



***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 körülménytét 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 rögvest 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 egésztest 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 lelkipásztori 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 bölcsőköre*, *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 építkeznek.

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 antonomázia 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.), *Wirkungästhetik 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 megtapasztalhatatlan, 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 zsoltosma: 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, elrejtteni, 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 Ádámhoz 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 ígétét 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 Ádámig, 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 eucharisztiaán 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 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.
- 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, zsoltosma, szentségek, keresztény szimbólumok*, Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009.
- NÓDA Mózes, Szent nyelv, liturgikus nyelv, népnelv – 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, RENNSSEN, 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.