel. Az apszis belső falán egy hatodik századi mozaikon a fonó Mária típusa világosan látható. A trónon ülő Mária bal kezében jól kivehető a bíbor fonal. A szűz meglepetésében jobb kezét az arcához emeli. Sötét színű ruhát visel, de az áttetsző fátyol alig borítja a haját. Vonásai a bizánci udvar női alakjaira emlékeztetnek. Előtte a földön kehelyszerű kosár, amelyben fonal látható. Vele szemben áll az érkező angyal, római viseletben, bal kezében hírnökbottal. A 13. században az újonnan épített cibórium boltívét szintén az angyali üdvözlés ábrázoló mozaik díszíti. A két alak egymástól távol áll. Mária itt is trónon ül, de sötét öltözetben, teljesen elfátyolozva, a késői bizánci konvencióknak megfelelően. A fonás téma elhalványult, csak a Mária bal kezében tartott alig kivehető orsó utal rá. Testtartása engedelmes válaszára utal. Mindkét mozaikon a trón mögött díszes, oszlopos épület áll, valószínűleg a templom.¹⁰⁷ A 13.

106 PEPPARD, *Oldest Church*, 166–167; Joseph WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert I*. Text. 1: Herder, Freiburg, 1916, 76, 412–417; IV: *Tafeln: Malereien*, Herder, Freiburg, 1916; 53–55; *Late Antique Images*, 213–217; Christian Iconography. Vele egyidős a Pignatta szarkofág oldalán levő féldombormű (Quadrarco di Braccioforte, Ravenna), Gines Taylor, i.m., 188–201, vö. AMS Historica.

107 The Two Annunciation Mosaics in the Apse of the Euphrasian Basilica (szerző nélkül), in *A Guide to Christian Iconography: Images, Symbols, and Texts*. A 6. századi mozaik eucharisztikus szimbolizmusáról (a fonal, amelyet Mária sző, mint Krisztus teste, a kehely alakú kosár): Maria EVANGELATOU, *Female Materialities at the Altar. Mary's Priestly Motherhood and Women's Eucharistic Experience in Late Antique and Byzantine Churches*, in Mark D. ELLISON, Catherine Gines TAYLOR, Carolyn OSIEK, *Material*

századi mozaik felett latin felirat olvasható: ANGELUS INQUIT AVE QUA MUNDUS SOLVITUR A V[A]E, „Az angyal szól: Üdvöz légy, te, aki által a világ megmentetik a jajtól!” (az angyal szavai egy középkori himnusz kezdősorát idézik).¹⁰⁸ A felirat úgy mutatja be Máriát, mint új Évát, aki igent mondott a megváltásra.

A típus további példája egy féldombormű a franciaországi Conques Sainte-Foy apátsági templomból.¹⁰⁹

A fonó Mária jelenete tárgyakon, illetve kéziratokban is megtalálható. Jól látható például az 5–6. századi berlini elefántcsont pyxisen.¹¹⁰ A genoelselderi Szent Márton-templomból származó Karoling kori elefántcsont faragványon Mária egy épület árkádjai előtt trónon ül, kezében orsóval; jobbra felől az angyal köszönti, balról egy másik alak a függönyt húzza el. Alatta a vizitáció látható.¹¹¹ Hasonló az oxfordi Bodleian Library evangéliumos könyv elefántcsont borítóján látható ábrázolás, a 9. század elejéről.¹¹²

Amint Peppard utalt rá, egyes ábrázolások nem fonás közben jelenítik meg Máriát, de egy fonalas kosár vagy más eszköz utal az epizódra. A Santa Maria Antiqua egyik délkeleti oszlopa mellett egy I. Márton pápa (649–653) korabeli, töredékesen fennmaradt angyali üdvözet freskón az angyal látható, illetve részben a trónszéken ülő Mária (feje nem vehető ki). Mária jobb lába mellett bíborszínű fonalas kosár.¹¹³ Az ún. Grado-szék elefántcsont féldomborműveinek

Culture and Women's Religious Experience in Antiquity: An Interdisciplinary Symposium, Lexington Books, Lanham, MD, 2021, 257–302 (272–273).

108 *Felix mater, ave, qua mundus solvitur a vae / Quae genitrix Evae vae fecit omnia breve* (54. Oratio ad beatam Mariam V. Orat. ms. Tegurinum saec. 15. Clm. Monacen. 20 002), Guido Maria DREVES (szerk.), *Pia dictamina. Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*, V. (Analecta hymnica medii aevi 31), Reisland, Leipzig, 1899, 86.

109 Az északi kereszthajó egyik oszlopán, 12. sz. eleje.

110 Gines TAYLOR, *Late Antique Images*, 71–72 (Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin).

111 Brüsszel, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 790 körül. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/58/Ivory_from_Genoels-Elderden_right.JPG

112 Bodleian Library MS. Douce 176.

113 Joseph WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert* (Band 2): Text: 2. Hälfte, Herder,

egyikén Mária lába mellett egy kosár látható a fonáshoz szükséges eszközökkel.¹¹⁴ A San Gimignano-i ferences körökből származó *Meditationes vitae Christi* az apokrif gyermekségevangeliumok hatását tükrözi.¹¹⁵ Az írás egyik olasz nyelvű, gazdagon illusztrált kézírata, az *Ital* 115, számos jelenetet tartalmaz Mária életéből.¹¹⁶ Az angyali üdvözet alig utal a JE/PM-ra (Mária trónon ül, bal kezében könyv,

Freiburg, 1916, 664, 679; Band 4: Tafeln: Malereien, Herder, Freiburg, 1916, 143a (színes ábra); van Dijk, *The Angelic Salutation*, 426, 428 (10. ábra, fekete-fehér). E korábbi freskóra a későbbi, VII. János pápa korabeli angyali üdvözet réteg alatt bukkantak rá. A VII. János korabeli freskó hasonló, Mária és az angyal lába között fonalas kosár áll. Wilpert, *Die römischen Mosaiken* II.2., 144a.

- 114 PEPPARD, *Oldest Church*, 172 (további példákkal). Az ún. Grado-szék (7–8. sz.) rendeltetése bizonytalan. Talán egy liturgikus trónszék, amelyet Hérakleiosz bizánci császár (7. sz.) kapott az itáliai Gradóban Egyiptom visszafoglalása után, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/477490>. Kurt WEITZMANN szerint azonban az elefántcsont féldomborművek nem a Grado-katedrát díszítették, és nem keletről származnak, hanem Amalfiból. Az angyali üdvözetet a legkorábbinak tekinti (7. sz.), és úgy véli, hogy egy konstantinápolyi mintát követhetett. *The Ivories of the So-Called Grado Chair* (Dumbarton Oaks Papers 26), Dumbarton Oaks, Washington, DC, 1972, 65–67, 89–91.
- 115 A 13–14. századi írás szerzője ismeretlen (Giovanni di Caulibus vagy Jacobus da San Gimignano?). Egy toszkán klarisszának íródott. A mű a szerzetesnők példaképeként mutatja be Máriát. Holly FLORA, *The Devout Belief of the Imagination. The Paris Meditationes Vitae Christi and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy* (Disciplina Monastica 16), Brepols, Turnhout, 2009, 27–33; Cathleen A. FLECK, *Reimagining Jerusalem's Architectural Identities in the Later Middle Ages*, Brill, Leiden, 2022, 121.
- 116 Isa RAGUSA, Rosalie B. GREEN, *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century: Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. ital. 115*, Princeton, 1961, xxi–xxxv, 9–15; FLORA, *Devout Belief*, 93–97; Diego DOTTO, Dávid FALVAY, Antonio MONTEFUSCO (szerk.), *Le Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115* (Filologie medievali e moderne 24; Serie occidentale 20), Ca'Foscari, Venezia, 2021, 296, 298–299, 302. Ld. Folio 6r, 7v, 8r, 9r (Mária bemutatása a templomban, Mária a többi szűzzel a templom előtt sző, angyal égi kenyérrel táplálja, József eljegyzi Máriát).

előtte korsószerű vázában lilium),¹¹⁷ de a fonó Mária is megjelenik, József kételye ábrázolásában.¹¹⁸

A két angyali üdvözet szintézise

A Milánó melletti castelsepriói Santa Maria foris portas templom jelentősen megrongálódott freskói világosan tükrözik a JE/PM hatását. A templom és freskói kora vitatott (a 8. századtól a 10. század elejéig).¹¹⁹ A falfestmények bizánci hatást mutatnak. Az angyali üdvözet jelenetén a fátylat viselő Mária trónszéken ül, bal kezében orsó és guzsaly. Jobb kezével mintha a lábánál levő vizeskorsó felé nyúlna, miközben meglepődve a közeledő angyalra tekint. Mária mögött az ajtón egy másik, megrendült női alak néz be, talán a szüzek egyike.

A valóra vált angyali üdvözet: a fonó, a várandós Mária

A 14. század végén-15. század elején egy sajátos típus jelenik meg, a *Maria gravida* ábrázolás, amely a JE/PM hatását tükrözi, de a már valóra vált ígéretet jeleníti meg. A középpontban a várandós Mária rendszerint trónszéken ül és fon. Az angyal nincs mindig jelen, máskor két angyal is látható. Mária méhében már ott látható a gyermek Jézus. Az egyik legszebb példa a Magyar Nemzeti Galériában őrzött, a Batthyányok németújvári (güssingi) gyűjteményéből származó, a várandós Máriát ábrázoló töredékes táblakép (1410 körül).¹²⁰ Mária díszes széken ül, jobb kezében orsó, mellette

117 Folio 10r, vö. 11v (Mária elfogadja a küldetést), 12r (hálát ad a kiválasztásért). RAGUSA, GREEN, *Meditations*, 17–19; FLORA, *Devout Belief*, 96–97; DOTTO, FALVAY, MONTEFUSCO, *Le Meditationes*, 304–305.

118 Mária bal kezével fejti le a fonalat a guzsalyról, jobb kezében orsó; a levő Józsefet nézi, folio 16v, RAGUSA, GREEN, *Meditations*, 27; DOTTO, FALVAY, MONTEFUSCO, *Le Meditationes*, 314.

119 Több kép egyértelműen a JE/PM-ből merít (Mária alávetése a vízpróbának; a születésjelenet a két bábával, amint a kis Jézust fürdetik). John MITCHELL, Bea LEAL, *Wall Paintings in S. Maria Foris Portas (Castelseprio) and the Tower at Torba. Reflections and Reappraisal*, in *Castelseprio e Torba: sintesi delle ricerche e aggiornamenti*, szerk. Paola Marina DE MARCHI, SAP Società Archeologica, Mantua, 2013, 311–244.

120 <https://www.szepmuveszeti.hu/mutargyak/34408/>; TÖRÖK Gyöngyi, Újabb ismeretek az oltárépítő műhelyek munkamódszereiről, *Ars Hungarica* 2 (1995) 181–197.

motolla, balra hátrább guzsaly. Jobb oldalán egy edényből víz folydogál. Mária fölött a Szentlélek galamb képében látható, valamint két kis angyal, egyikük kezében orsó és kicsi rokka vagy motolla. A másik angyal a guzsaly végét tartja. Így a Mária bal kezében tartott leheletszerű fonal mintha az égi rostokból származna, és terhes méhe fölött halad át, amíg az orsóig ér. A táblaképet 1993-ban restaurálták, és a barokk korból származó átfestést eltávolították. Az infravörös kamerás vizsgálat kimutatta, hogy eredetileg a várandós Mária méhében kettős mandorlában a keresztet tartó gyermek Jézust ábrázolták. Mária jobb oldalán egy olvasóállványon nyitott könyv látható, oldalain az angyali üdvözlés szavai: „Ave, gratia plena”, ill. „Dominus tecum”. A táblakép egy nagyobb oltárkép részlete lehetett. A Mária jobb oldalán, a kép szélén levő angyalszárny vége arra utal, hogy az eredeti képen az angyal is látható volt. A festmény így a Lk 1,26-38 és a JE 11.1-3 szintézise. A földön heverő, botra fűzött szalmakalapot Józsefnek tulajdonítják, és azt feltételezik, hogy a kép József kételyeit is szemléltette Mária terhességét illetően (JE 13-14),¹²¹ azonban József ábrázolásának hiányában ez csak feltételezés. A kép egy, a korban máshol is előforduló típust ábrázol. Az Erfurti Mestertől származó festmény a trónon ülő Máriát ábrázolja fonás közben, guzsallyal és orsóval; hasában mandorlában a kis Jézus látható.¹²² A Mária jobbán benéző csodálkozó idősebb férfi valószínűleg József. A Schwäbisch Hall-i Urbanskirche falfestményén (14/15. sz.) Mária trónon ül és fon. Baloldalt guzsaly, jobboldalt a földön orsó, Mária pedig a fonalat tartja jobb kezében.¹²³

121 TÖRÖK, Újabb ismeretek, 184.

122 Maria am Spinnrocken, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, 1400 körül, <https://www.bildindex.de/document/obj02552102>; Gianina WEDDE, Am seidenen Faden, *Publik Forum* (30.08.2020).

123 Klaus KLÜNDER, Christa Regina KLÜNDER, Katalog der Wandmalereien in den Kirchen und Kapellen Baden-Württemberg's von der ottonischen Zeit bis zur Renaissance, https://kirchenwandmalereien.de/html/schwabisch_hall-st_urban.html; Christiane Rossner, Der Faden des Lebens, *Monumente*, 2012. december. A típus további példáiról: Török, Újabb ismeretek, 184-185.

Zárógondolatok

A JE olyan történetet tár az olvasó elé, amely egyszerre bibliai motívumoktól áthatott, csodás és mélységesen emberi. Joákim és Anna a bibliai párokhoz hasonlóan gyermektelensége miatt szenved, Istenhez kiált, meghallgatásra talál, és rendkívüli módon gyermeket kap ajándékba, aki majd kiemelt szerepet tölt be a választott nép életében. Mária a kiválasztott, Istennek szentelt gyermek, akit a szentség jelei kísérnek. Fiatal kora az életszentség útja: csodálatot vált ki és követésre inspirál. Mária egyszerre Istennek szentelt szűz, mint a női nazírok és a görög-római vallásokból ismert szent szüzek, egyszerű fiatal lány, aki a nők mindennapi életét éli, vízért jár a kútra, ahol a biblia világában sorsfordító találkozásokra kerül sor, tiszteletre méltó asszony, aki a fonással, szövással az erényes női élet példáját testesíti meg, és az anyák példaképe. A történet továbbírása a PM-ban Máriát az Istennek szentelt szüzek és szerzetesnők példaképévé avatja.

A JE a Mária-tisztelet legkorábbi tanúja. Az írás rendkívüli hatást gyakorolt a liturgiára, a mariológiára és az ikonográfiára. Befolyása Keleten közvetlenül, Nyugaton közvetve, a PM és az általa ihletett írásokon keresztül érvényesült. Az angyaliüdvözet-ábrázolások tipológiája szempontjából érdekes, hogy a fonó Mária típusa jóval gyakoribb, mint a kútnál/forrásnál ábrázolt jelenet. Különösen a bizánci ikonográfiában évszázadokon át ez volt a szabványábrázolás, részben valószínűleg azért, mert Jézus születésének hírüladása ekkor hangzik el kifejezetten, részben a fonó nő korábban említett erőteljes szimbolizmusa miatt. Mária így a tiszteletre méltó, otthonülő, a hagyományos életformát megtestesítő nő típusa lesz. A bizánci ikonográfia ezt erősíti meg Mária teljesen elfátyolozott ábrázolásával. A díszesen öltözött, alkalomadtán ékszert viselő ötödik-hatodik századi előkelő matróna vagy bizánci császárnő képét idéző Máriát felváltja a világtól visszavonuló, elrejtőző Istenanya. Érdekes lenne megvizsgálni azt is, hogy miként és miért váltja fel a késő középkortól/a reneszánsztól a kétkezi munkával foglalatoskodó Mária képét az olvasó és szemlélődő Máriáé, de ez egy másik tanulmány témája lenne.

E széles körű recepció érdekessége, hogy míg a keleti egyházak elismerték a JE különleges státusát, a nyugati egyház hivatalosan elvetette, mégis az ünnepek megalapozásában és sokáig a templomi-kultikus ábrázolásokon is felhasználta. A JE elvetését követően az ikonográfiában nem tűnt el az annunciáció a kútnál vagy fonás közben. Itt csak az angyali üdvözllet ikonográfiájáról volt szó, de Mária születése, bemutatása a templomban, közvetve a szeplőtelen fogantatás, Szent Anna és Joákim liturgikus ünneplése és ábrázolása, a születés hagyományos megjelenítése a JE/PM hallgatólagos elfogadását feltételezi.

Thomas O'Loughlin a rituális-kultikus megemlékezés és az alapul szolgáló szöveg elfelejtése közötti ellentmondásra mutat rá: miközben a JE által ihletett ünnepeket megtartjuk és a mögöttük levő hagyományokról megemlékezünk, kiküszöböljük vagy leértékeljük azokat a szövegeket, amelyek e liturgikus megemlékezés legkorábbi tanúi.¹²⁴ A kanonizálási folyamat nyomán apokrifá lett irodalom a kora kereszténység sokszínűségét szemlélteti. Ugyanakkor azt is tudatosíthatja, hogy a „kanonikus” és „apokrif” irodalom éles elkülönítése nem célravezető, ha meg akarjuk érteni a keresztény hit és liturgikus gyakorlat gyökereit.

Bibliográfia/Bibliography

- FLECK, Cathleen A., *Reimagining Jerusalem's Architectural Identities in the Later Middle Ages*, Brill, Leiden, 2022.
- AMANN, Émile, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Letouzey et Ané, Paris, 1910.
- ANDREW DOOLE, J., 'Not quite, Mary' (PJ 11.3). The Ins and Outs of Virginal Conception in Annunciation Accounts, in Jan N. BREMMER, J. Andrew DOOLE, Thomas R. KARMANN, Tobias NICKLAS, Boris REPSCHINSKI (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 217–248.

¹²⁴ Protoevangelium, 57, 75–76.

- ARCHER, Léonie J., *The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Graeco-Roman Palestine*, in CAMERON, Averil, Amélie KUHRT (szerk.), *Images of Women in Antiquity*, Routledge, London, 1993, 273–287.
- BĂDILÎȚĂ, Cristian, *Evanghelii apocrife*, Adevărul, București, ⁵2012.
- BASILE, Giuseppe, *Giotto agli Scrovegni. La cappella restaurata*. Ediz. illustrata (Guide artistiche Skira), Skira, Genf – Milano, 2002.
- BOICU, Dragoș, *Praznicul Bunei Vestiri în omiliile Sfântului Petru Chrysologul*, in BUDA, Daniel et al. (szerk.) *Jertfelnicie în apostolat, didascalie și liturghisire. Prinosis de cinstire adus Înaltpreasfințitului Părintelui nostru Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, la împlinirea vârstei de 75 de ani*, Andreiana, Sibiu, 2022, 580–591.
- BREMMER, Jan N., Author, *Date and Provenance of the Protevangelium of James*, in Jan N. BREMMER et al. (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 49–70.
- CHAMRAD, Evelyn, *Der Mythos vom Verstehen: ein Gang durch die Kunstgeschichte unter dem Aspekt des Verstehens und Nichtverstehens in der Bildinterpretation*, doktori disszertáció, Heinrich Heine Egyetem, Düsseldorf, 2001.
- CHARLES, H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English 2.*, Oxford University Press, Oxford, 1913.
- DE STRYCKER, Émile, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1961.
- DE VORAGINE, Jacobus, *The Golden Legend. Readings on the Saints*, ford. William G. RYAN, bev. Eamon DUFFY, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2012.
- DEMUS, Otto, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig, 1100–1300*, Rohrer, Wien, 1935.
- DEMUS, Otto, *The Mosaic Decoration of San Marco, Venice*, *Dumbarton Oaks*, Washington, DC – University of Chicago Press, Chicago, IL, 1988.
- DOTTO, Diego, Dávid FALVAY, Antonio MONTEFUSCO (szerk.), *Le Meditationes vitae Christi in volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115*

- (Filologie medievali e moderne 24; Serie occidentale 20), Ca'Foscari, Venezia, 2021.
- DÖRÖMBÖZI János, ADAMIK Tamás, *Csodás evangéliumok (Apokrif iratok)*, Telosz, Budapest, 1998.
- DREVES, Guido Maria (szerk.), *Pia dictamina. Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*, V. (Analecta hymnica medii aevi 31), Reisland, Leipzig, 1899.
- EHLEN, Oliver, Das Pseudo-Matthäusevangelium, in Christoph MARKSCHIES, Jens SCHRÖTER (szerk.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. I/2: *Evangelien und Verwandtes*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 983–1002.
- ELLIOTT, J. K., Patricia M. RUMSEY, *The Protevangelium of James*, Brepols, Turnhout, 2022.
- ELLIOTT, J. Keith, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford University Press, Oxford, 1993 (repr. 2005).
- EVANGELATOU, Maria, Female Materialities at the Altar. Mary's Priestly Motherhood and Women's Eucharistic Experience in Late Antique and Byzantine Churches, in Mark D. ELLISON, Catherine GINES TAYLOR, Carolyn OSIEK, *Material Culture and Women's Religious Experience in Antiquity: An Interdisciplinary Symposium*, Lexington Books, Lanham, MD, 2021, 257–302.
- FLAMINE, Marco, Le ampole di Monza, tesori di Terra Santa, in Cezare ALZATI et al. (szerk.), *Milano e la Terra Santa: Atti del convegno in apertura delle celebrazioni per i cento anni della rivista Terra-santa, Milano, 9 novembre 2019*, Fondazione Terra Santa, Milano, 2020, 95–112.
- FLETCHER, R. A., *Celebrations at Jerusalem on March 25th in the Sixth Century A. D.*, *Studia Patristica V. Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1959*, III: *Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica*, szerk. F. L. CROSS et al. (1962) 30–34.
- FLORA, Holly, *The Devout Belief of the Imagination. The Paris Meditationes Vitae Christi and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy* (Disciplina Monastica 16), Brepols, Turnhout, 2009.

- GINES TAYLOR, Catherine, *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning: Allotting the Scarlet and the Purple* (Texts and Studies in Eastern Christianity 11), Brill, Leiden, 2018.
- GREISELMAYER, Volkmar, *Verkündigung. Ikonographisch*, *LThK* 10, 688–689.
- HOCK, Ronald F., *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Polebridge, Santa Rosa, CA, 1995.
- JEFFREYS, Elizabeth, The Homilies of James Kokkinobaphos in Their Twelfth Century Context, in ARENTZEN, Thomas, CUNNINGHAM, Mary B. (szerk.), *The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.
- JOSUA, Maria, EISSLER, Friedmann, Das arabische Kindheitsevangelium, in MARKSCHIES, Christoph, SCHRÖTER, Jens (szerk.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I: Evangelien und Verwandtes*, Teilband 2, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 963–983.
- JUGIE, Martin, *Abraham d'Éphèse et ses écrits*, *Byzantinische Zeitschrift* 22 (1913) 37–59.
- KARMANN, Thomas R., Apokryph oder doch geradezu kanonisch? Zur Rezeption des Protevangelium Jacobi im antiken Christentum, in BREMMER, Jan N. et al., *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 1–48.
- KLÜNDER, Klaus, KLÜNDER Christa Regina, *Katalog der Wandmalereien in den Kirchen und Kapellen Baden-Württemberg's von der ottonischen Zeit bis zur Renaissance*, https://kirchenwandmalereien.de/html/schwabisch_hall-st_urban.html
- KÜGLER, Joachim, Verkündigung des Herrn I. Biblisch-theologisch, *LThK* 10., 684–685
- LIDOVA, Maria, XAIPE MAPIA. Annunciation Imagery in the Making, *Ikon* 10 (2017) 45–61.
- MAAS-EWERD, Theodor, Verkündigung des Herrn IV. Liturgisch, *LThK* 10., 687–688.
- MAMYAN, Mari, The Protevangelium of James in the Context of the 'Armenian Gospel of the Infancy', in Jan N. BREMMER, J. Andrew DOOLE, Thomas R. KARMANN, Tobias NICKLAS, Boris REPSCHINSKI

- (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 249–263.
- MATHEWS, Thomas F., TAYLOR, Alice, *The Armenian Gospels of Gladzor, The Life of Christ Illuminated*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2001.
- MITCHELL, John, LEAL Bea, Wall Paintings in S. Maria Foris Portas (Castelseprio) and the Tower at Torba. Reflections and Reappraisal, in *Castelseprio e Torba: sintesi delle ricerche e aggiornamenti*, szerk. DE MARCHI, Paola Marina, SAP Società Archeologica, Mantua, 2013, 311–244.
- MOROZ SARNO, Yaryna, *L'annunciazione del Signore* (25.03.2024), Україна: релігія-культура-мистецтво / Ucraina: religione-cultura-arte, <https://ucrainistica.blogspot.com/2020/04/annunciazione.html>.
- NICKLAS, Tobias, Israel, der Tempel und der theologische Ort des Protevangelium Jacobi, in Jan N. BREMMER, et al. (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 133–158.
- НИКИТЕНКО, Nadia, Про первинне присвячення вітарів Софії Київської [A kijeви Szent Szófia első oltárainak felszenteléséről], *Ucrainica Mediaevalia* 4 (2021) 61–92.
- NIXON, Virginia, David THOMAS, Peter STILES, Barbara BAERT, Anne (Mother of Mary), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception II.*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2009, 49–54.
- NÓDA Mózes, *Liturgika. Szentmise, zsoltosma, szentségek. Keresztény szimbólumok*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009.
- NUTZMAN, Megan, Mary in the Protevangelium of James: A Jewish Woman in the Temple?, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 53.3 (2013) 551–578.
- O'LOUGHLIN, Thomas, The Protoevangelium of James and the Modern Roman Rite: A Case Study in the Structure of Liturgical Memory, *Anaphora* 3.2 (2009) 57–80.
- OSBORNE, John, *Rome in the Eighth Century. A History in Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.
- PAȘCA-TUȘA, Stelian, Gabriel-Ștefan SOLOMON, Bogdan ȘOPTERIAN, The Annunciation in Byzantine Art. Patterns of Representation, *European Journal of Science and Theology* 19.3 (2023) 133–144.

- PATTON, Pamela, The Annunciation at the Spring, *The Index of Medieval Art* (2017.03.22.), <https://ima.princeton.edu/2017/03/22/the-annunciation-at-the-spring/>.
- PELLEGRINI, Silvia, Das Protevangelium des Jakobus, in Christoph MARKSCHIES, Jens SCHRÖTER (szerk.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I: Evangelien und Verwandtes*, Teilband 2, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, 903–929.
- PEPPARD, Illuminating the Dura-Europos Baptistry: Comparanda for the Female Figures, *Journal of Early Christian Studies* 20.4 (2012) 543–574.
- PEPPARD, Michael, *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*, Yale University Press, New Haven, CT, 2016.
- POLISCSUK, Nina, Іконографія Благовіщення: покірність другої Єви [Az angyali üdvözet ikonográfiája: A második Éva engedelmessége], Релігійно-інформаційна служба України (07.04.2018).
- RAGUSA, Isa, GREEN, Rosalie B., *Meditations on the Life of Christ. An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century: Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. ital. 115*, Princeton University Press, Princeton, 1961.
- ROBERTSON, Anne, Remembering the Annunciation in Medieval Polyphony, *Speculum* 70 (1995) 275–304.
- ROSEWELL, Roger, Mary B. SHEPARD, The Stained Glass of Saint-Germain-des-Prés, *Vidimus* 21 (2008), <https://www.vidimus.org/issues/issue-21/feature/>.
- ROSSNER, Christiane, Der Faden des Lebens, *Monumente*, 2012. december.
- SALVADOR GONZÁLEZ, José María, Iconography of the Birth of the Virgin Mary on the Basis of a Homily of St. John Damascene, *Eikón Imago* 10.2 (2016) 39–68.
- SANJIAN, Avedis K., *Medieval Armenian Manuscripts at the University of California*, University of California Press, Los Angeles, 1999.
- SARGSYAN, Lusine, Illustrated Story of Jesus Christ and John the Baptist According to the Gospel of Luke (Armenian Miniature Art of 14th Century), *Revue des études sud-est européennes / Journal of South-East European Studies* 56.1–4 (2018), *L'art arménien entre l'Arménie et la Roumanie*, 43–67.

- SCHRÖTER, Jens, Fortschreibung und Adaption früher Traditionen über die Geburt Jesu im Protevangelium Jacobi, in BREMMER, Jan N. et al. (szerk.), *The Protevangelium of James*, Peeters, Leuven, 2020, 71–95.
- SERRA, Dominic E., The Baptistry at Dura-Europos: The Wall Paintings in the Context of Syrian Baptismal Theology, *Ephemerides Liturgicae* 120.1 (2006) 67–78.
- STONE, Nira, *Studies in Armenian Art. Collected Papers*, szerk. Michael E. STONE, Asya BEREZNYAK (Armenian Texts and Studies 2), Brill, Leiden – Boston, 2019.
- STUDER-KARLEN, Manuela, Walking through the Narthex: The Rite in the Chora, in uő (szerk.), *Biography of a Landmark, The Chora Monastery and Kariye Camii in Constantinople/Istanbul from Late Antiquity to the 21st Century*, Brill, Leiden, 2023, 31–73.
- SZÉCSI József, *Judaisztikai érintések II.*, Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest, 2013.
- EVANS, Helen C., William D. WIXOM (szerk.), *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1997.
- TISCHENDORF, Constantinus de, *Evangelia Apocrypha, adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis...* Editio altera, Hermann Mendelssohn, Leipzig, 1876.
- TÖRÖK Gyöngyi, Újabb ismeretek az oltárépítő műhelyek munkamódszereiről, *Ars Hungarica* 2 (1995) 181–197.
- ULMER, Rivka (szerk.), *A Bilingual Edition of Pesiqta Rabbati*, II., Walter de Gruyter, Berlin, 2022.
- VAN DIJK, Ann, The Angelic Salutation in Early Byzantine and Medieval Annunciation Imagery, *The Art Bulletin* 81.3 (1999) 420–436.
- VANDEN EYKEL, Eric M., *‘But Their Faces Were All Looking Up’: Author and Reader in the Protevangelium of James*, T&T Clark, London – New York, 2016.
- VANYÓ László (szerk.), *Apokrifek (Ókeresztény Írók 2)*, Szent István Társulat, Budapest ²1988.
- VÉGH János, Angyali üdvözlét, *MKL* 1 (1993) 282–283.
- VERHEYDEN, Joseph, The Early Church and “the Other Gospels”, in SCHRÖTER, Jens (szerk.), *The Apocryphal Gospels Within the*

- Context of Early Christian Theology (BETHL 260)*, Peeters, Leuven 2013, 477–506.
- VON DOBSCHÜTZ, Ernst, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text* (TU 38.4), Hinrichs, Leipzig, 1912.
- VUONG, Lily C., *Gender and Purity in the Protevangelium of James* (WUNT 2.358), Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
- VUONG, Lily, *The Protevangelium of James* (Early Christian Apocrypha 7), Cascade Books, Eugene, OR, 2019.
- WASOWICZ, Aleksandra, *Traditions antiques dans les scènes de l'Annonciation, Dialogues d'histoire ancienne* 16.2 (1990) 163–177.
- WEDDE, Giannina, Am seidenen Faden, *Publik Forum*, 30.08.2020.
- WEITZMANN, Kurt, *The Ivories of the So-Called Grado Chair* (Dumbarton Oaks Papers 26), Dumbarton Oaks, Washington, DC, 1972.
- WELSH, Jennifer, *The Cult of St. Anne in Medieval and Early Modern Europe*, Routledge, London, 2016.
- WILPERT, Joseph, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert* (Band 2): *Text: 2. Hälfte*, Herder, Freiburg, 1916; Band 4: *Tafeln: Malereien*, Herder, Freiburg, 1916.
- WILPERT, Joseph, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert* I. *Text. 1:* Herder, Freiburg, 1916.
- ZERVOS, George, Themelis, *The Protevangelium of James, I. Greek Text, English Translation, Critical Introduction; II. Critical Questions of the Text and Full Collations of the Greek Manuscripts*, T&T Clark, London – New York, 2019, 2022.
- ZNOROVSKY, Andrea-Bianka, Building the Temple: Marian Imagery and Iconographic Influences in the Late Middle Ages, in André Filipe OLIVEIRA DA SILVA et al. (szerk.), *Juvenes – The Middle Ages Seen by Young Researchers*, Publicações do Cidehus, University of Évora, 2022.



Szűz Mária tisztelete a kultikus ábrázolások szemszögéből, két erdélyi kegykép összefüggésében

HEGEDŰS ENIKŐ

Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség (RO)
eniko.hegedus@romkat.ro

A közelmúltban két kultikus Mária-ábrázolásnak – a csíksomlyói kegyszobornak és a kolozsvári kegyképnek, valamint azok változatainak – a behatóbb vizsgálatával foglalkozhattam dr. Nóda Mózes professzor úr irányításával. Doktori disszertációmban a két kegykép összefüggését kutattam a Mária-tisztelet erdélyi elterjedésével kapcsolatban, valamint kiemelt szerepüket a máig élő kultusz vonatkozásában.¹ A két különböző korból származó és típusú kultikus Mária-ábrázolás ugyanis mindmáig meghatározó szerepet tölt be az erdélyi Mária-tiszteletben. Jelen írás a disszertációban kifejtett kutatás eredményeiből egy szubjektív válogatás.

Bármely korból származó Mária-ábrázolást először is a mariológia tanaival összefüggésben kell vizsgálnunk. A Szűz Máriáról alkotott képet a Mária-tisztelet teológiai megközelítései alapozták meg. Szűz Máriát, *akit Isten Fiának szent anyjává választott*² az üdvösség

1 *Mária-tisztelet Erdélyben a csíksomlyói és kolozsvári kultikus ábrázolások vonatkozásában*, doktori tézis, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, 2023. Ezúton is köszönöm dr. Nóda Mózes professzor úrnak a tudományos vezetést és támogatást.

2 CSELÉNYI István Gábor, Máriapócsi énekeink teológiája, *Keresztény Szó* 27.7 (2016) 1–6.

művében betöltött szerepe és istenszülői kiválasztottsága révén, az egyház a kezdetek óta tisztelettel övezi,³ istenanyai mivoltában példaként áll az egyház számára,⁴ hiszen „Szűz Mária kiemelkedő módon közvetítője üdvösségünknek”.⁵

A mariológiai értelmezések viszont a keleti és nyugati egyházaknál nem mindenben azonosak, ahogy a képtiszteletről szóló egyházi hagyomány(ok) sem. A kereszténység első évezredében, a kelet-nyugati schizma bekövetkeztéig (1054) a Mária-tisztelet tekintetében nem volt lényeges különbség a keleti és nyugati egyházakban.⁶ Az egyházak eltérő mariológiai felfogása elsősorban a tisztelet megnyilvánulásaiban érzékelhető.⁷ Másrészt a *képmás* értelmezése az első hét egyetemes zsinaton tisztázódott, és elsősorban Krisztus istenemberi misztériumáról szóló értekezésekhez társult.⁸

3 „Az Egyház egész eddigi történetében tudatában volt annak, hogy Szűz Máriát, egyedi üdvőtörténeti helyzetéből fakadóan, különleges tisztelet illeti meg.” Leo SCHEFFCZYK, Anton ZIEGENAUS, *Mária az üdvőtörténetben. Mariológia* (Szent István Kézikönyvek 8), Szent István Társulat, Budapest, 2004, 316.

4 SCHEFFCZYK, ZIEGENAUS, *Mária*, 69–117, 170–181.

5 ELŐD István, *Katolikus dogmatika*, Szent István Társulat, Budapest, 1978, 594. Ugyanott megjegyzi: „Amikor Mária közvetítő szerepéről beszélünk, a *mediatrix* kifejezést éppoly óvatosan kell használni, mint a *corredemptrix* kifejezést, nehogy elhomályosítsa az egyedüli közvetítő, Krisztus (1Tim 2,5) szerepét.”

6 Az egyház legrégebbi, az efezusi egyetemes zsinaton (431) megfogalmazott, a III. konstantinápolyi zsinaton (681) kiegészített Mária-dogma szerint: *Mária Isten anyja*. A keleti egyházak az *Istenszülő* (görög kifejezéssel *Theotokosz*) megnevezést használják mindmáig. Vö. ELŐD, *Katolikus dogmatika*, 627; Alois MÜLLER, Dorothea SATTLER, *Mariológia*, in Theodor SCHNEIDER, *A dogmatika kézikönyve 2.*, Vigilia, Budapest, 1997, 161–194.

7 „Az ortodox mariológiát [...] kevésbé a témák értelmi feldolgozása és gondolati áthatalása, hanem az elmélkedő, tisztelő látásmód jellemzi. Ennek megfelelően az ortodox tan kevésbé fejeződik ki rendszeres értekezésekben, hanem homíliákban és liturgikus himnuszokban, amelyek dús képekben többnyire allegorikusan a *Theotokoszra* vonatkoztatnak biblikus eseményeket és hasonlatokat.” SCHEFFCZYK, ZIEGENAUS, *Mária*, 45.

8 Az ikon (görög kifejezéssel *eikón*, *ikon*) krisztológiai alapjait tárgyaló és vitató teológiai nézetek, a 5–7. századi nagy krisztológiai viták – kiváltképpen Órigenész, Caesearai Euszebiosz, Alexandriai Kírilloosz és Hitvalló Maximosz értekezései – az ikonteológia szempontjából is alapvető

A kultuszképek, Krisztus és a szentek képmásai a keresztény hitvallás részévé váltak. A képtisztelet körül azonban egyes időszakokban a képrombolásig fajuló vita zajlott.⁹

Az első századokban a Szentföld után Konstantinápoly vált az ereklyék és ikonok őrzőjévé.¹⁰ Az 5. században két konstantinápolyi templom is otthont adott Szűz Mária-ruhaereklyéjének,¹¹ a harmadik legjelentősebb Mária-templom pedig egy relikviának számító, úgynevezett *Lukács-képnek*.¹² Bizáncban a Mária-ikonok külön titulust kaptak, az őrzési helyük, többnyire a kolostor templom megnevezése alapján.¹³ A konstantinápolyi Seraglioneon álló, egykor a vakok menhelyét magába foglaló kolostor Mária-ikonja a *Hodégéttria* (*Odigitria*, *Hodogotria*), azaz *Vezető* néven vált ismertté. A *Hodégéttria*-ikon Konstantinápoly legfontosabb kultikus képének számított, és a császárváros védőpajzsává (*palladium*) vált.¹⁴ A *Hodégéttria*-kép

fontosságúak voltak. Vö. Egon SENDLER, *L'icona immagine dell'invisibile. Elementi di teologia, estetica e tecnica*, Ed. San Paolo, Milano, 1985, 19–38.

- 9 „Az ikonoklasmus a filozófiai képfogalom, az *eikón*, valamint a festett kép, az *ikon* viszonyának alapvető tisztaságára törekedett [...] Mindkét vitázó fél egyetértett a filozófiai képmásfogalom Krisztusra vonatkoztatásában, eltért azonban a véleményük abban a kérdésben, hogy Isten *eikónja* megjeleníthető-e képi ábrázolásokon, azaz festett ikonokon, vagy éppenséggel óvakodni kell a lealacsonyító képi ábrázolásaitól.” Hans BELTING, *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*, Atlantisz, Budapest, 2009, 98–99.
- 10 A Mária-tisztelet Konstantinápolyban (Szent) Pulkheria császárné (399–453) révén, 450 körül erőteljes támogatóra talált. A császárné támogatásának köszönhető a három legjelentősebb bizánci Mária-templom felépítése.
- 11 Ezen ereklyekultusszal összefüggésben alakították centrálissá Bizáncban a Mária-kultusz első templomait.
- 12 Az Istenszülő *nem kézzel alkotott* ábrázolását a hagyomány és a Lukács-leghenda Szent Lukács evangélista személyéhez kapcsolta. Az úgynevezett *Lukács-képeknek* – az Istenanya és gyermek Jézus félalakos ábrázolása – több változata ismert. A legkorábbi ismert *Hodégéttria*-ikon 6. századi, az *Eleusza*-ikon a 10. századra tehető. Vö. RUZSA György, *Az ikon. Teológia, esztétika, ikonográfia, ikonológia, technika*, Budapest, 2012, 33.
- 13 A Sínai-hegyen álló Szent Katalin-templom egy olyan 11. századi ikont őriz, amely különböző Mária-ábrázolásokat foglal magába. A képfeliratok egy-egy templom nevére utalnak: *Blakhernai*, *Hodégón*, *Hagia Szorosz*, *Khalkoprateia* és *Kheimeutissza*.
- 14 Az ikont a Szentföldről Pulkheria császárnő szerezte meg a Mária ruhaereklyékkel együtt és szállíttatta a kelet-római császárvárosba. Az ikon

számtalan újkori variánsa között találjuk az erdélyi mikolai, valamint a kolozsvári Könnyező Szűz-ikont is.

A képrombolás időszakában Róma mint bizánci provincia a konstantinápolyi csodatevő képek menedékhelyévé vált.¹⁵ A középkori Rómában az egyházi év legnagyobb Mária-ünnepén, Szűz Mária mennybe vételenek vigíliáján, Krisztus *nem kézzel alkotott* képét (*Sancta Sanctorum*-ikon, 600 körül, ezüst borítása 1200 körül készült) a lateráni pápai magánkápolnából a Santa Maria Maggiore-bazilikában levő *Lukács-kép*hez (*Regina Caeli*-ikon) vitték. Az ünnepi menet során a Jézus-kép a közbeeső állomások Mária-ikonjaihoz is „betért”. Az ünnepi körmenetek Rómán kívül is elterjedtek, különösen a veszélyek (járványok, ellenség támadása) idején.¹⁶

A képek és ereklyék kultusza összefonódott. A szentföldi, bizánci és római zarándoklatok során a hívek eligazítást kaptak (templomi kalauzokat is használtak), hogy adott betegség gyógyítására és könnyörgésük meghallgatására melyik templomban levő ereklyét vagy ikont keressék fel. A képeket, ereklyéket és „képereklýéket” közvetítő erővel ruházták fel. Egyes ikonok tisztelete a képrombolás ellenére is töretlen maradt. A vitát „túlélő” képek kiváltságos helyzetbe kerültek. Az ikonoklazmust követően az ikonportré már nem kötődött egy meghatározott képhez, hanem felcserélhetővé és megismételhetővé vált. Miként a szentet a kultuszkép képviselte, a kép sokszorosított változatai az eredeti képet helyettesítették.¹⁷

tisztelete a birodalom, a város és vallásosság egységét juttatta kifejezésre, valamint a birodalom és Konstantinápoly bevehetetlenségét (1204-ig). Vö. Hans BELTING, *Kép és kultusz*, Balassi, Budapest, 2000, 56.

15 Egy Római Máriának (*Rhómaia*) nevezett Mária-kép legendája szerint a kép menekült Rómába. Vö. BELTING, *Kép*, 64. Egy másik római képlegenda arról számolt be, hogy a képrombolást Rómában átvészelő ikon a száműzetésből hazatért. Vö. BELTING, *Kép*, 198.

16 Róma védelmét 626-ban az avar megszállók ellen egy Mária-ikon biztosította. Novgorod városát az *Istenszülő a Jel* (orosz *Znaményije*) csodatevő ikon mentette meg 1169-ben. Az Athoszon, a görög szerzetesek szent hegyén, azt az Istenszülő-ikont rendszeresen ünnepi körmenetben hordozzák.

17 A római Santa Maria Maggiore-bazilika Mária-ikonját évszázadokig nem másolhatták. Borgia Szent Ferenc kért engedélyt (1569-ben) V. Piusz pápától arra, hogy az ikonról készült másolatokat eljuttassa a jezsuita központok és az európai fejedelmi udvarok részére. Azt követően az úgynevezett

A változó anyagból – fából, textíliából, kőből, fémből – készült „képereklék” a láthatatlan szent jelenlétét tették érzékelhetővé. Az ikonokat már a korai kereszténység időszakában megkoszorúzták vagy koronázták, öltöztették (hímzett, igazgyöngyökkel, drága- és félkövekkel, üveggyöngyökkel díszített textíliákkal), ékszerekkel látták el. Az ikontáblát részben vagy akár egész felületében arany-, ezüst- vagy rézlappal borították.¹⁸

A csodatevő ikonok mellett a zarándokok olyan változatokhoz vagy tárgyakhoz is hozzájutottak, amelyeket emléke magukkal vihettek. A kegyképek széles körű elterjedéséhez mind a zarándokok, mind a szerzetesrendek, valamint tehetősebb támogatók hozzájárultak. Adott kultuszkép jelentőségét a részére felajánlott adományok is emelték. Az offerek adományozásának szokása szintén a korai századokig nyúlik vissza.

A *szentképek* a római egyház tanítása szerint az evangéliumi üzenet hordozói, szent jelek, az imádság segítői, követésre ösztönöznek. Egyfajta katekézis szerepét töltik be, mivel „megváltásunk misztériumainak történeti elbeszélése, amelyet a festmények vagy más ábrázolások kifejeznek, műveli és erősíti a népet a hitigazságok eszébe juttatásával és a rájuk való folytonos emlékezéssel”.¹⁹ A Katolikus Egyház Katekizmusának útmutatásában: „Kép és szó kölcsönösen megvilágítják egymást. [...] A szent ikonok szemlélése, amelyet az Isten ígéről való elmélkedés és liturgikus himnuszok éneklése kísér, belevegyül az ünneplés jeleinek harmóniájába, hogy

Havas Boldogasszony-kép tisztelete Európa-szerte elterjedt, az ábrázolás számos 18. századi erdélyi templomban is megtalálható.

18 Az ikon elmélyült tiszteletét az ikonborító (oroszul *ubór*) és az üvegezett szekrénybe (oroszul *kiót*) helyezés is hangsúlyozza. Az ikonok fémlemezzel való borítását a második nicei zsinat (787-ben) az arannyal borított frigidával hozta összefüggésbe. Textíliából is készítettek ikonborítókat, amelyeket különböző hímzésekkel és gyöngyökkel, féldrágakövekkel láttak el. Vö. RUZSA, *Az ikon*, 82–84.

19 Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció, *A népi jámborság és liturgia direktóriuma. Alapelvek és iránymutatók* (Római Dokumentumok XXXI), szerk. NÉMETH László, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 156.

az ünnepelt misztérium beleivódják a szív emlékezetébe, és azután majd megmutatkozzék a hívek új életében.”²⁰

Azonban a képtisztelet fogalma és gyakorlata, főként a liturgiában betöltött szerepe radikálisan átalakult nyugati egyházban a reneszánsz ikonológia és művészetelmélet²¹ elterjedésével és a reformáció hatásának következtében.²² A képi ábrázolások témái koronként más és más hangsúlyt nyertek, amelyben a vallási élet képviselőinek (szerzetesrendeknek, vallásos társulatoknak, lelkiségi mozgalmaknak) és a megrendelők igényeinek is lényeges szerepe volt. Az újkori Európában, különösen a veszélyek (török hódítások), valamint a feléledő járványok idején a Szűz Mária-képeknek (*Maria Lactans*, *Beata Vergine del Sangue*, *Mariahilf*, *Stella Coeli*, *Stella Maris*) különös védőerőt tulajdonítottak.²³

A római katolikus egyházi környezetben számos Mária-képpel találkozhatunk. Az ábrázolások többsége templomi liturgikus térben állt, és oltáron kapott elhelyezést. A templomi ábrázolásokhoz hasonló magánáhitatra készült kisebb méretű képek formai megoldása is. Néhány, kiemelt tiszteletben álló kép mint kegykép vált ismertté. A kultuszképek tiszteletének alakulásában a hivatalos egyházi és

20 A szentképek, *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest, 1994, 1159–1162.

21 „A reneszánsz művészetében egy bizonyos fajta gondolkodói szenvedély rejlik: a megformálás szellemi eleme, melynek személytelennek, mérhetetlennek és változhatatlannak kellene lennie, itt a szenvedély tárgyává válik. Ez különös világossággal lepleződik le a perspektívának a festészetbe történő bevezetése révén. A perspektíva annak a szubjektumnak a kifejeződése, aki saját magát teszi a világ közepévé.” Vö. Titus BURCKHARDT, *A szakrális művészet lényegéről*, Arcticus, Budapest 2000, 66.

22 „Minden további stílusváltozás a szenvedély és a gondolati merevség e két pólusa között imbolyog. [...] sehol sem emelkedik többé a forma addig az időtlen hitelességig, mely az elmélkedés számára lehetővé teszi, hogy a forma tűfokán keresztül a szellemi szemléléshez érkezzék.” Vö. BURCKHARDT, *A szakrális*, 67.

23 SZILÁRDFY Zoltán, *Kegyképtípusok a pestisjárványok történetében. A Maria Lactans, a Segítő Boldogasszony, Szent Sebestyén, Rókus és Rozália együttes ábrázolásával*, in SZILÁRDFY Zoltán, *Ikonográfia – kultusztörténet. Képes tanulmányok*, Balassi, Budapest, 2003, 180–204.

világi vezető rétegnek, valamint a közösségi devóciónak, népi válásosságnak és az egyéni áhítatnak egyaránt szerepe volt.

A kegyképek eredettörténetét, a csodás események kezdetét a megtapasztalás mellett az egyháznak is hitelesítenie kellett, valamint az egyházi közeg tartotta fenn az adott kegyhelyet (fogadta a zarándokokat, biztosította a szentségek vételét, prédikációkkal, publikációkkal hozzájárult a kultusz terjedéséhez). Az egyéni és közösségi imameghallgatások, valamint azok feljegyzése a tisztelet folytonosságát biztosította.

A képkultuszhoz paraliturgikus cselekmények is társultak, mint az öltöztetés gyakorlata, a kultusztárgy érintése, az adományozás vagy fogadalmi felajánlások, sajátos imádságok és búcsújárás, a népi válásosságnak és magánáhítatnak megannyi mindmáig gyakorolt szokása.

A kegyképek kultuszának évszázados, széles körű elterjedése során az egyházi tanítástól eltérő megnyilvánulások is teret nyertek. Ezért is foglalkoztak visszatérően a középkori és kora újkori zsinatok a képek megfelelő tiszteletével. A katolikus egyház újkori hitéletét meghatározó trienti zsinat (1545–1563) külön figyelmet fordított Szűz Mária és a szentek tiszteletére, valamint a kép- és ereklye-tisztelet megfelelő formáinak a meghatározására.²⁴ Szűz Mária tiszteletével²⁵ a II. vatikáni zsinat is kiemelten foglalkozott.²⁶

Évezredek óta számos Szűz Máriához kapcsolódó tárgyi emlékekkel találkozhatunk. A Mária-tisztelethez kötődő, Európa-szerte ismert képtípusok Erdélyben is elterjedtek. A Kárpát-medencében

24 *Határozat a szentek segítségül hívásáról, tiszteletéről és ereklyéikről és a szentképekről* (1563. december 3.) Heinrich DENZINGER, Peter HÜNERMANN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. FILA Béla, JUG László (Szent István kézikönyvek 9), Budapest, 2004, 425–426.

25 A „liturgiáról és az Egyházzal szóló konstitúcióban arra törekedett, hogy az Istenanya tiszteletének biztosítsa helyét a Biblia és a krisztocentrikus teológia értelmezése szerint.” ELŐD, *Katolikus dogmatika*, 659; SC 103 (CSERHÁTI József, FÁBIÁN Árpád (szerk.), *A II. vatikáni zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, 1975; DIÓS István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000).

26 *A Lumen Gentium*, az egyházzal szóló dogmatikai konstitúció szerint: „Mária anyai feladata semmiképpen sem homályosítja el, nem is csökkenti Krisztusnak az egyetlen közvetítő szerepét” (LG 60), „Mária részese volt Krisztus misztériumának, ezért méltán tiszteli az Egyház különleges

és Erdélyben az egyházművészet emlékanyaga a közép-európai mintákhoz hasonló jegyeket hordoz. A művészi formavilág mellett a kultusz tekintetében, valamint a történelmi és lelkiégtörténeti hatások vonatkozásában is Európa-szerte hasonló jelenségek érzékelhetők.²⁷

A Gyulafehérvári Főegyházmegye templomaiban a középkorból alig maradt fenn néhány 14–15. századi gótikus, valamint a 16. század első feléből származó, késő gótikus-kora reneszánsz Mária-ábrázolás. A főegyházmegyében az oltárképek és szobrok többsége barokk stílusjegyeket hordoz. Egy részük a 17. század második felében létrejött, kora barokk alkotás, nagyobb számban pedig a 18–19. század folyamán készült. A 19–20. század fordulóján épült templomokban leginkább historizáló ábrázolásokkal találkozhatunk. A katolikus templomokban Erdély-szerte a barokk és a neogótikus stílus dominál, a liturgikus tárgyak is ezen korstílusok sajátos formai jellegzetességeit hordozzák. Mindez egyfajta korlenyomatnak is tekinthető, hiszen összefüggésbe hozható Erdély történelmével és egyháztörténetével. Viszont a Mária-kultusz vonatkozásában szinte mellékesnek tekinthető az ábrázolás művészi mivolta, illetve korabelisége.

Erdélyben a 17–18. század folyamán a Mária-kultusz feléledéséhez nagymértékben hozzájárultak a katolikus megújulást szorgalmazó jezsuita és ferences erdélyi missziók. Leginkább a szerzetesek alakították a barokk korban a Mária-kultusz mindmáig érzékelhető formáit. A kultusz alakulását viszont a történeti események és a változó társadalmi berendezkedések is befolyásolták.

A Szűz Mária tiszteletének tárgyi emlékei közül két erdélyi kegykép kiemelt jelentőséggel bír. A két különböző korból származó ábrázolás története több szálon összefonódik. Mindkét kegykép/szobor összefüggésbe hozható a 17. század második felétől érzékelhető, a század végén és a 18. század elején erőteljesebben megmutatkozó, a katolikus restaurációra irányuló folyamatokkal.

tisztelettel” (LG 66), „tisztelete a józan és ortodox tanítás határain belül” jóváhagyott (LG 66).

27 Dana JENEI, *Art and Mentality in the Late Middle Ages Transylvania*, in *New Europe College (NEC) Yearbook 2001–2001, 2001–2002 (2004)* 11–72.

Az erdélyi püspökség területén a 18. század folyamán két Mária-képet ismert el az egyházi hatóság kegyképként: a *kolozsvári Könyvező Szűz* csodatevő képet (17. század utolsó negyede), valamint a *csíksomlyói Segítő Szűz Mária* szobrát (16. század első negyede).²⁸ A kolozsvári, illetve füzesmikolai ikon 1699. évi könnyezését gróf Kolonits Zsigmond bíboros ismerte el, és ezt 1798-ban gróf Batthyány Ignác erdélyi püspök megerősítette. A csíksomlyói Mária-szoborhoz kapcsolódó csodákat és imameghallgatásokat a 18. század második felében folytatott egyházi kihallgatások lezárásával, 1798-ban szintén gróf Batthyány Ignác erdélyi püspök ismerte el.

A képtisztelet megnyilvánulásaiiban, a kultusz kialakulásában és fejlődésében sok hasonlóság állapítható meg, bár más-más képi ábrázolásról van szó, és különböző tárgytípusba tartoznak, más ikonográfiai jellemzőik vannak, eltérő a készítési technikájuk és idejük, valamint a befogadó környezetük is. A helyi közösségekben sajátos szokások kapcsolódtak a kegyképként tisztelt Mária-ábrázolásokhoz. Ez kimutatható Kolozsváron és Csíksomlyón is, például az offerezés szokásában. A hívek által tett felajánlások, különböző offerek adományozásának számos emléke maradt fenn.

Mindkét kegyképet/szobrot ékesítették, koronákkal látták el. A szobor és kép formai különbözőségéből adódott az öltöztetés megoldása. A kolozsvári képre skófiumból font, gyöngy- és korallszemekkel díszített fonalszerű füzért szegeztek, amely az ikon egész felületét mustraszerűen kitölti. Szűz Mária és a gyermek Jézus koronáit rátétdíszítésből formázták. Emellett a képnek kis ezüsből és rézből kialakított (fél)koronákat is adományoztak.

A csíksomlyói kegyszobor a 17. század második felében kapta a ma is látható hármastiarakoronát. Az ehhez hasonló, ezüsből készült koronát gróf Batthyány Ignác püspök adományozta, az egyházi elismerést követően. A kis Jézus zárt koronát visel, ami fából és ezüsből is elkészült. A csíksomlyói Mária-szobor öltöztetése a 20. század közepéig (1966-ig) gyakorlatban volt. Az idők folyamán

²⁸ JORDÁNSZKY Elek, *Magyarországban, s' az ahoz tartozó részekben lévő Bóldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leírása*, Belnai, Pozsony, 1836.

az adományok formái átalakultak, és a korábbi ezüst votívokat az 1940-es évektől kis hálatáblák váltották fel.

A csíksomlyói kegytemplomban a főoltáron álló Mária-szobor mellett, a falra rögzített táblákon ma is láthatóak a 19. század második felétől a 20. század közepéig elhelyezett ezüst offerek. A közel 500 darab votív tárgy főként emberi testrészt (szem, fül orr, szív, kar, láb) imitál vagy imádkozó férfit, nőt, esetleg pólyás csecsemőt ábrázol.²⁹ A kegyszobor talapzatánál helyet kaptak a közelmúltban készítettett, köszönetet kifejező táblák (kisebb-nagyobb márványlapra, fa, kerámia vagy fém alapra vésett vagy festett, nevekkel és évszámmal megjelölt köszönősorok). 2019-ben, Ferenc pápa a csíksomlyói kegyhelyen tett látogatása alkalmából a kegyszobornak aranyrózsát adományozott, amelyet szintén a Mária-szobor mellett helyeztek el.³⁰

A kolozsvári kegyképhez kapcsolódóan, az egyetemi templom gyűjteményében szintén jelentős számú, mintegy 100 darab adományozott/votív tárgy maradt fenn. Kolozsváron azonban a votívok ma már nem láthatók a kegykép közelében. A kolozsvári ikonon levő szögek viszont arra engednek következtetni, hogy egykor az adományozott tárgyak egy részét közvetlenül a kegyképre függeszthették.

Az adományozott tárgyak jellege és formái hasonlóak az európai kegyhelyek tárgyi emléanyagában található példákhoz. Ez tárgyi bizonyítékul szolgál arra, hogy az offerezésnek a barokk korban újjáéledő szokása a 20. század elejéig általános gyakorlatban volt.

A kegyképekhez kapcsolódó történetek és imameghallgatások is azonosságot mutatnak, bármelyik helyen valóságos tapasztalat

29 BARABÁS Kisanna, HEGEDŰS Enikő, Offerek a Gyulafehérvári Főegyházmege műtárgyállományában. Adományozók azonosítása a kolozsvári kegykép votív tárgyainak körében, *Acta Siculica 2020–2022* (2023) 252–253.

30 A római pápák különleges alkalommal aranyrózsát adományoznak egy-egy Mária-kegyképnek. Az aranyrózsa (*Rosa d'Oro*) adományozásának szokása középkori hagyományra vezethető vissza. A Kárpát-medencében jelenleg ez az egyetlen pápa által adományozott aranyrózsa. A Ferenc pápa címerével ellátott ezüst váza két szál, aranyozott száron álló, ezüst levelekkel és borostyán szirmokkal díszített rózsát foglal magába. Vö. Bodó Márta, Aranyrózsa a csíksomlyói kegyszobornak, in BODÓ Márta, OLÁH Zoltán, *Ferenc pápa Csíksomlyón. Emlékkönyv*, Verbum, Kolozsvár, 2019, 180–181.

lehetett. A hívők évszázadok alatt létszükségleteikkel, a betegségből való gyógyulás, nehéz élethelyzetek megoldása reményében folyamodtak Szűz Máriához és kérték/kérik közbenjárását, önmagukért és szeretteikért, közösségükért.

Azt gondolnánk, hogy napjainkban már nincs különösebb jelentősége annak, hogy melyik Mária-kegyhelyen folyamodunk a Szent Szűz oltalmáért. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy egy-egy hely jelentőségében kiemelkedik. A Kárpát-medencében erre Csíksomlyót releváns példa, a kolozsvári kegyhely viszont a 20. század közepétől feledésbe merült. Ez is bizonyíték arra, hogy a kegyképek tiszteletének alakulása nem választható el attól a közegtől, annak történelmi kontextusától, ahol jelen vannak.

A hívek a kegyképek közvetítő szerepét jobban érzékelték/érzékelik, és ezen tapasztalatot a következő generációkra hagyományozták. Az egyes kegyképek csodatevő hatásáról akár évszázadokon keresztül is fennmaradnak legendákká alakult történetek, illetve a csodás eredettörténetek valós vagy vélt történeti eseményekhez is kötődtek. A kegyképek zarándokok sokaságát vonzzák, és napjainkban a mi vidékünkön is betöltik azt a szerepet, amit a kereszténység első századaiban az ikonteológia megfogalmazott, hogy a képmás közvetítő a látható földi világ és emberi személyek, valamint a láthatatlan isteni lét és szentek között.

Bibliográfia/Bibliography

Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció, A népi jámborság és liturgia direktórium. Alapelvek és iránymutatók (Római Dokumentumok XXXI), szerk. NÉMETH László, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

BARABÁS Kisanna, HEGEDŰS Enikő, Offerek a Gyulafehérvári Főegyházmegye műtárgyállományában. Adományozók azonosítása a kolozsvári kegykép votív tárgyainak körében, *Acta Siculica* 2020–2022 (2023) 252–253.

BELTING, Hans, *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*, Atlantisz, Budapest, 2009.

- BELTING, Hans, *Kép és kultusz*, Balassi, Budapest, 2000.
- BODÓ Márta, Aranyrózsa a csíksomlyói kegyszobornak, in BODÓ Márta, OLÁH Zoltán, *Ferenc pápa Csíksomlyón. Emlékkönyv*, Verbum, Kolozsvár, 2019, 180–181.
- BURCKHARDT, Titus, *A szakrális művészet lényegéről*, Arcticus, Budapest, 2000.
- CSELÉNYI István Gábor, Máriapócsi énekeink teológiája, *Keresztény Szó* 27.7 (2016) 1–6.
- CSERHÁTI József, FÁBIÁN Árpád (szerk.), *A II. vatikáni zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, 1975.
- DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. FILA Béla, JUG László (Szent István kézikönyvek 9), Szent István Társulat, Budapest, 2004.
- DIÓS István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- ELŐD István, *Katolikus dogmatika*, Szent István Társulat, Budapest, 1978.
- JENEI, Dana, Art and Mentality in the Late Middle Ages Transylvania, *New Europe College (NEC) Yearbook 2001–2001, 2001–2002* (2004) 11–72.
- JORDÁNSZKY Elek, *Magyarországban, s' az ahhoz tartozó részekben lévő Bóldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leírása*, Belnai, Pozsony, 1836.
- MÜLLER, Alois, Dorothea SATTLER, Mariológia, in SCHNEIDER, Theodor, *A dogmatika kézikönyve 2.*, Vigilia, Budapest, 1997, 161–194.
- RUZSA György, *Az ikon. Teológia, esztétika, ikonográfia, ikonológia, technika*, Budapest, 2012.
- SCHEFFCZYK, Leo, ZIEGENAUS, Anton, *Mária az üdvtörténetben. Mariológia* (Szent István Kézikönyvek 8), Szent István Társulat, Budapest, 2004.
- SENDER, Egon, *L'icona immagine dell'invisibile. Elementi di teologia, estetica e tecnica*, Ed. San Paolo, Milano, 1985.
- SZILÁRDFY Zoltán, Kegyéptípusok a pestisjárványok történetében. A Maria Lactans, a Segítő Boldogasszony, Szent Sebestyén, Rókus és Rozália együttes ábrázolásával, in uő, *Ikonográfia – kultusz-történet. Képes tanulmányok*, Balassi, Budapest, 2003, 180–204.



Mária-tisztelet, Mária-társulatok, máriás körmenet Kolozsváron a 18–19. században

VERES STELIAN

Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség (RO)
stelian.veres@romkat.ro

Kolozsváron 2023-ban került vissza eredeti helyére és 2024. augusztus 15-én lett megáldva a fogadalmi Mária-szobor, amelyet Kornis Antal főkormányiszéki tanácsos és felesége, Petki Anna emeltetett Schuhbauer Antal szobrásszal a jezsuiták temploma és azok épületei előtt, a Belső-Torda utca kis terén, a városnak a pestisjárványból való szerencsés megmenekülése emlékére 1744–46-ban.¹ A szobor a piarista templom előtti téren áll újra, a templomban pedig ott van

1 Ld. Kovács Zsolt, A kolozsvári Mária-oszlop. Egy közép-európai emléktípus a 18. századi Erdélyben, in NAGY Róbert, RÜSZ-FOGARASI Enikő (szerk.), *Abalakok a múltba*, Kolozsvár, 2012, 130–160. Egykor alacsony kőbábos kerítés vette körül a szobor talapzatát, a szobor maga 1944-ben meg is rongálódott. A kőbábos kerítést az 1950-es években kőoszlopok közé illesztett vasráccsal pótolták, s a kommunista ideológia miatt sem nézte el a hatalom, hogy a tudománygyetem előtt Mária-szobor álljon; ez akadályozta az akkor növekedőben levő közlekedést is. 1957-ben szakszerűen restaurálták, 1959-ben pedig szétszedték, a ferences templomban elraktározták, 1961-ben a Szent Péter-templom mögötti térre került, ahonnan restaurálásra Vistára vitték Kiss Zoltán műhelyébe, és 2023 végére ismét korábbi helyére került.

az egykor könnyező kegykép, amely a város katolikusainak nagy becsben tartott, mára kissé elfelejtett ereklyéje.²

Kolozsvár vallási életének egyik fontos megnyilvánulási formáját a 18. században a körmenetek jelentették. Ezek egyikét a kolozsvárivá lett könnyező kegyképpel tartották, amelynek kultuszát a jezsuiták honosították meg és alakították ki, de amely a város, az egész egyházközség sajátosságává lett. A könnyezés évfordulójára és Nagyboldogasszony ünnepére, amely a kegyhely főünnepé is volt, Kolozsváron nagy körmenetet tartottak. Ekkoriban évente két

2 „A krónika szerint a Füzesmikulához (Nicula) közeli Iklódon *egy Lukács nevű Orosz kép-író irta*, majd egy helybeli román nemes, bizonyos Kupcsa vagy Kopsa János ajándékaként lett a mikolai, ma görögkeleti (abban az időben unitus, vagyis görög rítusú katolikus) fatemplom felszerelésének részévé; itt látták első ízben könnyezni 1699-ben (csak az anyát, a gyermek Jézus szeme mindvégig száraz maradt), böjtelő (azaz február) havának 15. napján, a könnyezés pedig kisebb megszakításokkal folytatódott böjtmás (azaz március) havának 12. napjáig; innen Kornis Zsigmond, a későbbi erdélyi kormányzó szentbenedeki kastélyába vitette, majd, engedve a helybeliek nyomásának, vissza Füzesmikulára, ahol letakarva és -pecsételve őrizték a vizsgálatok lefolytatásának idejére. A kijelölt vizsgálóbizottság pedig, huszonnyolc „hűtös tanút” meghallgatván, alaposan kivizsgálta a könnyezést és hitelesnek találta. Ezután Kollonich Lipót érsek engedélyezte a kép nyilvános tiszteletét, őrzésével pedig a Jézus-társasági atyákat bízta meg: így költöztették nagy pompával a kolozsvári jezsuitáknak a Fájdalmas Szűzről elnevezett kolozsmonostori kápolnájába, majd a rend városi (Farkas utcai) kápolnájának főoltárára, azután az újonnan épített kollégium kápolnájába, miközben a tisztelet jeleként „külömb-féle Uri Méltóságok Istenes adakozásából csudáson” felékesítették. Végül annak felépülése után 1724-ben a jezsuiták templomába (vagyis mai helyére) került, miközben közösségi (olykor protestáns személyeket is jelentő) tisztelet alakult körülötte, és további csodatörténetekről kezdett szólni a fáma.” GÁBOR Csilla, Mária könnye: „a’ kolosvári bódog asszszony siró képe”, *Keresztény Szó* 9 (2009) 4–8 (https://epa.oszk.hu/00900/00939/00109/2009_09_02_00109.htm), vö. GÁBOR Csilla, *Laus et polemia. Magasztalás és vetélkedés középkor és kora újkori szövegtípusokban*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Bolyai Társaság – Egyetem Műhely Kiadó, Debrecen – Kolozsvár, 2015, 185–209. A *Vasárnap* 2020. április 5-i számában egy összeállítás jelent meg a kolozsvári könnyező kegykép történeti és kultusztörténeti aspektusairól: A kolozsvári Könnyező Madonna kegyképe, szerzők: Gábor Csilla, Fábian Róbert, Veres Stelian, Nóda Mózes, összeállította Bodó Márta, *Vasárnap* 30.14 (2020) 4–5. <https://www.verbumkiado.ro/hu/vasarnap/vasarnap-2020aprilis-5>.

nagy körmenet volt a kegyképpel: egyiket a jezsuita templombeli kegykép első könnyezésének évfordulóján tartották,³ amikor a piactéren lévő „öregtemplomból” lobogókkal és énekszóval mentek a képhez, ahol énekes misét és beszédet hallgattak, a másikat Nagyboldogasszony napján. Az 1719-ben Nagyboldogasszony napján tartott körmenet az ország jólétéért a részt vevő nemzetiségek és nemek szerint tagolódott.

A 19. századra Kolozsvárnak egy nagy körmenete maradt: az úrnapi. A jelenség összefüggésben áll a szerzetesrendek 18. századi feloszlásával, a gondozásukban levő kegyhelyek népszerűségének visszaesésével. Kolozsváron a jezsuita rend gondozta a Füzesmikoláról idekerült könnyező Szűz Mária-kegyképet. A rend 1773-as megszűntetése után csak három évvel érkeztek a piaristák Mária Terézia hívására Kolozsvárra; valószínűleg ez érintette a Mária-körmenetek sorsát is. Jelzésértékű egy 19. század közepéről fennmaradt katonai rendelkezés, amely felsorolja a hat nagy katolikus ünnepet (karácsony, húsvét, pünkösdvasárnap, úrnapja, Gyümölcsoltó Boldogasszony napja és Kisasszony napja), és feltűnő módon kihagyja a két korábbi, körmenetes nagy ünnepet. Az okok közt lehet a Mária-tisztelet bizonyos mértékű csökkenése, a kegykép jelentőségének elhalványulása, de az is lehet, hogy mivel e felsorolás célja a munkaszüneti napok tisztázása, a körmenetes nagy Mária-ünnepek nem föltétlenül tartoztak ebbe a kategóriába, ezért (is) maradhattak ki.

Mária-társulatok Kolozsváron

Tüskés Gábor és Knapp Éva a 17–18. századi társulati élet átfogó áttekintésében megállapítja:

3 A korabeli jezsuita leírás szerint a könnyezés elkezdődött „böjtelő (azaz február) havának 15. napján, a könnyezés pedig kisebb megszakításokkal folytatódott böjtmás (azaz március) havának 12. napjáig. *** Kolosvári könnyező Szűznek *Historiája. Irattatott az ott lévő JESUS Társasága-béli Szerzetesek által...*, Kolozsvár, 1770, 24–38.

A társulattípusok időbeli elterjedését vizsgálva vannak olyan szervezetek, amelyek az egész időszakban folyamatosan megtalálhatók (például Mária-, Krisztus teste-, kordás társulatok), mások csupán meghatározott időszakra jellemzők. Az intenzitást befolyásoló tényezők közül kiemelkedik a gondozók aktivitása, a különböző kultuszáramlatok elterjedése és az ellenreformációs tevékenység. Az egész időszakban jelen lévő társulatok közül a kordás társulatok feltűnően nagy számban keletkeznek a 18. század harmadik évtizedében, a Krisztus teste-társulatok pedig az 1750–1780 közötti időszakra jellemzőek elsősorban. A Mária-társulatok közül a skapulárétársulatok az 1670-es évektől fordulnak elő, míg a rózsafüzér-társulatok az 1620-as évektől, a Mária-kongregációk már 1580-tól, kezdetben kisebb megszakításokkal, folyamatosan jelentkeznek. Az 1640-es évektől alakulnak a haldokló Krisztus-társulatok. A Szentháromság-társulatok az 1710-es évektől, a ferences harmadrendi társulatok az 1720-as évektől szerepelnek. A társulatok számának ugrásszerű növekedésével párhuzamosan a 18. század közepén érvényesülő tendencia a társulatok differenciálódása, individualizálódása, illetve a törekvés a lehatárolásra a környező szervezetektől. Ez gyakran a régi és az új szervezetek közti konkurencia, rivalizálás növekedésében is kifejeződik. Ezzel egy időben jelentkezik az egyházi törekvés a társulatok egységesítésére.⁴

A társulatok közt kiemelkedtek a Mária-társulatok, amelyek a jezsuita iskolákhoz kapcsolódtak, mindenütt egységes elvek alapján szerveződtek, nem életkort és társadalmi csoportot, műveltségi szintet figyelembe véve, hanem pedagógiai, valamint erős ellenreformációs/rekatolizációs célkitűzéssel hozták létre. Kolozsvári „változata” a 19. századra alakult ki és át.

Az első erdélyi Mária-társulat 1588. augusztus 27-én alakult meg Gyulafehérváron (a fiatal fejedelem, Báthory Zsigmond is tagja volt), majd hanyatlása után, 1743-ban újjászervezték, XIV. Benedek pápa

4 TŰSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században. Források, formák, közvetítők*, Osiris, Budapest, 2001, 279.

1751. szeptember 8-kán kelt bullája pedig több búcsúkegyelemmel gazdagította. A Mária-társulat Erdélyben és Kolozsváron is II. József császár 1784-es megszüntető rendeletéig működött.

A Mária-társulatok 1784-es megszüntetése után tizenegy évvel, 1795-ben engedélyezte az uralkodó a visszaállításukat. Ez idő tájt – Kolozsvár és Beszterce kivételével – az erdélyi katolikus iskolákban újraindultak a korábbiak mintájára a Mária-társulatok. A kolozsvári társulat „nehezebb körülmények miatt” csak 1819. október 5-én indult újra Rudnay Sándor püspök rendeletével és kétszáz forintos adományával.

Az erdélyi egyházmegye területén működött Mária-társulatok történetét dr. Zerich Tivadar teológus, egyháztörténet- és jogtanár írta meg 1857-ben a *Családi Lapok* számára, a Mária-társulatok 1854-es trencsényi és 1856-os gyulafehérvári egyházmegyes újraindítása alkalmából.⁵ A Mária-társulatok létrejöttükkor a jezsuita iskolákhoz kapcsolódtak, közvetlenül nem a családi erények elterjesztését célozták, hanem pedagógiai, valamint erős ellenreformációs célkitűzéssel hozták létre.⁶ A kolozsvári mirákulumos könyv azt írja, a szövetség „leg hathatósabb a jó halálra”.⁷ A különböző korokból származó adatok alapján valószínűsíthetjük, hogy a szervezet célkitűzése a 19. századra fokozatosan alakult át. Rómában a legelső Mária-társulat a jezsuiták ottani kollégiumában jött létre 1584-ben, az év december ötödikén erősítette meg XIII. Gergely pápa.⁸ Az erdélyi Mária-társulat 1588. augusztus 27-én alakult meg Gyulafehérváron, titulusa a *Virginis Annunciatæ* volt, és bekebelezték a római sodalitasba.⁹ A

5 ZERICH Tivadar, Történelmi vázlatok I–II., *Családi Lapok* 6.5 (1857. január 29.) 64–67; 6.6 (1857. február 5.) 79–81.

6 Vö. Louis CHATELLIER, La congrégation académique de Molsheim et la société alsacienne à la fin du XVIII^e siècle, *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim et environs* (1980) 89–97.

7 Idézi TÜSKÉS Gábor, *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993, 181.

8 ZERICH, Történelmi vázlatok I., 64.

9 ZERICH, Történelmi vázlatok I., 65. Érdekes megjegyeznünk, ekkor az erdélyi püspök már harminckét éve száműzetésben volt, Zerich Tivadar pedig úgy véli: „...a kath. hit, és e hitben tenyésző tiszta erények föntartása s gyarapítására jótékony befolyású volt Erdélyben, sőt ezen szent céloknál fogva annál hasznosabb és szükségesebb volt a Mária-társulat, mivelhogy

társulat történetéről nem tudunk semmit egészen az erdélyi püspökség VI. Károly általi visszaállításáig. Ennek következtében 1743-ban újrászervezték a társulatot, XIV. Benedek pápa 1751. szeptember 8-án kelt bullája pedig több búcsúkegyelemmel gazdagította. A gyulafehérvárin kívül Kolozsmonostoron az ott működő jezsuiták pártfogásával jött létre Mária-társulat a 16. században, majd közel ötvenévnyi szünet után 1641-ben indult újra, titulusa a B. Virginis Natae volt. Miután a jezsuiták Kolozsvárra kerültek, a Mária-társulat titulusa megváltozott B. V. Mariæ Elisabeth Visitantisra; a társulatot 1763. február 14-én kebelezték be a római anyatársulatba. A „Máriával való ájtatos szövetség”-be lépést egy 1735-ben megjelent magyar nyelvű kolozsvári mirákulumos könyv¹⁰ ajánlja. A társulat szabályai a könnyező Mária-kegykép köré szerveződnek. A szövetségbe belépni kívánó először kellett szerezzon magának egy megszentelt és az eredeti képhez hozzáértett képet, amit mindig a nyakában kellett hordania. A meghatározott könyörgést és egy *Üdvözlégy Mária* imádságot naponta reggel és este el kellett mondani. Ezekhez a szabályokhoz két további „javaslat” is kapcsolódik: kísértés esetén a képet a szívhez szorítva a megadott fohászt kell mondani, illetve a kép könnyezésének évfordulóján az imádságokat és könyörgéseket a szövetségben lévő társakért kell elmondani.¹¹ Miután a jezsuita rendet feloszlatták, a Mária-társulatot a piaristák vették át.¹²

A Mária-társulatok belső szervezetéről annyit ír általánosságban Zerich, hogy mindenhol ugyanúgy szerveződtek: a *Marianus rector* vagy *præses*, *prefektus*, *promoter* és más hivatalokat „erényben és tudományban, sőt egyházi vagy politikai méltóságokban fénylő férfiak viselik”,¹³ akik végigjárták a hierarchia minden lépcsőfokát, vagyis előbb újoncok voltak, majd tagok, és csak azt követték

akkor a hirneves erdélyi prot. türelem és szeretet nemcsak a kath. püspökséget, hanem a káptalant és szerzetesrendeket sőt a világi papságot is szétrobbantotta volt.” (i. m.).

10 Idézi TÜSKÉS, *Búcsújárás*, 181.

11 Uo.

12 ZERICH, *Történelmi vázlatok* I., 66.

13 Uo.

a magasabb hivatalok. A kolozsvári Mária-társasági napló¹⁴ szerint az előjárók és jótevők „a gróf Bánffyok, Kornisok, Hallerek, Lázárok s más főurak és főhivatalnokok, s rangban levő asszonyságok és delnők”¹⁵ voltak.

A vallásos szervezetek feloszlata és újraindulása

Tüskés Gábor és Knapp Éva rámutat arra, hogy az állam és az egyház közötti viszony átrendezése nyomán, a 18. századik második felétől a Habsburg-uralom, közelebbről II. József erőteljesen korlátozta a társulatok működését. A szerzők úgy értékelik, hogy ez a folyamat „a barokk és a felvilágosult társadalomfelfogás összeütközésének” a kifejezője. A korlátozó intézkedések közé tartozik a szerzetesrendek feloszlata (1773-tól), az új társulat alapításának és működésének szigorítása (az alapításhoz az uralkodó engedélye szükséges, a kiadásokat engedélyeztetni kell), a látványos ünnepségek és gyakorlatok korlátozása, az új tagok felvételét érintő szigorítások, illetve a működés ellehetetlenítése az anyagi javak felszámolásával és azok átirányításával állami célokra.¹⁶ Az állami korlátozó intézkedésekkel párhuzamosan, regionális különbségekkel zajlott a társulatok belső hanyatlása is a 18. század második felében; ennek okai közt fellelhető a felvilágosodás eszméjének terjedése, a szabadkőművesség népszerűvé válása és az egyházon belül történő, egyes társulatokat favorizáló, másokat háttérbe szorító magatartás is.¹⁷

Mivel II. József többször is kiadott a társulatok korlátozására vonatkozó rendeleteket, arra következtethetünk ebből, hogy a szervezetek nagy része az ismétlődő intézkedések ellenére is tovább működött. Első komolyabb lépésként 1781–1782-ben a kordás társulatokat és a ferences harmadrendet oszlatta fel, majd két évre rá, 1784-ben

14 Meglétéről ZERICH ír, uo.

15 Uo. Ehhez a felsoroláshoz képest feltűnő, hogy amikor újraindulnak a Mária-társulatok, támogatóik egyházi méltóságok és rang és cím nélküli világiak. Ez egy, a tanulmány kereteit szétfeszítő témát irányoz előre: mennyiben befolyásolhatta a mindenkori uralkodó vallásos magatartása az arisztokrácia illetén megnyilvánulásait.

16 Vö. TÜSKÉS, KNAPP, *Népi vallásosság*, 293.

17 Uo.

elrendelte az összes társulat feloszlását. 1787–1788-ban a társulatok teljes vagyonának elkobzásáról rendelkezett az uralkodó, ezzel gyakorlatilag megszüntette a barokk társulati modellt. Jóllehet az állam a társulatok szociális funkcióit megpróbálta átvenni, az intézményi háttér felállítása vontatottan haladt, és csak fokozatosan tudta betölteni azt a szerepet, amit korábban a társulatok. 1795 után nyílt lehetőség a társulatok újjászervezésére, azonban jó ideig csupán szórványosan jelentek meg új szervezetek. Amikor a 19. század első felében ismét fontos szerepet kapnak a vallásos társulatok, már észlelhető a különbség a néhány évtizeddel korábbi és az újraindított szervezetek között.

Évfordulós ünnepség a Mária-kegykép könnyezésének tiszteletére

Bíró Béla kolozsvári plébánossága idejére esett az akadémiai templomban őrzött *Szűz Mária-kegykép* könnyezésének kétszázadik évfordulója. Nem csupán az egyházközség számára volt fontos ez az esemény, hanem gróf Mailáth Gusztáv Károly és az egész egyházmegye számára is, a nagyszabású ünnepséget a plébánia a püspökkel együtt szervezte és bonyolította le. A Boldogságos Szűz Mária könnyező kegyképének évfordulóját ünnepélyes keretek között tervezték megünnepelni 1899. október 26-án. A Szent Mihály-plébánia levéltárában fennmaradt néhány, a rendkívüli ünnepre való igen alapos és körültekintő készülődésre vonatkozó irat. A gróf Mailáth Gusztáv Károly 1500 példányban kinyomtatott körlevele,¹⁸ amely egyben az ünnepi menetrend, meghívó is volt, minden bizonnyal Kolozsváron készült – a levéltári példányon korrektúrajelek és javítások találhatók –, amelyet a püspök vázolt fel és hagyott jóvá, illetve a végül egy oldalra szedve kiadott dokumentum itt még két

18 Az eredeti kézirat KGYL: 290/b, 87. doboz, 1900/1899; a végleges irat: KGYL: 290/b, 87. doboz, 1987/1899.

külön lapon szerepel.¹⁹ A Könnyező Mária-ünnepségen való áhítatos részvétel teljes búcsú nyerésével járt. XIII. Leó pápa október 5-én kelt szentszéki kijelentésével hagyta jóvá, hogy hét évre búcsút nyerhet mindenki, aki a reggeli szentmisén és az esti szentbeszéd-
den részt vesz, akik pedig 22–26. között gyónnak és áldoznak, az anyaszentegyház felmagasztalásáért, a tévelygők visszatéréséért, a bűnösök megtéréséért, a békeesség ajándékaiért imádkoznak, teljes búcsút nyerhetnek.²⁰

A búcsúra a környékbeli települések zászlóaljait várták, de távolabbról is érkeztek zarándokok. Bíró Béla arról tájékoztatta a püspököt 1899. szeptember 26-án, hogy értesülése szerint a verespataki esperes-plébános, Sneff József háromszáz hívővel gyalogosan zarándokol Máriához, át a Gyalui-havasokon.²¹ A rendkívüli Mária-ünnepre ezerötszáz meghívót nyomtattak ki, Bíró Bélának és a püspöknek az esemény szervezése kapcsán váltott levelezéséből arról értesülhetünk, hogy minden Státus-tagot meghívtak, ezenkívül a főesperesi kerületekbe is juttattak a meghívókból, továbbá, a püspök akaratának eleget téve, más erdélyi katolikus mágnásokat és nagyurakat is meghívtak az ünnepélyre.²² A korabeli magyarországi sajtó így értékelte Kolozsvár ünnepét: „Ilyen hatalmas megnyilatkozását a Mária kultusznak tán még nem látta e század Magyarországon.”²³ A rendkívüli ünnepségen az erdélyi püspökön kívül jelen volt Wolafka Nándor c. püspök, debreceni prépost-plébános, Schlauch Lőrinc nagyváradi bíboros, Bubics Zsigmond kassai, Meszlényi Gyula szatmári és Steiner Fülöp székesfehérvári püspök is. A világi főurak és előljárók díszmagyart öltöttek magukra a jeles alkalomra. Az újságíró a megjelentek számát 16-18 000-re tette. A házakat nemzeti lobogókkal díszítették fel, kora hajnalban rengetegen voltak már az utcán, vonultak a vidéki zarándokok Mária-lobogók alatt.²⁴

19 Nincs iktatva, megtalálható a KGYL: 290/b, 87. doboz, 1600/1900. számú iratába tűrve.

20 Nincs iktatva, megtalálható a KGYL: 290/b, 87. doboz, 1600/1900. számú iratába tűrve.

21 KGYL: 290/b, 87. doboz, 1820/1899.

22 KGYL: 290/b, 87. doboz, 1946/1899.

23 ***, A kolozsvári kegykép jubileuma, *Alkotmány* 4.259 (1899. okt. 28.) 5–6 (5).

24 ***, A kolozsvári kegykép, 5.

Az ünnepet megelőző három napon reggel hét órától az akadémiai templom főoltáránál szentmisét celebráltak közös szentáldozással, délután hat órától pedig a Szent Mihály-templomban rózsafüzért imádkoztak, ezt követően pedig minden nap szentbeszéd hangzott el. A háromnapi lelkigyakorlat megtartására Rosti Kálmán SJ-t kérték fel.²⁵ Végül Rosti SJ helyett Wolafka Nándor püspök tartott „lelket megindító, szívet megrázó szónoklat”-okat.²⁶ Október 26-án reggel hét órától a főtemplomban mutattak be szentmisét, ahol szintén közös áldozásra került sor. Háromnegyed kilenckor megérkezett és ünnepélyesen, száz karinges pap által kísérve bevonult a székesfehérvári püspök, Steiner Fülöp.²⁷ A papság felsorakozott a főoltárnál, a főgimnáziumi kórus elénekelt a *Boldogasszony, anyánk* egy szakaszát, és ezt követően, kilenc órakor ünnepélyes körmenettel²⁸ vonultak át az akadémiai templomba. A körmenet alatt a megkezdett éneket énekeltek, és a katolikus templomok harangjait összehúzták. A körmenetben elől haladtak a testületek zászlóik alatt, azután a rózsafüzér-társulat tagjai kezükben szentelt gyertyákkal, utánuk a jótékonyossági nőegyletek, ezután a Státus-gyűlési tagok, a papság és főpapok egyházi ornátusban, végül a papi segédlet és a nagyközönség.²⁹ Az akadémiai templomban az eredeti terveknek megfelelően a kassai püspök mondott csendes szentmisét. A korábbi tervektől eltérően itt Meszlényi Gyula püspök szentbeszédet mondott,³⁰ majd Majláth püspök imádságszerű beszédet tartott, „Magyarországot, híveit, papjait, Máriának, a magyarok patrónájának kegyébe ajánlotta,

25 KGYL: 290/b, 87. doboz, 1946/1899.

26 ***, A kolozsvári kegykép, 5.

27 Az eredeti tervekben Schlauch Lőrinc volt erre kijelölve.

28 Az előzetes tervekben az szerepelt, hogy négy templomot érint a körmenet, a piaristáktól indul a főtéri templomba, onnan a ferencesekhez, majd végül a minoritákhoz. A körmenet alatt kalazanciumi diákok vitték volna a körbe a kegyképet. Vö. KGYL: 290/b, 87. doboz, 1730/1899. A püspök tanácsára rövidítették le a körmenetet, aki sokallta a négy templomba történő elzarándoklást. Vö. KGYL: 290/b, 87. doboz, 1730/1899. – *Megj.* A püspök levele és Bíró Béla előzetes terve ugyanazon szám alatt van iktatva.

29 ***, A kolozsvári kegykép, 6.

30 Az eredeti tervben nem szerepelt semmilyen szentbeszéd, a csendes szentmise után rövid könyörgés és felajánló imádság elmondása után a körmenet visszatért volna a Szent Mihály-templomba.

a hívekkel együtt téve nyilvános fogadalmat”.³¹ Ezt követően a körmenet *Boldogasszony, anyánk* című éneket énekelve tért vissza a Szent Mihály-templomba.

Itt ünnepélyesen fogadták Schlauch Lőrinc bíborost, aki „teljes papi ornátusban jelent meg. A püspök bíboros palástján érdemrendjei ragyogtak.” A templomba beléptekor a Kolozsvári Dalkör az *Ecce Sacerdos Magnus*t énekelte. Az ünnepélyes misén Schlauch volt a főcelebráns,³² segédkezett neki többek között Meszlényi, Steiner, Wolafka püspök, Bíró Béla és Újfalusi József kolozsmonostori c. apát is. A szentmise után az ünnepi beszédet Wolafka Nándor püspök tartotta, majd pedig Schlauch bíboros pápai áldásban részesítette a jelenlévőket.³³ A tervek szerint délután hat órától ünnepélyes istentiszteletre került sor, és végezetül egy ünnepi szentbeszéd hangzott el.

A korabeli világi sajtó ezt a rendkívüli és nagyszabású Mária-ünnepséget így értékelte: „...kiinduló pontjává lett a katolikus öntudat felébredésének és sok ezrek lelki megújulásának az erdélyi részeken. Az érdem ebben Mária után Mailáth püspöké, ki a mai nappal a magyar egyháztörténelem egyik legragyogóbb lapját írta meg.”³⁴

Feltehetően a Szent István által alapított állam ezeréves jubileumára szervezett ünnepségek népszerűsége miatt 1900 októberében is szerveztek egy hasonlót.³⁵ Erről csak a Bíró Béla kézírásával jegyzett tervezet maradt ránk,³⁶ a jelek szerint nem folyt élénk levelezés a püspökével vagy másokkal ez ügyben. A levéltárba tett dokumentum alapján egy Mária-ünnepet lehetne feltételezni. Az egyik korabeli kolozsvári lap, a *Magyar Polgár* napokon keresztül hosszabb-rövidebb cikkeket és híreket közölt a gróf Mailáth Gusztáv Károly püspök által Kolozsvárra szervezett egyházi ünnepségsorozatról.³⁷

31 ***, A kolozsvári kegykép, 6.

32 Az eredeti tervek szerint Steiner lett volna a főcelebráns.

33 Tervezőirat: KGYL: 290/b, 87. doboz, 1971/1899.

34 ***, A kolozsvári kegykép, 6.

35 Olyannyira igyekeztek hasonlót szervezni, hogy az 1899-es esemény összes iratát áthelyezték az 1900-as eseményt tervező dokumentumhoz.

36 KGYL: 290/b, 87. doboz, 1699/1900.

37 ***, Hírek, Majláth püspök Kolozsvártt, *Magyar Polgár* 23.243 (1900) 5; ***, Hírek, Katolikus jubileumi ünnepségek, *Magyar Polgár* 23.246 (1900) 5-6; ***, Hírek, Jubileumi ünnepségek Kolozsvártt, *Magyar Polgár*, 23.247 (1900) 6.

Az újságíró szóhasználata megtévesztő, folyamatosan a kereszténység fennállásának 900 éves évfordulójáról írt, viszont egyértelmű, hogy itt tulajdonképpen a magyar államiság kezdeteire, Szent István király megkoronázására kell értenünk e kifejezést. A plébániai levéltárban található búcsús körmenet programtervét az újság beszámolójával vetjük össze.

Az újságban 1900. október 23-án közölték az ünnepi programok sorozatát.³⁸ Ebből értesülhettünk arról, hogy október 22-én érkezett kíséretével és a Státus-igazgatótanács tagjaival Kolozsvárra Mailáth Gusztáv Károly püspök. Október 23-án reggel a főtéri templomban misézett, 10 órakor a ferencesek templomában jelen volt a Szent Antal kenyerének kiosztásán, délután 5 órakor a főtéri templomban szentolvasón vett részt, majd utána szentbeszédet tartott. Másnap délelőtt, mise után gyóntatott, délután pedig szentbeszédet tartott. A beszédekre eredetileg Wolafka Nándor debreceni plébános-püspököt kérték fel, aki el is vállalta ezt, azonban egészségi okokból le kellett mondania, és az egri érsek, Samassa József sem tudott eleget tenni a meghívásnak.

A kolozsvári plébániai levéltárban lévő tervezet szerint október 25-én délután ötkor szentolvasót imádkoztak, és szentségkitétel volt a Mátyás király téri plébániatemplomban, ezt követően lehetett gyónni. Október 26-án reggel 7 órakor a tervek szerint csendes szentmisének kellett volna lennie a leányiskolai kórus közreműködésével a Szent Mihály-templomban, azonban helyett püspöki nagymise volt.³⁹ Így jóllehet fél kilencre tervezték a főpásztor bevonulását, miközben a főgimnáziumi tanulók Mária-éneket adtak volna elő, erre a mozzanatra nem volt szükség. Fél kilenckor elindult az ünnepi körmenet, így vonultak a piaristákhoz. Az akadémiai templomban bemutatott szentmise után gróf Mailáth Gusztáv Károly, Szent István király példáját követve, a Boldogságos Szűz oltalmába ajánlotta egyházmegyéjét.⁴⁰ Ezt követően körmenettel vonultak vissza a főtéri templomba, amely zsúfolásig megtelt; a körmenetben részt vettek a katolikus iskolákban tanulók, a tantestületek és egyesületek

38 ***; Hírek, Majláth püspök Kolozsvárrt, *Magyar Polgár* 23.243 (1900) 5.

39 ***; Hírek, *Magyar Polgár*, 26.243 (1900) 5.

40 Uo. 6.

zászlóikkal, a Státus igazgatótanácsának világi tagjai, köztük báró Jósika Sámuel és báró Szentkereszthy Zsigmond díszmagyarban; a kerületi papság és a hívő közösség. A Szent Mihály-templomban ünnepélyes püspöki szentmisét celebráltak, amelyen a szentbeszédet Karcz János csikkarcfalvi plébános mondta, ezt követően az erdélyi püspök apostoli áldásban részesítette a jelenlévőket. A jubileumi alkalmon való imádságos részvétellel az elhaltak számára volt eszközölhető teljes búcsú. Ugyanaznap délután 5-kor ünnepélyes vecsernyét tartottak az oltáriszentség kitételével, ezt szentbeszéd és égő gyertyás körmenet követte. A délutáni istentiszteletet rövid eucharisztikus értekezlet előzte meg.⁴¹

Az ünnepséget előkészítő dokumentációban iktatószám nélkül megtalálható egy lista, amely Mária-énekeket tartalmaz. Hat éneket sorolnak elő: *Boldogasszony, anyánk; Egek ékessége; Magyar Szűzanyádnak; Magyarok királynéja; Szeretlek, szép Szűz Mária és a Nagyasszonyunk, hazánk reménye*. Minden valószínűség szerint ezek a liturgia és/vagy a körmenet énekei lehettek.⁴²

A 19. századi Mária-tisztelet formája: Élő Rózsafüzér

Kolozsváron a Mária-társulatot 1891 májusában akarta Bíró Béla újraindítani, az alapítására összehívott ülés jegyzőkönyvét megőrizte a levéltár.⁴³ A május 10-én megtartott gyűlésen hatvanan vettek részt Bíró Béla elnöklete mellett. Az első megtárgyalt kérdés az volt, a Mária-tisztelő társulat tevékenysége hogyan zajlott korábban. Egy részt vevő asszony, Benedek Mihályné azt nyilatkozta, hogy Kolozsváron „eddig nem volt semmi társulat Mária tiszteletére, csak egyesek imádkoztak tetszésük szerint Szent Bernárd imádságával, 5 szent titokról Jézus feltalálása alkalmából a templomban, a 8 titokról

41 Uo. 5–6.

42 Nincs iktatva, KGYL: 290/b, 87. doboz, 1600/1900. számú iratba betűrve.

43 KGYL: 290/b 79. doboz, 709/1891.

Jézus megkoronáztatása alkalmából stb.”⁴⁴ A gyűlésen elhatározzák, hogy az elkövetkezőkben milyen szabályok szerint lehetne működtetni a Mária-társulatot. A jegyzőkönyvből kiderül, hogy a Boldogságos Szűz Mária Kiváló Tisztelőinek nőtársulata azokat célozta meg, akik „igazi tiszta szívérzelemből”⁴⁵ kívánják tisztelni Máriát, jó erkölcsűek, legalább három tag ajánlja őket felvételre, és vállalják, hogy meghatározott imákat adott napokon elmondjanak. Az ülésen megállapították az alakuló társulat struktúráját is, a vezetőség az elnökből, az igazgatóból és egy öttagú választmányból tevődött volna össze. Az elnöki tiszte a mindenkori kolozsvári plébánosnak, az igazgatói stallumot pedig az első segédlelkésznek szánták. Az igazgató hatáskörébe tartozott a társulat minden belügye, a lelki élet megszervezésétől az adminisztrációig, tagdíjak beszedéséig. A társulati tagok kötelesek voltak naponta elimádkozni egy rózsafüzért Mária tiszteletére, böjtölni minden kedden a Szűzanya tiszteletére, szombatonként gyónni és áldozni, hetente alamizsnát osztani a szegényeknek, havonta egy szentmisét mondatni Mária tiszteletére, a havi tagdíjat befizetni, a begyűlt pénzből Mária tiszteletére misét mondatni. Ha valaki elmulasztja betartani valamelyik szabálypontot, megszűnik a társulati tagsága. Ugyanitt kimondták, a társulat akkor alakul meg, ha legalább harminc tag jelentkezik, és a szabályokat elfogadja, és akkor szűnik meg, ha tizenöt főre csappan a tagság létszáma. A gyűlés végén egy bizottságot hoztak létre, amelynek tagjai Sebestyén Mózes igazgató, Boér Ignácné, özv. Barna Jánosné és Dentz Rozália úrasszonyok voltak, céljuk a tagságtoborzás és egyhavi tagdíj begyűjtése volt. A jegyzőkönyvmásolatot május 21-én küldi át a plébános Sebestyén Mózesnek, hogy a társulat érdekében legyen szíves tiszte szerint intézkedni.

Az ügy nem várt fordulatot vett. Július 2-án Bíró Bélát levélben⁴⁶ tájékoztatta Sebestyén Mózes segédlelkész, hogy a Mária-társulat alakuló gyűlésének jegyzőkönyvét áttanulmányozta, és sem az akkor egybegyűltek – még azok sem, akik Bírón kívül a május 10-i jegyzőkönyvet aláírták! – nem óhajtanának egy új együletet, sem pedig

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ KGYL: 290/b 79. doboz, 872/1891.

ő nem látja célszerűnek. Elsősorban azzal érvelt, hogy mivel új társulatról van szó, a püspökkel engedélyeztetni kellene, ugyanakkor azonban a tervezett társaság túl szigorú szabályok szerint működött volna, és még csak nem is nyerhető búcsú az egyleti cselekedetekkel, ráadásul a férfiak is ki vannak zárva. Bírónak írt levelében részletezi azt is, hogy miért tartja inkább célszerűnek az országos szintű Élő Rózsafüzér Társulatba betagozódni. Érvei közt szerepel, hogy már meglévő szabályokat kellene átvenni és ahhoz alkalmazkodni, a tagsági szabályzat nem túl szigorú, és a rózsafüzér-társulattal a társulati tagok búcsút is nyerhetnek.

Felettese másnap, július 3-án jóváhagyta a kérését, és utasította a szükséges dokumentáció összegyűjtésére és a püspöknek engedélyezés céljából történő megküldésére.

1892. november 10-én fordult levélben Bíró Béla plébános a főpásztorhoz, hogy engedélyezze az Élő Rózsafüzér Társulatot, „mivel nincs tudomásom, hogy a vezetésemre bízott plébánia területén ily nevű vagy más vallásos imatársulat léteznék, – egy imatársulatnak meghonosítását pedig hiveimre nézve üdvösnek, vallásos érzületük emelésére hasznosnak tartom”.⁴⁷

Bibliográfia/Bibliography

- Kolozsvári gyűjtőlevéltár [KGYL]: 290/b 79. doboz, 87. doboz iratai
 *** , A kolozsvári kegykép jubileuma, *Alkotmány* 4.259 (1899. okt. 28.) 5–6.
 *** , Hírek, Jubileumi ünnepségek Kolozsvártt, *Magyar Polgár*, 23.247 (1900) 6.
 *** , Hírek, Katholikus jubileumi ünnepségek, *Magyar Polgár* 23.246 (1900) 5–6.
 *** , Hírek, Majláth püspök Kolozsvártt, *Magyar Polgár* 23.243 (1900) 5.
 *** Kolosvári könyvező Szűznek *Historiája. Irattatott az ott lévő JESUS Társasága-béli Szerzetesek által...*, Kolozsvár, 1770, 24–38.

47 KGYL: 290/b 79. doboz, 872/1891. (Ugyanazon iratcsomóba van áthelyezve a nyilvánvalóan később kelt irat is!)

- CHATELLIER, Louis, La congrégation académique de Molsheim et la société alsacienne à la fin du XVIII siècle, *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim et environs* (1980) 89–97.
- GÁBOR Csilla, *Laus et polemia. Magasztalás és vetélkedés közép- és kora újkori szövegtípusokban*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Bolyai Társaság – Egyetem Műhely Kiadó, Debrecen – Kolozsvár, 2015.
- GÁBOR Csilla, Mária könnye: „a’ kolosvári bódog aszszony siró képe”, *Keresztény Szó* 9 (2009) 4–8 (https://epa.oszk.hu/00900/00939/00109/2009_09_02_00109.htm)
- GÁBOR Csilla, FÁBIÁN Róbert, VERES Stelian, NÓDA Mózes, A kolozsvári Könnyező Madonna kegyképe, összeállította BODÓ Márta, *Vasárnap* 30.14 (2020) 4–5. <https://www.verbumkiado.ro/hu/vasarnap/vasarnap-2020aprilis-5>.
- KOVÁCS Zsolt, A kolozsvári Mária-oszlop. Egy közép-európai emlék-típus a 18. századi Erdélyben, in NAGY Róbert, RÜSZ-FOGARASI Enikő (szerk.), *Ablakok a múltba*, Kolozsvár, 2012.
- TÜSKÉS Gábor, *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulum-irodalom tükrében*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.
- TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században. Források, formák, közvetítők*, Osiris, Budapest, 2001.
- ZERICH Tivadar, Történelmi vázlatok I–II., *Családi Lapok* 6.5 (1857. január 29.) 64–67; 6.6 (1857. február 5.) 79–81.

Imádság és spiritualitás



Panaszszoltárok, ellenségzsoltárok: van-e helyük az ima műfajában?

LUKÁCS OTTILIA

Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola (HU)
lukacs.ottilia@pphf.hu

Érdekes módon tartózkodunk a panaszszoltároktól vagy óvatosan nyúlunk azokhoz, holott a Zsoltárok könyvének közel egy negyede az egyéni és a közösségi panaszszoltárok műfajába tartozik.¹ Ezt meglepőnek érezheti a katolikus olvasó, ugyanis a zsoltárokat szinte mindenki az imával asszociálja, és a Zsoltárok könyvét egyenesen imakönyvként határozzuk meg. Ennek hátterében Erich Zenger szerint egy nagyon összetett hermeneutikai probléma áll, amely többek között azzal függ össze, hogy a zsoltárokat kizárólag a keresztény imahagyomány keretei között olvassuk, kizárva a zsoltárok világának ószövetségi hátterét. Az ilyen olvasat egyik következménye, hogy az egyház misekönyvében és zsolozsmájában a panaszszoltárokat cenzúrázza és „keresztény hitre téríti” a „teológiai ártalmatlanítás” eszközeivel.² A szerző szerint ez annyit jelent, hogy helyenként kihagyják, javítják (pl. 58., 83., 109. zsoltárok) vagy nem

1 Egyéni panaszszoltárok: 3, 5–7, 13, 17, 22, 25–28, 31, 32, 38, 39, 41, 42, 43, 51, 54–57, 59, 61, 63, 64, 69–71, 77, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140–143; kollektív (közösségi) panaszszoltárok: 12, 44, 58, 60, 74, 79, 80, 83, 89, 90, 94, 137. Vö. John J. COLLINS, *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 2018, 498.

2 Erich ZENGER, *A bosszú Istene? Bevezetés az ellenségzsoltárok értelmezésébe* (ford. Martonffy Marcell), Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2023, 27.

teljes terjedelmükben közlik őket (pl. 5., 94., 139. zsoltárok). Érdekes számok szintjén is érzékeltetni azt, hogy milyen mértékben érinti ez a szentmise liturgiáját: a 150 zsoltárból csupán 11 zsoltár hangzik el teljes szövegével (a Zsolt 15, 23, 117, 121, 122, 123, 126, 128, 130, 131, 138).³ Ráadásul a panaszzsoltárok egy része az „átokzsoltárok” megnevezését kapta, ami egy megtévesztő kategória lehet. Ehelyett Zenger az „igazságosság zsoltárai” (*Gerechtigkeitspsalmen*) vagy az „ellenségzsoltárok” (*Feindpsalmen*) megnevezést javasolja.⁴ Walter Brueggemann talán még jobban megragadja e zsoltárok üzenetét, amikor az „elbizonytalanodás zsoltárai” (*psalms of disorientation*) kifejezést alkalmazza.⁵ Az említett hermeneutikai problémát Zenger a magyarul is megjelent *A Bosszú Istene? Bevezetés az ellenségzsoltárok értelmezésébe* c. munkájában nagyszerű módon ki is fejti, és úgy értékeli, hogy a nehézség lényegében a zsidóság és a kereszténység közötti folytonosság hiányában áll. Ez legszembetűnőbben abban nyilvánul meg, hogy az egyházi hagyomány a zsoltárokat – különösen azokat, amelyek nem „illenek” bele a keresztény ima műfajába – a kereszténységet megelőző zsidó szövegeknek tekinti, valamint a helytelenül klisévé vált istenképpel érvel, miszerint az Ószövetség erőszakos, büntető, bosszúálló Istenével szemben az Újszövetség a szeretet és megbocsátás Istenét hirdeti. E szembeállítás hosszú történelmi múltra tekint vissza. 21. századi lecsapódása az a probléma is, amelyről Zenger beszél. Szerinte ez magyarázza „a zsoltárok „keresztény hitre térítésének” szükségességét – annak érdekében, hogy keresztény imádságként befogadást nyerjenek az egyházba.”⁶ Érdeemes megemlíteni az imaformákat vagy imatípusokat, melyeket a *Katolikus Egyház Katekizmusa* tárgyal:

A Szentlélek, aki az Egyházat tanítja és eszébe juttat mindent, amit Jézus mondott, az imádságos életre is neveli, olyan kifejezési formákat támasztva, melyek maradandó

3 Uo. 49.

4 Uo. 7.

5 Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg, Minneapolis, MN, 1984, 51.

6 ZENGER, *A bosszú Istene?*, 27.

imádságfajtákban újulnak meg: áldást, kérést, közbenjárást, hálaadást és dicséretet. Mivel Isten megáldja, az emberi szív viszonzásul áldást mondhat Annak, aki minden áldás forrása. A kérő imádság tárgya a bűnbocsánat, az Ország keresése és minden igaz szükséglet. A közbenjárás másokért előterjesztett kérés. Nem ismer határokat, és az ellenségekre is kiterjed. Bármiféle öröm és fájdalom, bármely esemény és szükséglet tárgya lehet a hálaadásnak, mely részese Krisztus hálaadásának, és be kell töltenie az egész életet: „Adjatok hálát mindenért” (1Tesz 5,18). A teljesen önzetlen dicsérő imádság Istennek szól; neki énekel önmaga miatt, dicsőíti Őt, nem azért, amit tesz, hanem, mert Ő VAN.⁷

A Katekizmus imádságról szóló összefoglalójából egyértelműen látszik, hogy az egyház öt imádságtípust különböztet meg és tár a hívő ember elé: *áldást, kérést, közbenjárást, hálaadást és dicséretet*. Feltehetően ezzel a pozitív lelkületet kívánja támogatni, ami érthető az evangélium (*örömhír*) szerint élő közösségek életében. Ugyanakkor ez további kérdéseket vet fel és dilemma elé állítja azt az elkötelezett hívő személyt vagy közösséget, aki (amely) éppen nagyon nehéz időszakon megy át, és mélyponton van. Hogyan lehet őszinte a dicséret, hálaadás vagy akár kérés, amikor az ember értetlenül áll az igazságtalannak ítélt szenvedés előtt?

A jelen tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam, miként imádkozhat az igazságtalan szenvedést megélő ember és közösség. A kérdésre a bibliai közösségi panaszszoltár, azon belül az elbizonytalanodás- vagy az ellenségzsoltár műfajára szeretnénk reflektálni. Ehhez kiemelten a 137. zsoltárt nézem meg közelebbről a kulturális trauma és kulturális emlékezet hermeneutikai eszközei segítségével.

A zsoltárok nagy részének keletkezési idejét és helyét nem tudjuk pontosan. Néhány zsoltár datálását a zsoltárok nyelvezete és tematikája segítségével kísérlük meg az exegéták. A 137. zsoltár e tekintetben kivételt képez, ugyanis tartalmából egyértelműen

⁷ A Katolikus Egyház Katekizmusa 2644–2649 (ford. Diós István, SZIT, Budapest, 2020).

következtetni lehet megírásának helyére és idejére, valamint a szerző(k)re. Ha a szövegből indulunk ki, a zsoltár Babilóniában íródott a babiloni fogság idején (Kr. e. 6. század eleje), és szerzői a fogságba vitt júdeaiak, akiket a babiloni hódítások következtében áttelepítettek az Újbabiloni Birodalom területére.⁸ Ha későbbre, a fogságot követő időszakra tesszük a megírásának idejét, ez sem változtat a zsoltár megírását készítő eseményeken.⁹ Tehát a dávidi királyság, Júda és Jeruzsálem, valamint a jeruzsálemi Szentély/Templom pusztulását megtapasztaló traumatizált közösség vagy egy azt követő generáció zsoltárával van dolgunk, amely számára a babiloni fogság az identitást meghatározó kulturális trauma vagy emlékezet része. A zsoltár máig tartó népszerűségét talán leginkább a kulturális emlékezetben elfoglalt szerepe adja, amely az ókori zsidóság traumájából táplálkozik. Ebben az esetben transzgenerációs és kulturális traumáról beszélhetünk, melyhez a zsidóság háromezer éves története során a közösséget érő újabb és újabb traumák adódtak és adódnak folyamatosan.

A következőkben tehát a 137. elbizonytalanodás zsoltárának szövegét, műfaji sajátosságait vizsgálom azzal a céllal, hogy bemutassam, miként válhat az elutasítást vagy ellenkezést kiváltó zsoltár közösségi imává. Mivel a 137. zsoltár történelmi háttere a babiloni fogság, ez a zsoltár nagyon alkalmas arra, hogy a fogságba vitt közösség csoportidentitásának alakulásába betekintést nyerhessünk. A szakirodalom beszél a fogság teológiájáról, vagyis a fogságban élő közösség teológiai gondolkodásáról. Ezt korábban Ezekiel esetén fejtettem ki.¹⁰ Ezekielnél az „igaz Izrael” kérdése a hangsúlyos: a

8 Blessing O. BOLOJE, *Memories of Zion in Exile: A Contextual Reading of the Ironical 'Bitter Beatitudes' of Psalm 137*, *Verbum et Ecclesia* 45.1 (2024) 1–7.

9 Vö. John BARTON, John MUDDIMAN, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 402; BRUEGGEMANN, *Message of the Psalms*, 74; Michael D. COOGAN, *The Old Testament. A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2006, 385.

10 LUKÁCS Ottília, *Sabbath in the Making. A Study of Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment*, Peeters, Leuven, 2020, 214–216; EAD., *Scrutinizing the Sabbath Commandments in the Book of Ezekiel*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 1 (2016) 5–42 (31–32);

fogságban élő közösség a Sínai-hegyen kötött szövetség törvényes örököséként definiálja magát az egykori Júdai Királyság területén maradtakkal szemben. A 137. zsoltár esetében is hangsúlyosak a közösségi identitásjegyek, amelyeket a fogság, az elhurcoltatás tapasztalata radikálisan meghatároz.

A közösségeket és társadalmakat ért igazságtalan üldözés, elnyomás, háború sajnos ma sem ismeretlen. Azt tapasztaljuk, hogy lassan az egész világ konfliktusban áll; a sajtó a világ minden sarkából háborúkról, szenvedésről és elnyomásról tudósít napi szinten. Ezért napjainkban az ellenségzsoltárok időszerűsége nem szorul bizonyításra. Ha ezeket közösségi panaszimának tekintjük, befogadhatóbbá válnak a keresztények számára is. E befogadás kérdése is további tanulmányt igényelne, ugyanis reflektálni lehetne arra, hogy ki hivatott eldönteni, hogy mi az, ami elfogadható, érthető egy kortárs katolikus hívő számára. A választott zsoltárunk talán épp ezt a kérdését cáfolja meg több okból. Annak ellenére, hogy egyik „legkegyetlenebb” zsoltárnak tekintjük az utolsó részére való tekintettel, ezért a 9. verset kihagyjuk a liturgiából, mégis az egyik legismertebb zsoltárról van szó. Példaként érdemes említeni, hogy az 5. versében található eskü a legismertebb hűségeskü a zsidóság körében. Az esküvői szertartások része, amikor a vőlegény a *hüpe* alatt elmondja az eskü szavait. A zenei alkotásokban is jelen van évszázadok óta; megtaláljuk a klasszikus kórusművektől (pl. Charles Lloyd (1849–1919) és George Mursell Garrett (1834–1897) kórusművei) a hetvenes évek slágereiig (Boney M., *Rivers of Babylon*). Míg a Boney M. kihagyja a zsoltár utolsó részét, más kortárs példákban a teljes szöveget hallhatjuk, így a Jason Silver *Psalms 137* (2017), Yair Levi (2023) vagy a For Glory&For Beauty zenekar feldolgozásában (2023). A számtalan kortárs feldolgozás a 137. zsoltár népszerűségét és aktualitását tanúsítja, vagyis azt, hogy van üzenete a mai kor emberének függetlenül attól, hogy milyen zenei műfajt kedvel.

EAD., Sabbath as the Basis of Hope in the Babylonian Exile, in Milos LICHNER (szerk.), *Hope: Where Does our Hope Lie? International Congress of the European Society for Catholic Theology (August 2019 – Bratislava, Slovakia)*, LIT, Zürich, 2020, 75–88 (86).

A következőkben a 137. zsoltárban megjelenő identitásjelzőket tárgyalom azzal a céllal, hogy a zsoltárt a fogságba került közösség identitást meghatározó imájaként mutassam be. Függetlenül attól, hogy a fogságban élő közösség panaszzsoltáraként vagy a fogság után hazatért közösség zsoltáraként olvassuk, a zsoltár központi témája a babiloni fogság és az azt megelőző drámai esemény, Jeruzsálem és a Szentély pusztulásának feldolgozása, azaz a közösség kulturális emlékezetét uraló Kr. e. 6. századi események, melyek egyben a közösség kulturális és transzgenerációs traumájaként értelmezhetők.

A 137. zsoltár szövege és szerkezete

Az alábbiakban a zsoltár szövegét saját fordításban közlöm, a héber szöveghez való hűsége törekedve. A fordítást nehezíti, hogy költői szöveggel van dolgunk, ami a rímek, a párhuzamok és a szerkezet miatt a szóhasználatot jelentős mértékben befolyásolta.

¹Babilon folyóinál ültünk, sírtunk/gyászoltunk is,
amikor Sionra emlékeztünk.

²Fűzfák közé akasztottuk hárfáinkat;

³mert ott, akik fogságba vittek minket,
dalokat (dalok-szavait) kértek tőlünk,
elnyomóink, örömeinket:

„Énekeljetek nekünk Sion-dalokat!”

⁴Hogyan énekeljünk YHWH-dalt idegen földön?

⁵Ha elfeledkezem rólad, Jeruzsálem,
feledjen el (engem) / feledésbe merüljön a jobb kezem!

⁶Tapadjon nyelvem ínyemhez,
ha nem emlékezem,

ha nem helyezem Jeruzsálemet minden örömem fölé!

⁷Emlékezz YHWH Edom fiaira Jeruzsálem napja (miatt),
a kiáltásaikra: „Romboljátok le, romboljátok le a földig!”

⁸Babilon leánya, a pusztító!

Szerencsés, aki megfizeti neked tetteidet, ami velünk tettél!

⁹Szerencsés, aki megragadja és szétzúzza gyermekeidet a sziklán!

Mielőtt a szövegre térnék, érdemes röviden megemlíteni a panaszszoltárok visszatérő elemeit. Claus Westermann és Walter Brueggemann szerint ezek az elemek a panaszszoltár két részéhez kapcsolódnak, a kéréshez és a dicsérethez. A leggyakrabban a következő sorrendben találkozunk e zsoltárok visszatérő elemeivel:

I. Kérés

Panasz, vagyis Isten megszólítása: az egyén/közösség nehéz helyzetének leírása és Isten elé tárása (miért?, meddig?). A panasz nem egyszerűen az imádkozó nehézségének leírása, hanem Isten felelősségének a kidomborítása is. Isten felelősségének hangsúlyozásával az imádkozó kifejezésre juttatja, hogy a nehézség, probléma megoldására egyedül Isten képes, ezért egyben cselekvésre is készíteti.

Kérés: Isten segítségének, közbelépésének kérése, a zsoltáros vagy imádkozó közösség itt gyakran felidézi a korábbi tapasztalatát Istennel vagy közössége múltját, amikor megtapasztalta Isten segítségét. Az ókori Izrael mindig kapcsolatban, párbeszédben élt, gondolkodott, és ennek alapja a YHWH-val való folytonos kapcsolat, a szövetség. Ez alapozza meg az imádkozó (közösség) kérésének jogosságát, annál is inkább, mert itt bennfoglaltan megjelenik az igazságtalanság tapasztalata; a jelen elnyomás Isten „figyelmetlenségéből” következett. A bűnösség elismerése is rendszerint jelen van. Ez esetben a kérés alapja a bűnbánat, a megtérés, amely szintén sürgeti Isten közbelépését.

Indokok (az ártatlanság hangsúlyozása vagy a bűnösség elismerése): a kérést mindig indokokkal támasztja alá a zsoltáros, melyek a szövetségi elvárásoktól a nehezen érthető – Brueggemann szavával élve „kevésbé tiszteletre méltó” – érvekig terjednek, mint például YHWH önérdeke is, hogy megmentse az imádkozót, ugyanis az imádkozó halálával ő az, aki többet veszít, mert nem lesz aki dicsérje őt.

Az ellenség megátkozása (ellenségzsoltárok esetén): az ellenség vagy a helyzet megátkozása, mely bajba sodorta és szenvedést okoz az imádkozó(k)nak. Megtörténhet, hogy a panaszima sértőnek tűnik

amiatt, hogy a vallásos beszédben nem tolerált nyelvezetet használ. A bosszúvágy, a harag, a kétségbeesés vagy megtorlás kifejezése, mely követeli Istentől az ellenség elpusztítását. Ennek alapja a megszokott rend összeomlása, melyről a beszélő kétségbeeséséből adódóan kendőzetlen őszinteséggel beszél, és hagyja, hogy a legmélyebb fájdalomra felszínre jöjjön. A panaszszoltárok nagy száma azt jelzi, hogy az ókori Izrael ezeket a panaszokat a hit hiteles megnyilvánulásának tartja, sőt teret enged neki az őszinte, nyílt, kölcsönös istenkapcsolat alapján. A hit őszinte megnyilvánulásai közé tartozik a kudarc, hitetlenség és elbizonytalanodás kifejezése, mely az élet szerves része: az időnként megtapasztalt rendnélküliség, a kiegyensúlyozatlanság, útvesztés, a szenvedés vagy igazságtalanság megtapasztalása.

II. Dicséret

Az Istenbe vetett bizalom kifejezése: Isten biztosan meghallja az egyén kérését – a szoltáros megelőlegezett bizalma Istenben.

Fogadalmak teljesítése: az öröm pillanatában a szoltáros emlékszik a nyomorúságában tett fogadalmára, amit teljesíteni igyekszik. Hűsége és megbízhatósága egyértelművé válik ezáltal.

Dicséret és/vagy eskü: az Istenhez való hűség kifejezése és hálaadás. A korábban hűtlenséggel vagy figyelmetlenséggel vádolt Isten dicsérete; a szoltáros most hűségesnek, szabadítónak, megbízhatónak hívja őt.¹¹

A panaszszoltárok meglepő része a dicséret, mely által a szoltár hangneme hirtelen megváltozik. A váltás hátterére nem mindig lehet következtetni: okozhatják a megváltozott körülmények vagy megváltozott hozzáállás, vagy éppen mindkettő. Ha a szoltárok általános dinamikáját nézzük, akkor azt látjuk, hogy a panasz Istent cselekvésre készítette. Ez a cselekvés ugyanakkor a panaszt emelőt készítette dicséretre.

Összefoglalva, a panaszszoltár Isten megszólításával és a szenvedés feltárásával kezdődik. Ezt követi a kérdés, amely mindig a közösség múltjának felelevenítésével jár, ugyanis ez biztosítja az alapot a

11 Walter BRUEGGEMANN, *A hit a szoltárok könyvében* (ford. Görgey Etelka), Kálvin, Budapest, 2008, 49–56.

panaszt előterjesztő közösség számára. Az egyén/közösség és Isten közös múltjáról van szó, melynek alapja a kölcsönösséget kifejező szövetség.¹² Ezt követi az ártatlanság hangoztatása vagy a bűnösség elismerése, mely át is vezeti az imádkozót a panasz-kérés-megbékélésből az Istent dicsérő imába és/vagy eskübe, mely megerősíti a felidézett kapcsolatot.

A 137. zsoltár ilyen tekintetben egy nagyon rendhagyó zsoltár: az aktuális szenvedés leírásával nyit, de a kérdés helyett egy múltat érintő (hűség)esküvel folytatódik, melynek sajátossága, hogy nem Istenhez kapcsolódik közvetlenül, hanem Jeruzsálemhez. Az utolsó rész az ellenség megátkozása. A zsoltár két ellenséget is kiemel: Babilont és a Júda szomszédságában levő Edom királyságát.

A 137. zsoltár szerkezete tehát a következőképpen vázolható:

1-3. vv:	a szenvedés okát és körülményeit tárja elénk (múlt időben)	szenvedés
4. v.:	a szenvedés jelenleg is fennálló problémáját összegzi (jelen/jövő időben)	
5-6. v.:	Jeruzsálemhez intézett hűségeskü (jövő)	hűség
7. v.:	Edom megátkozása Jeruzsálem pusztulásában vállalt szerepéért (jövő)	kétségbeesés
8-9. vv.:	Babilon megátkozása Júda, Jeruzsálem pusztításáért és a fogságba vitt közösség szenvedéséért (jövő)	

A panaszszoltárok megszokott struktúráját, letisztult formáját nem találjuk meg a 137. zsoltárban. A panaszszoltár néhány eleme kimarad. Ebből kiindulva talán találóbb rá az „elbizonytalanodás” vagy „útvesztés” zsoltára megnevezés, amit Brueggemann alkalmaz a panaszimákra.

12 Vö. KARASSZON István, Költészet vagy teológia? A zsoltárok könyve, *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv* (szerk. Szécsi József), Keresztény Zsidó Társaság, Budapest, 2024, 158–163 (159).

Legszembetűnőbb, hogy kimarad Isten megszólítása, a kérés, az indokok, az Istenbe vetett bizalom és a dicséret. Gyakorlatilag ezek a vallásos ember számára legfontosabb elemek, mert ezeket várjuk el az imaszövegétől. Ezért is válik igazán hitelessé, mert a szenvedés legmélyebb pontjáról szól, ahol az őszinte kiáltás van csupán, nincs helye a vallásos érzület elvárásainak való megfelelésnek, mely figyelembe tudná venni a panaszszoltár letisztult formai elemeit. A zsoltárból kimarad a vád, vagyis YHWH felelőssé tétele, csakúgy, mint az ártatlanság vagy a bűnösség hangsúlyozása. A jelen esetben tehát nincs vád Isten, a közösség vagy az egyén ellen, nincs megromlott kapcsolat, melynek a helyreállításáért kiált a zsoltár, hanem a szenvedés forrása egy harmadik, ill. negyedik fél: Babilon és Edom. Babilon felelős a fogságba hurcolásért és Jeruzsálem pusztulásáért, Edom pedig a Jeruzsálem ostromában vállalt szerepéért. A zsoltárból hiányzik formailag a feloldás, az istendicséret, mely a panaszszoltárok belső dinamikájának a sajátja. Ilyen értelemben a szenvedés aktuális tapasztalatként tárul elénk, melyből még a közösség nem látja a kiutat.

A továbbiakban közelebbről megvizsgálom a panaszszoltár elemeiből jelen lévőket: a panaszt, az esküt és az átkot.

1. Panasz

¹Babilon folyóinál ültünk, sírtunk/gyászoltunk is, amikor Sionra emlékeztünk.

²Fűzfák közé akasztottuk hárfáinkat;

³mert ott, akik fogságba vittek minket, dalokat (dalok-szavait) kértek tőlünk,

elnyomóink, örömeinket: „Énekeljete nekünk Sion-dalokat!”

⁴Hogyan énekeljünk YHWH-dalt idegen földön?

Első ránézésre egyértelmű, hogy a zsoltár egy zenei, liturgikus kontextust tár elénk, ami nem valósulhat meg Babilon folyóinál, a fogságban. Az eddig bibliai és külső források arra engednek következtetni, hogy a fogságba vitt közösségnek nem épült Babilon területén kultuszhelye. A Szentírás könyvei (kiemelten Ezekiel), a külső

forrásokhoz hasonlóan (pl. az Āl-Yāhūdu táblák, a Murašū kereskedő család archívuma), csupán következtetni engednek a letelepítésről és a Babilon területén megszervezett közösségi életről. Ezekiel próféta beszél egy letelepedett közösségről Tel-Abib területén, ami a Kebár folyó partján helyezkedik el (Nār Kabāru-csatorna, Nippur vidéke, vö. Ez 3,15), melynek pontos helyszínét még nem sikerült azonosítani. Az asszirológusok és régészek az Āl-Yāhūdu agyagtáblák helyszínét a Nippur-Keš-Karkara vidékkel azonosítják.¹³

A zsoltár Jeruzsálemet helyezi a középpontba. Itt ki kell emelnünk, hogy a zsoltár megírásakor Jeruzsálem feltehetően már romokban hever. Már az első sorban megjelenő igék gyászhoz kapcsolhatók. A *bākah* (בכה) ige jelentéstartalma magába foglalja gyászt, a gyászhoz is köthető sírást.¹⁴ A *zakar* (זכר) ige emlékeztetést jelent, ami a héberben azt is jelenti, mint jelenvalóvá tenni, feleleveníteni az emlékezés által. Tehát egyfajta „spiritualizált” Jeruzsálemről beszélhetünk, ahogy Brueggemann is mondja, melynek újjáépítésében a közösség akkor is hisz, amikor a körülmények miatt arra látszólag nincs esély, de a „változás reménye hosszú távon fenntartható”.¹⁵ Továbbá találó Brueggemann meglátása a zsoltár közösségi funkciójáról: a zsoltárok célja továbbadni a következő generációnak a vágyat és reményt (egyszer majd bekövetkezik a helyreállítás, a hazatérés, és Jeruzsálem újjáépül), valamint a gyűlöletet és a lázadást, a bele nem nyugvást az aktuális elnyomásba, a szenvedéssel teli helyzetbe.¹⁶ Ezt a szerepet leginkább a transzgenerációs trauma és

13 F. Rachel MAGDALENE, Cornelia WUNSCH, Slavery Between Judah and Babylon: The Exilic Experience, in Laura CULBERTSON (szerk.), *Slaves and Households in the Near East* (OIS 7), The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, IL, 2011, 113–134 (113–114, 116); Laurie E. Pearce, ‘Judean’: A Special Status in Neo-Babylonian and Achaemenid Babylonia? Oded LIPSCHITS, Gary N. KNOPPERS, Manfred OEMING (szerk.), *Judah and Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2011, 267–277 (268); Telo ALSTOLA, *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, Brill, Leiden – Boston, 2020, 106–108.

14 Bob BECKING, Exilische identiteit als post-exilische ideologie: Psalm 137 opnieuw gelezen, NTT 64.4 (2010) 269–282 (273).

15 BRUEGEMANN, *Message of the Psalms*, 74–75.

16 Uo. 75.

kulturális traumafogalma segítségével lehet tetten érnie a zsoltár esetén. A bele nem nyugvás továbbadását erősíti a zsoltár utolsó része, mely Edom és Babilon felelősségét hangsúlyozza.

A panasz jelen esetben a közösségi, kulturális trauma bemutatása, ami Babilon hódítása következménye: Jeruzsálem ostroma, Júda királyságának elpusztítása és a júdaiak egy részének deportálása. Ennek a szakasznak a kulcsszavai: Sion, sírtunk/gyászoltunk, Sionra emlékezés, Sion-dal, YHWH-dal, idegenek földje.

2. Eskü

Az eskü szövegének szerkezete chiasztikus:¹⁷

A. protasis:

⁵Ha (חא) elfeledkezem rólad, **Jeruzsálem**,

B. apodosis:

feledjen el (engem) / feledésbe merüljön a jobb kezem!

B'. apodosis:

Tapadjon nyelvem ínyemhez,

A'. protasis:

ha nem (א-ל-א) emlékezem

ha nem (א-ל-א) helyezem **Jeruzsálemet** minden örömem fölé!

Az eskü kulcsszavai is Jeruzsálem köré épülnek: a feledés (Jeruzsálem feledésének lehetetlensége) és bennfoglaltan az emlékezés (Jeruzsálemre), mert az eskü éppen a feledést utasítja el. A *protasis-apodosis* szerkezet *irrealis-konstrukciót* alkot, amellyel a zsoltár az eskü tartalmát is megerősíti: Jeruzsálemet lehetetlen elfelejteni! Ehhez hasonlóan lehetetlen idegen földön Sion-dalt, YHWH-dalt énekelni.¹⁸ A Jeruzsálemtől/Siontól való elszakadás, vagyis a YHWH-től való elfordulás elképzelhetetlenségét hangsúlyozza a „mi”-csoport, egy veszélyben lévő csoportnak, a deportáltaknak vagy azok későbbi leszármazottjainak.¹⁹ Ez a második szakasz a „mi”-csoport által a fogságba vitt közösség elkeseredett, kilátástalan helyzetét ragadja

17 BECKING, *Exilische identiteit*, 274. Vö. KELLERMANN, Psalm 137, 48–51.

18 BECKING, *Exilische identiteit*, 272.

19 Uo. 275.

meg, egy eskü és az átok összekapcsolásával. Az eskü szövege egyes szám első személyben hangzik el, ami szövetségkötési formulára emlékeztet, mely a szövetségi átkokat foglalja magába a hűtlenség esetén, de kihagyja a szövetség megtartásához kapcsolódó isteni áldásokat.

Az eskü feltehetően a panaszszoltárok elengedhetetlen részét, a dicséretet hivatott helyettesíteni. Érdekes módon más, ismert panaszszoltárok képi világából merít, amikor „merüljön feledésbe a jobb kezem” és főleg amikor a „tapadjon nyelvem ínyemhez” kifejezéseket használja (Zsolt 22,16; vö. Ez 3,26).

Ismét érdemes kiemelni az egyén és a közösség kétségbeesett állapotának komolyságát, amit az is hangsúlyoz, hogy az „én/egyén” hűségesküjét a lerombolt, elpusztult Jeruzsálemhez intézi, a panaszszoltárokkal ellentétben, ahol a zsoltárt imádkozó(k) hűségüket mindig Isten iránt fejezik ki. Jeruzsálem felbecsülhetetlen eszmei értékét fejezi ki az imádkozó (és közössége) számára az, hogy a testnél is fontosabb, sőt a legfontosabb testrészeknél, mint a jobb kéz és a nyelv, is előbbre van. Továbbá a Jeruzsálemhez való kötődés egyben a YHWH-hoz kapcsolódó szövetségi lét metaforája.

3. Bosszú vagy átok: az ellenfél pusztulásának kívánása

⁷Emlékezz YHWH Edom fiaira Jeruzsálem napja (miatt), a kiáltásaikra:

„Romboljátok le, romboljátok le a földig!”

⁸Babilon leánya, a pusztító!

Szerencsés, aki megfizeti neked tetteidet, ami velünk tettél!

⁹Szerencsés, aki megragadja és szétzúzza gyermekeidet a sziklán!

Az első panasz Edom ellen irányul: az imádkozó YHWH-t kéri, hogy ne feledkezzen meg Edom tetteiről, álljon bosszút Jeruzsálemért és a jelen politikai válsághelyzetért. A szakasz egyik központi eleme „Jeruzsálem napja”, *yôm Yrûšālaim* (יום ירושלים), ami egy ünnep megnevezésének tűnhet, viszont itt Jeruzsálem teljes pusztítását

jelöli a babiloni fogság elején, beleértve a Szentélyét is.²⁰ Edom fel-
emlegetett tette vélt részvétele Jeruzsálem ostromában az Újbabilo-
ni Birodalom oldalán. Edom szerepét Jeruzsálem ostromában eddig
sem régészet, sem a történetírás nem tudta kimutatni, viszont érde-
kes módon jelen van a prófétai irodalomban.²¹ Az átok megfogalma-
zása figyelemre méltó, ugyanis a „emlékszik” (זָכַר) igével fejezi ki a
zsoltár, ami az 1. és a 6. versekben is szerepel. A „emlékszik” (זָכַר) igé-
vel tehát a zsoltár Jeruzsálem emlékét akarja a közösség kulturális
emlékezetében tartani, akárcsak az átélt közösségi traumát, amiért
Edomot és Babilont tartja felelősnek. Az átok ebben a szöveggörnye-
zetben a *ius talionis* fényében értelmezhető.²² A második panasz egy
harmadik fél közbelépéséről beszél, aki majd meghódítja Babilont.
E szakasz utolsó sora váltja ki a leginkább az elutasítást az olvasó-
ban. Itt a kérdés az, hogy mit jelent az *’ôlâl* (עוֹלָל) főnév: csecsemőt,
kisgyermeket vagy fiatal fiút? Mindhárom fordításnak van külön, jó-
val elterjedtebb megfelelője a héber Szentírásban. A *’ôlâl* főnév más
előfordulásaiban mindig egy népet vagy Izraelt sújtó szenvedésről,
pusztulásról van szó.²³ Ebben a kontextusban bármelyik fordítás-
nak van értelme, azonban a szöveggörnyezet alapján inkább a kis-
gyermek jelentés a legvalószínűbb, mert több alkalommal is együtt
fordul elő a *yônēq*, „csecsemő” (יֹנֵק) főnévvel (pl. 1Sám 15,3; 22,19;
Jób 3,16; Zsolt 8,3; Sir 2,11; 4,4; Jo 2,16; Nah 3,16). Végül az *’ôlâl* főnév-
ről elmondható, hogy meglehetősen felkavaró kép a 137. zsoltárban,
amire értelemszerűen az első reakciónk az elutasítás. A használt ké-
pek ugyanakkor nem egyedülállóak, például az Izajás könyvének 13.
fejezete Babilon remélt pusztulását részletezi hasonló elemekkel (vö.
Iz 13,16). Tehát bármennyire is meghökkentő a nyelvezet a 21. száza-
di olvasó számára, a gyakorlatban ismert volt mint a kétségbeesés

20 BECKING, *Exilische identiteit*, 275. Vö. Ulrich KELLERMANN, Psalm 137, ZAW 90 (1978) 43–58 (54).

21 Erre a biblikus hagyomány több helyen is kitér: Ez 25,12–14; 35; Jo 4,19; Abd 8–15; Ám 1,11–12. Lásd még Bob Becking, *The Betrayal of Edom: Remarks on a Claimed Tradition*, *Hervormde theologiese studies* 72.4 (2016) 1–4.

22 BECKING, *Betrayal of Edom*, 2.

23 Húsz alkalommal: 1 Sám 15,3; 22,19; 2Kir 8,22; Job 3,16; Zsol 8,3; 17,14; 137,9; Iz 13,16; Jer 6,11; 9,20; 44,7; Sir 1,5; 2,11.19.20; 4,4; Óz 14,1; Jo 2,16; Mik 2,9; Nah 3,10.

feloldására használt ima. Figyelemre méltó, hogy a zsoltáros nem helyezi közvetlenül Isten kezébe Babilon elpusztításának felelősségét.

Mindkét panasz esetén az átok terminus használata nagyon félrevezető. Helyette a tehetetlenség, kétségbeesés, kilátástalanság, teljes elbizonytalanodás kifejezés sokkal megfelelőbb, mert ha történelmileg nézzük, akkor egy viszonylag kis létszámú csoport tehetetlenségének kifejezését látjuk az idegen, elnyomó világban. Ráadásul a zsoltárban semmi utalás nincs arra, hogy a fogságba vitt közösség kétségbeesésében bárkit is bántott volna, vagy arra buzdítaná a közösség tagjait, hogy a kisgyermekeket bántsa. A zsoltár tehát a fogságba vitt júdeaiak ellenálló hitét és hosszan tartó türelmét mutatja meg a viszontagságokkal teli, mondhatnánk kilátástalan helyzetben.

A kérdés, hogy Isten lépjen közbe, tegyen igazságot, állítsa helyre a jelen kaotikus állapotot, nem hangzik el expliciten. Ezt kétféleképpen is értelmezhetjük. Egyrészt az alapvető kapcsolat, a szövetség YHWH és Izrael között nem sérült, nem távolodtak el egymástól, tehát nem kell a kapcsolat helyreállításáért esedezni. Másrészt a jelen válságos helyzet feltárása, a hűséget kifejező eskü és a felelősök iránti düh, ami a zsoltár végén található két kétségbeesett kiáltásban nyilvánul meg, önmagában már egy, a közösségi trauma legmélyéről jövő kiáltás a jelen helyzet megszüntetésére. A válságos állapot leírása és a hűség együttese helyettesíti a kérést, az ígéretet és a dicséretet.

A 137. zsoltárt imádkozó közösség identitásjegyei

A panasz célja és funkciója a zsoltárt imádkozó közösség identitásából érthető meg. Az első három versben körvonalazódik a „mi”-csoport kiléte és panaszimája elhangzásának kontextusa. A zsoltár első négy verse alapján a „mi” az imádkozó zsoltárosok vagy zsoltáros, aki megtagadja a liturgikus éneklést és hárfázást, azonban a teljes

zsoltárt figyelembe véve egyértelmű, hogy a zsoltáros vagy zsoltárosok nem csupán a maguk nevében szólnak.²⁴ A „mi” identitásának azonosításában a 3. versben található következő két szó nyújt segítséget. a) A *šôvênû* (שׁוֹכְנֵנוּ < a שָׁבָה igéből) *qal participium* jelentése „akik elhurcoltak minket”, vagyis a „mi” azokat jelöli, akiket akaratuk ellenére fogságba hurcoltak Babilonba. b) A *tôlâlênû* főnév (תּוֹלְלֵנוּ < a תּוֹלַל főnévből, a תּוֹלַל „rabszolgaságba vető” gyökből),²⁵ melynek jelentése „elnyomóink, kínzóink”, a babilóniai elnyomó magatartását írja le; a fogságba vitt csoport azt érzi, hogy ezzel megfosztották emberi méltóságától.²⁶ A megaláztatás szívbe markoló mélységét az fejezi ki talán a legjobban, hogy a mindenétől (szabadság, kultusz, szent város, ország, közösség) megfosztott csoporttól himnusz követelnek, ünnepi dalt a már nem létező legszentebb helyükről, Jeruzsálemről. Bob Becking szavaival a „mi”-csoport egy „egzisztenciális kettősséget”²⁷ él meg. Identitását két tényező határozza meg. A babiloni fogságban tartózkodók júdaiak, akiknek a júdai, Jeruzsálemhez/Sionhoz és a jeruzsálemi szentélyhez fűződő identitását alapjaiban kezdte ki az elnyomó, idegen csoport azzal, hogy elpusztította a számukra legszentebb helyet, másrészt Sion dicsőítő dalt vár tőlük idegen földön. Ezekben a versekben a „mi”, vagyis a közösség önmeghatározását és elkeseredett állapotát látjuk tehát, amelyben az éneklés, a Sion-dal groteszkké válna az elhurcoltatás miatt, idegen földön, Jeruzsálem pusztulása után. Ez a leírás a közösség fájdalmát tárja elénk többes szám első személyben a *perfectum* igeidő segítségével, azaz „mi”, a közösség sírtunk, gyászoltunk és kétségbeestünk, mert „ők”, a minket körülvevő ellenség Sion-dalra kényszerít a közösséget megélt trauma közepette.

A fogságba került csoport válasza erre az abszurd, megalázó követelésre a 4. versben található; a nyitó „hogyan” (כִּי) kérdésben benne van már a tagadás és kérés teljesítésének lehetetlen volta.

A 4. vers, csakúgy, mint a következő szakasz (5-6. vv.), a Jeruzsálemnek címzett szövetségi eskü, az *adynaton* (a lehetetlenséget

24 BOLOJE, *Memories*, 3.

25 KELLERMANN, *Psalm 137*, 45.

26 BECKING, *Exilische identiteit*, 272-274.

27 Uo. 273.

sugalló hiperbolikus beszéd) műfajához tartozik.²⁸ A beszélő itt már az „én”, vagyis a közösség minden egyes tagja önállóan mondja el az esküt, magára vállalva a szövetség megszegésének súlyos következményeit.

Az utolsó szakasz (7-9. vv.) az „ők”, a „mások” csoport irányába megfogalmazott megvetést, haragot és gyűlöletet tárja elénk, amiért aktívan részt vettek (Edom) vagy elvégezték a közösség pusztítását (Babilon).

Régóta általánosan elfogadott nézet, hogy válsághelyzetben, traumatikus tapasztalatok következtében az etnikai csoportok, közösségek újra meghatározzák, átfogalmazzák csoportidentitásukat, hogy megkönnyítsék fennmaradásukat a válsághelyzetben. Ilyen például a babiloni fogság traumája. A kollektív identitás újradefiniálásának folyamatát Frederik Barth a következőképpen foglalta össze:

- válsághelyzet vagy traumatikus esemény(ek): a 137. zsoltár esetében a babiloni fogság és Jeruzsálem pusztulása;
- határkonstrukció („mi” [belső csoport] kontra „mások” [külső csoport]): „mi”, a fogságban élők és „mások”, az elnyomó, idegen népek (babilóniak);
- az identitás változásai: kizárólagosság (a belső csoport felsőbbrendűségének állítása a külső csoport(ok)kal szemben): a Sionhoz, Jeruzsálemhez, YHWH-hoz hűséges nép, az egyetlen választott nép, akinek kiváltsága, hogy Sionhoz, Jeruzsálemhez kötődik;
- a megváltozott identitás új kifejezési eszközeinek kidolgozása (pl. új értékek és kulturális gyakorlatok formájában): jelen esetben a hűségeskü Jeruzsálemhez, a „spiritualizált városhoz”, ami a reményt fenntartja generációkon át.²⁹

28 Uo. 274.

29 Fredrik BARTH, Introduction, in uő (szerk.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co., Boston, MA, 1966, 9–38. Vö. Alberto MELUCCI, The Process of Collective Identity, in Hank JOHNSTON, Bert KLAUDERMANS (szerk.), *Social Movements and Culture, Social Movements, Protest, and Contention 4*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 1995, 41–63 (45–47); Carly L. CROUCH, *The Making of Israel* (VTSup 162), Brill, Leiden – Boston, 2014.

Ahogy az összefoglalásból is kitűnik, Barth kiemelt szerepet tulajdonít a határ konstrukciónak az etnikai identitásban. Meglátása szerint az etnikai identitás kialakulása a határkonstrukciókra vezethető vissza. A határkonstrukciók a megváltozott földrajzi, politikai vagy társadalmi valóságban más etnikai csoportokkal való interakcióra adott válaszként jelentkeznek, melynek egyértelmű célja az elkülönülés.³⁰

Jeffrey Alexander „traumafolyamat-elmélete” (a traumatikus esemény és annak reprezentációja közötti szakadék) nagyszerűen kiegészíti a Barth által meghatározott a szakaszokat: a) igényérvényesítés: szignifikációs spirál; b) (emlékezet)hordozó csoportok; c) közönség és helyzet: beszédaktus-elmélet; d) kulturális besorolás: a trauma mint új mesternarratíva létrehozása; e) intézményi színterek (a kollektivitás traumatizálása); f) rétegződési hierarchiák; g) identitásrevízió, emlékezet és rutinok kialakítása.³¹ Mindez elvezet minket a kulturális trauma és emlékezet területére.

Alexander szerint a kulturális trauma „akkor következik be, amikor egy közösség tagjai úgy érzik, hogy olyan szörnyű eseménynek voltak kitéve, amely kitörölhetetlen nyomokat hagy a csoporttudatukban, örökre megjelölve emlékeiket és alapvető, visszavonhatatlan módon megváltoztatva jövőbeli identitásukat”.³² Alexander többször is kitér arra, hogy a kulturális traumák a közösségeket alapjaiban érintő társadalmi válságokból erednek, melyek a közösség identitástudatának legalapvetőbb rétegeibe hatoló akut nehézségeket, válságot jelentenek.³³ Röviden, a kulturális trauma beépül egy közösség kulturális emlékezetébe, és annak részévé válva formálja az emlékező közösség, esetünkben a Babilóniába száműzött júdeaiak, majd utódaik csoportidentitását.

30 BARTH, Introduction, 9–10.

31 Jeffrey C. ALEXANDER, *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, CA, 2004.

32 ALEXANDER, *Cultural Trauma*, 1 (“[it] occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways”), 22.

33 Uo. 10.

A kérdést a Jan Assmann által kidolgozott kulturális emlékezet elgondolása világítja meg. A kulturális emlékezet legkézenfekvőbb aspektusa jelen esetben a múlthoz való ragaszkodás és a múlt értelmezése. Assmann szerint a kulturális emlékezet egy csoport közös múltját a jelen események fényében értelmezi újra. Ennek következtében szükségszerűen alakítja a jövőjét.³⁴ A jelen értelmezése a múlt fényében együtt jár az emlékező közösség múltjának megkonstruálásával. E folyamat során a közösség elkerülhetetlenül szelektál, vagyis kihagy elemeket a múltból. Ugyanakkor a közösség kulturális emlékezete magában foglalja a múlt azon elemeit, melyeket semmilyen körülmények között nem szabad elfelejtenie. A múltat úgy tárja a közösség/csoport tagjai elé, ahogyan emlékeznek rá, és nem úgy, ahogyan megtörtént, vagyis egy megkonstruált múltról (*remembered past*) beszélhetünk.³⁵

A közösség múltjához való ilyen szintű kapcsolódás megalapozza az emlékező csoport kollektív identitását. Azt is ki kell emelnünk, hogy a kulturális emlékezet a tudatos reflexió területéhez tartozik, amely nem spontán módon alakul egy csoporton belül, hanem ún. „sajátos hordozók” (*special carrier*) által, mint például papok, tanítók és írástudók irányítása alatt. Ahogy Assmann fogalmaz: „A »kulturális emlékezet« fogalma az emberi emlékezet egyik külső dimenziójára vonatkozik. Az emlékezetet első hallásra tisztán belső jelenségnek gondolhatnánk, amelynek székhelye az individuum elméje [...] Ámde hogy az emlékezet milyen tartalmakat itat fel, hogyan szervezi s milyen hosszan képes őrizni azokat, korántsem belső kapacitás és vezérlés kérdése, hanem külső, vagyis társadalmi és a kulturális keretfeltételek dolga.”³⁶ Assmann tehát a kulturális emlékezetet az emberi emlékezés egyik külső dimenziójának tekinti.

34 Jan ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, 37. Magyarul *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Budapest, 2004.

35 Uo. 37–39; vö. D. C. Duling, *Memory, Collective Memory, Orality and the Gospels*, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 67/1 (2011) 1–11.

36 ASSMANN, *A kulturális emlékezet*, 19; vö. *Cultural Memory*, 5.

A fogságba vitt júdeai csoport átélte a babiloni ostromot, feltehetően egy részük Jeruzsálem pusztulását és a fogság tapasztalatát. Annak ellenére, hogy a fogság nem rabságot jelent – a külső források megerősítik, hogy a fogságba került júdaiak jól integrálódtak a babiloni társadalomba –, az átélt események traumatikusak, nem önkéntes áttelepedésről van szó. Ugyanakkor a 137. zsoltárban megjelenik a fogság okozta lelki és szellemi kétségbeesés, a szorongás, ami a marginalizációból adódik. A „mi” mindig a kisebbségi csoportot jelenti az „ők” többségi társadalmában. Ezért a trauma feldolgozásának alapvető eleme a közösség identitásának újragondolása az új körülmények és a babiloni fogsághoz kapcsolódó események fényében. Ez szükségszerűen magába foglalja a múlt és a közelmúlt eseményeire történő reflektálást a jelen helyzetből kiindulva, hogy a közösség kulturális emlékezete új tartalmakat kaphasson, ezáltal megerősítve a közösségi identitást, az összetartozást. A kulturális emlékezet mindig kapcsolódási pontot jelent a múlt eseményeihez, helyszíneihez vagy kiemelt alakjához, ami egy csoporton belül nem spontánul történik. A Szentírásban a kulturális emlékezet a YHWH-ba vetett hithez, a vele kötött szövetséghez és a közösség vallásos identitásához kapcsolódik. Jelen esetben a traumatikus eseményt Jeruzsálem pusztulása és a hozzákapcsolódó fogság jelenti.

A csoportdinamika, mely magába foglalja az elhatárolódást a „mi” (a szenvedők, elnyomottak) és az „ők” (a többség, ellenség, elnyomók) között, markánsan előjön a 137. zsoltárban. A „sajátos hordozó” (*special carrier*) szerepét a zsoltáros, ill. a zsoltárt imádkozó közösség tölti be, melynek legfőbb feladata Sion/Jeruzsálem emléket és a városhoz való ragaszkodást megőrizni, átadni a következő generációk számára, ezáltal tartva fenn a reményt a hazatérésben és helyreállításban. A zsoltár mögött levő csoport identitása tehát nem feltétlenül egy etnikai csoportot jelöl, hanem elsősorban egy olyan közösséget, amelynek identitása a babiloni fogság és Jeruzsálem/Sion pusztulásának kulturális emlékezetén alapszik. A 137. zsoltárt imádkozó „mi” csoport úgy definiálja magát, mint az a közösség, amelyet megfosztottak szabadságától, otthonától, lerombolták a legszentebb helyét, és groteszk módon azt várják tőle, hogy Sion-dalokat zengjen az elhurcoltatása és megaláztatása helyén.

A közösség múltját és jelen megaláztatását összesűrítve olvashatjuk az első négy versben. A Jeruzsálemhez intézett eskü/fogadalom (5-6. vv.) pedig a jelen helyzetből már a jövőre tekint, egy új vallási gyakorlatra utal, mely egyben a közösség vallásgyakorlatát, identitásjegyét szögezi le. A közösség Jeruzsálemhez való feltétlen hűség-
esküvel fejezi ki a Sionhoz/Jeruzsálemhez való ragaszkodását, azaz a múltjához, történetéhez, YHWH-hoz való hűségét.

Összefoglaló

Tanulmányomban a 137. zsoltárt a traumafolyamat és a kulturális emlékezet fogalmai segítségével olvastam azzal a céllal, hogy a zsoltár dinamikájába és funkciójába betekintést nyújtsak. A zsoltár az Újbabiloni Birodalom területére hurcolt, fogságban élő közösség esküje az elpusztult, lerombolt Jeruzsálemhez. Azt vizsgáltam, hogy ilyen körülmények között milyen mértékben tud egy közösség hűséges maradni egy romokban heverő városhoz, mely identitásának alapját jelentette fénykorában.

A 137. zsoltár csakúgy, mint a többi hasonló panaszszoltár, nem kap helyet a keresztény ima műfajában. Az ellenségzsoltárok, panaszszoltárok vagy 'átokzsoltárok' műfaját talán legérzékenyebb módon Brueggemann ragadja meg, amikor az „elbizonytalanodás zsoltáiról” beszél. Ezen a gondolatmeneten haladva javasolnám az *elbizonytalanodás panaszimái* meghatározást, amely lehetővé teszi a kétségbeesett, szenvedéssel és igazságtalansággal szembesülő traumatizált közösségnek a traumafolyamatot, vagyis az átélt traumák feldolgozását Istennel együtt. Bármennyire is meghökkentőnek, felháborítóknak tűnjenek is ezek a zsoltárok, akkor is az átélt igazságtalanság, traumák közepette megfogalmazott segélykiáltások Istenhez, vagyis az Istenbe vetett bizalom kifejezői. Megmutatják, hogy a legelhagyatottabb helyzetben, még az Istentől való elhagyatottság megtapasztalásában is lehet, sőt kell Isten elé tárni a panaszt, mert az nem más, mint a legmélyebbről jövő ima és bizalom. Ezáltal az *elbizonytalanodás panaszimáinak* van létjogosultsága a kortárs vallási közösségekben, felekezettől függetlenül, ahol a közösség komolyan

gondolja, hogy Istennel együtt akarja a problémákat, szenvedéseket vagy éppen a legdrámaibb élethelyzeteket megélni. Klisévé vált az a meglátás, hogy ma az individualista társdalom időszaka van. Ez az individualizmus még inkább megerősödött a Covid-19 pandémia idején, ahol még inkább kézzelfoghatóvá vált az elmagányosodás, kétségbeesés vagy szorongás jelenléte egyéni, családi és közösségi szinten.³⁷ Anélkül, hogy belemennék ennek a részleteibe, elmondható, hogy ez az individualizmus a vallásos életben is jelen van. Egyénileg éljük meg az istenkapcsolatot, a folyamatosan eszkalálódó háborúk és migrációk okozta gazdasági, politikai válságokkal kapcsolatos félelmeinket, vagy éppen az egyházat érintő folyamatosan megjelenő botrányokkal kapcsolatos aggodalmainkat. A vasárnapi szentmisék vagy éppen kisebb vallási közösségek által mintha „kimenekülnénk” ebből a világból, hogy Istennel találkozassunk. Ez a találkozás azonban egyéni szinten történik, mert egymás mellett ülünk ugyan a templom padjaiban, de nem ismerjük azt, aki mellettünk ül (legjobb esetben ismerős az arca annak, aki hétről hétre ott van). A közösség és a közös ima nem valósul meg. Ezáltal fennáll annak a veszélye, hogy létrejön egy párhuzamos világ: egyrészt egy nem teljesen őszinte istenkapcsolat, amibe nem fér bele a panasz és a kétségbeesés kifejezése, mert az imáinkban hálát adunk, dicsőítünk, legfeljebb kérünk, de ha igazán mély válságban vagyunk, amit a panasz által tudnánk kifejezni, arra nincs lehetőség, mert az nem fér össze a vallásos nyelvi érzékenységgel. Másrészt ott vannak a hétköznapiak, ahol emiatt nincs jelen Isten, mert őt a templomban hagyjuk. A Ferenc pápa által meghirdetett szinodális út feltételezhetően azért tűnik annyira absztraktnak, mert valami olyat kér, ami már rég nincs jelen a vallásos életben: együtt járni, közösségi szinten megélni a hitet és az istenkapcsolatot, együtt járni/lenni a hétköznapi életben is Istennel és egymással. Az együtt járás során lehetőség van megélni, helyet adni az elbizonytalanodásnak, a panaszimának és a visszatalálásnak, mert az elbizonytalanodás – egyéni vagy közösségi – panaszimái azt tanítják meg az embernek, hogy ami van, annak szabad lenni. Ha pedig szabad lennie, és el

37 Vö. Kovács GUSZTÁV, Visionen einer katholischen Hochschule in Ungarn, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 59 (2023) 518–525.

szabad mondani azt is, ami bánt, amivel nem értünk egyet, akkor megtörténik az, amit Mustó Péter SJ a „megszereted, ami a tiéd”³⁸ kijelentéssel egyedi módon összefoglal.

Bibliográfia/Bibliography

- ALEXANDER, Jeffrey C., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, CA, 2004.
- ALSTOLA, Telo, *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, Brill, Leiden – Boston, 2020.
- ASSMANN, Jan, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. (*A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Budapest, 2004.)
- BARTH, Fredrik (szerk.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co., Boston, MA, 1966.
- BARTON, John, John MUDDIMAN, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- BECKING, Bob, Exilische identiteit als post-exilische ideologie: Psalm 137 opnieuw gelezen, *NTT* 64.4 (2010) 269–282.
- BECKING, Bob, The Betrayal of Edom: Remarks on a Claimed Tradition, *Hervormde teologiese studies* 72.4 (2016) 1–4.
- BOLOJE, Blessing O., Memories of Zion in Exile: A Contextual Reading of the Ironical ‘Bitter Beatitudes’ of Psalm 137, *Verbum et Ecclesia* 45.1 (2024) 1–7.
- BRUEGGEMANN, Walter, *A hit a zsoltárok könyvében* (ford. Görgey Etelka), Kálvin, Budapest, 2008.
- BRUEGGEMANN, Walter, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg, Minneapolis, MN, 1984.
- COLLINS, John J., *Introduction to the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, ³2018.

³⁸ MUSTÓ Péter, *Megszereted, ami a tiéd*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest, 2014.

- COOGAN, Michael D., *The Old Testament. A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2006.
- CROUCH, Carly L., *The Making of Israel* (VTSup 162), Brill, Leiden – Boston, 2014.
- DULING, D. C., Memory, Collective Memory, Orality and the Gospels, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 67/1 (2011) 1–11.
- KARASSZON István, Költészet vagy teológia? A zsoltárok könyve, *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv* (szerk. Szécsi József), Keresztény Zsidó Társaság, Budapest, 2024, 158–163.
- KOVÁCS Gusztáv, Visionen einer katholischen Hochschule in Ungarn, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 59 (2023) 518–525.
- LUKÁCS Ottília, *Sabbath in the Making. A Study of Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment*, Peeters, Leuven, 2020.
- LUKÁCS Ottília, Sabbath as the Basis of Hope in the Babylonian Exile, in Milos LICHNER (szerk.), *Hope: Where Does our Hope Lie? International Congress of the European Society for Catholic Theology (August 2019 – Bratislava, Slovakia)*, LIT, Zürich, 2020, 75–88.
- LUKÁCS OTTILIA, Scrutinizing the Sabbath Commandments in the Book of Ezekiel, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 1 (2016) 5–42.
- MAGDALENE, F. Rachel, WUNSCH, Cornelia, Slavery Between Judah and Babylon: *The Exilic Experience*, in CULBERTSON, Laura (szerk.), *Slaves and Households in the Near East* (OIS 7), The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, IL, 2011, 113–134.
- MELUCCI, Alberto, The Process of Collective Identity, in Hank JOHNSTON, Bert KLAUDERMANS (szerk.), *Social Movements and Culture, Social Movements, Protest, and Contention* 4, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 1995, 41–63.
- MUSTÓ Péter, *Megszeretted, ami a tiéd*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest, 2014.
- PEARCE, Laurie E., ‘Judean’: A Special Status in Neo-Babylonian and Achaemenid Babylonia?, in Oded LIPSCHITS, Gary N., KNOPPERS, Manfred OEMING (szerk.), *Judah and Judeans in the Achaemenid*

Period: Negotiating Identity in an International Context, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2011, 267–277.

ZENGER, Erich, *A bosszú Istene? Bevezetés az ellenségzsoltárok értelmezésébe* (ford. Martonffy Marcell), Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2023.



A liturgia: az imádkozni tanulás időtálló forrása – Assisi Szent Ferenc nyomán

ORBÁN SZABOLCS OFM

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológia Kar,
Kolozsvár – Gyulafehérvár (RO)
szabolcs.orban@ubbcluj.ro

Assisi Szent Ferenc személyisége napjainkban is, még nyolcszáz évvel „boldog halála” után is sokakat megragad, s gyakran emlegetjük örökségének aktualitását a 21. század embere számára is. A kien-gesztelődés, a béke, a teremtettség világhoz való viszonyulás, a hatalom és siker utáni mélységes vágy helyes megélésének időszerűsége tagadhatatlan, de mégsem ezek jelentik Assisi szentjének igazi titkát. Ezek ugyanis mind-mind következmények; s személyiségének igazi titka a mélységes hitéből, s ezzel együtt abból a nagyon személyes és bizalommal teli kapcsolatból források, amely őt „a legfőbb jó, az élő és igaz Urstén”-hez¹ kapcsolta.

¹ *A fölséges Isten dicsérete*, 5–6. Szent Ferenc írásainak és a róla szóló élet-rajzoknak a rövidítéseit a továbbiakban BERHIDAI Piusz és HIDÁSZ Ferenc (szerk.), *Assisi Szent Ferenc írásai*, Magyarok Nagyasszonya Ferences Rend-tartomány, Budapest, 2018, 221–223 alapján vesszük.

Szent Ferenc imádságai,² azon túl, hogy a tőle fennmaradt írásoknak a legszebb részét jelentik,³ segíthetnek rácsodálkozni arra a gazdag istentapasztalatra, amely számára megadatott, s amelyek akár vonatkoztatási pontok lehetnek a mai, az igazi és tiszta spiritualitás forrására éhező ember számára is.

Ferencet kortársai – nemcsak rendi testvérei, hanem sokan mások, akikkel kapcsolatba került – az imádság embereként tartották számon, sőt a szentről írt életrajzában Celanói Tamás, amikor részletesen ír az imádkozó Poverellóról, megállapítja, hogy „...nem is annyira imádkozó (embernek), mint inkább imádságnak látszott”.⁴ De nemcsak számontartották és tisztelték, hanem tanulni is akartak tőle, s Ferenc mindig is készséges volt imádkozni tanítani testvéreit s minden jó szándékú embert.

Jelen írásban nem áll szándékunkban Ferenc imádságainak részletes bemutatása vagy azok bármelyikének elemzése, nem is szeretnénk istentapasztalatát, annak folyamatát bemutatni, inkább röviden arra az útra szeretnénk rápillantani, amely oda vezetett, hogy Ferenc maga imádsággá válhatott. Sőt talán még inkább azt, hogy mi állhatott Ferenc imaéletének az alapjánál, mi volt a forrása az ő imádságának, mi szolgálta a növekedését az istenkapcsolatban, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a magunk számára is, ma is járható utat keressünk a fölséges és dicsőséges Úr jelenlétének megtapasztalásához.

2 S itt nemcsak a kifejezetten imádságként számontartott műveire gondolunk, hanem azokra a betoldásokra, kitérőkre is, amelyek más írásokban – pl. a regulákban, leveleiben vagy más írásaiban – megtalálhatóak.

3 Itt nem feledkezhetünk meg arról, hogy Szent Ferenc írásainak gyűjteménye egy jelentős mennyiséget tesz ki: ennek rövid bemutatását lásd pl. Rusconi Roberto, *Frate Francesco e i suoi scritti*, in *Scritti*, Editrici francescane, Padova, 2002, 1–36; Carlo PAOLAZZI, *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*, (Tau 10), Biblioteca francescana, Milano, 22002.

4 2Cel 95. A magyar fordítás talán egy kicsit „szegényesen” adja azt vissza, amit az olaszban az „egli stesso tutto trasformato in preghiera vivente” kifejez.

Assisi Szent Ferenc imádságának forrásai

Kétségtelen, hogy az emberi vallásosság megnyilvánulásának formáit és annak milyenségét – legalább bizonyos szinten – meghatározzák az adott személy kulturális adottságai, a környezet, amely körülveszi őt, saját személyes élettapasztalata... s még hosszan sorolhatnánk az idetartozó tényezőket.

Assisi szentje vallásosságának megértésével kapcsolatosan felmerülő egyik alapvető kérdés, hogy ő milyen képzettséggel rendelkezhetett, s ehhez kapcsolódóan – esetleg – milyen teológiai ismeretei lehettek, amelyek befolyásolhatták, vagy akár meghatározhatták az Istennel való kapcsolatát, annak megnyilvánulásait.

Ha őt magát, illetve a saját írásait „kérdezzük”,⁵ akkor két helyen találkozhatunk erre vonatkozó direkt vallomással. *Végrendeletében*⁶ azt írja magáról és első társairól, hogy „...tanulatlanok voltunk, és mindenkinek alárendeltjei”.⁷ Ezt megelőzően pedig az *Egész rendhez írt levelében* – éppen az imádság, pontosabban annak elhanyagolása kapcsán – írja, hogy „részben hanyagságomból, részben betegségeből kifolyólag, részben tudatlanságom és együgyűségem miatt”.⁸

- 5 S itt feltétlenül meg kell azt említenünk, hogy amíg a korábbi kutatások nagy hangsúlyt fektettek a Szent Ferencről szóló életrajzokból megismerhető Ferencre – s talán hosszú évszázadokon keresztül az ebből kirajzolódó Poverello-kép volt az irányadó –, a 20. század második felétől egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy Ferenc írásaiból ismerhetjük meg igazán Assisi szentjét; s talán sokkal hitelesebb képet kaphatunk róla azokból a művekből, írásokból, amelyek az ő gondolatait tárják eléink. Vö. PAOLAZZI, *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*, 24–28. A róla szóló életrajzok „értelmezéséhez” érdemes kézbe venni Fernando URIBE ESCOBAR, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)* (Medioevo francescano 7), Porziuncola, Assisi, 2002 terjedelmes művét.
- 6 Szent Ferencnek ez az írása abból a szempontból is kiemelkedő jelentőségű, hogy életének utolsó hónapjaiban keletkezett, s magába foglalja Assisi szentjének visszatekintését saját – és közössége – életútjára. Ebből fakadóan nem véletlen, hogy a ferences hagyomány a *Végrendeletet* mindig is egyfajta összefoglalásának tekintette mindannak, amit ferences lelkiiségnek nevezhetünk.
- 7 Végr 19 „...eramus ydiote et subditis omnibus”.
- 8 LREnd 39 „...sive negligentia sive infirmitatis mee occasione sive quia ignorans sum et ydiota”.

A „tanulatlan”, „tudatlan”, „együgyű” (ami, valljuk be, hogy eléggé stilizált fordítása az eredeti szövegekben található „ydiota”-nak) olyan, Ferenc által használt jelzők, amelyeket érdemes kritikusan fogadnunk. Mert az Assisi szentjéről szóló életrajzok,⁹ de talán még ezt megelőzően, s még hitelesebben a fennmaradt írásainak a figyelmesebb olvasása is, a fenti vallomásoktól eltérő személyt mutatnak be, akivel kapcsolatosan talán nem egyértelműen alkalmazhatóak a jelenkori jelentéssel az imént említett jelzők.

Hogy Ferenc iskolázott ember volt, arról tanúskodik az, hogy két életrajz is megnevezi, hogy a Szent György-templom mellett működő iskolában¹⁰ ismerkedett az írás-olvasás művészetével.¹¹ De talán még ennél is meggyőzőbb bizonyítékok, s aminek alapján minden kétséget kizáróan állíthatjuk, hogy Ferenc írástudó ember volt, amivel már messze felülmulta kortársainak nagy részét, azok a tőle fennmaradt írások, s azok közül is a saját kezével írt két – kis méretű – pergamen.¹² Az egyik, a *Fölséges Isten dicséretét* tartalmazó írás¹³ hátoldalán található az az áldás, amelyhez kapcsolódóan Leó testvér, az áldás címzettje az eredeti pergamenre ráírt megjegyzésben

9 Amelyekkel kapcsolatosan viszont érdemes szem előtt tartani keletkezésük körülményeit, az előzetes hagiográfiai mintákat, a szerkesztő szándékát stb.

10 CÉ1 23,4; LM XV,5,5 („azon a helyen tanulta ugyanis gyermekként a betűvetést, a későbbiekben ott prédikált először, s végül ugyanez a hely lett első nyughelye”).

11 Ugyanakkor azt sem hallgathatjuk el, hogy ennek az iskolának a létéről nincs más bizonyíték. Viszont léte összhangban van a III. lateráni zsinat rendelkezésével (vö. 18. kánon), amely előírja ilyen iskola működtetését. A korabeli iskolákban az oktatás alapkönyve a Zsoltárok könyve volt, amelyből az olvasást tanulták, de a korábbi szerzők által összeállított grammatica példái a Vulgátából, a klasszikus szerzőktől, de főleg az egyházatyák írásából vett idézeteken keresztül kerültek bemutatásra. Vö. Pietro MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, Porziuncola, Assisi, 2006, 115.

12 Egy körülbelül 10 cm széles és 13,5 cm hosszú, bizonyos részein nagyon sérült pergamenről van szó, amelynek eredetijét az assisibeli Sacro Conventóban őrzik.

13 Keletkezésével kapcsolatosan lásd CÉ2 49.

kétszer is megemlíti, hogy „Boldogságos Ferenc... saját kezével írta”.¹⁴ A saját kézírással fennmaradt műveken túl jó néhány más olyan írás (regulák, intelmek, levelek, imádságok) is rendelkezésünkre áll, amelyek szintén egyértelműen Ferencnek tulajdoníthatóak.¹⁵

Ezeknek egyik – első olvasásra is szembetűnő – jellemzője a gyakori imák, szentírási részek beépítése stb., amelyek sűrűn átszövik Ferencnek még az olyan írásait is, mint pl. a regulák vagy levelek.

Ha kronológiai sorrendbe helyezve vizsgáljuk ezeket az írásokat,¹⁶ akkor feltűnhet az azokban észrevehető fejlődés, ezért az utóbbi idők kutatásai eléggé összhangban jutnak el arra a következtetésre, hogy Ferenc kulturális képzettsége nem statikus, hanem dinamikus: folyamatos fejlődésen megy keresztül.¹⁷

Az alapokat, ahogy korábban utaltunk rá, minden bizonnyal a gyerekkorban, az írás-olvasás elsajátításával egy időben szerezhette meg. Ehhez társulhattak a templomokban való időzése, a halott prédikációk,¹⁸ ill. a népi vallásosság olyan megnyilvánulásai, amelyek a szentek tiszteletéhez kapcsolódtak.¹⁹ De ezeken kívül Ferencnek nem volt egy kifejezett teológiai, vagy akár klerikusi képzettsége.

Ami az e téren történő fejlődésében fontos szerepet játszhatott, az a monasztikus élettel és kultúrával való – alkalmi – kapcsolata,

14 Anélkül, hogy elmélyednénk a részletekben, fontos megemlítenünk, hogy ezen két kézírás nagyon sokat elmond a szerzőjük, tehát Ferenc írásgyakorlatáról, műveltségéről stb.

15 Habár itt újra meg újra felmerülhetnek kérdések, ha nem is kifejezetten a szerzőséggel kapcsolatban, de arra vonatkozóan, hogy pl. a szövegeket leíró személy befolyása mennyire hatott a végső szöveg megfogalmazására.

16 Itt azért nem árt megemlítenünk, hogy Ferenc írásai egy részének keletkezése nem pontosan behatárolható, s vannak viták egy-egy művének dátumával kapcsolatban.

17 Vö. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, 115–116.

18 Abban az időben főleg a vallásos, erkölcsös példák voltak a prédikációk hangszíve.

19 Umbriában gyakoriak a Szent Mihály, Szent Antal apát tiszteletéről tanúskodó kápolnák, templomok, de az apostolok élete is gyakori téma volt a korabeli népi vallásosságban.

amelyre utalás többször is történik az életrajzaiban.²⁰ Habár a Ferenc által saját maga és testvérei számára kialakított, az evangélium alapján megélt életmódban tudatosan elhatárolódik a monasztikus életformától,²¹ annak hatása minden kétséget kizáróan nyomot hagy a ferences hagyományban. Az egyik ilyen „hajtóerő” elsősorban a tanult testvéreknek a rendben való belépésével kezdi éreztetni hatását, amikor több próbálkozás is történik a hagyományos szerzetesi életnek, s főleg annak struktúráinak az új mozgalomra intézményszerűsülésként való rátelepedésére/rátelepítésére. Ezt talán még erősítik azok a külső nyomások is, amelyek a Szentszék, vagy legalábbis annak egyes tagjai részéről nyernek megfogalmazást. De ennél talán sokkal mélyebb nyomot hagy Ferenc vallásos életében az Imaórák liturgiájával való találkozása, az abba való bekapcsolódása, amelynek eredményeképpen Assisi szentjének nagyon kezdetleges teológiai képzettsége fokozatos fejlődésen megy keresztül,²² s mondhatjuk, hogy ezáltal a liturgia lesz az, ami – a személyes, belső történésein túl – meghatározó módon alakítja istenkapcsolatát, s azzal szorosan összefüggően imaéletét, ill. az abból forrásozó imákat.

Egy fontos tényező megemlézéséről nem feledkezhetünk meg: az emlékezet. Ferenc gyakran hangoztatja ennek fontosságát, s többször előjön az írásaiban az a biztatás, hogy a testvérek „idézzék gyakran emlékezetükbe mindannak tartalmát és értelmét, ami ebben az életmódban lelkünk üdvösségére meg van írva”.²³ De minden bizonnyal ő is jó memóriával megáldott ember volt, ami lehetővé tette számára, hogy a hallott szentírási részeket, liturgikus szövegeket emlékezetbe véshesse s imádságaiba könnyedén beépíthesse.

20 Pl. CÉI 16,5-6; LM II,6. Ferenc idejében, Assisi egyházmegyében 18 bencés monostorról (ebből 11 férfi) vannak feljegyzések.

21 Talán ha a legegyszerűbben akarnánk megkülönböztetni ezt a két életformát, akkor azt mondhatnánk, hogy a monasztikus szerzetesek számára a jeruzsálemi keresztény közösség élete jelentette a modellt, Ferenc számára pedig inkább az evangéliumból kirajzolódó tanítványi követelmény váltotta ki azt a felkiáltást, hogy „Ez az, amit én akarok, ez az, amit én keresek, ez az, amit teljes szívemből tenni kívánok!” Vö. CÉI 22, s ez határozta meg az ő és a körje gyűlő közösség életformáját.

22 Vö. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, 118.

23 RnB XXIV,1. De számos más helyen is előjön ez a gondolat.

Assisi szentjének imaélete

Assisi Szent Ferenc imaéletének fejlődését „kiolvashatjuk” az írásaiból is, amelyből szépen kirajzolódik az a gazdagodás, amely az idők folyamán, a különböző életszakasaiban, a különböző tapasztalatok fényében alakult.

Ferenc *Végrendeletében*²⁴ maga vall arról, hogy a megtérése utáni első időszakban „az Úr olyan hitet adott nekem a templomokban, hogy ilyen egyszerű szavakkal imádkoztam és mondtam: Imádunk téged, Úr Jézus Krisztus, minden templomodban, az egész világon, és áldunk téged, mert szent Kereszted által megváltottad a világot”.²⁵ A Poverello egyszerű imádságának a középpontjában a Megfeszítettet hordozó kereszt áll,²⁶ amelyet leginkább a templomokban szemlélhet. S itt tör fel belőle már a kezdetektől ez az egyszerű imádság, amely nem Ferenc teljesen saját megfogalmazása, hanem liturgikus ihletettséggű szöveg, amely közismert volt a 12. században: benne volt a korabeli liturgikus szövegekben, s így a Szent Kereszt megtalálása, ill. felmagasztaltatása ünnepén, és nagypénteken is minden bizonnyal elhangzott. De ha figyelembe vesszük a kor Szent Kereszt iránti tiszteletét, ill. az ezzel összefüggő áhítatokat, akkor lehetséges, hogy még ennél is gyakrabban találkozhatott vele Szent Ferenc a különböző liturgikus, vallásos ünnepeken, alkalmakon. Ugyanakkor azt is észrevehetjük, hogy a Szent Kereszt antifóna Assisi szentjének megfogalmazásában bővítéseket is kap, amely által ez a szöveg Ferenc sajátjává válik. Sőt, olyan imádsággá, amely nemcsak az övé, hanem az egész közösségé, hisz az életrajzok beszámolnak

24 Fontos hangsúlyoznunk, hogy ez a Ferenc életének utolsó hónapjaiban keletkezett írás, amelyben egyfajta visszatekintésként Ferenc maga foglalja össze életének, ill. „örökségének” legfontosabb mozzanatait, gondolatait.

25 Végr 4–5.

26 S itt nem feledkezhetünk meg a San Damiano-i kápolnában álló keresztről sem, mivel a vele való találkozás meghatározó élmény volt Ferenc megtérési folyamatában. Egy olyan esemény, amelyet sokan úgy értelmeznek, mint a Keresztrefeszítettől bensőleg megsebzett Ferenc születése, amely majd élete vége felé, az alvernai magányban, a külső sebek megjelenésével válik teljessé.

arról, hogy amikor a testvérek arra kérik atyjukat, hogy tanítsa őket imádkozni,²⁷ akkor Ferenc erre is tanítja őket:

Akkoriban a testvérek kérték a szentet, tanítsa meg őket imádkozni, mert a lélek egyszerűségében járva akkor még nem ismerték az egyházi zsoltosmát. Ő erre így felelt nekik: „Amikor imádkoztok, ezt mondjátok: Mi Atyánk!” Továbbá: „Imádunk téged, Krisztus, minden templomodban, mely a földkerekségen van, és áldunk téged, mert szent kereszted által megváltottad a világot”. És a testvérek, az istenfélő mester tanítványai a legnagyobb odaadással igyekeztek teljesíteni mindent; [...] Ha tehát valahol templom állott, még ha nem is jártak közelében, hanem csak távolból látták feltűnni, feléje fordulva földre borultak, s a test és lélek mély meghajlásával így imádták a Mindenhatót: „Imádunk téged, Krisztus, minden templomodban”, szakasztott úgy, ahogyan a szent atyától tanulták. Nem kevésbé áhítatra indító volt, hogy ahol csak keresztet vagy a kereszt jelét látták, akár földiken, akár falakon, fákön vagy kerítéseken, mindenütt ezt imádkozták.²⁸

Hasonló módon Szent Bonaventura is fontosnak tartja megörökíteni az általa összeállított életrajzban ezt a mozzanatot, ill. imádságot, amelyet Ferenc tanít a testvéreinek, s ennek felvezetőjében azt írja, hogy

[a testvérek] inkább törekedtek az odaadó elmélkedésre, mint a szóbeli imádságra, mégpedig azért, mert egyházi könyvek híján még nem tudták énekelni a hivatalos zsoltosmát. Mégis, az imaórák helyett, Krisztus keresztiének könyvét – folytonos szemléléssel – éjjel-nappal olvasták, atyjuk példája és bölcs

27 S itt is – elkerülhetetlenül – szembeötlük a Krisztussal való hasonlóságra való utalás.

28 CÉI 45. De igazából minden életrajz beszámol ennek az imádságnak a Ferenc általi tanításáról.

tanítása nyomán, aki újra meg újra beszélt nekik Krisztus keresztjéről.²⁹

„Krisztus keresztje könyvé”-nek olvasásából fakad tehát ez az imádság, amely mélyen beépült a ferences hagyományba, s napjainkban is szerves részét képezi a közösségi – de minden bizonnyal az egyéni – imagyakorlatoknak is.³⁰

De túl ezen fohász egyszerűségén, a liturgikus eredetén, ill. az *Adoramus te* imádságnak ma is élő gyakorlatán, fontos azt is megállapítanunk, hogy minden bizonnyal nem véletlen, hogy Ferenc ezt az imát – a *Miatyánk* mellett – a saját maga és közössége alapimádságává tette. Assisi szentjének a kereszt iránti tisztelete minden kétséget kizáróan összefügg egy fontos döntéssel: a katharokkal szembeni, ill. az egyház tanítása melletti határozott kiállással, hisz ezzel az imával elutasítja azt az eretnek megközelítést, amely szerint a keresztet átkozni kellene, hisz annak számára vált a szenvedés és a halál eszközévé, aki az üdvösség útját jött tanítani az embereknek.³¹

A fenti, életrajzokból származó idézetekben nem kerülheti el a figyelmünket Celánói Tamásnak az a megállapítása, hogy „a lélek egyszerűségében járva akkor még nem ismerték az egyházi zsolozsmát”, ill. Bonaventurának az arra való hivatkozása, hogy „egyházi könyvek híján még nem tudták énekelni a hivatalos zsolozsmát”. Ez valószínű, hogy változik a tudós testvéreknek a rendbe lépésével, mert *Végrendeletében* Ferenc arról ír, hogy „és miután testvéreket

29 LM IV,3.

30 Még akkor is, ha a különböző kéziratokban megőrzött szövegben vannak kisebb eltérések, ill. az egyes modern nyelvekre való lefordítása különböző változatokat eredményezett. A különböző szövegváltozatokkal, ill. fordítási nehézségekkel, s az ebből fakadó „sokszínűséggel” kapcsolatosan lásd Leonhard LEHMANN, *Francesco maestro di preghiera* (Bibliotheca ascetico-mystica), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1993, 68–71.

31 Vö. Raoul MANSELLI, *San Francesco d'Assisi: editio maior*, San Paolo, Ciniello Balsamo (Milano), 2002, 145. De hasonló módon Ferencnek a papok melletti állásfoglalása szintén összefügg a katharoktól való elkülönülés döntésével.

adott nekem az Úr... mi, klerikusok a többi klerikushoz hasonlóan mondtuk a zsolozsmát, a laikusok a Miatyánkot mondták”.³²

S ezzel talán el is érkeztünk egy másik olyan forráshoz, amely Ferenc – és testvérei – imaéletének, istenkapcsolatának az ihletője, táplálója volt: az Imaórák liturgiájához. A 13. századig az istendicséretnek ez a lehetősége nagyrészt a monostorokhoz kapcsolódik, s Ferenc, ill. az első testvérek életéből találunk utalásokat, ahogy ezt fentebb láthattuk, hogy az első időszakban a közösség nem tudta, ill. a szükséges könyvek hiánya miatt nem volt lehetősége a zsolozsma végzésére. De úgy Ferenc, mint a testvérek, amikor erre lehetőségük nyílt, igyekeztek bekapcsolódni olyan helyek, közösségek életébe, ahol élt ez a gyakorlat.³³

Anélkül, hogy túlságosan belemélyednénk a zsolozsmázás történelmi fejlődésének részletezésébe,³⁴ fontos megemlítenünk III. Ince pápa liturgikus reformtörekvését,³⁵ amelynek az egyik gyümölcse az új Breviárium, amely lehetővé tette az Imaórák liturgiája végzésének többek számára (az úton levők számára is)³⁶ való elérhetőségét, s ezáltal a ferencesek számára is lehetővé, vagy legalábbis elérhetőbbé vált a zsolozsma végzése.³⁷ Hogy a növekvő közösség mennyire élt ezzel a lehetőséggel, arról talán tanúskodik az a tény is, hogy az Assisiben fellelhető három Ince-féle Breviárium-példány mindegyike

32 Végr II,14–18. Itt most nem térünk ki arra a kérdéskörre, hogy miért is sorolja magát Ferenc a laikusok közé, ill. érdekes kitérőt jelenthet az is, hogy a rendalapító más írásaiban kikre alkalmazza a zsolozsmamondást, ill. kiknek jelöli meg, hogy a Miatyánkot imádkozzák.

33 Pl. a 3Társ 38 is beszámol arról, hogy a két Firenzébe kolduló testvér az éjszakai szállásról, ahová nem kis bonyodalmak árán befogadták őket „a hajnali imaóra elvégzésére a közeli templomba mentek”.

34 Ennek rövid összefoglalásához és bőséges irodalmi hivatkozásához lásd MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, 191–192.

35 Anélkül, hogy belemennénk ennek részleteibe, fontos megemlítenünk a ferencesek szerepét a III. Ince által elkezdett liturgikus reform terjesztésében, amelynek bőséges irodalma van.

36 Ami kétségtelenül összefügg a Római Kúria gyakori költözésével is.

37 Hogy mennyire fontos volt ez Ferenc számára, annak egyik jele, hogy a Porziunkula-kápolna megszerzése mellett egyik érv éppen az, hogy így lesz a testvéreknek egy hely, ahol közösen végezhetik az imaórákat. Vö. 2TT.

valamilyen módon kötődik Szent Ferenchez:³⁸ ezek egyike, amelyet a legrégebbi hordozható, rubrikákkal ellátott zsolozsmáskönyvként tartanak számon, a Szent Ferenc breviáriuma. Az ebben való, Leó testvértől származó bejegyzés arról tanúskodik, hogy Szent Ferenc maga szereztette be ezt a könyvet, hogy amíg egészséges volt, a testvérekkel együtt végezze belőle a zsolozsmát, és betegségében, amikor már nem tudta mondani, legalább hallhassa.³⁹

Így Ferenc és az első közösség már a kezdetektől törekedett a zsolozsma végzésére, s ezek a szövegek – úgy a zsoltáros rész, mint a Matutinum olvasmányai, amelyekben a szentírási részek mellett egy jelentős patrisztikus irodalomgyűjteményt is jelentett, amely másként nem állt volna rendelkezésére –, nagymértékben meghatározták Ferenc istenkapcsolatát és egyéni imádságait. Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy az, hogy Ferenc és közössége a Római Kúria által összeállított Breviáriumot fogadta el és használta, szintén nagyon erős jele a pápa úr melletti hűségnek, hisz nemcsak arról van szó, hogy egy könyvet elfogadtak, hanem ez a különböző ünnepekkel, a felolvasásra kerülő szövegekkel, s minden egyéb más-sal való közösségvállalást is magába foglalta, ami nem mindig volt magától értetődő abban a korban.

Végignézve Ferenc írásait – amelyre most terjedelmi okok miatt sincs lehetőségünk – nagyszerűen nyomon követhető, hogy nemcsak az általa összeállított imaszövegekben, hanem leveleiben, sőt a regulákban, intelmekben is hogyan fonódnak össze a különböző liturgikus szövegforrásokból származó szentírási, patrisztikus stb. részletek egy olyan egységes és személyes imává, amely Ferencnek sajátja, s amelyek az ő egyéni istenkapcsolatának a szövegbe öntései. Ez az egyediség abban is megnyilvánul, hogy Assisi szentje nagyon intuitív módon bánt a liturgiából megismert szövegekkel, töredékekkel:

38 Ezzel kapcsolatban lásd MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, 192–200.

39 Vö. Cesare VAIANI, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, Fonti e ricerche 23, Ed. Biblioteca Francescana, Milano, 2013, 66., aki olasz fordításban hozza Leó testvérnek ezen Breviárium első oldalára írt bejegyzését, amelyben beszámol a könyv beszerzésének módjáról és céljáról.

nem feltétlenül törekszik azokat szöveghűen idézni, hanem kreatívan kapcsol össze szentírási részeket, patrisztikus szövegtöredékeket, s azokat bátran meri saját szavaival bővíteni, összekötni. Ennek most – nagyon röviden – két példáját említenénk: Az *Úr misztériumainak zsolozsmáját* és a *Miatyánk kifejtését*. Az előbbi egy olyan – egyéni használatra szánt – tizenöt zsoltárból, egy Mária-antifónából és egy záró áldásból álló – sorozat, amelyben Ferenc sok-sok zsoltárból rakja össze azt az imádságát, amelyben rácsodálkozik nemcsak Urunk Jézus szenvedésére,⁴⁰ hanem feltámadására, sőt születésére is. A *Miatyánk kifejtése* pedig egy olyan imádság, amely Ferenc biblikus szemlélődő gyakorlatának a gyümölcse: a Jézus által tanított és az evangéliumok által közvetített imádság soraihoz Assisi szentje – nem ritkán más szentírási ihletettséggű – bővítéseket illeszt be, elsősorban nem azzal a szándékkal, hogy magyarázza az Úr imádságát, hanem hogy tudatosabbá, személyesebbé tegye azt, s ezzel együtt nem ritkán talán meglepő színezetet/jelentést adva neki.⁴¹

Következtetesként – avagy mi alapján tanít imádkozni Szent Ferenc?

E rövid áttekintésből is talán ráérezhetünk arra a tényre, hogy Szent Ferenc lelki fejlődésében és imaéletében mennyire meghatározó volt a Szentírással való találkozás, s mennyire átgárták és éltették imaéletét, s egyben biztosították számára a fejlődés lehetőségét a szent szövegek. Ezekkel nem közvetlenül találkozott, elsősorban nem is a tudományok művelése útján szerezte az erre vonatkozó ismereteket, hanem számára a liturgia volt azt a közvetítő közeg, amelyből figyelmesen részt vállalva s emberi képességeit (pl. memória) kamatoztatva megtalálta azokat az éltető forrásokat, amelyek lelki életének, Istennel való kapcsolatának motiválói és táplálói lettek.

40 Amit ezen „zsolozsma” gyakran használt latin címe – Officium passionis Domini – sugall.

41 Gondolhatunk például a „Mindennapi kenyerünket, a te szeretett Fiadat, a mi Urunk Jézus Krisztust add meg nekünk ma” (Mkif 6) sorra.

Ugyanakkor láthattuk ebben a folyamatban az egyházzal való közösségvállalását, s ezzel összefüggő tudatos döntéseit, amelyek mindig biztosították számára a hit igazi, tiszta forrásaiból való mérítés lehetőségét.

Befejezésül meg merjük kockáztatni azt a következtetést, hogy a „római szent egyház szokása” szerint végzett liturgikus cselekmények szövegei olyan mély üzenetet hordozhatnak, amely a megszentelődés útját jelenthetik minden keresztény ember számára, ahogy erre Assisi szent Ferencnél példát láthattunk, aki „nem is annyira imádkozó (embernek), mint inkább imádságnak látszott”.⁴² A liturgia szövegei, amelyeket megismert, elsajátított, s nem utolsósorban saját életén átszűrte őket, meghatározó részévé váltak mély istentapasztalatának, amely mások számára is követendő példát jelentett. Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy – ahogyan Ferenc életében is történt – ez feltételezi azt a tudatos döntést, hogy ennek az útnak a választása az egyház melletti kitartást is jelenti. Ez nyilván nem elhanyagolható módon ráirányítja a figyelmet a liturgiát művelő személy felelősségére, s egyben méltóságára: hisz a liturgia művelése közben ő maga is merít annak forrásaiból, s eszköze, tanítója lehet úton lévő testvérei szomjúsága enyhítésének.

Bibliográfia/ Bibliography

- BERHIDAI Piusz, HIDÁSZ Ferenc (szerk.), *Assisi Szent Ferenc írásai*, Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest, 2018.
- LEHMANN, Leonhard, *Francesco maestro di preghiera* (Bibliotheca ascetico-mystica), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1993.
- MANSELLI, Raoul, *San Francesco d'Assisi: editio maior*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2002.
- MESSA, Pietro, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, Porziuncola, Assisi, 2006.
- PAOLAZZI, Carlo, *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*, (Tau 10), Biblioteca francescana, Milano, ²2002.

42 Lásd a bevezetőben említett CÉ1 95.

- ROBERTO, Rusconi, *Frate Francesco e i suoi scritti*, in *Scritti*, Editrici francescane, Padova, 2002.
- URIBE ESCOBAR, Fernando, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)* (Medioevo francescano 7), Porziuncola, Assisi, 2002.
- VAIANI, Cesare, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi* (Fonti e ricerche 23), Ed. Biblioteca Francescana, Milano, 2013.



Imádkozzuk-e, amit hiszünk? Imamódok és ami elvezet a szemlélődő imához

CSONTA ISTVÁN

Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola (HU)
csonta.istvan@pphf.hu

Amikor katolikus hívóként imáról, imamódokról beszélünk, általában a gyerekkorunkban szerzett tapasztalatok és gondolatok jutnak eszünkbe. Imádkozhatunk szavakkal vagy csendben, imánk pedig helyzetünknek megfelelően kérő, hálaadó, esetleg dicsőítő formát ölthet.¹ Az ima kontextusában még mindig nem természetes, hogy a szemlélődő imára is gondoljunk, amikor az imamódok kerülnek előtérbe. Ez nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy a szemlélődő ima nem túl elterjedt katolikus körökben. Ebben a rövid írásban arra próbálok rámutatni, hogy egy imamód meghonosodása, keresztény-nyé, katolikussá válása hosszú folyamat, mely egyáltalán nem mentes a befogadás-elutasítás körüli vitáktól. Másrészt azt igyekszem bizonyítani, hogy nem szabad figyelmen kívül hagyni azokat a lelki igényeket, melyek a társadalomban megjelennek, s melyek hatással vannak az egyházra, a hívők imaéletére.

1 Klaus Demmer, Gebet V. Theologisch-ethisch, *Lexikon für Theologie und Kirche [LThK]* 4. (szerk. Walter KASPER), Herder, Freiburg, 31995, 314–318.

„Minden kornak szüksége van a tiszta és erőteljes imára – a mienknek pedig különösképpen”,² írja Romano Guardini 1943-ban megjelent, *Az imádság iskolájában* című könyvében. Rögtön hozzá is tehetjük, hogy bő nyolcvan évvel Guardini könyvének első megjelenése után ugyanez az érzés fogalmazódik meg bennünk a sorok olvasása után. Azt is mondhatnánk, hogy a szerző egy klisének tűnő, örök érvényű igazságot fogalmaz meg. Más fénybe kerül viszont a kijelentés, ha tudatosítjuk, hogy munkájának megjelenése a II. világháború közepére esett, olyan borzalmak időszakára, amelyek ma a legtöbb európai ember számára elképzelhetetlen. Mégis nagyon kevesen lennének azok, akik a kijelentés aktualitását, igazságtartalmát kétségbe vonnák. De ha közelebbről megvizsgáljuk ezt a kijelentést, rögtön fölvetődik a kérdés, hogy miért van szüksége a mai kornak és minden kornak az erős, tiszta imára. Egyáltalán meg tudnánk-e fogalmazni az ima lényegét, és ha igen, mi lenne az?

Ha tágabb értelemben keressük a szó jelentéstartalmát, s azt a nagy világvallásokig tágítjuk, a kapcsolatfelvétel szó lenne az egyik alkalmas szinonima az imára. Kapcsolatfelvétel azzal a teremtő és létező, a monoteista vallások számára személyes erővel, hatalommal, melynek valamilyen hatása van a saját és mellettem élő emberek életére. Tág értelemben, de már keresztény szemszögből közelítve az ima azt a személyes istenkapcsolatot jelenti, amelyet bármilyen élethelyzetben, bármikor megélhetünk Teremtőnkkel, a mindenség Urával.³ A szó szoros értelmében az ima a Teremtő megszólítását, a vele való beszélgetést jelenti, amint a latin *oratio, precatio* mutatja.⁴ Ennek a beszélgetésnek, a keresésnek kivételes művelői újra és újra felléptek és példát mutattak az imádság művelésére, és ezzel az egyház imaéletét gazdagították. A Katolikus Egyház Katekizmusa így ír az imáról:

2 Romano GUARDINI, *Az imádság iskolájában*, Szent István Társulat, Budapest, 1998, 14.

3 GÁL Ferenc, *Imádság, Magyar katolikus lexikon* [MKL] 5., szerk. Diós István, Viczián János, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 248–257, <https://lexikon.katolikus.hu/I/imádság.html>.

4 Uo.

Az imádság az új szív élete. Minden percben éltetnie kell minket. Mi azonban megfélekedünk arról, aki a mi Életünk és Mindenünk. Ezért hangsúlyozzák a lelki élet atyái a Második Törvénykönyvhöz és a Prófétákhoz csatlakozva az imádságot mint „Istenre emlékezést”, a „szív emlékezetének” gyakori ébresztgetését. [...] A keresztény hagyomány azonban az imaéletnek három főbb kifejezési formáját őrzi: a szóbeli imát (*oratio vocalis*), az elmélkedést (*meditatio*) és a szemlélődő imádságot (*oratio contemplativa*). Alapvető vonásuk közös: a szív összeszedettsége. Az ige megőrzésére és Isten jelenlétében való megmaradásra irányuló éber figyelem miatt e három kifejezési forma az imaélet intenzív időszaka.⁵

A legtöbb forrás megegyezik abban, hogy az imaéletnek van egy három lépcsős fokozatossága. Először is a kötött ima az, amellyel a legtöbben első körben találkozunk. Akár gyermekként nővünk bele a hit gyakorlásába, akár felnőttként válaszolunk Isten megelégedett bizalmára, és a tudatos hívővé válás útjára lépünk, a kötött imában találtuk meg az első fogódzót. Ez az imaéletünk alapja még akkor is, ha életkorunkkal – jó esetben – továbbfejlődik igényünk egy mélyebb imaélet felé. A kötött ima nemcsak alap, hanem végigkísér életünkön, ha máshol nem, a szentmise liturgikus imáiban.

Ahogy gyermekkori beszédképességünk fejlődik, elkerülhetetlen, hogy a memorizált kötött imák mennyiségének növekedése ellenére is lassanként azt érezzük, hogy szavaink alkalmatlanok arra, hogy kifejezzék érzéseinket. Ez, bár az imádkozni vágyó fiataalt meglepheti vagy elkeserítheti, egyáltalán nem tekinthető negatívnak, sőt arról tanúskodik, hogy van egy belső növekedés, fejlődés. Az említett állapot hasonlítható a növény növekedéséhez, amikor a gyökér az edény mérete miatt nem tud fejlődni, és ezen semmi más nem segíthet, csak a tágasabb helyre, szabadba ültetés, amely nem határolja le a növekedést. Az imaéletben ekkor jelennek meg a kötetlen, általában csendben, szabadon megfogalmazott imáink, melyek a közvetlenség kifejeződésén túl a bizonytalan függetlenség, az imaéletet is átható

szabadságvágy megnyilvánulásai. A kötetlen ima felfedezése és az erre való készség nem jelenti a kötött ima teljes elhagyását. A két imaformának sokkal inkább komplementer jellege van. A kötetlen ima jelenléte nem is szűnik meg teljesen soha. Idővel természetesen az imaélet alakulása haladhat abba az irányba, hogy a kötetlen ima túlsúlyba kerül. Az imaélet fejlődésének egy olyan lépcsőfoka ez, amely még komolyabb munka befektetése nélkül elérhető, de végesége, behatároltsága kézzelfogható, hiszen a szabadon, kötetlenül megfogalmazott ima nincs túl távol a kötött imától: ugyanúgy intellektuális jellege van, ugyanúgy a beszéd az eszköze – értelmi síkon a csendben elmondott imának is –, és ugyanúgy az emberi szavak szabnak határt mindkettőnek.

Az imaélet harmadik lépcsőfoka a szemlélődő ima. Ennek gyökere, ha nem is teljesen a ma ismert formában, a kereszténység első századaira nyúlik vissza. Már a 3. században formálódó szerzetesség gyakorlatában megjelenik az elmélkedés. Fontos viszont, hogy ez még nem szemlélődés, talán inkább átmenet a szabadon, saját szavakkal megfogalmazott ima és a szemlélődés között. Ezt a híd szerepet töltötte be az elmélkedés egyik formája, amelyben az imádkozó egy rövid szentírási szöveget ismételtetett. Az ismétlés a szentírási szakaszban való elmélyülést, mélyebb megértést, interiorizálást szolgálta. Ezt nevezték ruminációnak, amely szó szerint étkezést, rágást, kérődzést jelenthetett. A kifejezést abban az értelemben használták, hogy az imádkozó sokszor megrágja, ízlelgeti a szöveg értelmét.⁶ A Jézus-ima, a ruminációs gyakorlathoz hasonlóan, az elmélkedési módszerek egyike, mely inkább a keleti egyházban elterjedt. Ebben egyetlen mondatot ismételtet az imádkozó, amelyet a ki- és belégzéshez alkalmaz az ima szabályainak megfelelően. Az ima szövegének legkorábban ismert változata szerint, melyet Pontuszi Makáriosz említ először, ezt kell mondania az imádkozónak:

6 PÉNTEK Veronika, Az ima- és meditációgyakorlás történeti formálódása. Oralitás, emlékezet, intellektus kulturális összefüggése Isten és az ember kapcsolatában, *Keresztény Szó* 22.4 (2011) 31–36, https://epa.oszk.hu/00900/00939/00126/keresztenszo_EPA00939_2011_04_10.html.

„Úr Jézus, Isten Fia, könyörülj rajtam!”⁷ Ennek lehetnek különböző változatai, de az nem változtat az ima lényegén, ami végső soron azt célozza, hogy az imádkozó Jézus nevének állandó ismétlésével tudatosítsa Isten jelenlétét életében.⁸ Ez a cél már egyenesen vezet a szemlélődés felé, hiszen a legtöbb szemlélődő ima kiindulópontja az Isten jelenlétébe való elhelyezkedés, vagyis annak tudatosítása, hogy Isten jelen van az életemben, és konkrétan ott, ahol imádkozom. Viszont ha meg akarjuk határozni a szemlélődő imát, ennél jóval mélyebbre kell ásnunk. Az *oratio contemplativa* kifejezést szó szerint fordítottam magyarrá, és kontemplatív vagy szemlélődő imaként használom, melyet az elmélkedés mélyebb formájának is tekinthetünk. Az imádkozó szavak nélkül, csendben keresi a kapcsolatot Istennel, így imája nem más, mint „racionális megfontolások nélküli dialógus Istennel, a szemlélődés természetfölötti formája.”⁹ A 20. század fontos alakja, aki a szemlélődő imát a katolikus egyházban közismertté tette, Thomas Merton amerikai trappista szerzetes.¹⁰ Magyar nyelven Jálícs Ferenc SJ, a szemlélődő ima kiemelkedő mestere¹¹ és rendtársa, Mustó Péter írásai¹² nyújtanak segítséget azoknak, akik ebben az imamódban szeretnének elmélyülni.

7 CSELÉNYI István Gábor, Jézus-imádság, MKL 5., <https://lexikon.katolikus.hu/J/Jézus-imádság.html>; bővebben Kallistos WARE, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, SLG Press, Convent of the Incarnation, Fairacres, Oxford, ³2022.

8 Uo.

9 Dietmar Mieth, Kontemplation, *LThK* 6 (1997) 326–327; Diós István, Szemlélődő imádság, MKL 12 (2007) 781, <https://lexikon.katolikus.hu/S/szemlélődő%20imádság.html>.

10 THOMAS MERTON, *A belső tapasztalat. Jegyzetek a szemlélődésről*, Ursus Libris, Budapest, 2011; *A szemlélődés magvai*, Ursus Libris, Budapest, 2014; ld. még *A csend szava*, Szent István Társulat, Budapest, 2009.

11 JÁLÍCS Ferenc SJ, *Szemlélődő lelkigyakorlat. Bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába* (ford. Varga Péter Pius), Jezsuita Kiadó – L'Harmattan, 2014; *Lelkivezetés az evangéliumban* (ford. Várnai Jakab OFM), Korda, Kecskemét, 2014; Jezsuita Kiadó, Budapest, 2021. Ld. még LACZKÓ Zsuzsanna SJ, A bennünk élő Krisztushoz vezető út. Jálícs Ferenc SJ csendmeditációs lelkigyakorlata, *Vigília* 89.4 (2024) 306–313.

12 MUSTÓ Péter SJ, *Csendben születik az élet. A belső ima tapasztalatairól*, Jezsuita Kiadó – L'Harmattan, Budapest, 2013; *Megszereted, ami a tiéd*,

Ha ezt le szeretnénk írni, azzal a nehézséggel szembesülünk, hogy többféle formája van, például egy szentírási szakasz alapján történő ima, egy kiválasztott kép alapján (képmeditáció), vagy a talán legismertebb és legelterjedtebb examen-ima. Ez utóbbi egy, a jezsuita gyakorlatból ismert, de mások által is gyakorolt, megközelítőleg 15-20 perces meditatív ima, amelyet általában a nap végén végeznek, és amelynek van néhány sarokpontja. Az első és legfontosabb a megfelelő imaidő megtalálása a nap során; lehetőleg rendszeresen, ugyanabban az időben kell végezzük. Az imának szentelt tér és idő kijelölésének kivételesen szép hagyománya a zsidó gondolkodásban gyökerezik, amely kiemeli, szó szerint kiszakítja a hét idejének egy-heted részét, a teljes szombat napot, és a Mindenhatónak, az imának, a közösség és család találkozásának szenteli, a Teremtővel kötött szövetség kifejezéseként éli meg.¹³ A meditatív ima második pontja a rákészülés, amely nemcsak azt jelenti, hogy megtaláltam a megfelelő időt és teret az imára, ahol lehetőleg csend, nyugalom van, hanem azt is, hogy megtalálom a megfelelő testhelyzetet, előkészülök arra, hogy az imában találkozzak Istennel. Annyira érdekes, hogy egy emberöltővel előttünk élő, az írásom elején említett Romano Guardini is a felgyorsult élet miatt tartja nagyon fontosnak az imára való rákészülést, elcsendesedést, és úgy értékeli, hogy annyira lesz jó az imánk, amennyire jó a rákészülésünk.¹⁴ Ennek a rákészülésnek része a jó testhelyzet megtalálása, egy kényelmes térdelő-ülő pozíció, melyhez hozzásegíthet egy imasámla vagy párna is, melynek célja a gerincünk egyenesen tartása. Az elcsendesedés részként figyeljük lélegzetünket és próbáljuk lehalkítani a véletlenszerű gondolatainkat, melyek elvonják az imádkozó figyelmét az imáról. Harmadszor, miután hálát adok minden kegyelemért, végignézem a napomat óráról órára haladva, figyelve azokra a kisebb-nagyobb ajándékokra,

Jezsuita Kiadó, Budapest, 2021; *Csendben születik az élet*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2022.

13 A hetedik nap teljes megszentelése a zsidóság esetében nem egyszerűen a mózesi törvény, a tíz parancs egyikének megtartása, hanem a zsidó identitás alapja is. Erről bővebben lásd LUKÁCS Ottilia, *Sabbath in the Making: A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment*, Peeters, Leuven, 2020.

14 GUARDINI, *Az imádság*, 21.

amelyekkel Isten megajándékozott a napom során. Hálát adok értük és folytatom a napom felülvizsgálását. Az imám negyedik szakasza napom negatív eseményeinek elemzése, amikor egy konkrét kérdést is feltehetek magamnak: melyek voltak azok a pillanatok a napomban, melyeket valamiért nem tudok a jó kategóriájába sorolni? Megvizsgálom ezeket, s ahol én magam voltam az oka annak, hogy nem megfelelő gyümölcsöt termett egy esemény, találkozás, ott kérem Isten bocsánatát és kegyelmét. Ott pedig, ahol nem az én viselkedésem, aktív vagy passzív reakcióm miatt következett be a negatív eredmény, kérem Istent, hogy segítsen megérteni ezt. Az ima ötödik szakaszában elhatározom, hogy miként fogok reagálni hasonló esetben, és kérem Isten kegyelmét, hogy segítsen ebben a megfelelő időben. A következő lépés az előttem lévő dolgokra vonatkozik. Ha az imát kora este végzem, a nap hátra lévő részére tekintek, ahol máris életbe ültethetem azt, amit elhatároztam. Ha késő este végzem az imát, akkor a másnapra gondolok, előkészítem, előrevetítem a következő napom, és ez lehetőséget ad arra, hogy minden megnyilvánulásomban, cselekedetemben sugározzam azt, aki lenni szeretnék: a Teremtő tükre. Lezárásként keresztet vehetek, teljesen meghajolhatok vagy elmondhatok egy kötött imát (például az Úr imádságát, a Miatyánkot). Ahhoz, hogy az imánkat elmélyülten végezhessek, főként az elején szükségünk van egy vezetőre, aki az időt beosztva végig tud vezetni a különböző szakaszokon, figyelve az egyes lépések megfelelő idejére. Ehhez segíthet például a magyar jezsuiták YouTube-csatornáján megtalálható vezetés, így nincs szükségünk közvetlen, mellettünk ülő vezetőre.¹⁵ A fent vázolt lépések az ignáci examen jellegzetes szakaszai.¹⁶ Az ignáci examen imának viszont több változata is van, az imádkozó lelkiállapotától függően. Az imádkozó a formák széles skálájából választhat, a bűnbánatra összpontosító examentől a megkülönböztetést segítőn át a megbocsátást kidomborítóig nagyon sokfélét. Angol nyelven több telefonos applikáció is létezik már, mely főként az ima tanulási

15 Pl. HIBA György SJ examen-imája: https://www.youtube.com/watch?v=zx_vHKG9B0E.

16 Tamás BARNÁ SJ, *Examen. A szerető figyelem imája*, Korda, Kecskemét, é. n.

fázisában segíthet az imádkozónak megtanulni az ima lépéseit, míg azok természetessé nem válnak.

Aki találkozott már a keleti meditáció bármilyen formájával, az hasonlóságot fedezhet fel a keleti meditáció és az examen között. Ez a nyilvánvaló hasonlóság az ima külsőségéből adódik, hiszen a meditációs testtartás – az egyenes gerinc vagy a közismert ló-tuszülés – sokunk számára ismerős, és a keleti meditáció jól ismert külső megnyilvánulása. Ez lehet az egyik oka annak, hogy a katolikus egyházon belül lényegében két különböző hozzáállás létezik a meditációhoz. Az egyik egy teljesen elutasító, mely bármiféle meditációt a szinkretizmus megnyilvánulásának tekint és elutasít. Másrészt ott vannak az ignáci meditatív imának valamilyen szintű ismerői-gyakorlói. Ezért is fontos kiemelni, hogy az ignáci meditatív ima a testtartást valóban kölcsönzi egy másik kultúrából, s ahogy később látni fogjuk, egy évezredek óta használt ülő-térdelő pozíciót emel be és tölti meg keresztény tartalommal. Ez a hasonlóság nem csak a kívülálló számára nyilvánvaló, hanem az egyház számára is az volt; ezért már bő három évtizeddel ezelőtt a Hittani Kongregáció Joseph Ratzinger prefektus kézjegyével kiadott egy dokumentumot *A keresztény elmélkedés néhány szempontja* címmel.¹⁷

Ha kontextusában akarjuk vizsgálni a dokumentum néhány kijelentését, mindenképp tudatosítanunk kell azt aényt, hogy az írás megjelenése a Keleti Blokk szovjet fennhatóság alóli felszabadulásának idejében jelenik meg. A kommunizmus idején Magyarországon katolikus irodalom csak bizonyos témában jelenhetett meg, ezért főleg Ausztriában, Németországban vagy Rómában kerültek kiadásra magyar nyelvű vallásos írások, melyek később beszivárogtak az

17 CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad totius Catholicae Ecclesiae episcopos: de quibusdam rationibus christianae meditationis Orationis formas*, AAS 82 (1990) 362–379; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana* (1989. okt. 15.), vö. *Alcuni aspetti della meditazione cristiana. Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, 1989, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_it.html. Magyarul *A keresztény elmélkedés néhány szempontja: Levél a Katolikus Egyház Püspökeinek*, Szent István Társulat, Budapest 1991, 2019. A következőkben OF.

országba.¹⁸ A helyzet sokkal súlyosabb volt Erdélyben, ahol nemcsak nem jelenhetett meg magyar nyelvű vallási kiadvány, de a nyolcvanas évekre egyre nehezebb lett bármilyen magyar nyelvű nyomtatott sajtótermék bejuttatása, nem beszélve a magyar nyelvű Szentírásról vagy vallásos irodalomról. A 89-es események viszont megnyitották az utat a Nyugaton már a 70-es évektől ismert keleti meditációról szóló irodalom beáramlása előtt Kelet-Európába.

A Hittani Kongregáció levele útmutatást ad a helyes imával kapcsolatban, tekintettel a keleti vallások imamódjainak növekvő vonzerejére, amelyekkel egyre több keresztény kapcsolatba kerül. A nevesített formák a zen, a transzcendentális meditáció és a jóga (OF 2). Ugyanitt visszaköszön a már Guardininél is említett megfigyelés az életvitel felgyorsulásáról; a modern világ okozza azt a nyugtalanságot, melyre az emberek az említett imamódokban keresnek vigaszt. A keleti meditációs gyakorlatoktól megkülönböztetve így határozza meg keresztény ima lényegét:

A keresztény imát mindig a keresztény hit struktúrája határozza meg, amelyben az Isten igazsága tükröződik vissza. Ily módon olyan formát ölt, mint egy személyes, bensőséges, mély beszélgetés ember és Isten között. [...] Ennélfogva a keresztény ima mindig egyidejűleg hitelesen személyes és közösségi természetű. Elkerüli a személytelen, illetve az énré összpontosított technikákat, amelyek olyan automatizmusokat képesek létrehozni, melyek következtében az imádkozó az intimista spiritualizmus foglya marad, és képtelen a transzcendens Isten felé irányuló szabad nyitottságra. (OF 3)

Ennek alapján mondja veszélyesnek a pszედognózis és messzálíanizmus elhajlásait, melyeket felfedezni vél az említett keleti módszerekben (OF 8). A pszედognózis elképzelése szerint az anyag tisztátalan, a lélek a tudatlanság állapotában van, és az ima szabaddíthatja ki ebből az állapotból. A messzálíanizmus szerint a lélekben

18 Ilyen volt például a Prugg Verlag Kismartonban (Eisenstadt, Ausztria) vagy a Molnár József alapította Aurora-könyvek sorozat, melyet Münchenben adtak ki.

lakó démont, melyet a keresztség sem tud kiűzni, a lélekbe költöző Szentlélek fékezi meg az ima és az aszkézis által.¹⁹ Ezzel szemben a dokumentum arra figyelmeztet, hogy a Teremtő és teremtménye között van egy szükségszerű távolság, s nem tekinthetjük meghaladott valóságnak Krisztus földi működését, mellyel végső soron az üdvösségre akar vezetni minket (OF 10). Bár a dokumentum részletes vizsgálata meghaladja e rövid írás kereteit, meg kell mondani, hogy nem csak figyelmeztet vagy iránymutatást ad arra, hogy mit nem ajánlott követni. A testtartásra vonatkozóan például elisméri, hogy mivel a teljes embernek részt kell vennie az Istennel való kapcsolatban, „ezért testének is fel kell vennie az összeszedettség-re legalkalmasabb helyzetet.”²⁰ Ez a testhelyzet szimbolikus módon kifejezheti magát az imádságot is, ami változó lehet a kultúrák és egyéni érzékenységek tekintetében. Egyes területeken a keresztyének ma nagyobb fokban tudatára ébredtek, hogy a testhelyzet mennyire segítheti az imádkozást.” (OF 26) Viszont a lehetőségek említése ellenére nem tér ki például a térdelő-ülő tipikus meditatív pozíció hasznosságára. A légzéssel kapcsolatban is csak a Jézus-ima tekintetében említi ennek jogosultságát:

A keleti keresztyén elmélkedés²¹ hasznosította a pszichofizikai szimbolizmust, amely a nyugati imádkozásban gyakran hiányzik. Ez kiindulhat bizonyos testtartásból, de magába foglalhatja az alapvető életműködések is, mint például a légzés és a szívverés. A „Jézus-ima” gyakorlása például, amely a természetes *légzésritmushoz* illeszkedik, sokak számára valódi segítséget jelenthet, legalábbis egy ideig.²² (OF 28)

19 Heike Grieser, Messalianismus, Messalianer, *LThK* 7 (1989) 157–158.

20 Loyolai Szent Ignác, *Lelkigyakorlatok*, 76 nyomán, OF, 19. jegyzet.

21 „...mint például a hészükhaszta remetéké. A hészükhiát, a külső és belső értelemben vett nyugalmat, a remetéknél az imádkozás feltételének tekintették; ennek formáját Keleten a magány és az összeszedettséget elősegítő módszerek jellemzik” (OF, 32).

22 „A „Jézus-ima” gyakorlása, mely a Szentírásból vett fohászok és könyörgések ismétléséből áll (például „Úr Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam”), a légzés természetes ritmusához kapcsolódva. Ezzel kapcsolatban lásd Loyolai Szent Ignác, *Lelkigyakorlatok*, nr. 258.” (OF, 33. jegyzet)

A Hittani Kongregáció által közreadott dokumentum felhívja a figyelmet azokra a csapdákra, amelyek a keresztény és nem keresztény meditatív ima összemosásából származhatnak (bár a szöveg többször felcseréli a meditációt az elmélkedéssel), anélkül, hogy pontos iránymutatást adna arra nézve, hogy mi a megengedett, hasznos a hívő számára a meditatív imában. Ha a szöveget elolvastva az lenne az érzésünk, hogy valami/valaki ellen szól, ez nem meglepő, hiszen a hetvenes, nyolcvanas években nagy számban jelentek meg olyan írások, melyek a keleti vallásokkal foglalkoztak, sőt közös pontokat kerestek a keresztény hagyománnyal. Thomas Merton is közel kerül a keleti vallásokhoz, tanulmányozza azokat és publikál is róluk. Később Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, a német jezsuita behatóan tanulmányozza és publikál a zen buddhizmusról, és kapcsolatot keres a kereszténységgel.

A keleti vallásokkal nem csak az említett szerzetesek foglalkoztak. E kiterjedt jelenségben kereshető a dokumentum összeállításának oka. Itt megemlíthető még az a szekularizált buddhista mindfulness-meditáció, melyet Jon-Kabat Zinn fejlesztett ki a nyugati ember számára az Egyesült Államokban az 1970-es évek végén.²³ Ez mindennapi segédeszköz kívánt lenni a stressz oldására vagy akár a fizikai fájdalom csökkentésére. Célja a jelen pillanat tudatosítása, a dolgok észlelése, nem egy megváltozott tudatállapot elérése. A mindfulness lehetőséget ad arra, hogy a napközben elnyomott érzéseink felszínre jöjjenek, s ezzel a stressz okát csökkenteni tudjuk. A keresztény meditációnak – legyen az ignáci-jezsuita vagy más jellegű – az észlelés csak egy részlete, amelyet az imádkozó Istent keresve meghalad. Ezt nagyon szépen írja le Tornyai Erika nővér, a jezsuita lelkiség kiváló ismerője:

Eddig [az észlelésig] eljut a keresztény módon szemlélődő ember is, de nem áll meg: hiszen a bűnbánattal, a kiengesztelődés szentségével a változás felé is utat nyit. A keresztény

23 TORNAY Erika, Mindfulness vagy szemlélődés? A nyugati ember csodapirulájától Isten álmaig, *Szív* (2017. július-augusztus), <https://jezsuitakiado.hu/cikkek/mindfulness-vagy-szemlelodes/>.

meditáció nem elégszik meg a valóság elfogadásával, tovább-
visz, van perspektívája a transzformációnak is: van egy Isten,
aki ezt a valóságot át tudja alakítani, hiszen a valóságot nem-
csak elfogadni lehet, hanem szeretni is. Ez az Isten Emmanu-
el: Isten – velünk. A folyamatban nemcsak a meditáló ember
vesz részt, hanem Isten is. A keresztény meditáció nem egy
problémaközpontú technika, hanem ima. A végső figyelem
nem önmagunkon, hanem Istenen van.²⁴

Leginkább e lényegi különbségben tér el a keleti, nem keresztény
meditáció és a keresztény meditatív ima. Az észlelés, elfogadás, tu-
datosítás szintjét meghaladva, a személyes Istent keresve ugyan-
akkor vele együtt imádkozom. Vagyis a meditáció Keletről átvett
gyakorlatát keresztény tartalommal töltöm meg, mely számunkra
túlmutat azon a célon, melyre a módszert eredeti kultúrkörében ki-
fejlesztették. Ettől a keresztényiesítő folyamattól nem kell félnünk,
hiszen a kereszténységben szép számmal akadnak példák nem ke-
resztény gyakorlatok és ünnepek átvételére, az ünnepek lényegé-
nek átértelmezésére és kereszténnyé tételére.²⁵ E gyakorlat tükrében
csak természetes folyamatnak tekinthető, hogy a meditációban egy
imamódszert tettünk kereszténnyé a lényeg kicserélésével vagy
meghaladásával. Ennek kontextusában vagy inkább emiatt kell tu-
datosítanunk, hogy a hit és az ima nem lehet egymástól független,
mert az imádság a hit legelemibb megnyilvánulása, imádkozni pedig
élő hitből lehet, ami akkor marad élő, ha azt imádság kíséri.²⁶

²⁴ Uo.

²⁵ Elég, ha csak arra gondolunk, hogy Krisztus születésének december 25-
én való ünneplése a pogányság fényünnepének időpontja, a Sol invictus
napja. Másrészt teljesen evidens, hogy a legnagyobb keresztény ünnepek,
a húsvét és a pünkösd a zsidó ünnepekben, a pászázban, ill. a hetek ün-
nepében gyökereznek. A keresztény ünnepkör kialakulásával ezeket új
tartalommal töltötték meg. Így a húsvét már nem az Egyiptomból való
szabadulás, hanem Krisztus feltámadása, a pünkösd nem a törvény kinyi-
latkoztatásának, hanem a Szentlélek eljövételének ünnepe.

²⁶ GUARDINI, *Az imádság*, 18.

Összegzés

Az évszázadok során a kereszténységben hatalmas tapasztalat halmozódott fel az imáról, arról, hogy miként lépünk kapcsolatba a Teremtővel, hogyan szólítsuk meg. Legalapvetőbb módon az evangélium tanúsága szerint Jézus mutatja azt, hogy mit kell mondanunk, hogyan kell imádkoznunk. Hosszú út vezet odáig, amikor istenkeresésünket úgy is ki tudjuk fejezni, hogy nem használunk hozzá szavakat. A meditatív ima különböző formái segíthetnek ebben; ezek közül a Szent Ignác-i examen-ima jó lehetőség arra, hogy megtapasztalhassuk az ima mélységeit. Tagadhatatlan tény, hogy az ima a külső szemlélő számára hasonlóságokat mutat a keleti világvallások meditációival, de amint az imádkozó elkezd megtanulni az examen-imát, nyilvánvalóvá válik, hogy semmilyen lényegi kapcsolat nincs azokkal a keleti meditációkkal, amelyekkel az ima külső formája hasonlóságokat mutat.

Bibliográfia/Bibliography

- BARNA SJ, *Examen. A szerető figyelem imája*, Korda, Kecskemét, é. n.
- CSELÉNYI István Gábor, *Jézus-imádság*, MKL 5., szerk. DIÓS István, VICZIÁN János, Szent István Társulat, Budapest, 2000, <https://lexikon.katolikus.hu/I/Jézus-imádság.html>.
- DEMMER, Klaus, *Gebet V. Theologisch-ethisch, Lexikon für Theologie und Kirche [LThK] 4.* (szerk. KASPER, Walter), Herder, Freiburg, ³1995.
- DIÓS István, *Szemlélődő imádság*, MKL 12 (2007) 781.
- GÁL Ferenc, *Imádság*, MKL 5., szerk. DIÓS István, VICZIÁN János, Szent István Társulat, Budapest, 2000, <https://lexikon.katolikus.hu/I/imádság.html>.
- GRIESER, Heike, *Messalianismus, Messalianer*, LThK 7 (1989) 157–158.
- GUARDINI, Romano, *Az imádság iskolájában*, Szent István Társulat, Budapest, 1998.
- JÁLICS Ferenc SJ, *Lelkivezetés az evangéliumban* (ford. Várnai Jakab OFM), Korda, Kecskemét, 2014; Jezsuita Kiadó, Budapest, 2021.

- JÁLICS Ferenc SJ, *Szemlélődő lelkigyakorlat. Bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába* (ford. Varga Péter Pius), Jezsuita Kiadó – L'Harmattan, 2014.
- LACZKÓ Zsuzsanna SJC, *A bennünk élő Krisztushoz vezető út. Jálics Ferenc SJ csendmeditációs lelkigyakorlata, Vigilia* 89.4 (2024) 306–313.
- LUKÁCS Ottilia, *Sabbath in the Making: A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment*, Peeters, Leuven, 2020.
- MERTON, Thomas, *A belső tapasztalat. Jegyzetek a szemlélődésről*, Ursus Libris, Budapest, 2011.
- MERTON, Thomas, *A csend szava*, Szent István Társulat, Budapest, 2009.
- MERTON, Thomas, *A szemlélődés magvai*, Ursus Libris, Budapest, 2014.
- MIETH, Dietmar, *Kontemplation, LThK* 6 (1997).
- MUSTÓ Péter SJ, *Csendben születik az élet. A belső ima tapasztalatairól*, Jezsuita Kiadó– L'Harmattan, Budapest, 2013.
- MUSTÓ Péter SJ, *Megszereted, ami a tiéd*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2021.
- MUSTÓ Péter SJ, *Csendben születik az élet*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2022.
- PÉNTEK Veronika, Az ima- és meditációgyakorlás történeti formálódása. Oralitás, emlékezet, intellektus kulturális összefüggése Isten és az ember kapcsolatában, *Keresztény Szó* 22.4 (2011) 31–36.
- TORNYA Erika, Mindfulness vagy szemlélődés? A nyugati ember csodapirulájától Isten álmaig, *Szív* (2017. július–augusztus), <https://jezsuitakiado.hu/cikkek/mindfulness-vagy-szemlelodes/>
- WARE, Kallistos, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, SLG Press, Convent of the Incarnation, Fairacres, Oxford, ³2022.



A bibliodráma módszere a katekumenek liturgikus katekézisében

JÁKYNÉ CSONTA RÉKA

Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs (HU)
csonta.reka@pphf.hu

Bevezetés

A katekumenátusban szolgáló katekéták gyakori kérdése, hogy miként vezessék a rájuk bízottakat minél hatékonyabban a hitfejlődés útján. Milyen eszközök, módszerek alkalmazása kapcsolja be jobban a fiatalot és a felnőttet hitfejlődésének folyamatába? Hogyan lesz ennek a folyamatnak tevékeny alakítója? Nem veszíti-e el a kedvét a felnőtt megtérő, ha a katekumenátus folyamatában nem tud személyesen kapcsolódni az evangéliumhoz? Hogyan tudja ebben őt segíteni a katekéta? Mi az, ami az emberi törekvés hatásköre, és hol adjuk át az irányítást Istennek?

A katekézis irányelveit előíró dokumentumok számot vetnek a módszerek fontosságával, viszont nem egyik vagy másik módszer mellett érvelnek, hanem azokra a teológiai szempontokra figyelmeztetnek, amelyeket a katekétának meg kell fontolnia, mielőtt bármelyik mellett dönt.

Ez a tanulmány a fenti kérdésekből kiindulva arra keresi a választ, hogy az utóbbi negyedszázad (részben) újnak számító, vagy

inkább újból felfedezett önismereti módszere, a bibliodráma, hogyan alkalmazható a katekumenek liturgikus katekézisében.

A katekézis céljai és a liturgikus katekézis

A katekézis egyik legtalálóbbs meghatározása Keszeli Sándortól származik, aki a vonatkozó egyházi dokumentumok¹ alapján ezt mondja:

Katekézis minden olyan szolgálat, amelyet az egyház végez Isten szavával (a kinyilatkoztatással) kapcsolatban, és amely a hívő egyén és közösség hitének elmélyítését és érését kívánja elősegíteni a Jézus Krisztussal való mind teljesebb közösségbe, bensőséges, személyes kapcsolatba jutás érdekében, amely kapcsolat kifejeződik a krisztusi életforma tudatos gyakorlásában is.²

A meghatározás visszatükrözi a katekézisnek az egyházi élet teljességét felölelő tágasságát. A 2020-ban megjelent új direktórium³ az egyházi dokumentumok költői-teológiai nyelvén bontja ki a fogalmat:

A katekézis egyházi természetű cselekedet, amely az Úr miszsiós parancsából fakad (vö. Mt 28,19-20), és az a célja, amint azt a neve is jelzi, hogy az Úr húsvétjáról szóló örömhírt folyamatosan megszólaltassa minden ember szívében, hogy élete átalakuljon. A katekézis Isten ígéjének szolgálatában

1 A Klérus Kongregációja, *A katekézis általános direktórium*a, Szent István Társulat, Budapest, 1998 (a továbbiakban KÁD), és a Magyar Katolikus Püspöki Kar Országos Hitoktatási Bizottsága: *Magyar kateketikai Direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 2000 (a továbbiakban MKD).

2 KESZELI Sándor, *Alapvető kateketika. Bevezetés a katekézis elméleti alapjaiba kateketáknak*, [Szeged], 2006, 12 (http://www.gff-szeged.hu/konyvtar/filestore/downloads/konyvtar/keszeli/alapveto_kateketika.pdf, letöltve: 2024.07.19.)

3 Új Evangelizáció Pápai Tanácsa: *A Katekézis Direktórium*a (Szent István Társulat, Budapest, 2022). A továbbiakban KD.

álló dinamikus és összetett valóság, mely kísér, nevel, formál a hitben és a hitre, bevezet a misztérium ünneplésébe, megvilágítja és értelmezi az életet és az emberi történelmet. E jellemzők harmonikus integrálásával a katekézis feltárja lényegének gazdagságát, és felkínálja sajátos hozzájárulását az egyház pasztorális küldetéséhez.⁴

Az idézetben tetten érhető a direktóriumnak az a jellemzője – ha tetszik, újdonsága –, hogy a katekézis kerymatikus jellegét hangsúlyozza: a katekézisnek abban jelöli ki a legfontosabb funkcióját, hogy az evangéliumot tegye élővé az emberek szívében. A *megszólaltassa* ige nem pusztán találó költői lelemény, hanem a katekézis szó görög forrásának a megfelelője: a *katékhéō* többek között azt is jelenti, hogy *visszhangoz, hangoztat, megszólaltat, ismételtet, tanít*.⁵ A lélekben visszhangzó örömhír átalakítja az ember életét – mondja a dokumentum. Az átalakításhoz viszont az egyén akarata, a kegyelemmel való együttműködése szükséges. A katekézis résztvevője tehát nem tárgya vagy pusztá elszenvédője önnön hitbeli érésének, hanem annak alanya. Ezt a gondolatot a módszerek megválasztásának szempontjai között hozza a MKD is, azt javasolva, hogy „Az alkalmazott módszer indítsa aktivitásra a katekézis résztvevőjét, hogy saját vallási fejlődésének cselekvő részese legyen”.⁶

A mai katekézisgyakorlatból kiindulva a liturgikus katekézist úgy határozhatnánk meg, mint azt az egyházi tevékenységet, amely a liturgia ismeretére, a szentségek vételére nevel, helyét illetőleg pedig a katekézis egyik fajtájaként a biblikus, az erkölcsi, a családi stb. katekézis mellett. A Magyar Kateketikai Direktórium a KÁD-ra hivatkozva a liturgikus katekézist a katekézis egyik fő feladataként határozza meg.⁷ Ugyanakkor szükségesnek látszik a gyakorlat mögötti teológiai háttér vizsgálata is.

A katekézis és a liturgia kitüntetett kapcsolatát a korábbi dokumentumok is prioritásként kezelték. A II. vatikáni zsinat jól ismert

4 KD 55.

5 KD 55.

6 MKD 10.1.

7 MKD 1.2.

tanítása, mely szerint a liturgia az egyházi élet csúcsa és forrása, alapvetően határozta meg a katekézissel való összefonódásának értelmezését. A KÁD szerint:

Az ige szolgálatának [a katekézisnek] liturgikus feladata is van, hiszen amikor egy szent cselekményben történik, integrális részét képezi annak. Kiemelkedő módon a homíliában fejeződik ki. Egyéb formái az igeliturgia közben adott magyarázatok és buzdítások. Hivatkoznunk kell a különböző szentségek közvetlen előkészületeire, a szentségek ünneplésére, s mindenekelőtt a hívők eucharisztiaiban való részvételére mint a hitre nevelés forrás jellegű formájára.⁸

Nem kevesebbet állít tehát, mint hogy a homília a liturgikus katekézis kitüntetett helye, illetve a liturgia maga nem csak forrása, hanem a formája is a katekézisnek. Az esetleg felmerülő félteértések elkerülése végett, netán helytelen gyakorlatra utalva az MKD egyértelművé teszi, hogy „a liturgia megünneplésének mindig nevelő értéke van, azonban a liturgiát mégsem lehet a katekézisnek alárendelni”.⁹

Az új direktóriumban is tükröződnek ezek az elvek. A katekézis a közösségi ünnepléssel való első találkozással kezdődik, és a közösség liturgikus életében való részvétellel teljesedik ki.¹⁰ Az MKD így figyelmeztet: „A liturgia és a katekézis lényegi kapcsolata azonban mégsem jelenti azt, hogy a liturgia lenne az egyetlen és kizárólagos hely, ahol a katekézis történhet.”¹¹

A katekézis feladatainak részletezése egyértelművé teszi, hogy

...az is feladata, hogy segítse a liturgikus szertartások megértését és megtapasztalását. E feladatán keresztül a katekézis segít megérteni a liturgia fontosságát az egyház életében, beavat a szentségek és a szentségi élet ismeretébe, különösen

8 KÁD 51.

9 MKD 1.3.3.

10 KD 96.

11 MKD 8.1.

az eucharisztia szentségébe, mely az egyház életének és küldetésének forrása és csúcsa [...].¹² Az egyházi szertartások által megkövetelt magatartásformákra is nevel, ilyenek: a szertartások ünnepi jellegéhez illő öröm, a közösségi érzék, a figyelmes hallgatás Isten igéjére, az elmélyedt ima, a dicsőítés és a hálaadás, a fogékonyság a szimbólumok és jelek iránt. A liturgikus ünnepeken való tudatos és tevékeny részvételen keresztül a katekézis segít megérteni, mi a jelentése a liturgikus évnek, a hit igazi tanítómesterének, és a vasárnapnak, az Úr és a keresztyén közösség napjának.¹³

A katekumenátus intézménye

Az első századokban a katekézis egyetlen formája a katekumenátus volt, az a folyamat, amely során a felnőttek beavatást nyertek a keresztyén életbe. A képzés egyik legfontosabb ismérve a fokozatosság volt: a résztvevők lassan, az ismeretekben gazdagodva és a keresztyén életformát gyakorolva váltak húsvét éjszakáján az egyház teljes jogú tagjaivá.¹⁴ Ezen a hosszú úton, a keresztyén életforma gyakorlásában a közösség segítette őket, amelynek tagjai konkrétan „felnevelték őket a keresztyén életre”.¹⁵ Mivel a katekumenek az első századokban egyszersmind a vértanúságra is készültek, a közösség jelenléte, megerősítése különösen fontos volt, hogy az üldözésekben is ki tudjanak tartani.¹⁶

A katekumenátus a századok folyamán kikopott a gyakorlatból, míg a II. vatikáni zsinat újra fel nem ismerte fontosságát. A Klérus Kongregáció 1972-ben kiadta az *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* című dokumentumot, és ezzel visszaállította ezt az intézményt, ugyanakkor el is rendelte, hogy a felnőttek beavatása a keresztyén

12 KD 81.

13 KD 82.

14 KESZELI, *Alapvető kateketika*, 86-88.

15 FOGASSY Judit, *A katekumenátus kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 19.

16 Uo.

életbe ennek alapján történjen. A szöveg magyar adaptációját 1999-ben a Magyar Katolikus Püspöki Kar elkészítette, és azonnal hatályba is lépett.¹⁷

A folyamatnak négy szakasza van: prekatekumenátus, katekumenátus, megvilágosodás és műsztagógia.¹⁸ Mindegyiknek megvan a jól felépített tartalma annak érdekében, hogy a résztvevőt minél jobban segíthesse a beavatás folyamatában. Fogassy Judit, aki a katekumenátus magyarországi intézményéért rendkívül sokat tett, hangsúlyozza, hogy ez a beavatási folyamat valami mást céloz meg, mint hitismeretek nyújtása, vagy akár az evangelizáció modern módja:

...a katekumenátus feladata nem a hittételek egyszerű bemutatása, és csupán az értelemre irányuló intellektuális magyarázat. Nem is arról van szó, hogy új, más, modern módon evangelizáljunk. A katekumenátus lényege alapvetően nem a módszere, hanem egy megváltozott szemlélet átadása, amely által új jelentőséget nyer a katekumen élete és annak minden tényezője.¹⁹

A szemléletformáláshoz arra van szükség, hogy a katekumen dolgozni tudjon a hitén. Ehhez a belső munkához kínál lehetőséget, eszközt a bibliodráma.

Módszerek a katekézisben

Mindhárom idézett direktórium komoly figyelmet szentel a katekézis módszereinek. Ezek az elvi kérdésekben metszik, máshol kiegészítik egymást. A KÁD és utódai is kijelentik, hogy a katekézisnek nincs kitüntetett módszere, „hanem Isten pedagógiájának fényénél

17 Magyar Katolikus Püspöki Kar, *Felnőttek beavatása a keresztény életbe. Felnőttek katekumenátusa (FK). Magyar viszonyokra alkalmazott változat*, Budapest, 1999, 21.

18 KESZELI, *Alapvető kateketika*, 86–88.

19 FOGASSY, *A katekumenátus kézikönyve*, 33.

vizsgálja az idők jeleit, és a lélek szabadságánál” kiválasztja a céljainak legmegfelelőbbeket.²⁰ Az MKD a kettős hűség kritériumára emlékeztet: a módszereket az Isten szavához és a résztvevők szükségleteihez való hűség jellemezze.²¹ Továbbá a válogatás kritériumai között megfontolandónak tartja azt, hogy az a személyiség lelki, értelmi és akarati dimenziójára egyaránt irányuljon, ugyanakkor építsen a résztvevő élettapasztalataira, és indítson az erények felé.²²

A katekézis módszereiről való gondolkodás nem egységes, szólnunk kell arról a feszültségről, amit a módszer fogalma a kateketikai gyakorlatban időnként/helyenként kivált. Valami olyasmit idéz fel, mintha az valami idegen, mesterséges, iskolás dolog lenne, szemben a Lélek által átfűtött tanúságtevő magatartás általi neveléssel, pedig a direktóriumok egyértelműen kimondják, hogy „a módszerek szakszerűségét az emberrel foglalkozó tudományok – pedagógia, lélektan, andragógia – eredményeinek megfelelő ismerete biztosítja”.²³

DrÁma és liturgia

A liturgiának a drámával való kapcsolata a katolikus egyházban egyértelmű: minden szentmise Isten és ember kapcsolatának legdrámább eseményét jeleníti meg az oltáron, az érettünk kereszthalált vállaló Jézus Krisztus áldozatát, amelynek mi, a hívők is részesei vagyunk. Segítséget is nyújt e hittitok átélésében azáltal, hogy a hívő testi valóságát is bekapcsolja az ünneplésbe a mozdulatok, a színek, a fények, a zene és a csend, a reszponzórikus imaformák feszes dramaturgiába szervezése révén.

A keresztyén ember, hogy a transzcendens vilÁgát minél jobban megérthesse, igen korán a drÁma elemeit, a párbeszédet, a mozgást hívta segítségül.

²⁰ KÁD 148.

²¹ MKD 10.

²² MKD 10.1.

²³ MKD 10.1.

A középkori liturgikus dráma [...] a rítusból származik: a húsvéti szertartás egy adott dallamának kibővítéséből jött létre, abból fejlődött ki/tovább. A húsvéti szertartás trópusának a bővítése az első feljegyzett, s e feljegyzésben ránk maradt, rögzített megjelenése a drámai elemnek a keresztény liturgiában.²⁴

A középkor folyamán, a templomok liturgikus terében előadott drámákkal párhuzamosan megjelentek azok a játékok, amelyek az adott hittitkot feldolgozó jelenetet már a városok utcáin adták elő.²⁵ Később ezek alakultak át a ma misztériumdrámák néven ismert játékokká, amelyek főleg Krisztus szenvedésének eseményeit (a passiót) vitték a nézők elé.²⁶

A 20. század hatvanas éveitől (a katolikus egyházban ez a második vatikáni zsinat korszaka) német protestáns közösségek a bibliai történetekkel való élő találkozás lehetőségeit keresve – amelyek mást adhatnak, mint a kognitív síkon működő értelmezés – elkezdtek használni a dráma eszközeit a történetek megközelítésében.²⁷ Eszközeik a nevelési dráma és a pszichodráma gyakorlatából származtak, amelyek a középkori hagyományokkal találkozással megszülettek a ma bibliodrámaként ismert módszert.²⁸

24 BODÓ Márta, *Egyház és színház. A liturgikus dráma és misztériumjáték drámaelméleti alapjai*, Verbum, Kolozsvár, 2012, 39. A X. századból fennmaradt feljegyzés szerint Winchester püspöke részletes instrukciót adott ki az angliai bencés kolostoroknak a húsvét hajnali imaóra végzésére vonatkozóan, amit akár egy rövid dramatikus jelenet forgatókönyvének rendezői példányaként is értelmezhetünk. A jelenetben négy szerzetes az asszonyok és az angyal szerepét megformálva az üres sír körül lezajlott párbeszédet adja elő. Klaus-Werner STANGIER, *Itt és most. Bibliodráma a liturgia és pszichodráma vonzásában*, Egyházfórum – Magyar Bibliodráma Egyesület, Budapest, 2003, 5.

25 STANGIER, *Itt és most*, 7.

26 SARKADY Kamilla, NYÁRY Péter: „Színről színre” – a bibliodrámról, in SIMON P. Györgyi (szerk.), *Ligetünk – Pszichodráma a gyakorlatban VI.*, Anima, Budapest, 2001, 46–64, vö. <https://www.pszichodrama.hu/bibliodrama-2/> (letöltés ideje: 2024. 09. 12.).

27 Uo.

28 Uo.

A bibliodráma

Ahhoz, hogy el tudjuk helyezni a katekézis bármely formájának folyamatában, látnunk kell, hogy mi a bibliodráma, milyen eszközökkel dolgozik, hogy konkrétan mi történik egy alkalmon. A meghatározások szerint a bibliodráma csoportos önismereti módszer, „a Biblia történeteinek dramatikus megjelenítése csoportos keretben”.²⁹ A játék során a társaikkal való interakciók révén a résztvevők átélhetik a megjelenített szöveg üzenetét, amely személyesen őket, az adott élethelyzetükben szólítja meg. Vagyis egyszerre találkoznak a szöveggel mint Isten szavával, és szembesülnek saját belső folyamataikkal. Mivel a bibliodráma gyökerei a pszichodramába nyúlnak vissza, számos hasonlóság van közöttük, de lényegi különbségek is. : A továbbiakban nézzünk meg ezek közül néhányat.³⁰

Az egyik legfontosabb különbség a célok között van: a pszichodráma elsődleges célja az önismeret fejlesztése, a bibliodramáé a szöveg teológiai üzenetének mélyebb megértetése, amelynek önismereti hozadéka is van. Továbbá míg a pszichodramában a csoport a protagonista (az adott játék főszereplőjének) élettörténetének egy jelenetét játssza el, a bibliodráma a szentírási szöveggel dolgozik, azt teszi jelenvalóvá. Mindkettőben fontos, hogy a játék végén a résztvevők visszajelezzenek a szerepben megélt belső történeésekről, de a bibliodramában ez kevésbé hangsúlyos, ezt vissza is lehet utasítani, „a tudatosítás mértéke és szintje a játékosra van bízva”.³¹

29 Mivel a játékban ez a két dimenzió egyszerre jelenik meg, a vezetőn múlik, hogy a csoportjában melyikre helyez nagyobb hangsúlyt. Nyilvánvalóan hívó emberek azzal a céllal keresik az ilyen alkalmakat, hogy általuk istenkapcsolatuk mélyüljön, mások számára az önismereti gazdagodás a fontosabb, ilyen értelemben „a Biblia úgymond a legtökéletesebb ürügy arra, hogy igazán tartalmasan meg lehessen nyílni és nyilvánulni.” Kocsis Tünde, Fénynek lenni, sónak lenni. Ízelítő a bibliodráma világából, *Művelődés* 69.10 (2016) 12–14; <https://muvelodes.net/szinpad/fenynek-lenni-sonak-lenni>.

30 SARKADY Kamilla, A bibliodráma módszertana, in uő, NYÁRY Péter (szerk.), *Bibliodráma*, Harmat, Budapest, 2008, 23–25.

31 SARKADY, A bibliodráma, 24. További különbségek elemzése a következő oldalakon.

A bibliodráma folyamatának a pszichodráamáéhoz hasonlóan hármas szerkezete van: bemelegítéssel kezdődik, utána következik a fő rész, a tulajdonképpeni játék, amelyet az integráció követ. A bemelegítésre azért van szükség, hogy a résztvevők megérkezhesenek a bibliodráma terébe, illetve ráhangolódjanak a vezető(k) által előkészített történetre. Ezek különféle mozgásos, dramatikus játékok lehetnek, de ugyanígy megfelelő, ha a résztvevők elmondják, hogy hogyan vannak jelen, bejelentkeznek a csoportba.

Ezután történik a szerepek kiválasztása annak alapján, hogy kit melyik szerep ragadott meg leginkább. (Ez nem mindig zökkenőmentes, előfordulnak konfliktusok is.) Fontos, hogy nem pusztán személyeket jeleníthetnek meg, hanem az események díszletének egy-egy darabját, tárgyat, állatot, természeti jelenséget, az Úr hangját stb. Ezekből a szerepekből játszani ugyanolyan mély élményt hordozhat a szereplőnek (és a társaknak is), mint bármelyik másik.

A tulajdonképpeni játék akkor kezdődik, amikor a résztvevők a választott karakter szemszögéből újra meghallgatták a szentírási részt, jelmezt öltöttek magukra (jelzésértékkel pusztán, egy-egy kendőt, textíliát), illetve berendezték a teret.

A csoportjátékot az integráció zárja, egy közös megosztó kör, ahol a résztvevők visszajelezhetnek a játékban megélt tapasztalatokról.

Roppant fontos hangsúlyozni, hogy a bibliodráma csoportfolyamatot vezetni, kísérni csak megfelelő végzettség, többéves felkészülés birtokában lehet. Ugyanakkor vannak a módszernek olyan elemei, amelyek egy-egy rövidebb továbbképzés és a szakirodalom tanulmányozása révén a nevelésben, felnőttképzésben – így a katekézisben is – biztonsággal alkalmazhatók.³² Ez a tanulmány így tekint a bibliodráma.

Else Natalie Warns gyakorlati segítséget is ad az általa szerkesztett könyvben azoknak, akik csak egyes elemeket alkalmaznának a munkájukban. Emellett felhívja a figyelmet arra a különbségre,

³² Magyarországon *Bibliai szerepjáték-vezetés* címmel pedagógus-továbbképzés formájában sajátíthatók el az alapismeretek. A képzés oktatói: Nyáry Péter, bibliodráma kiképző szupervízor, pszichodráma vezető, mentálhigiénés szakember, valamint dr. Marlok Zsuzsa, bibliodráma és pszichodráma kiképző szupervízor, családterapeuta, mentálhigiénés szakember.

amely a bibliodráma elemeinek egy nevelési folyamatba ágyazott alkalmazása és a bibliodráma önálló folyamata között van.

A 'bibliodráma elemein' olyan módszertani fogásokat értünk, amelyeket egy-egy csoporttal való foglalkozásban alkalmazhatunk azzal a céllal, hogy játékos és alkotó módon létesítsünk személyes kapcsolatot egy szöveggel. A bibliodráma elemeit olyan folyamatokban is bevethetjük, amelyek egészükben nem tekinthetők bibliodramatikusnak – például bibliatanulmányi héten vagy hittanórán. 'Bibliodráma-alkalomnak' nevezzük azt, ha egy sor bibliodramatikus elem rendszerben egymásra épülve követi egymást. A 'bibliodramatikus folyamat' viszont [...] következetesen szem előtt tartja mind a csoportot, mind a szöveget, mind pedig a folyamatjellegét. A 'bibliodramatikus elemekkel' vagy 'bibliodráma-alkalommal' szemben az ilyen folyamat önálló, nem rendelődik alá más összefüggéseknek.³³

A továbbiakban nézzük meg, hogy a katekumenátus folyamatában hogyan tudja szolgálni a liturgikus katekézis céljait, ha egy-egy foglalkozást bibliodramatikus elemek beépítésével tervezünk meg. A felnőttek keresztény életbe való beavatásának rendes formája, a katekumenátus szorosan kapcsolódik a liturgiához. Egyrészt azért, mert a keresztény életbe való bevezetés központi célja a megváltás titkának közösségi ünneplése, és ez alapos felkészülést igényel, másrészt magát a beavatási folyamatot szertartások, liturgiák tagolják. Ezek mély teológiai tartalmukkal segítik a katekumeneket hitfejlődésük útján.

33 Else Natalie WARNS, *Hogyan dolgozzunk a bibliodráma elemeivel?*, in uő. (szerk.), *Jerikó rózsája. A bibliodráma kézikönyve*, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó, Budapest, 2003, 175–205 (177).

Bibliodramatikus elemek a katekumenátus harmadik szakaszában

A katekumenátus harmadik szakasza közvetlenül megelőzi a szentségekben való részesülés nagy eseményét. Itt a katekézis már nem annyira a fogalmi ismeretek megszerzésében, hanem a saját hit meg- és felülvizsgálatában támogatja a jelöltet. Arra bátorítja, hogy tartson lelkiismeret-vizsgálatot, mélyüljön el az imádságban, tapasztalja meg a bűnt és az alamizsna értelmét, értékét. A bibliodráma ezen a ponton találkozások lehetőségének a megteremtésével tudja az elmélyülést segíteni. Találkozást kínál a szentírási szöveggel, a csoporttal és az egyén saját hitével. Mindhárom nagyon fontos: mind az Isten (újra)teremtő szavával való találkozás, mind a befogadó csoport támogató jelenlétének átélése, mind a saját megküzdött hit kérdéseivel való szembenézés elkerülhetetlen.

A szakasz tartalmát, tematikáját az 'A' liturgikus év nagybőjti vasárnapjainak olvasmányai adják.³⁴ Jézus megkeresztelkedésének történetét érthető módon nem ebben az időszakban olvassa az egyház, pedig a saját megkeresztelkedésükre (és a többi beavató szentség vételére) készülő felnőttek számára páratlan megtapasztalásokra adhat alkalmat, ha az ezekben való részesedés előtt nem sokkal bevonjuk ezt a szöveget is az előkészületekbe.

A továbbiakban a konkrét gyakorlati megvalósításra hozunk példát, amelyben a bibliodráma-alkalom egy lelki nap programjának részét képezi. A játék központjában Jézus megkeresztelkedésének története áll, a Lk 3,2-3.7-17.21-22 alapján.

Fontos megjegyezni, hogy ez egy adott csoport játékanak tapasztalatait hordozza: valószínűleg módosítást igényel egy másik katekéta gyakorlatában.³⁵

³⁴ KESZELI, *Alapvető kateketika*, 88.

³⁵ A bibliodráma elemeit a legnagyobb biztonsággal egy képzés elvégzése után lehet alkalmazni. A tanulmány célja semmiképpen sem az, hogy bárkit jogosultság nélküli tevékenységre biztasson, inkább annak a bizonyítása, hogy a bibliodráma módszere alkalmazható ezen a területen is.

Lelki nap bibliodráma-elemekkel

A reggel közös vezetett imaalkalommal indul (kísérheti hangszeres zene, éneklés), amely a beavató szentségek átformáló erejére mutat. Nem tudományos reflexió, inkább a vágyat ébreszti fel a résztvevők szívében a Krisztussal való élet iránt.

A második hangsúlyos pont egy teológus előadása kettős fókusszal: egyrészt a szentségkiszolgáltatás liturgiájának megismertetése, másrészt a hozzá tartozó teológiai mélység feltárása. A katekumenek valószínűleg ismerhetik ezeket, a cél ezért inkább az, hogy most mindenki úgy hallgassa, hogy ez *róla szól*.

A nap második felében kerül sor a hallott információk elmélyítésére a bibliai szerepjátékon keresztül. Este közös szentmisével és agapéval zárul a program.

A bibliodráma-alkalom szerkezete, lépései³⁶

A történetet érdemes csoportjáték formájában megjeleníteni, főleg, ha többeknek ez az első találkozása a bibliodrámaival. Mert bár mindegyik játékformára érvényes, hogy garantálni kell az egyenlő aktivitást és biztonságot,³⁷ mégis, ha sokan játszanak egyszerre, több lehetőség van a visszahúzódnásra, esetleg egészen kis szerep vállalására.

Mint mindegyik játékformának, ennek is hármass szerkezete van: bemelegítés, maga a játék és az integráció.³⁸ Szólnunk kell arról, hogy a játékvezető a tervezési fázisban alaposan felkészül, megismeri az adott történet kortörténeti, egzegetikai hátterét, illetve a csoport ismeretében felvázol egy koncepciót arról, hogy mi az a pont, amely a csoport számára az itt és mostban üzenetet hordozhat. Ebben a történetben a fókusz a sorsfordító találkozásokon van: a találkozáson Jézussal és az Atyával.

36 A játékvezetés tervét két másik vezetőtársammal, Péch Katával és Ambrózy Tamással készítettük.

37 SARKADY, A bibliodráma, 29.

38 Lásd fennebb, a bibliodráma fogalmáról.

Természetesen egy másik katekéta más irányba vihetné a játékot, mert mindegyik szentírási történet többféle fókuszra tehető. A hangsúlyos pontot a történet szívének nevezi a szakirodalom.

A bemelegítésre azért van szükség, hogy a szereplők minél mélyebben bevonódjanak a bibliodráma játékterébe, minél inkább ráhangolódjanak a számukra előkészített játékokra. Ezért fontos, hogy a bemelegítésre szánt játékok, mozgásformák a történet témájára, üzenetére mutassanak. Ebben az esetben gondolkodhatunk olyan mozgásos játékban, amelyben a szereplők átélhetik a megajándékozottság, elfogadottság örömét.

A bibliodráma technikái közül igen fontos a szerepbe helyező interjú, amelynek során a vezető a történet szíve felől kérdezve abban segíti a résztvevőt, hogy minél árnyaltabban építse fel saját karakterét, illetve segítsen a többieknek is, hogy hogyan kapcsolódjanak hozzá.³⁹ Továbbá kendők választása jelmez gyanánt, illetve a tér berendezése a rendelkezésre álló egyszerű tárgyakkal mind az itt és mostba való belépést segítik. Ezeknek szimbolikus jelentése is van: amíg a szereplő magán tartja, addig a karakterrel azonosul, miután levetette, akkor lép ki a szerepléből. Ilyenkor rituálét is lehet alkalmazni, ami pusztán annyi, hogy a játékosok egymás nevét kimondva kiveszik egymást a szerepből.

A bemelegítést követi a történet felolvasása. Mondanunk sem kell, mennyire fontos, hogy a vezető értelmezve, de nem túljátszva olvassa fel a szöveget, hiszen ezzel segíti vagy éppen akadályozza a megértést. Ezt követi a szerepek kiválasztása, amelyet még azzal is megtámogat a vezető, hogy a felolvasást követően kérdésekkel, impulzusok adásával arra biztatja a csoporttagokat, hogy kitöltsék a történet „üres helyeit”. Vagyis rákérdez az előzményekre, utal a szereplő lehetséges kapcsolatrendszerére, ráirányítja a figyelmet a

39 „Egyrészt szükség van arra, hogy a csoporttag bibliai szerepbeli identitását pontosan megformázza, legyen neve, kora, története, kapcsolatai. Azaz, hogy ezt magának is megfogalmazza, voltaképpen már a játék résztvevőjévé válik. Szerepbeli motivációi, tervei a többi csoporttagot is érintik, és befolyásolják a játékbeli történéseket. A vezető kérdéseinek másik célja a szerepekre vonatkozó információk nyílttá tétele, egymás tudósítása arról, hogy ki milyen kontextusban képzelel el a saját szerepét, így már a játék megkezdése előtt elindul a közös történet.” SARKADY, A bibliodráma, 38.

történetből hiányzó, de fontosnak tartott eseményekre stb. Amíg a kérdések, kijelentések sorakoznak, a szereplők csendben, magukban formálják a választott karaktert.

Előfordulhat, hogy a szerepválasztás nem megy zökkenőmentesen: vagy többen is szeretnék ugyanazt a szerepet, vagy senki nem akarja választani. A második jellemzően az Atya vagy Jézus szerepétől való tartózkodás, ami a szakirodalom⁴⁰ szerint igen jellemző. Hívó emberek ódzkodni szoktak ettől a játék elején. Törekednünk kell megértetnünk velük, hogy nem követünk el tiszteletlenséget, nem rántjuk le a szentet a profán porába azzal, hogy felvesszük a szerepét, hanem ellenkezőleg: közelebb kerülünk akarata megértéséhez, mert így *át is élhetjük azt*. A szerepek kiosztása után a vezető még egyszer felolvassa a történetet, hogy azt a szereplők már a szerepükből hallják.

Mindezek után kezdődik a tulajdonképpeni játék, amihez a vezető megadja a kiindulási pontot, az időt és a helyszínt.⁴¹ Ettől a pillanattól elkezdi élni a történet, elkezdi történni a játék. A vezető bármennyire gondosan felkészült is, egy-egy gesztus vagy dialógus hirtelen teljesen más irányba viheti az eseményeket. És ennek szabad megtörténnie, mert a bibliodrázában nem a szöveg reprodukciója történik, hanem a történet megjelenítése.⁴² A vezető figyelemmel kíséri a játékot, de direkt módon csak akkor avatkozik be, ha elakadnak az interakciók, és tovább kell lendíteni a játékot, illetve ha a több helyszínen elindult játék egyik helyszínen nagyon *besűrűsödik*, akkor arra a helyszínre helyezi a *reflektort*.

A játék a vezető által adott jellel ér véget, jellemzően akkor, ha az elért egy érzelmi – dramaturgiai – csúcspont. (Ez nem biztos, hogy egybeesik a történet végével.) A leállítás pillanatában a vezető egy-egy érzés megfogalmazását kéri a játékosoktól, hogy a pillanat még mélyebb lehessen (de semmiképpen nem részletes reflexiót).

40 Uo. 43.

41 Uo. 30.

42 THOMA László, Bibliodráma a katekézisben, *Magyar Református Nevelés: református pedagógiai folyóirat*, 17.2 (2020) 22–31. https://refpedi.hu/katechetikai-szolgáltatások/egyeb_segedanyagok/.

A szerepből való kilépést az integráció követi, ahol mindenki lehetőséget kap olyan mélységben elhelyezni tapasztalatait saját élete kontextusában, amennyire szeretné, illetve amennyire a csoport bizalmi légköre megengedi. Ha katekumenek és befogadócsoporthuk számára tervezzük, számíthatunk rá, hogy az egymást régóta ismerő és támogató emberek mély megélésekről fognak beszámolni.

A Jézus megkeresztelkedésének történetét megjelenítő játék bemutatása

Miután a 19–23 éves fiatalokból álló csoport kapott egy kis ízelítőt abból, hogy mire számíthat (ismerkedőkör), elkezdtük a csoportjátékot a bemelegítő játékkal. Itt az ajándék elfogadása, a megajándékozottság átélése, az ajándékozóval való találkozás volt a fókuszban.

Felolvastam a megkeresztelkedés történetét és felkínáltam a szereplehetőségeket (az Atya, Keresztelő, Jézus, katonák, vámosok, nép). Nagy meglepetésemre az Atya szerepét az a csoporttag választotta (elsőre!), aki egyébként elég nehezen teremt kapcsolatot, nem mutat érzelmeket, vontatottan beszél, láthatóan jobban szeret egyedül lenni, mint csoportban. Jézus szerepe nehezen talált gazdára, de némi biztatás után sikerült kiosztani. További meglepetés volt, hogy valaki egy Jordán-parti fa akart lenni – természetesen megkapta a lehetőséget.

A beöltözés utáni interjúkat már sokkal oldottabb hangulatban folytattuk, megjelent a humor is, a játékosok egyre bátrabban azonosultak a szerepükkel, és alakították azt személyiségüknek megfelelően.

A játékot alapvetően három dolog határozta meg: az Atya markáns jelenléte, a Keresztelő bizonytalankodása és Jézus késlekedése.

Számítottam rá, hogy kezdő csoporttal dolgozva néhányszor ki kell jelölnöm majd a fókuszt, illetve tovább kell lendítenem a játékot. Első alkalommal azért került rá sor, mert a katonák és a nép nem akarták megérteni Keresztelő felhívását, és csak toporogtak, de nem állt szándékukban megváltoztatni az életüket, megkeresztelkedni. A katona szeretett volna Jézussal találkozni, de Jézus bátortalan

volt, nem ismerte fel a küldetését. Megállítottam a játékot, megkérdeztem a terveiről, céljairól, illetve bátorítottam, hogy sokan várnak rá, merjen találkozni velük.

A történetnek az általam kijelölt, tervezett szíve máshol kezdett dobogni, nem a találkozásokban. János szavai elégtelenek voltak, nem hatoltak át a katonák és a vámosok világnézetén, pusztán a nép (egy személy játszotta) keresztkedett meg. Személyiségéből áradó finomsága, tudományos érdeklődése egy, az emberek belátásában bízó, visszafogott János-karaktert alakított, aki nemhogy *vipérák fajzatának* nem nevezte a tömeget, de egyenesen kérlelte őket a megtérésre. Az Atya játéka viszont igazi katarzisélményt adott a játékosársaknak és nekem is. Végig jelen volt, kísérté a Keresztelőt, aztán Jézust is – valami alapvető biztonságélményt adott a társainak. Egyértelműen az ő karaktere határozta meg a játékot: bátorította Jézust, emlékeztette küldetésére. Szemmel láthatólag jól érezte magát a szerepében.

Figyelmet érdemlő mozzanat, hogy egyik csoporttag a Jordán partján álló fűzfa szerepét választotta. Nem volt sok interakcióban része, a szereplők (tapasztalatlan, de egymást ismerő csoporttagok) nem vettek róla tudomást. A történet csúcspontján, amikor az Atya szózata elhangzott, drámai dolog történt vele: a fűzfa kidőlt. Az integrációs körben azt jelezte vissza, hogy úgy érezte, új életet kapott. A csoport megrendülten hallgatta.

Azt gondolhatnánk, hogy ez egy sikertelen játék volt, mert a szereplők nem azt tették, amit *kell*ett, eltértek a történettől. Ez viszont félreértés, hiszen csak ismételni lehet, hogy itt nem megtanult szöveget és mozdulatokat tesznek befogadhatóvá a kívülálló számára a játékosok, hanem belépnek egy különös erőterbe, amelyet az egymással és a Szentírás szavával való interakciókat hoznak létre. Ahogy Thoma László fogalmaz: „Az ’itt és most’-ban szabadság van arra, hogy egy történet máshogy érjen véget, más legyen a tartalma, mert az ’itt és most’-ban ez így tud megszületni. Ez nem azt jelenti, hogy átírjuk a Bibliát, hiszen a játék mindig játék marad. Az ’itt és

most' a mi valóságunk, megértésünk, értelmezésünk, amiben hiszszük, hogy Isten belép, jelen van a Szentlélek által.”⁴³

A fenti igazságot alátámaszthatja egy másik János-karakter játéka, aki a teljes ellentétét formálta meg a fentinek: egy pattogó, instruáló, vehemens Jánost, aki viszont nem félelmetes volt, inkább szeretetteljesen akaratos. A végeredmény pedig ugyanaz lett, mint a másik esetben: mindenki *az élete közepén találta magát*.⁴⁴

Az integrációban nagyon mély megélésekről számoltak be a csoporttagok. Szántam rá időt, hogy mindhárom kört külön végigjárjuk (*Miért választottad a szerepet? Mit éltél meg a szerepedben? Hogyan kapcsolódik ez az életedhez?*), mert azt szerettem volna, hogy legyen lehetőség minél részletesebben reflektálni arra, ami történt. Mindannyian megfogalmazták a szerepválasztásuk aktualitását, illetve azt is, hogy ezek a megélések hogyan tudják továbblendíteni őket az életük kisebb-nagyobb elakadásain.

Hogyan segítheti a bibliodráma a katekument a hitfejlődésben?

Thoma László a bibliodráma helyét keresve a katekézisben alkalmazhatóságának pozitívumait is megfogalmazta.⁴⁵ Elsősorban ifjúsági csoportok, (középiskolás) fiatalok katekézisének veszi alapul, de meglátásait (fiatal) felnőttek hitfejlődésének kísérésébe is beépíthetjük. A továbbiakban az ő meglátásait értelmezzük a katekumenátus kontextusában.

Egyrészt a katekumen egy hosszú tanulási folyamatban, amely bőven tartalmaz hitismereteket, megtapasztalja a szentírási szöveggel való *tapasztalati* találkozás síkját. Az oktató-nevelő tevékenység gyakran túlságosan elméleti, a pontos, szakszerű információ

43 THOMA, *Bibliodráma*, https://refpedi.hu/katechetikai-szolgaltatasok/egyeb_segedanyagok/.

44 Marlok Zsuzsa szóbeli közlése, elhangzott az idézett szerepjáték-vezetői képzésen.

45 THOMA, *Bibliodráma*, https://refpedi.hu/katechetikai-szolgaltatasok/egyeb_segedanyagok/.

átadására összpontosít. Ez elengedhetetlen ugyan,⁴⁶ de nem szabad elfelejtenünk, hogy Jézus az embert saját tapasztalatain keresztül kereste és szólította meg, a tapasztalatok talaján váltak értelmezhetővé tanításai.⁴⁷

A korábban idézett „itt és most” élménye aktualizálja az örömhírt: Isten most szól, hozzám szól, nekem mondja, hogy *ne félj, mert megváltottalak, hogy ez az én szeretett fiam*. Vagyis a bibliodráma képes felerősíteni a katekézis kérügmatisztikus dimenzióját.⁴⁸ Továbbá azáltal, hogy kontextust tud teremteni a meglevő hit felülvizsgálatához, a felnőttek katekézisének hatékony eszközévé válhat. A felnőttek katekézisének fő törekvése ugyanis, hogy azáltal idézzon elő változást a résztvevő gondolkodásában, hogy *provokálja* meglevő hitét. Ez pedig elengedhetetlen ahhoz, hogy a tévedéseket korrigálni lehessen, a helytelen gyakorlatot pedig megváltoztatni.⁴⁹

Összegzés

Története folyamán az egyház állandóan kereste az evangélium közvetítésének hogyanját. A módszerek változtak, de mindig azzal a szándékkal, hogy az evangelizáció minél hatékonyabb lehessen. A II. vatikáni zsinat utáni megújulás a lelkipásztorkodásban is számos újdonságot hozott. A vizsgált téma szempontjából ezek egyik legfontosabbika az az antropológiai fordulat, amely hozzájárult ahhoz, hogy a katekézis az átadandó hitismeretek mellett annak alanyára, a hitfejlődés útját járó emberre is figyeljen, hogy módszereiben alkalmazkodjon hozzá.⁵⁰

A bibliodráma egy lehet ezen alkalmazkodó módszerek közül. Azáltal, hogy meglepő találkozásokban részesíti a résztvevőt

46 Lásd a KEK katekéziszfogalmát, *A Katolikus Egyház Katekizmus*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 4-7.

47 KD 199-200.

48 Vö. KD 57.

49 KESZELI, *Felnőttek katekézise [FK]. Módszertani alapok*. Kézirat, Szegedi Hittudományi Főiskola, Szeged, 2001, 23-24, <https://doksi.net/hu/get.php?lid=3504>.

50 KESZELI, *Alapvető kateketika*, 12.

(esetünkben a katekument), hitének felülvizsgálatára is hívja. Arra készíti, hogy válaszoljon a hívásra, vizsgálja meg életének rossz döntéseit, és merjen belesimulni – tapasztalati síkon is – az Úr ölésebe.

Bibliográfia/Bibliography

- A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- A Klérus Kongregációja, A katekézis általános direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 1998.
- Magyar kateketikai Direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- ÚJ EVANGELIZÁCIÓ PÁPAI TANÁCSA: *A Katekézis Direktórium*, Szent István Társulat, Budapest, 2022.
- BODÓ Márta, *Egyház és színház. A liturgikus dráma és misztériumjáték drámaelméleti alapjai*, Verbum, Kolozsvár, 2012.
- FOGASSY Judit, *A katekumenátus kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.
- KESZELI Sándor, *Alapvető kateketika. Bevezetés a katekézis elméleti alapjaiba katekétáknak*, Szeged, 2006. (http://www.gff-szeged.hu/konyvtar/filestore/downloads/konyvtar/keszeli/alapveto_kateketika.pdf, letöltve: 2024.07.19.)
- KESZELI Sándor, *Felnőttek katekézise [FK]. Módszertani alapok. Kézirat*, Szegedi Hittudományi Főiskola, Szeged, 2001. <https://doksi.net/hu/get.php?lid=3504>.
- Kocsis Tünde, Fénynek lenni, sónak lenni. Ízelítő a bibliodráma világából, *Művelődés* 69.10 (2016) 12–14; <https://muvelodes.net/szinpad/fenynek-lenni-sonak-lenni>.
- Magyar Katolikus Püspöki Kar, *Felnőttek beavatása a keresztyén életbe. Felnőttek katekumenátusa (FK). Magyar viszonyokra alkalmazott változat*, Budapest, 1999.
- SARKADY Kamilla, A bibliodráma módszertana, in uő, NYÁRY Péter (szerk.), *Bibliodráma*, Harmat, Budapest, 2008.

- SARKADY Kamilla, NYÁRY Péter: „Színről színre” – a bibliodrámáról, in SIMON P. Györgyi (szerk.), *Ligetünk – Pszichodráma a gyakorlatban* VI., Animula, Budapest, 2001. Vö. <https://www.pszichodrama.hu/bibliodrama-2/> (letöltés ideje: 2024. 09. 12.).
- STANGIER, Klaus-Werner, *Itt és most. Bibliodráma a liturgia és pszichodráma vonzásában*, Egyházforum – Magyar Bibliodráma Egyesület, Budapest, 2003.
- THOMA László, Bibliodráma a katechézisben, *Magyar Református Nevelés: református pedagógiai folyóirat*, 17.2 (2020) 22–31. https://refpedi.hu/katechetikai-szolgaltatasok/egyeb_segedanyagok/
- WARNS, Else Natalie, Hogyan dolgozzunk a bibliodráma elemeivel?, in uő (szerk.), *Jerikó rózsája. A bibliodráma kézikönyve*, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó, Budapest, 2003, 175–205.

***Kitekintés:
egyházi gyakorlat***



Aktív részvétel az egyház életében. Az Erdélyi Római Katolikus Státus újjászervezése az 1989–90-es változások után

HOLLÓ LÁSZLÓ

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár (RO)
hollo.laszlo@ubbcluj.ro

Nóda Mózes professzor kollégának, akinek 65. születésnapjára egy – a jelen tanulmányt is magába foglaló – kötettel tisztelgünk, egyik központi kutatási témája a liturgiában, a szentmisén, a szentségek vételében, a zsolozsmában és a szent idők megünneplésében megvalósuló „participatio actuosa”. Különösen a teológiai disszertációjával kezdte és a további kutatómunkájával kívánta az aktív részvétel tényleges jelentését annak leszűkítő „lelki részvétel” értelmezéséből kibontani és az egyházi gyakorlat számára felmutatni.

Az Erdélyi Egyházmegye, mára Gyulafehérvári Főegyházmegye életében a 17. század óta gyakorlat volt a klerikusoknak és a világiaknak az egyházban a liturgián és a templom épületén kívül megvalósuló közös aktív részvétele. Ez az Erdélyi Római Katolikus Státus intézményében öltött testet, melyben a világi keresztények és klerikusok a világegyházban alig tapasztalt módon közösen vettek

részt az egyház oktatási, nevelési, szociális és gazdasági életében.¹ A kommunista hatalom a klerikus-laikus közös aktivitást ellehetetlenítette. Jelen tanulmányunkban a kommunizmus bukása után elinduló újjászerveződés rögzös útját mutatjuk be.

Az 1989–90-es kelet-európai társadalmi változások a térségben, így Romániában is lehetővé tették a kommunista diktatúrák idején leépített egyházi intézményrendszer fokozatos helyreállítását. Miután a romániai római katolikus egyház a kommunista uralom 1948-as berendezkedését követően a kommunizmus éveit törvényen kívüli állapotban vészelte át,² ekkor a társadalmi beágyazottsága gyökeresen megváltozott.

Az Erdélyi Római Katolikus Státus, mint katolikus autonómia, a reformációt követően fokozatosan alakult ki a püspök nélkül maradt Erdélyi Egyházmegye területén. Első említése 1615-ből való.³ A szükség szülte, és ezért nem a kánonjog, hanem a szokásjog alapján nyerte jogi megalapozását, és mint ilyen egyedülálló a katolikus világegyházban. Hivatása kezdettől fogva az, hogy klerikusokból és laikusokból álló intézményként az egyház érdekeinek képviseletében tevékenykedjen. Kezdetben a katolikus felekezeti érdek védelmével az erdélyi katolicizmus túlélését, később a katolikus felekezeti oktatás és szociális intézmények működtetésével, valamint

1 Vö. HOLLÓ László, Civil és egyházi világ összefonódása, *Civil Fórum* 10.3 (2009) 17–19.

2 A katolikus egyház az állammal folytatott tárgyalások során válaszázt elé került, „vagy elszakad Rómától, vagy törvényen kívül kerül. Így következett be – minden jó szándékú próbálkozás ellenére –, hogy míg a többi 14 jóváhagyott vallásfelekezet Romániában megkapta szervezeti és működési szabályzata minisztériumi jóváhagyását, addig a katolikus egyház nem, mert hivatalos vezetői nem voltak hajlandók elfogadni a hatóságok által diktált és a vallásszabadságot sértő működési statútumot, inkább vállalták a meghurcoltatást.” MARTON József, A katolikus egyház helyzete a kommunizmus idején Erdélyben, különös tekintettel a püspökökre, *Keresztény Szó* 21.3 (2010) 22–26.

3 Vö. SZILÁGYI Sándor, [Az erdélyi cath. autonómia keletkezéséről], *Nemzet* 1889. május 23., 2418 (141), 2.; ALBERT András, Egyházi autonómiatörékvések a 17. század végi Erdélyben, *Jog – Állam – Politika*, 5.3 (2013) 45–56 (45).

plébániák támogatásával a katolikus hitélet megújítását szolgálta.⁴ A Szenszék és a román kormány között 1932-ben kötött egyezmény, illetve közismertebb néven Accord⁵ által a korábban mindig féltőn óvott autonóm jellegét elveszítve Egyházmegyei Tanács néven átalakult. Miután 1948-ban a kommunista hatalom a vagyonát államosította, Márton Áron püspök további rendelkezésig ügyintézését saját hatáskörbe vonta.⁶

Az Egyházmegyei Tanács újrarendítését az 1989–90-es megváltozott társadalmi és politikai körülmények között Bálint Lajos püspök kezdeményezte. Ezzel egy hosszú folyamat vette kezdetét, mely tizennégy év után, az Erdélyi Római Katolikus Státus Alapítványnak az állami törvények szerinti jogszerű bejegyeztetésével 2005. november 25-én ért véget. Tanulmányomban az újjáalakulás útkeresésének nehézségeit kívánom bemutatni.

Bálint Lajos érsek 1991. február 11-én határozatban rendelte el a „gyulafehérvári róm. kat. Egyházmegyei Tanács tevékenységének

4 A Státus történetével kapcsolatban lásd: HOLLÓ László, *A világiak által „vezetett” egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége I.*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009.

5 Accord concernant l'interprétation de l'art. IX du concordat du 10 mai 1927 entre le Saint-Siège et le Gouvernement roumain. Francia eredeti és magyar fordításban kiadva in *I. Kultusztörvény. II. Konkordátum és Római egyezmény. III. Egyházmegyei Tanács ügyviteli szabályzata* (a továbbiakban KKE/II), Minerva, Cluj, 1937, II/19–32.

6 Márton Áron püspök attól tartott, hogy egyfelől a Tanács egyházhű tagjai közreműködésük folytán üldöztetésnek lehetnek kitéve, másfelől a hivataluk okán olyan „katolikusok” válhatnak a Státus tagjává, akik a helyzetüket felhasználhatják az állam Róma-ellenes tervei, illetve a nemzetegyház kivitelezésében. Hogy ez utóbbi félelme nem volt alaptalan, nemsokára nyilvánvalóvá vált, amikor röviddel bebörtönzése után, 1951. március 31-én a Román Népköztársaság Nagy Nemzetgyűlésének Elnöksége a szervezési és működési szabályzat jóváhagyásával maga hozta létre a Statusul Romano-Catolic din Republica Populară Română (Román Népköztársaságbeli Római Katolikus Státus) intézményét. A kommunista hatalom ettől az általa létrehozott Státus intézményétől egy, a saját felügyelete alatt álló, Rómától független, nemzeti egyház létrehozását remélte, ami azonban a papság Róma-hűsége miatt nem valósult meg. Vö. *A Római Katolikus Státus kolozsvári közgyűlése*, Kiadja a Római Katolikus Státus Igazgatótanács, Kolozsvár, 1951.

jogfolytonossági alapon történő újraindítását”.⁷ Ugyancsak elrendelte a közgyűlés későbbi összehívását, igazgatótanács kinevezését, a tevékenység megszervezését és a szabályzatnak a kor követelményei szerinti kidolgozását. Úgy tűnt, minden ott folytatódhat, ahol 1948 augusztusában abbamaradt.

A Státus – Egyházmegyei Tanács 1991. március 9-i és április 8-i alakuló gyűlése

A püspök március 1-jei keltezéssel nyolc-nyolc egyházi és világi személyt hívott meg március 9-re a gyulafehérvári püspöki palota tanácstermébe az Egyházmegyei Tanács ideiglenes igazgatótanácsának alakuló gyűlésére. A meghívóval együtt megküldött egy rövid tanulmányt a Tanács történetéről, valamint egy szervezeti szabályzattervezetet tudomásulvétel és esetleges módosításra irányuló javaslattétel végett. A klerikus meghívottak az egyházmegye felső vezetéséből, illetve a főesperesek közül kerültek ki. A laikusok esetében a kiválasztás esetleges volt.⁸

Az ideiglenes igazgatótanács alakuló gyűlését a következő szavakkal kezdte a püspök: „Kedves Testvéreim Krisztusban! Testvéreimnek mondom, mert világi hívek és papok együtt alkotjuk az

7 Gyulafehérvári Érseki Levéltár. Püspöki iratok (a továbbiakban GYÉLPI), 2561. d. 5. csomó 510/1991: *Határozat az Egyházmegyei Tanács újraindításáról*.

8 Ez azért említésre méltó, mert mind a történelmi Státus, mind pedig az 1932. évi Accord által Egyházmegyei Tanácsá átkeresztelt tanács közgyűlési tagsága a mindenkorai szabályzatok szerint megállapított algoritmus szerint szerveződött. A főbb klerikusok mellett az egyházmegyéhez tartozó patrónusokból, valamint a gazdasági és jogi-politikai felső vezetés, illetve az oktatás vezéregyéniségeiből állt. A Státus 1873. évi újjászervezésétől kezdődően a közgyűlés és az igazgatótanács, de az Egyházmegyei Tanács esetén is az igazgatótanács mindig szigorúan 1/3 egyházi és 2/3 világi krisztushívóból állt. Az Egyházmegyei Tanács szabályzatát maga a Szentszék állapította meg az Accord integráns részeként. Vö. *A Gyulafehérvári Latin Szertartású Katholikus Egyházmegye Tanácsának szabályzata*, XV. Szakasz, KKE/II. 31.

egyházban Krisztus titokzatos testét.”⁹ Nyilvánvalóan a II. vatikáni zsinat által ihletett szavak ezek, bár a Státusban a klerikusok és laikusok egyenlősége négy évszázaddal előzte meg a zsinatot.

A gyűlést jól átgondolt módon szervezték meg. A Veni Sancte szentmise, a Szentlélek segítségül hívása és a püspök köszöntője után Páll Gyula világi elnökségre felkért nyugalmazott ügyész egy programbeszédben az Egyházmegyei Tanács jogi helyzetét körvonalazta, ami „egy hosszú történelmi fejlődés nyomán kialakult egyházi, erkölcsi és közjogi személy”.¹⁰ A titkári feladatokkal megbízott Jakab Gábor kolozsvár-kerekdombi plébános röviden ismertette az 1948-as felfüggesztés utáni történeti eseményeket. Dr. Jakab Antal nyugalmazott püspök mint a Tanács korabeli történetének tanúja ezzel egybehangzóan osztotta meg tapasztalatait: „Az állami hatóságok arra törekedtek, hogy egy Rómától független nemzeti egyházat létesítsenek.”¹¹ Ezt követően Csató Béla püspöki helynök a II. vatikáni zsinatnak a világi hívek apostolkodásáról szóló *Apostolicam Actuositatem* kezdetű dekrétuma és Szent II. János Pál pápa *Christifideles Laici* szinódus utáni apostoli buzdítása alapján tartott rövid teológiai útmutatást. Újólág kihangsúlyozást nyert, hogy a laikus híveknek az egyház életébe való aktív bekapcsolása tekintetében a Státus évszázadokkal megelőzte korát.

A továbbiakban Páll Gyula világi elnök a gyakorlati tennivalókat ismertette. A különböző feladatkörök betöltésére szakbizottságok felállítását javasolta. Eszerint a gazdasági bizottság feladata lenne a Státus gazdasági helyzetének felmérése, minden ingó és ingatlan, a földtörvény alapján visszakapható vagyon felkutatása.¹² A tanügyi

9 GYÉLPI, 2561. d. 5. csomó 510/1991: *Az Egyházmegyei Tanács 1991. március 9-én tartott alakuló gyűlésének jegyzőkönyve.*

10 Uo.

11 Uo.

12 Az 1948-as államosítást követően a korábban kezelt mintegy 70 ingatlant (ezek közül hét Státus-főgimnáziumot) az Egyházmegyei Tanács elveszítette. Az egyház birtokába, illetve használatába egyetlen ingatlan, egy kolozsvári belvárosi palota került vissza. Ennek története is rendkívül érdekes. Miután az állami hatóságok különböző ráhatással elérték, hogy néhány klerikus és laikus 1951. március 15-re Kolozsvárra „Státusgyűlést” hívjon össze, és kezdeményezze a Romániai Római Katolikus Státus

bizottság feladata lenne az egyházi iskolák számbavétele, dokumentumaik felkutatása, valamint monográfiák elkészítése. Ugyancsak sürgető feladata az iskolák visszaszerzésének előkészítése. A jogügyi bizottság munkaköre a működési szabályzat véglegesítése, a Szentszék és a román kormány általi elismertetése, illetve – szükség esetén – bejegyeztetése. A tervezet szerint az ügyigazgatási bizottság hatáskörébe tartozna a Státus régi irattárának felkutatása és visszaállítása, az új igazgatási felépítés megtervezése. A szervezőbizottság feladata lenne, hogy a különböző szakterületeken jól felkészült szakembereket kutasson fel, a státustagságra javaslatot tegyen és a választásokat előkészítse.

Miután a javaslat elfogadást nyert, a püspök kérte a tagságot a szakbizottságokba való munkavállalásra. A jelenlévők magukon kívül további alkalmasnak tartott klerikusok és laikusok személyére is javaslatot tettek.

Jakab Gábor kérésre vállalta, hogy a Kolozsváron a Szent Mihály-plébánia adminisztrálásában lévő hajdani ingatlanban megszervezi az Egyházmegyei Tanács irodáját, és alkalmas alkalmazottakról is gondoskodik. Ezzel kapcsolatban bontakozott ki egy olyan eszmecsere, amely hosszú időre megpecsételte a „jogfolytonossági alapon” újraindított Egyházmegyei Tanács sorsát. Két egymással szembenálló álláspont körvonalazódott. Egyesek, főként a laikusok közül a román jogrendben való elismertetés szükségességét képviselték, míg a klerikusok ezzel szemben a törvényes működést a jogfolytonosság hangsúlyozásával látták megalapozottnak. Végül ez utóbbi álláspont nyert megerősítést.

A továbbiakban Páll Gyula világi elnök pontról pontra felolvasta a szabályzattervezetet, amit kisebb módosításokkal elfogadott az

megalapítását, a Román Népköztársaság Nagy Nemzetgyűlésének elnöksége a 83/1951. március 31-i számú dekrétummal jóváhagyta az újonnan alapított Státus szervezési és működési szabályzatát. Ez a békepapi kezdeményezés visszakapott az államosított egyházi vagyontól tizenkét épületet Kolozsváron. Mivel a mozgalom nem teljesítette a hozzá fűzött reményeket, végül is ezek közül egy maradt a kommunista Státus birtokában. Ennek intézését – miután 1986-ban az intézményhez köthető utolsó személy, a titkár is lemondott – a püspök 1986. november 10-i 2431. szám alatt kelt levelével a kolozsvári Szent Mihály-plébániára bízta.

ideiglenes igazgatótanács. Ez alapvetően a korábbi Státus, illetve főként az Egyházmegyei Tanács szabályzatának a korszerűsített változata volt.

Az elnöklő püspök a gyűlés befejezéseként szóban meghívta a tagokat a következő, április 8-án délelőtt 10 órakor ugyancsak a püspöki székhelyen tartandó gyűlésre. Erre a jegyzőkönyv tanúsága szerint az első gyűlés résztvevőin kívül további egy-egy klerikus és világi tag is meghívást kapott.¹³

Első napirendi pontként felolvasták az előző gyűlés jegyzőkönyvét. A javak feltérképezése kapcsán kifejtésre került, hogy az érvényben lévő földtörvény a nagybirtokok visszaszolgáltatására nem tér ki. A kormányhoz intézett memorandummal lehetne kérni az egyházi birtokviszonyok rendezését. Addig is a plébánosok segítségével a megyei kataszteri, illetve községi hivataloknál lévő nyilvántartásokból kellene a pontos helyzetet tisztázni. Elhangzott javaslat arra vonatkozóan is, hogy a tanügyi bizottságnak fel kellene mérnie az ingatlanok pontos értékét, és hogy mennyi befektetést igényelnének, illetve hogy meg kellene határozni a konkrét szükséglet, hogy csak azt kérje vissza a Tanács, amire szüksége van, a többire kérjen kártérítést. A bizottság a döntés érdekében elkészít egy legalább hozzávetőleges felértékelést.

A világi elnök ismertette az előző gyűlés javaslatai által kiegészített szabályzat pontos szövegét. Ismét paragrafusról paragrafusra felolvasta, hogy a szöveg minél tökéletesebb lehessen. Ezt követően a tanács úgy döntött, hogy Márton Áron püspök dekrétumát, Bálint Lajos határozatát, valamint a statútum szövegét olasz fordításban megküldik a Szentszéknek. A Vallásügyi Államtitkárságnak csak a szabályzat módosítását jelentik be.

A következő gyűlés időpontjával kapcsolatban megállapítják, hogy arra „egyhamar nem kerülhet sor a különböző elfoglaltságok miatt”.¹⁴ Ezzel a megjegyzéssel a levéltár tanúsága szerint tíz évre lezárult a nagy lendülettel elindított Egyházmegyei Tanács ügyintézése. Időközben volt ugyan néhány szórványos levélváltás, főként a

13 GYÉLPI, 2561. d. 5. csomó 510/1991: Az Egyházmegyei Tanács 1991. április 8-án tartott gyűlésének jegyzőkönyve.

14 Uo.

kolozsvári ingatlan egy-egy lakrészével kapcsolatban, és az időközben lemondott Jakab Gábor titkár helyére dr. Czirják Árpád kapott titkári kinevezést,¹⁵ de lényeges előrelépés a Státus – Egyházmegyei Tanács ügyében nem történt. Igaz, az iskolaépületek és a nagybirtokok visszaszolgáltatására vonatkozó törvényi keret kidolgozása állami részről is elhúzódott.

A lefordított dokumentumokat a következő év július 3-án 1542/1992. szám alatt továbbította a püspökség az apostoli nunciuson keresztül a Szentszéknek.¹⁶ John Bukovsky nuncius július 15-én 880/1992. szám alatt egy lakonikus leiratban megköszönte a „küldött dokumentációt”.¹⁷ Sajnos a bejelentés megtörtént ugyan, de nem követte kérés az egyházmegye részéről, hogy a Vatikán képviselőjében az 1932-es Accord alapján jelezze a román kormány fele az Egyházmegyei Tanács újjáalakulását.

Az 1993-as évből a továbbiakban az Egyházmegyei Tanáccsal kapcsolatban a Gyulafehérvári Érseki Levéltárban már csak a „státusi javak tulajdonjogáról vélekedő román újságcikkeket”¹⁸ olvashatunk, de további ügyintézésről forrásokat nem találunk.

Legközelebb 1998-ban, a papi szenátuson merül fel ismét az Egyházmegyei Tanács ügye. Erre hivatkozik dr. Czirják Árpád érseki helynök, kolozsvári főesperes-plébános egy, az érseknek címzett levelében, hogy a „jelenlévők sajnálattal állapították meg, hogy a Státus újraindítása óta érdemben nem történt semmi”. Ugyanakkor megjegyzi, hogy „meglepő, hogy a főpásztor kérésére senki nem vállalta a Státus ügyeinek intézését”.¹⁹ Felajánlja, hogy felvállalja az ügyintézés, felállítja a kolozsvári irodát, amennyiben elnöki

15 GYÉLPI, 2645. d. 5. csomó 798/1998: *Az Egyházmegyei Tanács helyzete: Czirják Árpád titkári kinevezése 510/1991. szám alatt.*

16 GYÉLPI, 2573. d. 5. csomó 1542/1992: *Egyházmegyei Tanács (Státus) újraindítását a Szentszéknek bejelentjük.*

17 Vö. uo.

18 GYÉLPI, 2585. d. 5. csomó 2792/1992: *Státusi javak tulajdonjogáról vélekedő román újságcikkek.*

19 Gyulafehérvári Érseki Levéltár, Érseki Hivatal Iratai, (a továbbiakban GYÉLÉHI) 2645. d. 5. csomó 978/1998: *Egyházmegyei Tanács helyzete.*

megbízást kap.²⁰ Az érsek postafordultával felkérte, hogy „a már kinevezett tagokkal konzultálva, tegyen javaslatot új és alkalmas tagok kinevezésére és egy minél előbbi státusgyűlés összehívására”.²¹

A megbízás szerinti eljárás nem történt meg, de mivel felmerült, hogy a kolozsvári esperes-plébános által kezelt kolozsvári, Szent-egyház (Iuliu Maniu) utcai hajdani Státus-ingatlan kezelése alkalmasabban történne az érsekség gazdasági igazgatósága felügyeletével, az érsekség adminisztrátort alkalmazott, és az ingatlan kezelését rendkívül határozott leiratban saját hatáskörbe vonta.²²

A Státus – Egyházmegyei Tanács 2001. május 21-i alakuló gyűlése

A levéltárban a következő Egyházmegyei Tanácsot érintő ügyirat a 2001. május 5-én keltezett harminc meghívó, melyben Jakubinyi György érsek május 21-re újólag összehívja „az ideiglenes Igazgató Tanácsot, más alkalmas személyekkel együtt [...] Erre azért van haladéktalanul szükség, mert a 10/2021-es törvény lehetőséget biztosít a státusi ingatlanok visszaigénylésére. Ez a határidő folyó év augusztus 8-val lejár. Addig kell intézni a törvényes bejegyzést és a jogi személyiség megszerzését.”²³

2001. május 21-én az érsek, az általános helynök és a jogtanácsos, valamint hét egyházi és öt világi ideiglenes igazgatótanácsos,

20 Itt meg kell jegyeznünk, hogy Czirják Árpád részéről egy kissé mondvasínáltnak tűnnek a felvetések, hiszen 1991. november 18-án, Jakab Gábor titkár lemondása után – amint a levélben maga is megjegyzi – már titkári megbízást kapott, és bár igaz, hogy nem titkári feladat volt, de Jakab Gábor mint kolozsvári illetőségű vállalta a maga idejében a kolozsvári iroda megszervezését, amit Czirják Árpádnak a megbízás átvételével lehetett, illetve kellett volna továbbvinnie.

21 GYÉLÉHI, 2645. d. 2. csomó 978/1998: *Jakubinyi György érsek levele Czirják Árpádnak.*

22 GYÉLÉHI, 2695. d. 2. csomó 2219/2001: *A Főhatóság 918/1998. sz. leirata Dr. Czirják Árpád érseki helynök, kanonok, főesperes plébános részére.*

23 GYÉLÉHI, 2695. d. 5. csomó 900/2001: *Meghívó a 2001. május 21-ei Státusgyűlésre.*

továbbá öt egyházi és hat világi meghívott tag jelenlétében (további két egyházi és négy világi személy igazoltan hiányzott) azonos napirendi pontokkal, mint 1991-ben, újrakezdődött a gyűlés: érseki köszöntő, történelmi visszatekintés, vita, hogy a Státus – Egyházmegyei Tanács az Accord alapján létező egyházi intézmény vagy az állami törvények szerint megalapítandó intézmény, feladatok körvonalazása.

A gyűlés keretében a jogtanácsos beszámolt arról, hogy Kolozsváron működik ugyan egy iroda, amely bejegyzési számmal és bélyegzővel rendelkezik, de törvénytelenül működik. Az ingatlanok visszaszolgáltatásával kapcsolatban megjelent 10-es törvény sürgeti a jogi helyzet megoldását. A gyűlésre készülve az alapítványokra vonatkozó 26/2000. törvény alapján összeállította a Státus új statútumát. Mint a levéltári anyagból kitűnik, egy 2001. április 30-án iktatott kéressel az igazságügyi minisztériumból megkérte a Státusul Romano-Catolic din România – Romániai Római Katolikus Státus Alapítvány név levédését is a létrehozandó alapítvány számára.

Most is, mint korábban a Státus – Egyházmegyei Tanács jogállásával kapcsolatban kibontakozó vitában, többen az Egyházmegyei Tanács mint egyházi intézmény fenntartását szorgalmazták. A gyors ügyintézés érdekében felmerült ugyan egy ideiglenes, alternatív Státus-alapítvány alapításának az ötlete, de ezt elutasították. Dr. Hajdu Gábor miniszter vállalta, hogy amennyiben az Egyházmegyei Tanács székhelye Csíkszeredában a segédpüspöki hivatalban lesz, „6 hét alatt eléri az Egyházmegyei Tanács bírói határozattal történő szentesítését”,²⁴ melynek működése az 1932-es alapszabályra épülne. A megjelentek szívesen fogadták a javaslatot abban a reményben, hogy ezzel az ügy kimozdul a holtpontról.

A gyűlés végén az érsek felkérte az ideiglenes igazgatótanácsai tagokat, hogy továbbra is vállalják a tagságot, majd a megjelent meghívottakat is felkérte a tagság vállalására. Mindannyian vállalták.

Az igazgatótanács tagjai közül egy szűkebb, öttagú ügyintéző tanácsot választott. Mivel Léstyán Ferenc korábban kinevezett elnök

24 GYÉLÉHI, 2695. d. 5. csomó 2207/2001: *Státus jogi személyiségének igazolása: A Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegyei Tanács (Státus) 2001. május 21-én tartott gyűlésének jegyzőkönyve.*

korára való tekintettel felmentését kérte, az érsek egy későbbi időpontra ígért intézkedést az elnök személyét illetően, majd megköszönte a tagoknak a munkát.²⁵

A korábbi tíz év Státus – Egyházmegyei Tanáccsal kapcsolatos mulasztásaira egyetlenként Imecs László, az ideiglenes igazgatótanács tagja tett őszinte utalást, amikor a meghívóra küldött válaszlevelében, melyben felmentését is kérte, így nyilatkozott: „Ugyan megtisztelőnek tartom a bizalmat és a meghívást a 900/2001. számú levélben közöltek szerint, ugyanakkor részben hibásnak is érzem magam az elmúlt tíz év mulasztásaiért. Úgy gondolom, hogy mint az ideiglenes igazgatótanács tagja többet kellett volna foglalkoztasson a szóban forgó kérdés.”²⁶

A gyűlést követően a tett ígérete szellemében Hajdu Gábor miniszter kezdeményezte a csíkszeredai törvényszéken az 1932. május 30-án a Szentszék és a román kormány által aláírt Accorddal létrehozott Gyulafehérvári Latin Ritusú Egyházmegyei Tanács és a csíkszeredai segédpüspöki hivatal címén létező Egyházmegyei Tanács azonosságának megállapítását. A civil eljárás keretében törtenő megállapításra a csíkszeredai törvényszéken 2001. augusztus 1-jén megtartott tárgyaláson került sor.

A továbbiakban azonban a döntés írott malasztnak bizonyult, mert egyfelől a visszaszolgáltatások az Egyházmegyei Tanács részére továbbra is áthághatatlan akadályokba ütköztek, másfelől a „jogfolytonossági alapon” újjászervezett Egyházmegyei Tanács még törvényszéki döntés által megerősítve sem találta meg a román jogrendben a jogi státusát. És ezt eszerint kezelte az eltulajdonított egyházi ingatlanok visszaszolgáltatásával foglalkozó bizottság csakúgy, mint a különböző szintű törvényszékek, annak ellenére, hogy a Gyulafehérvári Főhatóság az Egyházmegyei Tanács számára a kultuszminisztériumtól külön az egyházi ingatlanok adminisztrálására

25 Vö. uo.

26 GYÉLÉHI, 2695. d. 5. csomó 900/2001: *Státus ügyek (újjászervezése): Imecs László 2001. május 10-i válaszlevele a 2001. május 21-ei gyűlésre küldött meghívóra.*

alkalmas intézményi jogi személyiség igazolását kérte²⁷ és meg is kapta.²⁸ Éppen ezért 2005-ben egy újabb, az előző két alakuló gyűléshez hasonló gyűlés vált szükségessé.

A Státus – Egyházmegyei Tanács 2005. június 21-i alakuló gyűlése

A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának tanárai 2005-ben egy alapítványt kívántak létrehozni a teológia kar támogatására. A teológia kar az egyház által erre a célra felajánlott, hajdani Státus-ingatlanban, a kolozsvári Szent-egyház (Iuliu Maniu) utca 5. szám alatt működött. Az alapítvány létrehozási folyamata során vált nyilvánvalóvá, hogy az egyetlen hajdani Státus-ingatlan, mely a gondviselés különös intézése alapján egyházi fennhatóság alatt maradt, telekkönyvileg a rendszerváltás után 15 évvel is még mindig a román állam nevén szerepelt, és így nem lehetett erre a címre az alapítványt bejegyeztetni. A helyzetből adódóan a soron következő papi szenátusra a kar tanárai javaslatot juttattak el *Javaslat a Főegyházmegye 2005. április 6-i szenátusi gyűlésére a „Státus-ügy” végleges intézésére vonatkozóan* címen. Az indoklás világos és szemrehányó-számonkérő volt, mert amint fogalmaznak, „egy, évek óta személyi érdekek és érdektelenségek, valamint egyéni ambíciók és tehetetlenségek miatt halódó ügyről van szó, amelynek rendezetlensége nagymértékben károsítja, vagy károsíthatja az egyházmegye vagyónát”. A javaslat a felelősséggel kapcsolatban is fogalmaz meg kérdéseket: „...a Státus-vagyon kezelésével kapcsolatban tapasztalt gazdátlanság ilyen jelei miatt, az 1279. kán. 1. § szellemében felmerül a kérdés: ki az, aki a javak (nem csupán néhány, a kolozsvári státusiroda, hanem az állam és

27 GYÉLÉHI, 2714. d. 5. csomó: A Gyulafehérvári Érsekségnek P.K. 979 – 2002. sz. alatt a kultuszminisztériumhoz intézett megkeresése az Egyházmegyei Tanács jogi személyisége ügyében.

28 GYÉLÉHI, 2714. d. 5. csomó: A kultuszminisztérium C-1657/LDT/10.10.2002. számú válaszlevele az Egyházmegyei Tanács jogi személyisége ügyében.

a különböző plébániák adminisztrálásában lévőkre is gondolunk) kezelésére illetékes, ill. ki az, akihez a javak tartoznak. Ugyanakkor a vázolt helyzetben és emiatt érvényt kellene szerezni a püspök ugyanezen paragrafus által biztosított közbelépési jogának, különös tekintettel az 1276. kán. 1. és 2. §-ban megfogalmazott felelősségére is.” Majd a javaslattevők megjegyzik, hogy a Státus-ügy rendezése érdekében „kívánatos volna ugyanakkor a hatékonyság és az idők jeleinek figyelembevétele okán is a – Főhatóság által kitűnően gyakorolt – szubszidiaritás elvének és a kompetenciák világos meghatározásának és megosztásának az együttes alkalmazása”.²⁹ A papi szenátus a javaslatot napirendre tűzte. A tárgyalás során Jakubinyi György érsek szomorúan sommázta a helyzetet, amikor megjegyezte, hogy „rendezni kellene a Státus ügyét, de kell ehhez egy olyan személy, aki ezt felvállalja, áttanulmányozza, magáévá teszi és lelkesen szervezi. A Sematizmusban szerepel egy Státus, de ez nem létezik. A káptalan is papíron működik, de a valóságban nincs semmi.”³⁰ Ez a kijelentés is jól mutatja a régi, nagy múltú egyházi intézményrendszer megváltozott körülmények közötti újraindításának nehézségeit.

A tárgyalások végén a papi szenátus javaslata alapján Jakubinyi György érsek Csiszér Albert-András pápai prelátus, brassói-belvárosi főesperest bízta meg a Státus – Egyházmegyei Tanács újjászervezésének feladatával.

A felkérést követően Csiszér Albert-András prelátus 2005. május 12-én az érseknek címzett levelében közli az elképzeléseit az újraindítást, illetve működtetést illetően. A tagság kiválasztása szempontjából irányadónak tartja, hogy „a Státus vagyoni leltárából kitűnik, hogy mely plébániákon van ingatlanja, és azokat a plébánosokat látnám helyesnek kinevezni”, vagy ha „az illető plébánost a Főpásztor alkalmatlannak látná, akkor a legközelebbi főesperest”. A

29 GYÉLÉHI, 2756. d. 5. csomó 370/2005: A Teológia Kar tanárainak 97/2005. március 23. sz. alatt felterjesztett javaslata a főegyházmegye 2005. április 6-i szenátusi gyűlésére a „Státus-ügy” végleges intézésére vonatkozóan.

30 GYÉLÉHI, 2756. d. 4-5. csomó 370/2005: Főegyházmegyei Papi Szenátus 2005. április 5-én tartott tavaszi ülésének jegyzőkönyve, V. pont.

továbbiakban utal arra is, hogy cél az, hogy a Státus „a régi méreteiben álljon vissza, de akkor is az idők megkívánta változásokkal”.³¹

Miután június 21-én 10 klerikus és Hajdu Gábor miniszter mint ügyvéd személyében nevesítette az ügyintézésre jelölt tanácsstagokkal kapcsolatos javaslatát, akikkel „a Státus ideiglenes működtetését elképzelte”,³² a Főhatóság megküldte a kinevezéseket, és a tanácsot 2005. július 12-én 10 órára az érseki palota nagytermébe értekezletre hívta össze.

A gyűlés döntést hozott arról, hogy alapítvány formájában Statusul Romano-Catholic din Transilvania – Erdélyi Római Katolikus Státus néven alapítványt hoz létre. A jelenlévők megválasztották a létrehozandó alapítvány igazgatótanácsát. Megválasztották az igazgatótanács elnökének Csiszér Albert-András főesperest, alelnöknek dr. Holló László kolozsvári teológiai tanárt, titkárnak pedig Darvas-Kozma József csíkszeredai plébánost. Az alelnök, mint egyetlen kolozsvári illetőségű – mivel hagyományosan Kolozsvár volt a Státus központja, és itt állították fel az irodáját is –, ügyvezetői megbízást kapott. A továbbiakban felgyorsultak az események, és a tervezett alapítványt 2005. november 24-én bejegyezte a kolozsvári törvényszék. Alapítványként azóta is működik. Időközben közgyűlése további tagokkal 21 személyre bővült, majd a 2020-as átalakítás során 15 személyből áll, kialakítva a hagyományos, 1/3 klerikus és 2/3 laikus összetételt.

31 GYÉLÉHI, 2756. d. 4-5. csomó 590/2005: *Csiszér Albert 2005. május 12-i felterjesztése az érseknek*. Hagyományosan, legalábbis az 1873-as újrászerveződésétől számítva, az Erdélyi Római Katolikus Státus mindig szigorúan vigyázva az 1/3 klerikus és 2/3 laikus összetételű arányra, 24 tagú igazgatótanáccsal és változó, 150-250 tagot számláló közgyűléssel működött. Vö. HOLLÓ, *A világiak által „vezetett” egyházmegye*, 106.

32 GYÉLÉHI, 2756. d. 4-5. csomó 590/2005: *Csiszér Albert 2005. június 21-i felterjesztése az érseknek*.

Összefoglalás

Jakubinyi György érsek megjegyzése, miszerint „rendezni kellene a Státus ügyét, de kell ehhez egy olyan személy, aki ezt felvállalja, áttanulmányozza, magáévá teszi és lelkesen szervezi”, beigazolódott. Sajnálatos módon a létrehozott alapítványnak sem sikerült a – gyakran kézi vezérlésűnek tűnő – román igazságszolgáltatásnak a visszaszolgáltatások során mutatott ellenséges magatartása miatt átütő sikert aratnia.

Tulajdonképpen a hajdani mintegy 70 államosított Státus-ingatlanból mindössze a hét ingatlant magába foglaló négy székelőföldi, hajdani Státus-főgimnázium épületegyüttest (a csíkszeredai Márton Áron és Segítő Mária gimnáziumok, a kézdivásárhelyi Nagy Mózes Elméleti Líceum, a marosvásárhelyi II. Rákóczi Ferenc Római Katolikus Teológiai Líceum és Unirea Gimnázium, valamint a székelyudvarhelyi Tamási Áron Gimnázium), két hasznosító ingatlant és mintegy 330 hektár erdőt adminisztrál, melyek mindenikét még a Státus Alapítvány megalakulása előtt kapta vissza a katolikus egyház. Az alapítvány megalakulásától kezdődően az egyházi ingatlanok visszaszolgáltatásával foglalkozó bizottság a Státus Alapítvány 58 visszaigénylési kérését bírálta el, és ezeket kivétel nélkül minden esetben elutasította. Az alapítvány jogkövető magatartást tanúsítva, törvényszéken keresve igazát megtámadta ugyan a döntéseket, azonban minden esetben elveszítette azokat.

Ebben az áldatlan helyzetben a Szentszék közbelépésével lenne lehetőség a kilátástalanság feloldására. Szerződő félként, az 1932-es Accordnak kellene erélyes fellépéssel érvényt szereznie. Ez, bár kompromisszumok útján jött létre, világosan fogalmaz, amikor 5. cikkelyében megállapítja: „Mindazok a javak, amelyek 1932. január 1-én az 'Erdélyi Római Katolikus Státus' birtokában és kezelése alatt álltak, egyházi jellegű javak és eredeti rendeltetésüknek megfelelően fognak használatni, kizárólag csak a gyulafehérvári latin szertartású katolikus egyházmegye mai területén.”³³ A Státus

33 Accord. In: KKE/II, 22.

– Egyházmegyei Tanács így a tulajdonába jutva tudná betölteni aktív szerepét a Gyulafehérvári Főegyházmegye életében.

Bibliográfia/Bibliography

A Gyulafehérvári Latin Szertartású Katholikus Egyházmegye Tanácsának szabályzata, XV. Szakasz, KKE/II. 31.

A Római Katolikus Státus kolozsvári közgyűlése, Kiadja a Római Katolikus Státus Igazgatótanács, Kolozsvár, 1951.

Gyulafehérvári Érseki Levéltár. Érseki Hivatal Iratai, [GYÉLÉHI]:

2645. d. 5. csomó 978/1998: *Egyházmegyei Tanács helyzete*.

2645. d. 2. csomó 978/1998: *Jakubinyi György érsek levele Czirják Árpádnak*.

2695. d. 2. csomó 2219/2001: *A Főhatóság 918/1998. sz. leirata Dr. Czirják Árpád érseki helynök, kanonok, főesperes plébános részére*.

2695. d. 5. csomó 2207/2001: *Státus jogi személyiségének igazolása: A Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegyei Tanács (Státus) 2001. május 21-én tartott gyűlésének jegyzőkönyve*.

2695. d. 5. csomó 900/2001: *Meghívó a 2001. május 21-ei Státusgyűlésre*.

2695. d. 5. csomó 900/2001: *Státus ügyek (ujjászervezése): Imecs László 2001. május 10-i válaszelevele a 2001. május 21-ei gyűlésre küldött meghívóra*.

2714. d. 5. csomó: *A Gyulafehérvári Érsekségnek P.K. 979 – 2002 sz. alatt a kultuszminisztériumhoz intézett megkeresése az Egyházmegyei Tanács jogi személyisége ügyében*.

2714. d. 5. csomó: *A kultuszminisztérium C-1657/LDT/10.10.2002 számú válaszelevele az Egyházmegyei Tanács jogi személyisége ügyében*.

2756. d. 4-5. csomó 370/2005: *Főegyházmegyei Papi Szenátus 2005. április 5-én tartott tavaszi ülésének jegyzőkönyve*, V. pont.

2756. d. 4-5. csomó 590/2005: *Csiszér Albert 2005. június 21-i felterjesztése az érseknek*.

2756. d. 4-5. csomó 590/2005: *Csiszér Albert 2005. május 12-i felterjesztése az érseknek*.

2756. d. 5. csomó 370/2005: *A Teológia Kar tanárainak 97/2005. március 23 sz. alatt felterjesztett javaslata a főegyházmegye 2005. április 6-i szenátusi gyűlésére a „Státus-ügy” végleges intézésére vonatkozóan.*
- Gyulafehérvári Érseki Levéltár. Püspöki iratok [GYÉLPI]:
2561. d. 5. csomó 510/1991: *Határozat az Egyházmegyei Tanács újra-indításáról.*
2561. d. 5. csomó 510/1991: *Az Egyházmegyei Tanács 1991. március 9-én tartott alakuló gyűlésének jegyzőkönyve.*
2573. d. 5. csomó 1542/1992: *Egyházmegyei Tanács (Státus) újraindítását a Szentszéknek bejelentjük.*
2585. d. 5. csomó 2792/1992: *Státusi javak tulajdonjogáról vélekedő román újságcikkek.*
2645. d. 5. csomó 798/1998: *Az Egyházmegyei Tanács helyzete: Czirják Árpád titkári kinevezése 510/1991 szám alatt.*
- ALBERT András, Egyházi autonómiatörekvések a 17. század végi Erdélyben, *Jog – Állam – Politika*, 5.3 (2013) 45–56.
- HOLLÓ László, *A világiak által „vezetett” egyházmegye. Az Erdélyi Római Katolikus Státus társadalmi jelentősége I.*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009.
- HOLLÓ László, Civil és egyházi világ összefonódása, *Civil Fórum* 10.3 (2009) 17–19.
- MARTON József, A katolikus egyház helyzete a kommunizmus idején Erdélyben, különös tekintettel a püspökökre, *Keresztény Szó* 21.3 (2010) 22–26.
- SZILÁGYI Sándor, [Az erdélyi cath. autonomia keletkezéséről], *Nemzet* 1889. május 23., 2418 (141), 2.

Abstracts

DÁVID DIÓSI

“Performing” the Presence of Christ in the Mass. The Liturgical-Theological Significance of Hans-Georg Gadamer’s Concepts of “Symbol”, “Image” and “Sign”

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology,
Cluj – Alba Iulia (RO)
david.diosi@ubbcluj.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.01>

Abstract: The paper applies Hans-Georg Gadamer’s categories of ‘symbol’, ‘image’ (and ‘sign’) to the ritual world of liturgy. In the author’s view, this Gadamerian view does is helpful for liturgical theology as it allows organising the ritual structure of the liturgy: the rituals (‘images’) centred around the core sacramental act (‘symbol’: transubstantiation) present to the liturgical community the person of Christ, who comes to us through in this core act. The ‘image-rites’ all ‘depict” the God-man who comes among us. Moreover, this approach shows that the various rituals, organised around a centre, are not arbitrary, negligible ornaments of the liturgy, but have an immense function: to illuminate and thus explain, through the optics of Church teaching, the core act performing the divine representation.

Keywords: ritual, liturgical act, symbol, transubstantiation, dramatic gestures, *elevatio maior*, liturgical vestments, *Mysterium fidei*, incense, bell ringing

ALEXANDRE GÁNÓCZY

The Eucharist, the Supper of the Lord. Biblical Theological and Ecumenical Reflections



University of Würzburg (DE),
Faculty of Catholic Theology – Paris (FR)
alexandre.ganoczy@wanadoo.fr

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.02>

Abstract: The Eucharist, the Supper of the Lord has its origins both in the Last Supper and in the meals that Jesus shared during his ministry, as manifestations of God's mercy towards all. It also has the characters of Jewish ritual (thanksgiving, Pesach, covenantal) meals. It is personal encounter with Christ and a communal sacramental meal that creates a sense of fellowship among believers and builds up the Church. Focusing on the biblical theological foundations of the Eucharist bridges the confessional disagreements that arose with the Reformation. The ecumenical insights focus on the personal presence of Christ and reflect the understanding of the Eucharist as memorial (anamnesis) that makes the sacrifice of Christ present. These insights are reflected in the conciliar liturgical reforms and theology. Further liturgical reforms should also be envisaged.

Keywords: Eucharist, Supper of the Lord, Last Supper, table fellowship, memorial, Vatican II, ecumenical dialogue

ENDRE KISS

The Altar as Absolute Centre. The Expression of the Love of the People of God in the Altar Kiss

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology,
Cluj – Alba Iulia (RO)
endre.kiss@romkat.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.03>

Abstract: In the church, in the sacred space of the encounter with God, the altar is the absolute focal point, the *axis mundi*. The altar stands at the centre of the celebration of the Eucharist, itself the heart of the community of believers. The altar embodies Christ and points to his redemptive sacrifice. The study focuses on the centrality of the altar, highlighting a single gesture: the kiss of the altar. This expresses the love of the Church for Jesus. It is a greeting and a sign of love for Christ, a manifestation of reverence, an expression of thanksgiving for the mystery of redemption. It is the kiss of the Church, the bride, to the Bridegroom, Christ. The gesture also reveals the deep and intimate connection of the priest with the sacrifice of Christ. It shows the participation of the person as a whole, body and heart, in the liturgical action.

Keywords: Eucharist, altar, altar kiss, sacred space

EDVÁRD KAJTÁR

The “Dogmatics” of Communion – Reflections on the Two Commingling Rites of the Mass



Pázmány Péter Catholic University, Budapest –
Episcopal Theological College of Pécs, Pécs (HU)
kajtar.edvard@htk.ppke.hu

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.04>

Abstract: Eucharistic communion leads to believers' union with the Triune God and with the Church through the other communicants. This paper reflects on the dogmatic significance of communion in the light of the two comminglings. The first commingling, that of wine and water, is part of the Offertory, and signifies the incarnation of the Word, who became partaker of our humanity. In the light of this rite, communicants are united with God according to the mode of the incarnation. The second commingling points to the union of the Body and Blood of Christ in the Holy Communion for the salvation of our souls and leads us to eternal life. Those who partake in the Eucharist, experience the outpouring of the Paschal mystery of Christ in the Holy Spirit.

Keywords: Eucharist, communion, commingling (*commixtio*), incarnation, Paschal mystery

JOSEPH VERHEYDEN

Looking for Traces of Early Christian Liturgical Praxis at Unexpected Places? A Note on James 2,3

Catholic University of Leuven (BE)
jos.verheyden@kuleuven.be

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.05>



Abstract: In a warning against partiality, the Epistle of James illustrates in a stereotypical way the treatment of wealthy and poor individuals in a Christian gathering. This essay focuses on the command to the rich person (σὺ κάθου ὧδε καλῶς, Jas 2,3). Καλῶς is rendered either as “good/comfortable” or “in a good spot”, or as “please”. Dale C. Allison cites the proposal of James Hardy Ropes that καλῶς is a „polite idiom in the sense of ‘please,’ ‘pray’” that can be paralleled with the phrase στῶμεν καλῶς, „stand we all fairly” or „please, let us stand” in Greek liturgies. This paper examines this possibility in the light of several Greek and Syriac liturgies (the Liturgy of St. James, the Liturgy of St John Chrysostom, the Liturgy of Antioch and the Liturgy of the Syrian Jacobites, the Syriac Anaphora of James) and argues that such a translation of καλῶς and its connection with liturgical practice cannot be excluded.

Keywords: Epistle of James, rich and poor, Greek liturgy, Syriac liturgy, στῶμεν καλῶς

NORBERT NAGY

The Reform of the Blessing of Abbots and Abbesses and the Ecclesiological Significance of the Ordo benedictionis abbatis et abbatissae (1970)

Babeş-Bolyai University,
Ecumene Doctoral School,
Cluj (RO) – Zürich (CH)
norbert.nagy@gmx.ch



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.06>

Abstract: In view of the principle of *lex orandi, lex credendi*, liturgical books are the essential embodiment of conciliar theology. This paper examines the reform of the rite of the blessing of the abbots and abbesses in the Roman Pontifical (1970), with reference to its ecclesiological aspects. The rite reflects the role of the abbots and abbesses in and towards the monastic community, avoiding the confusion with the episcopal ordination. At the same time, it includes references to abbot ordinaries. Further, it also points to the role of the community, i.e. of lay men and women in the election of the abbot and abbess.

Keywords: Roman Pontifical, abbot, abbess, blessing, ordination, ecclesiology

ISTVÁN PÉTER

Changing Liturgies in the service of the Eternal God

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Reformed Theology and Music,
Cluj (RO)
istvan.peter@ubbcluj.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.07>

Abstract: The historical overview of the life of the Hungarian Reformed community in Bucharest in the 19th century discusses the role of its ministers (Imre Sükei, Albert Péterfi, József Dimény), the growth of the community, the tensions related to the shared use of the Lutheran church, and the building and inauguration of the Reformed church. The paper also addresses the liturgical life of the community, the challenges coming from a very different religious environment, and the unsuccessful attempts to draft a reformed liturgical agenda.

Keywords: Reformed Church in Bucharest, Reformed worship, liturgical reforms, Imre Sükei, Albert Péterfi, József Dimény

TOBIAS NICKLAS

A Sermon on the Earliest Eucharistic Tradition (1 Cor 11,23-26)



University of Regensburg,
Faculty of Catholic Theology (DE)
Tobias.Nicklas@theologie.uni-regensburg.de

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.09>

Abstract: Dealing with several, apparently disparate issues in the ecclesia in Corinth that share the lack of inner unity as fundamental problem, Paul responds with the construction of a common ‘identity’. This is based on the shared relationship with Christ, the Crucified and Risen One, regardless of Corinthians’ differences and the diversity of their gifts. This relationship is expressed in a particularly dense manner through the image of the “body of Christ” into which the members of the ecclesia are baptised. The metaphor is not limited to the idea that members work together to create a greater whole. Every baptised person becomes part of the body of the Crucified and Resurrected One, who – as the Eucharistic tradition recalled in 1 Cor 11,23-26 shows – gives himself – his body – to the assembled ecclesia. The sermon on Maundy Thursday attempts to apply these insights and to show what they could mean for the church today.

Keywords: 1 Corinthians 11,23-26, body of Christ, Eucharist, sermon, Maundy Thursday

SZABOLCS ANDRÁS

Epiklesis and Creed. On the Filioque Issue in the Context of the Liturgy

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology, Cluj (RO)
andras.szabolcs@ubbcluj.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.10>

Abstract: The Filioque controversy has long been a source of theological debate with liturgical implications. This study examines the interrelation between the Filioque clause, the epiclesis, and creedal practices in the Catholic tradition, from a historical and theological perspective, tracing the liturgical, doctrinal, and political implications of the controversy. The Filioque clause of the Nicene-Constantinopolitan Creed has its roots in Western theological traditions, especially through figures like Alcuin, who asserted thereby the dominance of the Frankish Empire in the religious and secular sphere. Liturgically, the clause became a pivotal expression of faith, in Charlemagne's reforms and the 794 *Admonitio Generalis*. This paper explores the theological dimensions of the Filioque, contextualized by liturgical practices and historical power dynamics, the central role of the clause in shaping liturgical identity and unity, and the differences in the Catholic and Orthodox perception of the Holy Spirit's procession and role in the Eucharist, with implications for contemporary ecumenical dialogue. The findings call for a deeper appreciation of the liturgical and theological practices underpinning the Christian faith.

Keywords: Filioque, Nicene-Constantinopolitan Creed, epiclesis, Alcuin, Frankish Empire

OLIMPIU NICOLAE BENEĂ

The Reading of Scriptures in the Eastern Liturgy



Babeş-Bolyai University,
Faculty of Orthodox Theology, Cluj (RO)
nicolae.benea@ubbcluj.ro

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.11>

Abstract: The Eastern liturgy is essentially rooted in the reading and proclamation of the Word of God. The reading of the biblical texts – the Gospels and the Epistles – plays a fundamental role in the services, as the Word of God is considered an active revelation that interacts with the faithful. This study examines how the reading of the sacred texts is integrated into the liturgy of the Orthodox Church and its function in the transmission of grace, spiritual formation, and mystical communion between God and humans. The study analyses the history and development of biblical readings, their structure, theological importance and their role in the liturgical life of the Orthodox Church, using patristic teachings and the contributions of contemporary theologians.

Keywords: liturgy, Word of God, Scripture, theology, revelation, spiritual education, communion

MIKLÓS SZABÓ

**The Weight of Words: A Historical Overview
of the Good Friday Prayer for the Jews**

National University of Public Service,
Budapest (HU)
szabo.miklos.istvan@uni-nke.hu



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.12>

Abstract: The paper proposes a historical overview of the Good Friday prayer for the Jews, which reinforced negative stereotypes. The prayers and the accompanying gestures (or the lack thereof) point to the problematic way in which the Catholic Church understood Jews and Judaism. The long road to reconciliation led to closure only after Vatican II. The new form of the supplication acknowledged God's covenant with Abraham as foundation for Israel's salvation, moved away from a supersessionist theology which emphasised the blindness and stubbornness of the Jews and their rejection of Jesus, offered a more positive view of Judaism and acknowledged its intrinsic value. However, certain expressions of the prayer still expressed a Christocentric perspective. A new controversy arose after Pope Benedict XVI modified the prayer (2008). The essay asks whether the changes in the Good Friday prayer reflect indeed a theological evolution in the Church's understanding of Judaism, or whether these changes are merely superficial. The historical overview of the supplication for the Jews is important because liturgy both expresses and shapes faith.

Keywords: Good Friday prayer for the Jews, reform of the Good Friday liturgy, *Opus Sacerdotale Amici Israel*, *Nostra Aetate*, *Missale Romanum*, Pope John XXIII, Pope Benedict XVI

ZOLTÁN OLÁH

A Heart of Flesh Instead of a Heart of Stone. An Old Testament Heart Transplant?

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology,
Cluj – Alba Iulia (RO)
zoltan.olah@ubbcluj.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.13>

Abstract: In the aftermath of Pope Francis's encyclical *Dilexit nos* on the cult of the Sacred Heart, the paper explores the significance of the biblical notion of the heart. It focuses on the prophetic words in Ezekiel 36,26-27 on YHWH replacing Israel's heart of stone with a heart of flesh as a form of metaphoric speech. It focuses on the notion of the heart in the Hebrew Bible, as the core and essence of the human person, in the cultural, Near Eastern context of the Bible. The author argues that the heart of stone in Ezekiel refers to idolatry. The heart of Israel was petrified when it turned away from the life-giving God to idols. God removes and breaks this heart of stone just as the idols, and replaces it with a new heart, a heart of flesh. The words of the prophet remind believers of the need to move away from contemporary idols to the living God.

Keywords: heart, leb(ab), Hebrew Bible, Ezekiel 36,26-27, idolatry

ANNA FARMATI

The Easter Mystery in the Office Hymn Translations

Babeş-Bolyai University, Faculty of Letters, Cluj (RO)
anna.farmati@ubbcluj.ro

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.14>



Abstract: The study examines the Hungarian translations of a medieval easter office hymn, *Ad coenam Agni providi*, and, after uncovering the layers of meaning of the original hymn, analyzes how and why the textually faithful translations in medieval codices differ from those in early Protestant hymnals, and why these can be considered more as paraphrases.

Keywords: medieval hymnology, easter office hymn, *Ad coenam Agni providi*, early Protestant hymnals

XÉNIA JONICA

“The Timing of the Speeches is Determined by the Season, the Locals and the Surroundings!” A Popular Mission Agenda in the 20th Century

Transylvanian Franciscan Archives, Cluj (RO)
ofmarchiv@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.15>



Abstract: Popular mission was an important pastoral instrument in the 20th century, aimed at reviving and deepening religious life. This paper explores the practice of popular missions in Transylvania in

the first half of the 20th century, after the foundation of the Transylvanian Priestly Missionary Association with the approval of Bishop Gusztáv Károly Mailáth (1901). It focuses on the Handbook for Popular Missions of Balázs Lajos and Sándor Gálffy, which details the indispensable elements: the sermons and teaching of various groups, the Holy Mass, the Stations of the Cross and the Holy Rosary, ringing the penitential bell, morning and evening prayer, evening and festive devotions, silence, fasting, confession, and the organisation of religious associations.

Keywords: popular mission, Transylvanian Priestly Missionary Association, Bishop Gusztáv Károly Mailáth, Handbook for Popular Missions, Balázs Lajos, Sándor Gálffy

MÁRTA BODÓ

Life-Giving Words



Verbum Publishing House, Cluj (RO)
bodo.marta@verbum.ro

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.16>

Abstract: What does a good homily look like? The words of God give life; the words of the priest have a similar power. There are several aspects to a good homily; communication and sharing personal experiences and stories. For a priest to give a good homily he must be silent, he must first be a listener. Those listening to the homily are not only looking for authenticity, truth, reliable information, but also for words with transcendent meaning.

Keywords: preaching, homily, communication

GYÖRGYI SZATMÁRI

In Winter and in Summer, in Heaven and on Earth... The Messages of the Transfiguration During the Liturgical Year

Sapientia Theological College
of the Religious Orders, Budapest (HU)
szatmari.gyorgyi@sapientia.hu



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.17>

Abstract: The paper examines the narrative of the Transfiguration (Matt 17,1-9; Mark 9,2-10; Luke 9,28-36) within the liturgical year. In the Roman liturgy, in addition to the Feast of the Transfiguration in summer (6 August), the pericope is also read on the second Sunday of Lent, in winter or early spring. In the Liturgy of the Word this passage, heard twice a year, is associated with other readings. This paper proposes a biblical-spiritual-liturgical approach, paying attention to the context of the readings, asking how contexts shed light on the liturgical readings, who and what should we listen to, and how should we listen to the Gospel. The analysis starts from the oldest gospel, Mark, read in Year B, as a basis for comparing the Synoptics passages, and highlights the particularities of the parallel narratives. Then, in the light of the readings of Years A, B and C, I attempt to shed light on the context of the scriptural passages and summarise the message of the Transfiguration from winter (or spring) to summer.

Keywords: Transfiguration, Matthew 17,1-9, Mark 9,2-10, Luke 9,28-36, liturgical year

SÁNDOR FAZAKAS

**What Happens in the Sacred Space? Reflections
on the Joint Use of Theology and Architecture
to Shape Worship Space**



Debrecen Reformed Theological University,
Debrecen (HU)
fazakass@drhe.hu

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.18>

Abstract: This paper discusses the understanding of sacred space from the perspective of Protestant theology. According to this view, sacral or liturgical space is a space that is primarily a space of worship. The liturgical reforms of different eras have attempted to express an essential theological insight through the shaping of space and the use of architecture and the visual arts: that space has the function of framing the interaction between God and man. In our modern age, however, profane spaces – a public square, a school auditorium, or the scene of a mass tragedy – can fulfil this function in a completely spontaneous way, especially where people are conscious of their existential fragility. The modern sacred spaces of our time, on the other hand, consciously seek to express, with ecumenical commitment, transcending denominational specificities, that sacred-liturgical spaces are not only an expression of verbal religious communication or spiritual experience, but also signs of the intersection of the immanent and the transcendent.

Keywords: sacral and liturgical space, religious experience, fragility of human being, spiritual practice, communion

GUSZTÁV KOVÁCS

**Feast in the Burnout Society: Byung-Chul Han
on Excessive Positivity**

Episcopal Theological College of Pécs,
Pécs (HU)
dr.kovacs.gusztav@gmail.com



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.19>

Abstract: This paper explores the disappearance of the feast, the loss of the ability to celebrate and the “catastrophe” that engendered this phenomenon, in light of the writings of Byung-Chul Han, especially *The Burnout Society* (2019) and *The Disappearance of Ritual. A Topology of the Present* (2023). Through Han’s insights, the paper points at ways in which the compulsion to positivity and productivity diminish our capacity for celebration and explores ways to reinvent the feast looking beyond productivity and positivity.

Keywords: Byung-Chul Han, feast, burnout society, excessive positivity

ISTVÁN ANDRÁS

Mysticism as a Path of the Cult and the Exchange of Values in the Age of Christian Fulfilled Nihilism

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology,
Cluj – Alba Iulia (RO)
istvan.andras@ubbcluj.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.20>

Abstract: Postmodern age can be described as an age of fulfilled nihilism, marked by the idea of the death of God and driven by the devaluation of values and the search for new Values. The only path open to reason and faith will be the path of nihilism. Christians must follow the path of Christian fulfilled nihilism. This path, this age, is not an age of annihilation, of nothingness, not even a path of godlessness, but the beginning of something new. It is an opportunity for Christianity, because it can redefine its values. It will be the path of Christian fulfilled nihilism. The question remains: how is the path of nihilism to be travelled? I argue that mysticism can be the path of Christian fulfilled nihilism. Cult plays an important role in that, as immersion in mysticism connects the person to the Sacred, an experience from which new values can be drawn.

Keywords: fulfilled nihilism, Christian fulfilled nihilism, mysticism, cult, values

KORINNA ZAMFIR

Annunciations in the Gospel of James. Theological and Iconographic Perspectives

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology, Cluj (RO)
emilia.zamfir@ubbcluj.ro, kori_zamfir@yahoo.com



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.21>

Abstract: The Gospel of James (GJ) has had a major contribution to the development of Mariology, the emergence of the Marian feasts, the iconography of Mary, the Nativity and the cult of Saint Anne and Joachim. The influence was direct in the East and mediated by the Gospel of Pseudo-Matthew in the West. This essay explores the annunciation scenes of the GJ as intertextual reworkings of the infancy gospels in Luke and Matthew, intertwined with Jewish traditions and ancient views on women's occupations, and the iconographic reception of these scenes: the annunciation at the well, to the spinning virgin, and hybrid scenes (evoking both settings, to Ann and Mary, the Maria gravida type). The continued use of traditions linked to the GJ in Western liturgy, despite its formal rejection, points to the contradiction between enduring liturgical commemoration and the silencing of the underlying textual traditions (T. O'Loughlin). The impact of the GJ shows that a sharp distinction between 'canonical' and 'apocryphal' is not helpful for understanding the roots of Christian faith and liturgical practice.

Keywords: Gospel of James, Annunciation, iconography, annunciation at the well, annunciation to the spinning virgin, Maria gravida

ENIKŐ HEGEDŰS

**The Veneration of the Virgin Mary
from the Perspective of Cultic Representations:
Two Transylvanian Devotional Images**



Roman Catholic Archbishopric of Alba Iulia (RO)
eniko.hegedus@romkat.ro

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.22>

Abstract: The paper explores the cult of the Virgin Mary in Transylvania in light of two prominent cultic representations, the late Gothic – early Renaissance devotional statue of Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc, 16th century) and the icon of the Piarist (former Jesuit) Church in Kolozsvár (Cluj, 17th century). Both played a major role in the Marian devotion over centuries. The cult of Mary in Transylvania and the use of these devotional representations was connected with the Franciscan and Jesuit mission.

Keywords: cult of the Virgin Mary, statue of the Virgin of Csíksomlyó, icon of Mary of the Piarist Church in Kolozsvár

STELIAN VERES

Marian Devotion, Marian Societies, Marian Processions in Kolozsvár (Cluj) in the 18th and 19th Centuries

Roman Catholic Archbishopric of Alba Iulia (RO)
stelian.veres@romkat.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.23>

Abstract: Devotional associations and processions played a significant role in the religious life of Kolozsvár (Cluj) in the 18th and 19th century and were important manifestations of the cult of the Virgin Mary. This paper discusses some major annual processions, like those with the weeping icon of Mary, linked to the Jesuits, and the fluctuating evolution of the Marian societies. These manifestations of the religious life of the city evolved in connection with the Habsburg policies regarding the religious orders, the suppression of the Society of Jesus and its later restoration in the early 19th century. Locally Bishop Gusztáv Károly Mailáth and Béla Bíró, dean of St Michael's Church, had a major role in the revival of Marian devotion.

Keywords: Marian devotion, Marian societies, Marian processions, Jesuits

OTTILIA LUKÁCS

Psalms of Lament, Enemy-Psalms: Do They Have a Place in Prayer?



Episcopal Theological College of Pécs, Pécs (HU)
lukacs.ottilia@pphf.hu

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.24>

Abstract: The psalms of lament, and notably imprecatory or enemy-psalms seem to have no place in Christian prayer. The missal and breviary exclude or censure them by omitting the problematic verses. The essay pleads for the importance of laments and enemy-psalms (E. Zenger's 'Gerechtigkeitspsalmen', W. Brueggemann's 'psalms of disorientation') notably for believers and communities experiencing deep crises, pain and injustice, by analysing Psalm 137 from the perspective of cultural trauma and cultural memory theory. The psalm reflects the trauma of the destruction of Jerusalem and the Babylonian captivity, deeply embedded in cultural memory, a major identity marker of the Jewish community. Psalms of disorientation enable a traumatised community facing despair, suffering and injustice to work through the trauma they have experienced together with God. These psalms cry out to God amid injustice and trauma, becoming expressions of trust in God.

Keywords: psalms of lament, enemy-psalms, psalms of disorientation, Babylonian captivity, cultural trauma, cultural memory, Psalm 137

SZABOLCS ORBÁN OFM

The Liturgy: A Timeless Source for Learning to Pray – In the Footsteps of Saint Francis of Assisi

Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology,
Cluj – Alba Iulia (RO)
szabolcs.orban@ubbcluj.ro



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.25>

Abstract: The prayers, the scriptural passages and liturgical texts pervade all the writings of Saint Francis of Assisi. Francis was literate, with a degree of education, yet without theological formation. His knowledge of Scriptures, prayers and other religious texts that permeate his prayers stems mainly from the liturgy and the Liturgy of the Hours (esp. following the reform of Breviary of Pope Innocent III). The Breviary, in addition to biblical passages, also included a significant number of patristic texts that would not otherwise have been available to him. Memorising the heard scriptural passages, liturgical texts and prayers allowed their incorporation into his prayers. St. Francis creatively combines the fragments of liturgical prayers, scriptural passages and patristic texts learnt from the liturgy with his own words. The process is well illustrated by the Breviary of the Mysteries of the Lord and the exposition of the Lord's Prayer. The liturgy is the source of Francis' spiritual life and prayer.

Keywords: Saint Francis of Assisi, prayer, liturgy, Liturgy of the Hours

ISTVÁN CSONTA

Do We Pray What We Believe? Prayer Modes and the Path to Contemplative Prayer



Episcopal Theological College of Pécs, Pécs (HU)
csonta.istvan@pphf.hu

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.26>

Abstract: The paper discusses the forms of prayer – vocal prayer, meditation and contemplative prayer –, focusing on the particulars and practice of contemplation and discussing in some detail the Ignatian Examen. Meditative prayer was met with some distrust in the Catholic Church, due to its formal similarities with the practice of meditation in Eastern religions. The Letter to the Bishops of the Catholic Church issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith, *On Some Aspects of Christian Meditation* (1989, under Cardinal Joseph Ratzinger) expressed certain concerns. Nonetheless the various forms of meditative prayer, in particular the Ignatian Examen offer a good way to experience the depths of prayer.

Keywords: vocal prayer, meditation, contemplative prayer, Ignatian Examen, *On Some Aspects of Christian Meditation*

RÉKA JÁKY CSONTA

The Method of Bibliodrama in the Liturgical Catechesis of Catechumens

Episcopal Theological College of Pécs, Pécs (HU)
csonta.reka@pphf.hu



DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.27>

Abstract: This study explores the use of the bibliodrama in the liturgical catechesis of catechumens. Liturgical catechesis provides the formation needed for the reception of the sacraments. In the bibliodrama, catechumens become active partakers in their religious and spiritual development. Through interactions with their peers, participants experience the message of the dramatised biblical text, which speaks to them personally, in their particular situation of life. They encounter the text as the word of God and confront their own inner processes at the same time.

Keywords: liturgical catechesis, catechumens, bibliodrama

LÁSZLÓ HOLLÓ

**Active Participation in the Life of the Church.
The Reorganisation of the Roman Catholic Status
in Transylvania after the Regime Change of 1989–90**



Babeş-Bolyai University,
Faculty of Roman Catholic Theology, Cluj (RO)
hollo.laszlo@ubbcluj.ro

DOI: <https://doi.org/10.52258/stthtr.sup.04.28>

Abstract: The “*participatio actuosa*” in the liturgy has important consequences for the engagement of lay persons in ecclesial practice. This paper details the stages that led to the reorganization of the Roman Catholic Status, a body in which clergy and laity collaborated in the church, after the fall of the Communist regime, in the Diocese of Alba Iulia.

Keywords: Roman Catholic Status, Diocese of Alba Iulia, lay participation

A kötet szerzői

ANDRÁS István egyetemi adjunktus, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara Pasztorális Teológia Intézetének oktatója, katolikus pap. Filozófiát tanít Gyulafehérváron és Kolozsváron. A Gyulafehérvári Papnevelő Intézet rektora. Kutatási területe a posztmodern filozófia, közelebbről Gianni Vattimo filozófiája. Elérhetőség: istvan.andras@ubbcluj.ro.

ANDRÁS Szabolcs egyetemi adjunktus, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának oktatója. Dogmatikát és patológiát tanít. Kutatási területe az ortodox teológia, a Filioque-vita és a nacionalizmus. A Római Katolikus Teológia Kar dékánhelyettese. Elérhetőség: andras.szabolcs@ubbcluj.ro.

Olimpiu Nicolae BENEA egyetemi docens, archidiakónus, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Ortodox Teológia Karának újszövetséges tanára. Kutatási területe a páli levelek és a patrisztikus exegézis. A BBTE Biblikus Központjának igazgatója. Elérhetőség: nicolae.benea@ubbcluj.ro.

BODÓ Márta magyar-angol szakon diplomázott, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán szerzett doktori fokozatot. Kutatási területe a színház és liturgia kapcsolata. A *Keresztény Szó* katolikus kulturális folyóirat főszerkesztője és a *Vasárnap* című hetilap szerkesztője, a RomKat.ro katolikus portál felelős szerkesztője. Elérhetőség: bodo.marta@verbum.ro.

DIÓSI Dávid habilitált egyetemi tanár, a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen Római Katolikus Teológia Karán a liturgikus teológia professzora, a kar dékánja, a Gyulafehérvári Papnevelő Intézet

vicerektora. A Trieri Egyetemen szerzett doktori fokozatot. Elérhetőség: david.diosi@ubbcluj.ro.

CSONTA István főiskolai adjunktus, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola oktatója, az Egyháztörténelem tanszék vezetője. A Leuveni Katolikus Egyetemen doktorált. Kutatási területe a II. vatikáni zsinat és a laikus apostolkodás. Elérhetőség: csonta.istvan@pphf.hu.

FARMATI Anna egyetemi adjunktus, irodalomtörténész, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Irodalomtudományi Intézetének oktatója. Kutatási területe a régi és újkori magyar lelkiségi irodalom. Elérhetőség: anna.farmati@ubbcluj.ro.

FAZAKAS Sándor habilitált egyetemi tanár, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem oktatója, református lelkész. Kutatási területe a rendszeres teológia (Kálvin, Karl Barth) és a szociáletika. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem díszdoktora. Elérhetőség: fazakass@drhe.hu.

GÁNÓCZY Sándor a Würzburgi Egyetem Katolikus Teológia Karának emeritus professzora, szisztematikus teológus, katolikus pap. Kutatási területe Kálvin, a teológia és a tudomány, közelebbről az agykutatás kapcsolata, a szentségtan, Wolfhart Pannenberg teológiája. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem díszdoktora. Párizsban él. Elérhetőség: alexandre.ganoczy@wanadoo.fr.

HEGEDŰS Enikő művészettörténész, a Gyulafehérvári Főegyházmege egyházművészeti referense. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán szerzett doktori fokozatot. Kutatási területe az erdélyi kultikus Mária-ábrázolások. Elérhetőség: eniko.hegedus@romkat.ro.

HOLLÓ László morálteológus, habilitált egyetemi tanár, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának oktatója, katolikus pap. Innsbruckban szerzett doktori fokozatot. Kutatási területe a szociáletika és a Római Katolikus Státus. Elérhetőség: hollo.laszlo@ubbcluj.ro.

JÁKYNÉ CSONTA Réka a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán doktorált. A Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola Pedagógia-katekétika-pszichológia tanszékének oktatója. Pedagógiai módszertant és katekétikát tanít. Elérhetőség: csonta.reka@pphf.hu.

JONICA Xénia a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán doktorált. Kutatási területe az erdélyi ferences népmissziók. A kolozsvári Erdélyi Ferences Gyűjtőlevéltár levéltárosa. Elérhetőség: ofmarchiv@gmail.com.

KAJTÁR Edvárd liturgikus, tanszékvezető habilitált egyetemi docens, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara és a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola oktatója, katolikus pap. A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen szerzett doktori fokozatot és habilitált. Elérhetőség: kajtar.edvard@htk.ppke.hu.

KISS Endre a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara Pasztorális Teológia Intézetének adjunktusa, katolikus pap, a Gyulafehérvári Papnevelő Intézet lelki igazgatója. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán szerzett doktori fokozatot. Pasztorális teológiát oktat. Elérhetőség: endre.kiss@romkat.ro.

KOVÁCS Gusztáv filozófus, morálteológus, tanszékvezető egyetemi tanár, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola oktatója és rektora. A Pécsi Egyetemen szerzett doktori fokozatot. A Pécsi Tudományegyetemen habilitált filozófiából, a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen teológiából. A European Society for Catholic Theology elnöke. Kutatási területe az etika, a bioetika és a szociáletika. Elérhetőség: rektor@pphf.hu; dr.kovacs.gusztav@gmail.com.

LUKÁCS Ottilia biblikus, a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola docense, rektorhelyettes, ószövetséget és bibliai hébert tanít. Katolikus teológiát és szociális munkát tanult a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen. A Leuveni Katolikus Egyetemen doktorált. A Pázmány Péter

Katolikus Egyetemen habilitált. Kutatási területe Ezékiel és a *sabbat* mint identitásjegy. Elérhetőség: lukacs. ottilia@pphf.hu.

NAGY Norbert teológiát tanult Kolozsváron, Prágában, Bernben, Bonnban és Fribourgbán. A Fribourgi Egyetemen folytatott doktori tanulmányokat. Kutatási területe a II. vatikáni zsinat liturgiarendje, különös tekintettel a *Pontificale Romanum* és a *Caeremoniale Episcoporum* ekkleziológiai vonatkozásaira. Jelenleg a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen fejezi be doktori tanulmányait. Elérhetőség: norbert.nagy@gmx.ch

Tobias NICKLAS habilitált egyetemi tanár, a Regensburgi Egyetem Katolikus Teológia Karának újszövetségi exegézis és hermeneutika professzora, a Beyond Canon kutatóközpont vezetője. Számos könyv és tanulmány szerzője a keresztény apokrif irodalomról, az Újszövetség recepciótörténetéről, a jánosi irodalomról és a kereszténység zsidó gyökereiről. Elérhetőség: Tobias.Nicklas@theologie.uni-regensburg.de.

OLÁH Zoltán egyetemi docens, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara Pasztorális Teológia Intézetének ószövetséges tanára, intézetvezetője, katolikus pap. A Pápai Biblikus Intézetben szerzett licenciátust, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán doktori fokozatot. Kutatási területe Izajás könyve és a Septuaginta. Elérhetőség: zoltan.olah@ubbcluj.ro.

ORBÁN Szabolcs OFM morálteológus, egyetemi adjunktus a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán (Kolozsvár-Gyulafehérvár). A Lateráni Egyetemen (Accademia Alfonsiana) szerzett doktori fokozatot. Kutatási területe a bioetika, a teremtésvédelem, Assisi Szent Ferenc írásai. Elérhetőség: szabolcs.orban@ubbcluj.ro.

PÉTER István egyetemi adjunktus, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző és Zeneművészeti Karának oktatója, intézetigazgató, református lelkész. A Babeş-Bolyai Tudományegyetemen teológiai doktori fokozatot szerzett. Elérhetőség: istvan.peter@ubbcluj.ro.

SZABÓ Miklós biblikus, a korai judaizmus kutatója, főreferens a Nemzeti Közzolgálati Egyetemen. Bibliatudományra és régészetre szakosodott a jeruzsálemi Studium Biblicum Franciscanumban. A Babeş-Bolyai Tudományegyetemen szerzett doktori fokozatot. Kutatási területe a Zsidókhoz írt levél, Salamon zsoltárai, a Biblia világa. Elérhetőség: szabo.miklos.istvan@uni-nke.hu.

SZATMÁRI Györgyi biblikus, főiskolai tanár, a budapesti Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének oktatója. A Pontificia Università Gregorianán szerzett licenciátust, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán doktori fokozatot. Kutatási területe a János-evangélium, a zsoltárok. Elérhetőség: szatmari.gyorgyi@sapientia.hu.

VERES Stelian kanonok, a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség gazdasági igazgatója. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán szerzett doktori fokozatot egyháztörténeti témából. Elérhetőség: stelian.veres@romkat.ro.

Joseph VERHEYDEN a Leuveni Katolikus Egyetem Teológia és Valástudomány Karának emeritus újszövetséges professzora. Kutatási területe a szinoptikus evangéliumok és a Quelle, Lukács és az Apostolok cselekedetei, a kora keresztény irodalom. Számos kötet és tanulmány szerzője. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem díszdoktora. Elérhetőség: jos.verheyden@kuleuven.be.

ZAMFIR Korinna egyetemi tanár, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának oktatója. Biblikus tárgyakat, kora keresztény irodalmat és ökumenikus teológiát tanít. A Babeş-Bolyai Tudományegyetemen doktorált, a Regensburgi Egyetemen habilitált. Kutatási területe a pasztorális levelek, az apokrif cselekedetek és a katolikus-protestáns párbeszéd. Elérhetőség: emilia.zamfir@ubbcluj.ro; kori_zamfir@yahoo.com.

A szerkesztők közül ketten, Bőjte Csongor és Bodó Márta a kötetet kiadó Verbum Egyesület igazgatójaként, illetve főszerkesztőjeként is tevékenykednek. Az átláthatóság biztosítása és az esetleges érdekellentétek elkerülése érdekében a szerkesztési és kiadási folyamat során szigorú biztosítékokat alkalmaztunk, összhangban az StThTr.S sorozat és a COPE etikai irányelveivel.

Two of the editors, Csongor Bőjte and Márta Bodó, also hold the roles of Director and Editor-in-Chief, respectively, at Verbum Publishing House, the publisher of this volume. To ensure transparency and address any potential conflicts of interest, rigorous safeguards were implemented throughout the editorial and publication process, in accordance with the ethical guidelines of the StThTr.S series and COPE.