

Athanasiana

a Szent Átana (Hudományi) Főiskola

5. évfolyam

Belföldi ár: 17.000 Ft

Tel.: (42) 318-128

Fax: (42) 318-980

Feladó: Kádor

Dr. Fodor György

1000 Budapest

Kiadja:
a Szent Atanáz Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza
Bethlen G. u. 17.
Tel.: (42) 319-128
Fax: (42) 318-960

Felelős kiadó:
Dr. Fodor György
főigazgató

ISSN 1219-9915

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

5



NYÍREGYHÁZA

1997

Szerkesztette, nyomtatásra előkészítette:
Ivancsó István

Szerkesztőbizottság:
Ivancsó István
Janka Ferenc Szabó Péter



NYELVREGYHÁZA

1997

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	7
Ivancsó István: Damaszkuszi Szent János húsvéti kánonjának és Nazianzi Szent Gergely húsvéti beszédének egybevetése	9
Cselényi István Gábor: Az eucharisztikus liturgia	31
Obbágy László: Otthonunk Isten.	49
Soltész János: A szerelemről – másként	65
Janka György: A „teréziánus jozefinizmus”. Mária Terézia és a bécsi udvar egyházpolitikájának kialakulása és változásai	87
Puskás Bernadett: Ikonosztázionjaink hagyományai I. A középkori ikonosztázion a Kárpátok vidékén (XV-XVI. század)	115
Xeravits Géza: A Messiás, mint a végső idők előfutára (4Q521) – Fordítás és magyarázat	127

SUMMARIA

I. Ivancsó: Comparazione del <i>Canone pasquale</i> di Giovanni Damasceno e dell' <i>Orazione 45 per la Santa Pasqua</i> di Gregorio Nazianzeno	125
I. G. Cselényi: The Eucharistic Liturgy	125
J. Soltész: About love in other words	
L. Obbágy: Unser Zuhause, Gott	127
Gy. Janka: „Le josephisme théresien”. La formation et les changements de la politique ecclésiastique de Marie Thérèse et de la Cour de Vienne	128
B. Puskás: L'icônostase médiéval dans la région des Carpathes (15-16-ème siècle)	129
G. Xeravits: Le Messie-précurseur de l'ère eshato-	

logique (4Q521) – Traduction et commentaire 130

KÖNYVISMERTETÉSEK 137

RECENSIONES 143

SUMMARIA

- I. Ivancsó: Comparaison du Canon pascale de Giovanni Damasceno e dell'Orazione 45 per la Santa Pasqua di Gregorio Nazianzeno
- I. G. Cselenyi: The Eucharistic Liturgy
- J. Soltesz: About love in other words
- J. Opatý: Unser Zuhörer, Gott
- Gy. Janka: „Le josphisme thrésien”. La formation et les changements de la politique ecclésiastique de Marie Thérèse et de la Cour de Vienne
- B. Puskás: L'iconostasie médiévale dans la région des Carpates (15-18-ème siècle)
- G. Xeravits: Le Messie-précurseur de l'ère eschatologique (4Q521) – Fondée et magyarázat

BEVEZETÉS

Szent Atanázról, a hitvalló püspökről jegyezték fel a következő történetet. Csónakon próbált menekülni üldözői elől a Níluson. Amikor feltűntek az üldöző hajóval, ő feléjük evezett. Erre odakiáltottak, hogy nem látták-e Atanáz püspököt. Atanáz pedig ezt válaszolta: „Nincs messze tőletek. Ha ügyesek vagytok, hamarosan elfoghatjátok.”

A róla elnevezett intézetben Szent Atanáz püspöknek nem üldözői, hanem tisztelői akarnak lenni tanárok és hallgatók egyaránt. Furfangos mondása azonban ma is megszívlelendő. „Nincs messze” – hiszen az ő szellemében dolgozunk-oktatunk-tanulunk. „Elfoghatjuk”, legalábbis megragadhatjuk – példaképül vehetjük teológiai tudását és bátor kitartását.

A Szent Atanáz Hittudományi Főiskola tanárai az Athanasiana 5. számában is szeretnének valamit „közelebb hozni” névadójuk szellemi örökségéből, s szeretnének segíteni, hogy ez másoknak is „megragadható” legyen.

Ivancsó István patrisztikus-liturgikus tanulmánya a hozzánk nagyon közel álló húsvéti kánont állítja párhuzamba Nazianzi Szent Gergely kevésbé ismert húsvéti beszédével. Feltűnő, hogy Damaszkuszi Szent János milyen bátran ragadta meg ezt a beszédet.

A Szent Liturgia egészen közel áll hozzánk, hiszen lelki életünk forrása és középpontja. Cselényi István Gábor írása segít abban, hogy egyre inkább megragadható legyen számunkra az, ami alapjában véve misztérium, amit végső soron csak hittel tudunk felfogni.

Obbágy László tanulmánya arról szól, hogy Isten nem lehet messze tőlünk, sőt otthonunk Ő. Az otthon fogalmának többféle szempontból történő körüljárása után jut el erre a megállapításra. Az emberi modellt, az otthonkeresést alapul véve kerülhetünk végül egészen közel Hozzá.

A kinyilatkoztatás egész valósága arról szól, hogy Isten

maga a szeretet, aki közel jön hozzánk, hogy amennyire lehet, megragad hassuk, felfoghassuk Őt. Soltész János új megvilágításban ír a szerelemről, erről az ember számára meghatározó és alapvető élményről.

Janka György a történelem egy darabját próbálja közelebb hozni az olvasóhoz. Csak akkor tudjuk megélni identitásunkat, ha ismerjük a gyökereinket is. Nem maradhat tehát távol a bécsi udvar egyházpolitikájának ismerete tőlünk, hiszen a mi magyar görög katolikus sorsunknak is irányítója volt.

Puskás Bernadett művészettörténeti munkája régi ikonosztázejainkról azt is elősegítheti, hogy ne csak ott legyünk a jól ismert liturgikus környezetünkben, hanem ismerjük is azt. Mindenképpen továbbgondolkodásra késztető az elemzése, aminek bizonyára írásos folytatása is lesz.

A legmesszebbre Xeravits Géza megy vissza a történelemben, hogy közelebb hozza hozzánk egy qumráni irat alapján a Messiást. A biblikus tanulmány az eszkatologikus kor előfutáraként mutatja Őt be. A qumráni irodalom (és álirodalom) iránti megnövekedett érdeklődés idején különösen is fontos írásnak lehet ezt tartani.

A tanulmányok idegen nyelvű összefoglalói most is megtalálhatók a folyóiratban, a végén pedig magyar és idegen nyelvű könyvismertetések.

A Hittudományi Főiskola tanárai remélik, hogy a tanulmányi félévek végén megjelenő folyóiratban közölt írásaiknak egyre több olvasója lesz, s ezáltal az atanázi örökség egyre jobban terjedni és tudatosodni fog.

Nyíregyháza, 1997. június

1.1.

Ivancsó István

DAMASZKUSZI SZENT JÁNOS HÚSVÉTI KÁNONJÁNAK ÉS NAZIANZI SZENT GERGELY HÚSVÉTI BESZÉDÉNEK EGYBEVETÉSE

Húsvét ünnepének minden bizonnyal legjelentősebb és legszebb éneke Damaszkuszi Szent János *Húsvéti kánonja*,¹ amit a bizánci szertartású hívek nagy része könyv nélkül tud énekelni. Aki elolvassa Nazianzi Szent Gergely *A szent húsvétra* című 45. beszédét,² meglepő hasonlóságokat, párhuzamokat, sőt kifejezetten szó szerinti megegyezéseket fedezhet fel benne az előzővel. Első pillantásra meglepőnek tűnhet ez a tény, hiszen a két atyát csaknem négy évszázad választja el egymástól. A két mű műfajában is különbözik egymástól. Viszont azt is tudni kell, hogy szerzőik rokon lelkek voltak a költői ihletettségük révén. Nyilván Nazianzi Szent Gergely hatott Damaszkuszi Szent Jánosra, így az utóbbi belőle merített ihletet húsvéti kánonja megfogalmazásában. A következőkben a két mű megegyező helyeit próbáljuk meg párhuzamba állítani, mégpedig olyan formában, hogy a húsvéti kánon teljes szövegét közöljük, hiszen ez ismerősebb, s melléje helyezzük a húsvéti beszéd vonatkozó helyeit. Előtte azonban érdemesnek tűnik a két atyáról, műveikről, valamint azok műfajáról is szólni.

1. Nazianzi Szent Gergely

A nagy kappadókiai atyák közül Nazianzi Szent Gergely szenteltek legkevesebb figyelmet az utóbbi két évszázadban;³

1 PG 96,839-844 cols.

2 PG 36,624-664 cols.

3 Ezt a kritikai észrevételt a pusztá statisztika is alátámasztja. Az 1990-ig eltelt utolsó két évtizedben: tudományos szinten négy konferenciát szenteltek Nisszai Szent Gergelynek, egy nagyjelentőségűt Nagy Szent Bazilnak, s csupán egyet – nem kellően meghatározottat (tudományos

Nagy Szent Bazil és Nisszai Szent Gergely mellett szinte árnyékban maradt.⁴ Pedig ő volt az, aki már a bizánci korszakban megkapta „a Teológus” nevet, nem pedig Szent Bazil, akit ő maga „mesterének” tekintett.⁵ Bizonyára a 380-ban Konstantinápolyban tartott elmondott *öt teológiai beszédének* köszönhet-e ezt;⁶ s ennek köszönhető az is, hogy a bizánci egyház szer-tartási könyvei is ezzel a névvel illetik. A szó eredeti értelmében teológus volt, vagyis olyan személy, aki Istenről beszél. „Ger-gely nem csak szemlélődő személy volt, hanem teológus, abban az értelemben, hogy küldetést kapott a beszédre, hogy tanúsá-got tegyen a Szentháromság legmagasztosabb misztériumá-ról.”⁷ Ezért már Nagy Szent Bazil „Krisztus szájának” nevezte.⁸

Nazianzi Szent Gergely életében egészen élményszerűen tükröződik a kereszténység és a hellén kultúra IV. századi konfliktusa. Szinte mindaz a krízis, amin a görög kultúra és műve-lődés évszázadok alatt átment, az ő életében tört fel. Az ő érzékeny személyisége alkalmas alanya volt ennek: „a szerze-tességet, a retorikát, a filozófiát állandó alternatívaként élte meg”.⁹ Egész életében a magányt kereste, hajlott a szerzetes-ség felé is, élete a világtól való menekülések és visszatérések sorozata volt.¹⁰ A IV. század nagy teológusai között olyan hu-

szinten sem) – Nazianzi Szent Gergelynek. Aztán 1990. október 24-25. között az *Istituto di Scienze Religiose in Trento* rendezett egy tudománys konferenciát Nazianzi Szent Gergelyről, melynek teljes anyagát megjelentették: *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, (Moreschini, C. – Menestra, G., a cura di), (Istituto Trentino di Cultura Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 17), Bologna 1992, 252 p.)

4 Vö. MORESCHINI, C. – MENESTRA, G., „Introduzione”, in *Gregorio Nazianzeno*, 1.

5 Vö. QUASTEN, J., *Patrologia*, Torino ²1973, vol. 2, 244.

6 Szent Bazil viszont a „Nagy” melléknevet kapta. Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, (Ókeresztény írók 1), Budapest 1980, 600.

7 SPIDLIK, T., „Gregorio Nazianzeno poeta e teologo”, in *Gregorio Nazianzeno*, 23. A kappadókiai atyáról írt sok tanulmány szerzője ebben az írásában éppen a *teológus* kulcsfogalmat vizsgálja, mégpedig újszerű módon, mert hozzákapcsolja az atya költői tevékenységét. Vö. *op. cit.*, 11-25.

8 *Ep. VIII, 1*; RACCONE, A. R. (a cura di), *S. Basilio, Epistolario*, Alba 1966, 66.

9 VANYÓ, *op. cit.*, 601.

manistaként élt, akit áthatott a nyugodt szemlélődés s az a törekvés, hogy az irodalmi kultúrát egyesítse az aszketikus élettel; nem nagyon törekedett a nyilvános, látványos életre, sem az egyházi méltóságra¹¹ (még majdnem a Bazillal való barátsága is ráment arra, hogy püspökké szentelte). Érzékeny jelleme és lelkiismerete a kettő közötti lavírozásra készítette.

Nazianzi Szent Gergely elsősorban beszédeivel¹² tűnt ki. Nem volt igazán termékeny író. Nem írt szentírási kommentárokat,¹³ sem dogmatikai traktátusokat. Irodalmi hagyatékát beszédei, költeményei és levelei alkotják.¹⁴ Így műveinek összképe rétorikaként tanúskodik. Beszédei alapján a bizánci korban másik jelzőt is kapott: „keresztény Démoszthenésznek” is nevezték. „A keresztény korban ő az, aki az ókorban Démoszthenész volt, de néhány szempontból felül is múlja Démoszthenészt.”¹⁵ Biztos, hogy a IV. századi atyák között ő a legnagyobb szónok. Még barátját, Bazilt is felülmúlja ezen a területen, oly mértékben birtokolja a hellén retorikát. Annál is figyelemre méltó

10 Vö. QUASTEN, *op. cit.*, 239.

11 Vö. *op. ult. cit.*, 238-239.

12 Vö. CAMPENHAUSEN, H. von, *I Padri greci*, (Biblioteca di cultura religiosa 11), Brescia 1967, 129. – MORESCHINI, C., „Struttura e funzioni delle Omelie di Gregorio Nazianzeno”, in *Gregorio Nazianzeno*, 151-170. – Ebben a tanulmányában a szerző Gergely homiletikai tevékenységét olyan aspektusból tekinti át, hogy annak személyes jellegét kíséri nyomon: hogyan fejt ki érzéseit, lelkiállapotát, életkörülményeit a nagy szónok. Gergely ezen a területen eltér a hagyományos homiliáktól, melyek a keresztény doktrína kifejtésére irányulnak; az ő homiliái gyakran személyes jelleget tükröznek.

13 Csupán egyetlen ilyen műve maradt fenn: a 37. levél, amelyben a Mt 19,11-12 evangéliumi részletet elemzi. Ehhez lásd: KERTSCH, M., „L'esegesi di Mt 19,11-12 in Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo”, in *Gregorio Nazianzeno*, 103-114, ahol a szerző, Nazianzi Szent Gergely legkiválóbb európai ismerője, egybeveti a két szerző egzegetikai művét, kiemelve a közöttük lévő hasonlóságokat (Aranyszájú Szent János minden bizonnyal személyesen is ismerte Nazianzi Szent Gergelyt), s az élő és gazdag alexandriai hagyományra alapoz benne.

14 Vö. QUASTEN, *op. cit.*, 241.

15 CRISCUOLO, U., „Imitatio e tecnica espressiva in Gregorio di Nazianzo”, in *Gregorio Nazianzeno*, 123. – A tanulmány kiegyensúlyozott módon tárgyalja Gergely szónoki művészetét és stílusát, együttesen szemlélve őket, sok kritikai megjegyzéssel. *Ibid.*, 117-150. – Vö. CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, 141. és QUASTEN, *op. cit.*, 239.

több ez, mert a rétorok világával nem volt semmi kapcsolata, s mégis gondolkodásmódja az ő gondolkodásukat tükrözi.¹⁶ Mivel a nyilvános életben való szereplés nem vette el sok idejét, utólagosan is csiszolgathatta a beszédeit, sőt minden művéről ezt lehet mondani; még a leveleit¹⁷ is úgy írta, hogy az utókor-nak szánta őket.

Az a nyelvezet, amit Nazianzi Szent Gergely használ, a klasszikus *attikai dialektus* és a *bibliai koiné* keveréke. Sok esetben újításokat is kénytelen alkalmazni szóhasználatában, hiszen egyrészt egyes – sajátosan keresztény – kifejezésekre nem volt megfelelő szó a klasszikus görögben, másrészt egyes bibliai kifejezések sem fedték egyes esetekben a szó teológiai tartalmát.¹⁸

Azon túl, hogy szónoklataiban kimagasló volt Nazianzi Szent Gergely, magasfokú költői ihletettséggel is rendelkezett. Erre nem csak a mintegy négyszáz fennmaradt költeménye a bizonyíték,¹⁹ hanem olyan prózai művei is, amelyeket verses formában fogalmazott meg,²⁰ valamint az, hogy szónoklataiban is számtalanszor verses prózában fogalmazott.²¹ „Prózájában és verseiben nagy rétornak nyilvánul, formai és stílusbeli tökéletességét korán egyetlen keresztény szerzőjéhez sem lehet hasonlítani, és éppen ezért tetszetek különösképpen a művei a középkori bizánci kommentátoroknak, s nemkevésbé a felvilágosodás humanistáinak”.²²

Nazianzi Szent Gergely ritmikus prózájának köszönhető,

16 Vö. VANYÓ, *op. cit.*, 603.

17 Campenhausen úgy tudja, hogy Gergely volt az első a görög írók közül, aki személyesen gyűjtötte össze és adta ki a levelezését. Vö. *op. cit.*, 139.

18 Vö. VANYÓ, *op. cit.*, 604.

19 Ezek között találhatók rövid himnuszok, elégiák és epigrammák. Magyarul is olvasható nyolc: in *A kappadókiai atyák* (Vanyó, L., szerk.), (Okeresztény írók 6), Budapest 1983, 478-485. – Vö. CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, 139-140.

20 Leghosszabb közülük az 1949 jambikus versből álló *Saját életéről* szóló mű. – Egyébként költeményeinek összessége mintegy tizennyolcezer verssort tesz ki. Vö. MEGLIORE, D. di, *Il messaggio cristiano d'Oriente. Storia della letteratura greca cristiana*, Torino 1973, 137.

21 A vizsgálandó 45. beszédben is gyakran tesz így.

22 QUASTEN, *op. cit.*, 241.

hogy sok műve alapként szolgált a bizánci egyház himnuszköltészetéhez is:²³ Maiumai Dorotheosz, Damaszkuszi Szent János, Maiumai Koszmasz,²⁴ Arszeniosz, Nikeforosz merített belőlük ihletet. Ennek alapján vizsgálhatjuk együttesen a címben említett két művet.

2. Damaszkuszi Szent János

A patrisztikus utókorba tartozik Damaszkuszi Szent János. Élete és tevékenysége áthidalja a VII. század utolsó harmadától a VIII. század közepéig terjedő korszakot. Ő az utolsó nagy görög atya.²⁵

Életéről a viszonylag bőséges hagiográfiai irodalom ellenére is meglehetősen keveset tudunk.²⁶ Ugyanígy, a műveiben található életrajzi adatok sem adnak pontos eligazításokat.²⁷ Életrajzíróinak nem lehet sok hitelt adni.²⁸ Annyi biztos, hogy Damaszkuszban született a VII. század utolsó harmadában; családjá vallásos volt; a VIII. század elején már szerzetes volt

23 *Op. ult. cit.*, 243.

24 Maiumai vagy Jeruzsálemi Koszmasz nem csak felhasználta Gergely műveit, hanem egy *codex unicus*-ként fennmaradt műben (*Vaticanus Graecus* 1260) kommentálta is a költeményeit. – Vö. MENESTRINI, G., „Note al commento di Cosma di Gerusalemme ai Carmina di Gregorio Nazianzeno”, in *Gregorio Nazianzeno*, 217-226.; BECK, H., *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, 265. és 516.

25 Vö. CANDELARESI, A., „Introduzione”, in *S. Giovanni Damasceno, Omelie sulla Beata Vergine*, (trad. di Caceffo, A.; intr. e note di Candelaresi, A.), Alba 1973, 5.

26 Vö. VANYÓ, *op. cit.*, 932.

27 Vö. CANDELARESI, *op. cit.*, 6.

28 Damaszkuszi Szent Jánosról a következő életrajzok szólnak:

1. A Mihály antióchiai szerzetesap által írt „*Arab életrajz*”, melyet 1085 körül állított össze;
2. A János pátriárka által írt „*Görög életrajz*”, melyet a XII. század elején írt, s ami az „*Arab életrajztól*” függ;
3. A Konsztantinosz Akropolitész által írt „*Dicséret*”, amely a „*Görög életrajztól*” függ;
4. A névtelen szerző által írt „*Görög életrajz*”;
5. A Konsztantinosz Merkuropulosz pátriárka által írt „*Görög életrajz*”;
6. A X. századból származó rövidebb életrajz, amelyből azok az adatok származnak, amelyek a legrégibb *Szünaxárikonokba* bekerültek.

Jeruzsálemben; a jeruzsálemi pátriárka pappá szentelte.

Miután Jeruzsálembé ment, a további életét ott töltötte, mégpedig a Szent Szabbász monostorban; ott, ahol nagy események mentek végbe, s ahol nagy személyiségek éltek a történelem folyamán. Kortársa volt Szent Koszmasznak, aki később Maiuma püspöke lett. Együtt is nevelkedtek, mert János édesanyja örökbe fogadta, sőt együtt is tanultak.

Damaszkuszi Szent János már életében is tisztetnek és tekintélynek örvendett. Két dolognak köszönhetette ezt. Egyrészt ékesszólásából fakadó hírnevének. Másrészt írásainak, melyek egy része az eretnokségeket támadta, s melyek eljutottak Szíriában és Palesztinába is, másik részük pedig az ikonrombolók ellen, illetve az ikontisztelet védelmében szólt.

Fő tevékenysége tehát éppen a képrombolók ellen irányult. Hírnevéhez azonban nem kisebb mértékben járult hozzá az, hogy számtalan költeményt írt, melyek máig is használatosak a bizánci egyház liturgiájában.²⁹

Damaszkuszi Szent János a nyugodt és elmélyült teológiai munkának igyekezett szentelni magát. S ebben különösen is hasonlít Nazianzi Szent Gergelyre. Olyan műveket hagyott hátra, melyek a legnagyobb atyák közé emelték őt a keleti egyházban. Igaz, hogy nagysága nem eredetiségében van, de gyűjtő és rendszerező munkája, amellyel egységbe foglalta az egyházatyák és ókori egyházi írók írásait, Aquinói Szent Tamással teszi őt egyenrangúvá,³⁰ bár természetesen még nem tolimista módon dolgozott.

Számtalan sok himnusza³¹ mennyiségében és címei alapján már önmagáért beszél. Költői formában foglalják össze teológiai örökségét. Nem csak személyes elgondolásai láthatók bennük, hanem az is, hogy ezekben is összefoglalja a görög atyák örökségét.³² Ugyanakkor kitűnik belőlük, hogy milyen

29 Vö. VANYÓ, *op. cit.*, 932.

30 Vö. CANDELARESI, *op. cit.*, 5.

31 Ezek gyűjteménye in PG 96,817-856; 1363-1368; 1372-1408.

32 Vö. CANDELARESI, *op. cit.*, 11.

33 Nem lehet véletlen, hogy még XII. Piusz pápa *Munificentissimus* kezdetű bullájában – mellyel az Istenszülő mennybevitelének dogmáját hirdette ki – is szerepel Damaszkuszi Szent János.

nagy szónok volt, milyen nagy költő ihlettel rendelkezett, milyen mélyen vallásos volt, s hogy milyen gyermeki tisztelettel szerette az Istenszülőt.³³

Felületes véleményekből gyakran az tűnik ki, hogy Damaszkuszi Szent Jánost tartják az *Oktoechos* szerzőjének. Pedig ő valójában csak az egyik nagy összeállítója volt ennek a bizánci egyház liturgiájában alapvetően fontos liturgikus könyvnek.³⁴

Damaszkuszi Szent János abban a korban élt, amikor a VI. és VII. században virágzó kontákion-költészetet felváltotta a kánon-költészet.³⁵ Ennek eredetét nehéz pontosan meghatározni; általában Krétai Szent András bűnbánati nagy kánonját tartják a kánonok ősmintájának.³⁶ Kezdetben a kánonoknak nem volt önálló életük, hanem csak arra szolgáltak, hogy a felolvasott bibliai ódákat megszakítsák az éneklésükkel.³⁷ A kilenc bibliai ódának megfelelően, a kánonok is kilenc énekfüzérből álltak össze, melyeket szintén ódáknak kezdtek nevezni. Később aztán a kánonok kezdtek felülkerekedni, a bibliai ódák rovására; a kánonok ódái is kezdtek eltávolodni a bibliai témától, az irmoszok, az első versszak után. Azonban a kánonok megfogalmazásának alapjánál mindig a megfelelő szentírási óda témája áll. Ebbe a folyamatba állt be Damaszkuszi Szent János is, és így írta meg szép kánonjait, köztük a húsvétit is.

Damaszkuszi Szent János – bár költészeti műveinek hitelessége még további kutatásokat és vizsgálatokat igényel³⁸ –

34 Vö. BORGHINI, B., „Introduzione”, in *S. Giovanni Damasceno, Canti della Risurrezione*, (Borghini, B., a cura di), Alba 1974, 10.; TRYPANIS, K. A., *La poesia bizantina. Dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia*, (Saggi 23), Milano 1990, 77.

35 Vö. ONASCH, K., *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 179-181.; MAAS, P., „Das Kontakion”, in *Byzantinische Zeitschrift* 19 (1910) 285. – A kontákion-költészethez lásd IVANCSÓ, I., „Üdvözlégy, Istennek szeplőtelen Jegyese!” Az Akathisztosz himnusz, Nyíregyháza 1996, 79-91.

36 Eredetileg még Krétai Szent András 200 verset tartalmazó bűnbánati nagy kánonját is úgy írták le a szertartási könyvekbe, hogy az ugyanannyi szentírási versből álló bibliai ódák közé iktatták be az egyes versszakokat.

37 Vö. BECK, *op. cit.*, 265.

38 Vö. VANYÓ, *op. cit.*, 935.; BECK, *op. cit.*, 485.

Krétai Szent András, Maiumai Koszmasz és a későbbi korok kánonköltői mellett a legnagyobbak között kap helyet.³⁹ A liturgikus könyvek egy jambikus és tizenhárom más kánonját tartalmazzák,⁴⁰ amelyek használatban is vannak, de ennél sokkal többet írt.

Kánonjait – termékeny és tudós költőként – egyrészt az időmértékes verselés, másrészt a ritmikus verselés szabályai szerint állította össze. Az atya nagy érdeme az, hogy felélesztette az antik időmértékes verselést az egyházi használatra szánt költeményeiben. Az összes többi közül a leghíresebbet, a húsvéti kánonot is a bizánci ritmikus időmértékes verselés szabályai szerint állította össze. Nagyszerűsége alapján „arany kánonnak” vagy „a kánonok királynőjének” is nevezik ezt.⁴¹ Ez a kánon – tartalma, nyelvezete és örvendező stílusa miatt – valóban megérdemli az elnevezését.⁴²

3. Egyezőségek és különbözőségek

Az egymásától mintegy három évszázadra lévő atya életében és életművében sok megegyezés, de sok különbözőség is van. A komplex látásmód érdekében ezt is érdemes figyelembe venni.

Mindenekelőtt a családi háttérből fakadó mély vallásosságot figyelhetjük meg mindkét atyánál, valamint azt, hogy ennek következtében a lelki elmélyülésre törekedtek. Ám míg Damaszkuszi Szent János szerzetesi életformában élhetett és a Szent Szabbász monostorban töltötte életének java részét, Nazianzi Szent Gergely csak vágyódott ez után, s mint láttuk, élete a világtól való menekülésekben és az oda való visszatérésekben telt. Gergely†Nagy Szent Bazil püspökké szentelte, János csak áldozópap lett. Gergely nehezen viselte a püspökséggel járó

39 Vö. BECK, *op. cit.*, 265.

40 Vö. *op. ult. cit.*, 485.

41 TRYPANIS, *op. cit.*, 77.; ONASCH, *op. cit.*, 180-181.

42 Vö. GALLO, M., (a cura di), *Liturgia orientale della settimana santa*, Roma 1974, amely a szertatási szövegeket teljes terjedelmükben tartalmazza, bevezető magyarázatokkal és jegyzetekkel. Damaszkuszi Szent János kánonját lásd: vol. 2, 190-206.

terheket, mert úgy látta, elfordítják az igazi elmélyüléstől; nem is foglalta el szaszimai püspöki székét, csak majd a konstantinápolyit, amiről aztán le is kellett mondania. János viszont nyugodtabb körülmények között élte papi-szerzetesi életét.

A két atya egyike sem volt mentes korának problémáitól. Mindkettőjük idejében eretnekségek támadták az egyház egységét. Míg Nazianzi Szent Gergelynek az *arianizmussal* kellett küzdenie (s főleg dogmatikai műveivel tette ezt), Damaszkuszi Szent Jánosnak az *ikonoklazzmussal* kellett harcolnia. Gergelyt a szónoklatai tették igazán nagygyá, János viszont a szent ikonok védelmében írt írásaival tűnt ki, bár beszédei is híresek voltak.

Annak ellenére, hogy állandó elmélyültségre törekedett, Gergelyt szinte leküzdhetetlen közlési vágy hajtotta. Életeleme volt az írás – műveit állandóan csiszolgatta –, de méginkább az élő szó, a szónoklatok. Az egyház egységéért való aggodás mellett hallatlan szubjektivizmus is jellemzi őt, mely áthatja műveit. Nem véletlen, hogy hatalmas költői műben írta meg az életét, mely kimagasló jelentőségű Szent Ágoston *Vallomásai* előtt.⁴³ Damaszkuszi Szent Jánosnál nem tapasztalható ez az óriási hajtóerővel rendelkező önközlési vágy. Ő inkább valóban a csöndes és elmélyült rendszerező teológiai munkának szentelte magát, amellyel összefoglalta az atyák örökségét. Ez nem található Gergelynél, ő nem volt annyira rendszerező elme. A kappadókiai atyák közül inkább Nisszai Szent Gergelynek volt ez sajátja.

Az elmélyült életforma és a szónoklatokban kifelé megnyilvánuló tevékenység nem nagyon egyeztethető össze. Mégis, mindkét atya híres szónoklatokat tartott. A Gergelyt igazán híressé tevő szónoklatokban megmutatkozik, hogy birtokolta a retorika minden fogását, de nem élt a szofisztika bensőleg üres fogásaival. A képrombolók ellen, az ikontisztelet védelmében írt és mondott beszédeiben János is nagyon pontosan fogalmaz teológiaiailag. Ma is lehet rájuk alapozni.

A költői lelkület is egyformán hajtotta mindkét atyát. Ám míg Nazianzi Szent Gergely költeményei nem kerültek be az

egyház liturgikus gyakorlatába, Damaszkuszi Szent Jánoséi tekintélyes mennyiséget képeznek ott a kánonjain kívül is.

Annak ellenére, hogy a görög költészet történetében ilyen jelentős helyet foglalt el Nazianzi Szent Gergely, költészeti szempontból mégis csak másodrendűnek lehet tekinteni. „Bőszavú és lapos a stílusa, moralizáló és tanító, s végeredményben művei hosszassága miatt unalmassá válik.”⁴⁴ Ezek, valamint a nyelvezete és verselése miatt, nem terjedtek el a nép között a költeményei. S ez indokolja valójában azt is, hogy nem kerültek liturgikus használatba. Viszont ez az ő nagyságát nem kisebbíti, sem költeményei mondanivalóját. Költeményei „tartalmának felfoghatósága és azok tekintélyes részének építő jellege – még ha sok költészeti újítást nem is tartalmaznak –, a képek bőséges használata és lírizmusa magyarázhatja azt a nagy befolyást, amit a későbbi bizánci költőkre kifejtett”.⁴⁵ Damaszkuszi Szent János liturgikus költeményei a liturgiában élnek tovább; ugyanakkor ő is hatással volt a további egyházi költőkre, mert a kánonköltészet, melynek ő is jelentős képviselője volt, még a későbbi századokban is továbbélt.

4. A két szöveg

A következőkben Damaszkuszi Szent János *húsvéti kánonjának* – liturgikus használata révén – általánosan ismert szövegét⁴⁶ az első oszlopban közöljük, Nazianzi Szent Gergely *A szent húsvétról* szóló, 45. beszédét⁴⁷ pedig a másodikban. A részletek után álló első szám a beszédben lévő tagolást, a második a kötetben való oldalszámot jelöli.

44 TRYPANIS, *op. cit.*, 50.

45 *Op. ult. cit.*, *ibid.*

46 Liturgikus könyveink hosszú idő óta változatlan formában közlik a kánon szövegét. Legújabb kiadását lásd: *Dicsérvétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv*, (Görögkatolikus Hittudományi Főiskola kiad.), Budapest 1994, 371-378.

47 A beszéd szövegének legújabb kiadását lásd: *Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre II. Húsvéti ünnepkör*, (Ókeresztény örökségünk, Ványó L. szerk.), Budapest 1996, 107-141.

1. óda

Föltámadás napja a Pászká, az Úrnak Pászkája, világosodjunk fel népek, mert a halálból az életre, és a földről az égbe átvitt minket Krisztus Istenünk, kik az ő győzelmét énekeljük.

Föltámadt Krisztus halottaiból!

Beszédrészletek

Húsvét, az Úr húsvétja, ismét húsvétot mondok, a Szentháromság tiszteletére. (2-108)

Ez a pászka... lelki értelemben jelenti a lentől a fentre való átköltözést, és az ígéret földjére való felvonulást és bemenetelt. (10-118)

Krisztus feltámadt halottaiból, támadjatok fel vele! (1-107)

Nazianzi Szent Gergely rövid bevezető után említi az „Úr Pászkáját”, amivel Damaszkuszi Szent János kezdi a kánont. Gergely az alexandriai hagyományra alapoz, amely szakított Szárdeszi Melitón⁴⁸ – s az antióchiai hagyomány – értelmezésével, mely szerint a „pászka” héber gyökere a szenvedésre utal. Az alexandriaiak Órigenész értelmezését követték, aki ironikusan korrigálta is a héberekre alapozó előbbi véleményt, mert a „pászka” helyesen „átmenetet”, „átkelést” jelent.⁴⁹ Damaszkuszi Szent János ezek ismeretében és a kánonköltészet szabályaihoz kötődve⁵⁰ alkalmazza az „átmenetet”, „átvitelt”. A tüpológiát mindkét atya kiterjeszti: nem csak Krisztus feltámadásáról van benne szó, hanem az ő megdicsőüléséről és a mennyei dicsőségbe való felemelkedéséről is (amit a görög αναβασις fejez ki), s arról, hogy vele együtt az őt követőket, az ő „átmenetében” részesülőket részesíti a „felmentelben” is. Gergely eljárás módjában – hogy háromszor említi a húsvétot – antiariánus állásfoglalása is felfedezhető.

Gergely a beszéd elején felvázolja a keresztény élet egész programját, amit a modern teológia előszeretettel fogalmaz meg „Krisztus húsvéti misztériumaként”: „Krisztus feltámadt halottaiból, támadjatok fel vele!” János pedig a kánon tropárjai

48 Vö. Szárdeszi Melitón, *A húsvétról*, in *Az egyházatyák beszédei*, 1-29.

49 Vö. *Az egyházatyák beszédei*, 30-31.

50 Az 1. óda bibliai éneke Mózes hálaénekét tartalmazza a Vörös-tengeren való átkelés után: Kiv 15,1-19.

Tisztítsuk meg érzékeinket, és meglátjuk a feltámadás megközelíthetetlen fényében tündöklő Krisztust, és tisztán halljuk, midőn mondja: Örvendjete, kik az ő győzelmét énekeljük!

Az egek méltán vigadjanak, és a föld örvendezzen, ünnepeljen az egész látható és láthatatlan világ, mert föltámadt Krisztus, az örök-kétartó vigasság!

3. óda

Jertek, igyunk új italt, nem a kemény sziklából csodásan fakasztottat, de a Krisztus sírjából csörgedező halhatatlanság forrását, kiben megerősödünk!

Ti meg tisztítsátok meg elméteket és fületeket, gondolkodásmódokat, kik ilyennek örvendtek, mert Istenről szól az ihletett beszéd, hogy ne üresen, hanem gyönyörűséggel telve menjete majd el! (2-109)

Hogyan tisztítja meg az érzékeket az én áldozatom. (14-122)

Milyen az ital és annak vétele, a mi dolgunk bizony megtudni! (23-133)

közé illeszti be a rövid, ám a keresztyénység számára leglényegesebb mondatot. Az ódák tropárjai között immár nem a bibliai ódák versei kapnak helyet, hanem ez a fontos mondat: „Feltámadt Krisztus halottaiból”. A szertartáson részt vevő hívek nem csak éneklik, hanem az egyes ódák befejezése után kitörő örömmel kiáltják is.⁵¹

Gergely arra buzdítja hallgatóit, hogy lélekben megtisztultan hallgassák a nagy misztériumról szóló beszédet, sőt gondolkodásmódjukban⁵² is. Mintha csak mind az Aranyszájú-, mind a Bazil-liturgiában meglévő gondolat visszhangzana itt: „Senki sem méltó azok közül, akiket a testi kívánságok és gyönyörűségek lekötve tartanak” arra, hogy a legszentebb műsté-

51 Vö. HOTZ, R., „Der Osterkanon des Johannes von Damaskus”, in *Der Christliche Osten* 2 (1994) 116.

52 Vö. Ef. 4,23

Ma mindenek betelnek világossággal: az egek, a föld és az alvilág; ünnepeljék tehát az összes teremtmények Krisztus föltámadását, melyben megerősödnek!

Tegnap veled temetkeztem el, Krisztus, veled ébredek ma a feltámadóval; tegnap veled fölfeszítettem: dicsőíts meg engem is, Üdvözítő, a te országodban!

tionba, a Szent Áldozatba bekapcsolódjanak.⁵³ Jánosnál eme gondolatok mellett megjelenik a fény és az örvendezés témája, mely az egész kánont eltölti.⁵⁴ Ő már nem csak egy beszéd meghallgatására buzdít, hanem a nagy misztériumot ünneplő együtt éneklésébe való bekapcsolódásra is.

Miután Gergely hosszasan beszélt a húsvét előképi értelméről, beszédének vége felé nyíltan, „evangéliumi értelemben” szól róla. Ezt vezeti be azzal a mondatával, amely az itálról szól. Ez az „új ital” nála az, amit a megdicsőült Krisztus iszik az Atya országában.⁵⁵ Jánosnak ismét a bibliai óda is adja a témát:⁵⁶ „nincs olyan szikla, mint Istenünk”,⁵⁷ amelyből a pusztai vándorlás során víz fakadt,⁵⁸ de amely újszövetségi beteljesedésében maga Krisztus.⁵⁹ A kánonban pedig a halhatatlanság forrását adja ez a víz.

53 Vö. *A görög szertartású katolikus egyház Szent és Isteni Liturgiája a Legszentebb Áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve* (A hajdudorogi püspöki iroda kiad.), Nyíregyháza 1920, 125. és 230. (A továbbiakban: *Liturgikon*.)

54 Vö. HOTZ, *op. cit.*, 116-117.

55 Vö. Mt 26,29

56 A 3. óda bibliai éneke Annának, Sámuel anyjának hálaénekét tartalmazza: 1Sám 2,1-10.

57 1Sám 2,2

58 Vö. Szám 20,8

59 Vö. 1Kor 10,23

4. óda

A szent sírnak őrhelyén álljon ma velünk az isteni szózatú Habakuk, és mutassa a fényességtől tündöklő angyalt, ki világosan hirdeti nekünk:

Ma lett üdvössége a világnak, mert föltámadt Krisztus, a mindenható!

Mint a szűz méhet meg nem nyitó fiúgyermek jelent meg nekünk Krisztus, ki mint ember, ártatlan báránynak nevezeték s mint Isten tökéletesnek mondatott, mert ő a

Őrséget álltam, mondja a csodálatos Habakuk. Én is vele voltam, ma a Lélek nekem adott hatalmat, és látványa által kémlelem és tudakolom, mit kaptam látomásul és mit mondtak nekem. (1-107)

Ma lett üdvössége a világnak, a láthatónak és láthatatlannak egyaránt! (1-107)

Valóban küldetett, de mint ember; kettős volt ugyanis. (27-138)

Valójában a bárányt ártatlansága miatt veszi a régi mezítelenség öltözetének... Tökéletes nem csak

Amikor Habakuk próféta kiállt üdvörtörténeti őrhelyére, félelmetes híreket hallott:⁶⁰ a babilóniai káld sereg hamarosan elfoglalja az Ígért földjét. Ezért kezdi rémülettel és döbbenettel imádságát; a végére azonban ujjongássá válik az imája „üdvözítő Istenében”, aki „rendbehozza lépteit”. Gergely ebbe kapcsolódik bele, és a negyedik bibliai óda⁶¹ alapján János is. S szó szerint megegyező mondatot használnak, illetve így vette át János Gergelytől a gondolatot, hogy Krisztus feltámadásával „üdvössége lett a világnak”. A „látható és láthatatlan világ ünneplését” János az első ódában már alkalmazta, a Gergelytől való szó szerinti átvétellel. Gergelynek nagyon kell hangsúlyoznia Krisztus kettős – isteni és emberi – természetét; beszédének több helyén meg is teszi, amit aztán János már felszabadultabban, költői lelkülettel fogalmazhat meg. Az „ártatlan bárány” mindkettőjükénél Krisztus emberi természetére vonatkozik. Gergelynél azonban messzebbre nyúló jelentése is van: az őszö-

60 Vö. Hab 2,1

61 A 4. óda bibliai éneke Habakuk próféta imáját tartalmazza az Úr eljövételéről: Hab 3,2-19.

mi bűnnélküli legtisztább Pász-
kánk.

Mint az egyéves bárány, a mi ál-
dott koronánk, Úr Jézus, ki mind-
nyájunkért önként feláldozta ma-
gát, az engesztelő Pászka, és ki a
sírból újra fölragyogott, mint az
igazságnak tündöklő napja.

Istennek ősatyja Dávid, a jelképi
szekrény előtt örvendezve táncolt;
mi pedig, Istennek szent népe, az
előképek beteljesülését látván, lel-
kesülten vigadjunk; mert feltámadt
Krisztus, a mindenható!

Istensége révén, melynél tökélete-
sebb nincsen, hanem a felvétel ál-
tal. (13-121)

A jóság áldott koszorúja, aki ön-
magával mindenütt egyenlő és ön-
magához hasonló. (13-121)
Mondja róla az Írás, hogy átada-
tott, de azt is mondja, hogy átadta
önmagát. (27-138)

A húsvétról beszélünk tehát, mind
ez ideig előképi értelemben, s ha
a réginél nyíltabban is, azt merem
mondani: a törvény húsvétja a
képnél is homályosabb kép volt.
(23-133)

vetségi húsvéti bárányra is vonatkoztatja.⁶² És ő az, aki első-
ként kapcsolja hozzá az „áldott koszorút” a zsoltárból,⁶³ s alkal-
mazza így Krisztusra, aki önmaga is a jóság koszorúja, mivel
minden jóságot összefoglal önmagában, s aki a töviskoszorút
is elvállalja.⁶⁴ János átveszi Gergely gondolatát, kiemelve Krisz-
tus áldozatának önkéntességét. Itt ismét a Szent Liturgia szö-
vegei visszhangzanak: „te magad vagy a feláldozó s aki felál-
doztatol”⁶⁵ és „átadatott vagy inkább önmagát adta át”.⁶⁶

Beszéde vége felé Gergely befejezi a húsvétra vonatkozó
előképek tárgyalását. János itt ismét költői megfogalmazással
szólít fel a beteljesedésük fölötti öröme.

62 Vö. Kiv 12,3

63 Zsolt 64,12

64 Vö. GALLO, *op. cit.*, 195.

65 *Liturgikon*, 125. és 231.

66 *Liturgikon*, 135.

5. óda

Keljünk föl kora hajnalban, és hoz-
zunk balzsam helyett magasztaló
éneket az Úrnak, és meglátjuk
Krisztust, az igazság napját, ki
örök életet áraszt mindnyájunkra!

A te véghetetlen jóságodat, Krisz-
tus, látván a pokol bilincseivel le-
kötöttek, örvendező léptekkel
mentek a világosságba, dicsérvén
az örök Pászkát.

Járuljunk égő lámpákkal a sírból
kiszálló Krisztushoz, mint me-
nyegzői vőlegényhez, és az Isten
üdvhozó Pászkáját a mennybéli
dicsőítő karokkal ünnepeljük!

6. óda

Leszállottál, Krisztus, a föld alsó

Ha Mária vagy, vagy az a másik
Mária, vagy akár Szalomé, Johan-
na, sírj hajnalban! (24-135)

Áldozzuk Istennek a dicséret áldo-
zatát, a mennyei oltáron, a meny-
yei karokkal! (23-134)

Ha az alvilágba száll, szállj alá ve-

A Jézus szenvedésében és temetésében részt vevő sze-
mélyek követésére költői szavakkal buzdít Gergely, majd a ke-
nethozó asszonyokéra is. János pedig az ötödik bibliai óda⁶⁷
kezdő sorát felhasználva fejti ki bővebben Gergely gondolatát,
már nem a sírásra, hanem az örvendezésre buzdítva. „Az éjsza-
kából hozzád serken föl lelkem, Istenem” izajási sort Gergely
még úgy ismerhette mint minden reggeli istentisztelet állandó
részét, bár természetesen még nem a kánonban.

Az előképek beteljesedése után Gergely arra szólít fel,
hogy nem véres áldozatot, hanem a dicséret áldozatát kell be-
mutatni Istennek a „mennyei karokkal”. János pedig a megváltói
áldozat megvalósulása után ünnepelteti ugyanígy a híveket.

Amit Gergely buzdításként mond, János költőien fogalmaz

⁶⁷ Az 5. óda bibliai éneke Izajás zsoltárát tartalmazza: Iz 26,9-20.

részeibe, és összetörted a foglyokat letartó börtönök zárait, s a harmadik napon mint Jónás a cethalból, föltámadtál a sírból.

A pecséteket épségben meghagyván, Krisztus, föltámadtál a sírból, mint születésedben is a szüzesség kulcsait meg nem sértéd, és föltámadásoddal megnyitottad nekünk az édenkert ajtaját.

Én Üdvözítőm, ki mint Isten, élő s meg nem ölt áldozatul önként mutattad be magad az Atyának, és föltámadtál harmadnapra a sírból, és föltámasztottad Ádámot is az ő nemzedékével.

le! Ismerd meg Krisztus ottani misztériumait is, hogy... megjelelésével egészen egyszerűen mindenkit üdvözít, azokat is, akik ott hittek benne. (24-135)

A szűzi és anyai köteléket így azonban erővel szakította szét, nagy hatalommal. (13-121)

Parancs szól a kapuszárnyak felnyitására és magasabbra tárására, hogy fogadják azt, aki a szentvedésből még dicsőségesebben került ki. (25-136)

Mivel... a legkiválóbb, azért önmagában elég mindenkinek a tökéletességhez, és a hívő, Istennek élő, szent áldozatot ajánl fel, mely örök és mindenkorra megszentelt. (14-123)

Ádámért áldozzák fel. (13-121)

meg Krisztus alvilágba való leszállásáról. Neki a hatodik bibliai óda témája is segít ebben.⁶⁸ Az egyházi hagyomány már a II. századtól kezdve Krisztus feltámadásaként értelmezte Jónásnak a cethalból való kiszállását, ami a bizánci himnuszköltészetben nem csak a kánonokra vonatkozik.⁶⁹ Szép párhuzam látható a mindkettőjük által említett szűzi születés – Gergely Izajást is idézi – és a feltámadás között. Gergely a megdicsőült Krisztus előtti kapuszárnyak felnyitásáról szól – amiben a Liturgia Kerub-énekét motiváló zsoltár-részlet⁷⁰ is felfedezhető –, János pedig ezt már a Krisztust követőkre is vonatkoztatja. Krisztus önkéntes és örök érvényű áldozatáról szólva Gergely a Zsidók-

68 Ami mindig Jónás imájára alapozódik: Jón 2,3-10.

69 SCHULZ, H.-J., „Die Anastasis-Ikone als Erlösungsaussage und Spiegel des sakramentalen Christismysteriums”, in *Der Christliche Osten* 1 (1981) 4-5.

70 Zsolt 24,7-9

7. óda

Ki az ifjakat a kemecéből megszabadítá, emberi testet öltvén szenved mint halandó, és szenvedése által a halandót a romolhatatlanság ékességébe öltözteti, ő egyedül áldott és dicsőített Istene atyáinknak.

Az istenfélő asszonyok kenettel hozzád siettek; de kit mint halottat siránkozva kerestek, téged mint élő Istent felvidulva imádtak, és a titkos Pászkát tanítványaidnak, Krisztus, örömmel hirdették.

A halál legyőzetését ünnepeljük, a pokolnak megrontását, más örök életnek kezdetét, és örvendve magasztaljuk ezek kegyes eszközlőjét, egyedül áldott és dicsőített Istent atyáinknak.

Valóban a legszentebb és legün-

ilyen ugyanis, akit érettünk leölték, a halhatatlanság ruhája, valóban az, ahogy annak is nevezik. (13-121)

Ez a szent éjszaka ezért ellentéte

hoz írt levélre utal,⁷¹ amit János átvéve, nem csak Ádámra, hanem „az ő nemzedékére”, vagyis minden emberre kiterjeszt.

A Bárány – amint Gergely magyarázza – ártatlansága miatt öltözött a halhatatlanság ruhájába. A kánon hetedik ódájának bibliai éneke⁷² a babilóniai kemencébe vetett ifjakról szól, akik szintén ártatlanságuk miatt menekülhettek meg. János rájuk is utalva veszi át Gergely gondolatát, s mutatja be kozmikus eredményét,⁷³ az örök élet kezdetét. Mindketten bemutatják az ószövetségi húsvét éjszakájának és a feltámadás éjszakájának

71 Vö. Zsid 9,11-14

72 Ez az óda Azariás imáját tartalmazza: Dán 3,26-56.

73 Vö. HOTZ, „Ostern, oder das Ende der irdischen Wanderschaft”, in *Der Christliche Osten* 2 (1984) 66.

nepeltebb ez az üdvösséges éjszaka, mert ez a feltámadás napjának hajnalfényű előhírnöke, melyen az örök világosság testileg mindnyájunkra kisugárzott a sírból.

8. óda

Ez ama jeles és szent nap, szombat után az első, az ünnepek királyi és uralkodói ünnepe, s az ünnepélyek ünnepélye, melyen áldjuk Krisztust örökké.

Jertek a feltámadás jeles napján, részesüljünk a szőlőtőke új termésében, Krisztus országának isteni

annak az éjszakának, mert ezt az életet elborítja. (15-123)

A mai nap még szebb és még ragyogóbb. Hisz a tegnapi világosság a kelő nagy fény előfutára volt, az öröendezés meg előünnep. (2-108)

Az ünnepek ünnepe ez nekünk, a dicsőítés dicsőítése, oly mértékben túl felül mindent – nem csak emberit és földit, de még azokat is, amiket Krisztus vitt végbe és cselekedett –, mint a Nap a csillagokat. (2-108)

[Az előképek] után azonban a tökéletesebb és tisztább következik, amikor azt az újat issza velünk az

ellentétét: az utóbbiból fölragyogó világosság immár örökre szól. Gergely még arra is utal, hogy a feltámadás szertartásának fényeinek is „szebb és ragyogóbb” a feltámadás és a belőle fakadó örök élet világossága.

Ezért is nevezheti ezt a napot az „ünnepek ünnepének”, amit János szó szerint megismétel a nyolcadik óda elején, s utal a bibliai óda áldást ismételtető refrénjére.⁷⁴ Aztán ismét átvesz egy godnolatot Gergelytől: az új italban való részesedését, amely már a eszkaton megvalósulását vetíti előre. Beszédének patetikus befejezésében Gergely felkiált: „Minden neved felett öröendezem!” János pedig a Szentháromság személyeit említve fakad áldásra, mert az ember az ő nevét viselheti a keresztsége révén, s ez a húsvét éjszakáján kiszolgáltatott keresztség révén különös jelentőséggel bír.⁷⁵

⁷⁴ A 8. bibliai óda éneke: Dán 3,57-88.

⁷⁵ Vö. GALLO, *op. cit.*, 205.

vígságára, magasztalván őt mint Istent örökké.

Emeld fel köröskörül szemeidet Sion, és lássad, mert íme egybeültek hozzád fiaid, mint isteni fényű világítók, nyugat, észak, dél és keletről, és tebenned áldják Krisztust örökké.

Mindenható Atya és Ige és Lélek, három személyben egyesülő, minden lény feletti, s legistenibb egy természet, a te nevedre kereszteltettünk, s téged áldunk örökké.

9. óda

Tündökölj, tündökölj, mennyei Jeruzsálem; mert az Úr dicsfénye fölötted felvirradt, örvendj mostan és vigadozz, új Sionhegy, és te gyönyörködjél, tiszta Istenszülő, Fiad föltámadásán!

Valóban isteni, valóban nagyon kedves és legédesebb a te sza-

Ige az Atya országában. (23-133)

Minden neved felett örvendezem! (30-141)

Főnek tegyük meg a mennyei metropolist, ne a lenti Jeruzsálemet, melyet a hadak eltapostak, hanem azt, melyet az angyalok magasztalnak! (23-134)

Beszédének abban a részében, melyben Gergely az előképek beteljesedéséről szólt, a mennyei Jeruzsálemet magasztalja. Azt, amiről már Izajás megmondta, hogy az Úr dicsősége tölti el,⁷⁶ s amiről a Jelenések könyve is megírja, hogy „Isten dicsősége világítja meg”.⁷⁷ János pedig megénekli a kilencedik óda elején, hogy a feltámadott Úr „dicsfénye” ragyogja be azt, az Istenszülőt is belevonva – az utolsó bibliai óda⁷⁸ témájának megfelelően – az efölött való örvendezésbe.

⁷⁶ Vö. Iz 60,19-22

⁷⁷ Jel 21,23

⁷⁸ Ez a bibliai óda már újszövetségi, és kettős: Szűz Mária hálaéneke (Lk 1,46-55) és Zakariás hálaéneke (Lk 1,68-79).

vad, Krisztus, mert csalhatatlanul megígérted nekünk, hogy velünk lesz a világ végezetéig, s mi reményünk valósultát teljes hittel várán, örvendezünk.

Ó, valóban nagy és legszentebb Pászká, Krisztus! Ó, Bölcsesség, Istennek Igéje és Erősség, add, hogy benned igazabban részesüljünk a te országod nem alkonyodó napján!

Ó, húsvét, fonséges és szentséges, egész világot tisztító, hiszen úgy beszélgetek veled, mint élő személlyel; ó, Isten Igéje, fény is, élet is, bölcsesség is, erő is! (30-141)

A húsvéti beszédet Gergely költői, himnikus szavakkal fejezi be. János szinte szó szerint átveszi az ő szavait a kánon utolsó tropárában. Mindketten megszemélyesítve szólnak a Húsvétról, a Pászkáról, Krisztussal azonosítva azt.

6. Összegzés

Nazianzi Szent Gergely *A szent húsvétra* szóló, 45. beszédének és Damaszkuszi Szent János *Húsvéti kánonjának* egybevetéséből látható, hogy a két szerző – költői ihletettséjük révén – mennyire rokon lélek volt. Gergely beszédének szerkezetéből is kitűnik, hogy sokszor költőien fogalmaz. Beszéde kronológiailag nem az utolsó,⁷⁹ de ő mégis „utolsó áldozatának” tekintette az Úr előtt,⁸⁰ ezért olyan lírai a befejezése.

Szentbeszédeinek lirikus használata által Nazianzi Szent Gergely – a teológus, szónok, költő – jelentős szerepet játszott a bizánci művészet és zene fejlődésében, mert az ő népszerű írásait nem csak fennhangon olvasták, hanem, mint az apostoli és evangéliumi szakaszt, énekelték is.⁸¹ Egy időben

79 Nazianzban mondta el 383. április 9-én.

80 Vö. *A kappadókiai atyák*, (Ökeresztény Írók VI/2., Vanyó L. szerk.), Budapest 1983, 296-297.

81 Vö. STRUNK, O., „St. Gregory of Nazianzus and the proper hymns for Easter”, in *Late class. and Mediev. Studies in Honour of A. M. Friend*, Princeton 1955, 87. – Strunk tanulmánya PETRIDES, S., „Notes d'hymnographie byzantine”, in *Byzantinische Zeitschrift*, XIII (1904) 421-428-ra alapoz, illetve annak eredményeit viszi tovább, melyben Petrides fel-

Húsvét vasárnapjára volt kijelölve olvasmányként két húsvéti beszéde, egyik éppen a 45.

Damaszkuszi Szent János az „arany kánonjában” – mint láttuk – bátran és meglepően sok alkalommal felhasználta Gergely beszédét, sokszor szó szerinti átvétellel. Művének műfajából adódóan neki már ragaszkodnia kellett a már kialakult kánonköltészeti szabályokhoz, ez azonban nem akadályozta meg abban, hogy „szemelgessen” a húsvéti beszédből.

2. Összegzés

hívta a figyelmet Dorotheus archimandrita Nazianzi Gergely költeményeihez fűzött kommentárjaira. Ezek új megvilágításba helyezték a korai bizánci himnusz-költészet történetét és konkrét bizonyítékot ajánlott a lírai költészet és a retorikai próza között.

Cselényi István Gábor:

AZ EUKARISZTIKUS LITURGIA

I. Az üdvtörténeti látásmód

1. Az Eukarisztia „szövegösszefüggései”

A keleti rítus felfogásában – mint ez már a kerestség, bérálás esetében is előtűnik – a szentségek sohasem értelmezhetők összefüggéseikből kiragadva. Különösen érvényes ez az Eukarisztiára. Bár Kelet is ismeri az Oltáriszentség kifejezést, a keleti felfogástól mégis idegen az a gondolat, hogy az Oltáriszentség – az eukarisztikus áldozattól elszakítva – önálló „kultusz” tárgya legyen. Mint tudjuk, a képfallal, sőt függönnyel is leválasztott szentély épp elrejteni akarja, semmint közszemlére tenni Krisztus testének-vérének titkát. Ha az oltáron vagy az oltár fölé felülről lenyúló „kolumbáriumban” ősidőktől kezdve őrizték is az Oltáriszentséget, az elsősorban mint „viaticum”, mint a betegeknek megőrzött szent útravaló szerepelt. Igaz ugyan, hogy nagyböjt alatt különleges szertartással, az ún. *előre megszentelt áldozatok liturgiájával* hódolunk az Eukarisztia előtt, ez azonban éppúgy üdvtörténeti események megjelenítése közepette történik, mint magán a tulajdonképpeni liturgián, a szentmisében. Az ún. *szupplikáció*, a közös szentségimádás csak nyugati hatásra alakult ki és terjedt el görög katolikus területeken, de a szentségtartó /cibórium/ még ilyenkor is takaróval elfalýolozva kerül a hívek szeme elé.

A keleti eukarisztia-felfogás tehát elválaszthatatlan az eukarisztikus liturgiától, értelme, rendeltetése csak a *liturgia egészéből* szűrhető ki. S itt ismét csak idegennek tűnik az a skolasztikus megközelítési mód, amely szerette volna különválasztani a lényegi és a járulékos, az *anyagi és a formai elemeket*, amely a pillanatot is szerette volna megjelölni, amikor pl. az átváltoztatás végbemegy. Tévesnek tűnik még az a megfogalmazási mód is, hogy Kelet nem a „szerzés igéiben”, hanem az „epiklézisben”, a *Szentlélek leledésében* látja a „formai” mozzanatot. Kelet éppen

ezt nem akarja: atomjaira bontani a liturgiát. Felfogásában – ha úgy tetszik – az egész liturgia „metabolé”, átváltoztatás: a felajánlás, a konsekrálás és az epiklézis egyaránt, mint ezt görög katolikus és ortodox szerzők egyaránt vallják.¹

Ám magáról az eukarisztikus liturgiáról is csak úgy kapunk teljes képet, ha további összefüggéseit is meglátjuk. Legelső „szövegösszefüggését” az adja, hogy szervesen illeszkedik abba a folyamatba, amit a keresztség és a bérmlás szentsége kezd meg. Igazolható ez mindkét oldalról. A keresztelési szertartásnak még mai formája is világosan tükrözi az „iniciációs szentségek” hármasságát: a bérmlás előtti imádságban már „a Krisztus testében és vérében való részesedést” is kérjük, bár a szertartás itt bizonyára felnőttkeresztséget tart szem előtt. Az eukarisztikus liturgia pedig szintén még mai szövegében is magában foglalja a hitjelöltek liturgiáját, amely lényegében a keresztelendő felkészítését szolgálta az ősegyházban. Itt külön könyörgés emlékezik meg a keresztségre készülőről a pap csendes imában azt kéri Krisztustól: „méltasd őket az újjászületés fürdőjére, bűneik megbocsátására s az ártatlanság köntösének elnyerésére”. A szöveg félreérthetetlenül utal a keleti keresztelési liturgia tartalmi és formai elemeire.

Az eukarisztia tehát Kelet szemléletében annak a *megszentelődési folyamatnak* állandósulása, amely a keresztségben, bérmlásban kezdődik el számunkra. S ha az első két beavató szentség főként Krisztus halálából-feltámadásából és pünkösdi áldásából részesített bennünket, ugyanezek az üdvtörténeti események válnak újra és újra hozzáférhetővé számunkra az Eukarisztiában, amelynek szintúgy megvannak a maga nagypéntekre, húsvétra, pünkösdre mutató összetevői. Az új elem, amit az Eukarisztia feltételez, az *időbeliség*: a keresztyén ember időben szétbontva éli meg Krisztus megváltását, ezért nem elég, mondjuk egyszer vennie magához Krisztus testét-vérét. Az egész életen át számtalanszor ismételt liturgia „kegyelmi előmenetelhez” segít, „hitben és lelki bölcsességben”, a Krisztus-misztériumok egyre mélyebb átélésében.

De az Eukarisztia belső kötésben kapcsolódik a többi

¹ Így SCHMEMANN, A., *Pour la vie du monde*, Paris 1969. 38.

szentséghez is. Magában foglal a *bűnbánattartásra* mutató szempontokat, így az ekténiák állandó témája „bűneink és vétségeink” bocsánata és elengedése”. A liturgiának van gondja a kenetre váró *betegekre* is: „A betegeket gyógyítsd meg, mert te vagy lelünk és testünk orvosa” – mondja a Miatyánk utáni csendes ima. A nagybemenet előtti papi ima pedig egyértelműen megmondja, hogy csakis *főlszentelt pap* mutathatja be az Eukarisztikus szolgálatot: „Szentlelked erejével tégy alkalmassá engem, ki az áldozópapi rend kegyelmével felruházhattam, hogy ezen szent asztalod előtt álljak s feláldozzam szentséges és szeplőtelen testedet és drága véredet”. Az is kitűnik azonban a liturgia szövegéből, hogy ez a szolgálat nem szakítható ki a közösség egészéből: a pap maga is „bűneiért és a nép vétségeiért”, végül is az egész emberiségért „szolgál”. S ha a liturgia közvetlenül nem is utal a házasság szentségére, mégis jó tudnunk, hogy az esküvő szertartása valamikor az eukarisztikus áldozat része volt, amit több szerkezeti eleme tükröz még ma is. Az eukarisztia tehát lényegében mindig szentséggel szoros kötésben áll, végül is annak a megszentelődési folyamatnak része, sőt talán legdöntőbb mozzanata, melyet a szentségek jelentenek keresztény életünkben s melyben egyre inkább „Krisztusba” öltözködünk.

Épp az időelem kapcsolja azután az Eukarisztiát az egyház liturgikus életének tágabb áramkörébe. Az eukarisztikus liturgia szervesen ágyazódik a „*nap megszentelésének*” körébe. Lényegében minden nap az „előző napon” kezdődik, az alkonyati és esti zsolozsmával, majd a tárgyi napon a reggeli istentisztelettel és az imaórákkal folytatódik, ezek az üdvösségtörténetet idézik fel a maguk szimbólum-rendszerével, afféle „ádvendet” jelentenek annak a teljességnek a felidézése előtt, amit a szentmise képvisel. A nap megszentelésének köre azután maga is tovább mutat a *hét* nagyobb ciklusára, ahol a vasárnap a húsvét, a többi nap ennek előzménye és kiteljesítése, ez a ciklus pedig még tovább mutat a *liturgikus év* tágabb sugarú körére, amelynek keretében – a keleti szertartásban szeptember 1-jével kezdődően – minden évben újraéljük a nagy üdvőtörténeti misztériumokat: karácsonyig főleg az ószövetségi előzményeket, húsvétig és mennybemenetel ünnepéig a Jézus-történetet, pünkösdkor a Szentlélek kiáradását, a liturgikus év további része pedig „pünkösd utáni” idő, amely mintegy

átcsap a következő egyházi évbe is, s amely azoknak a titkoknak a feltárulása, melyeket Krisztus megváltása és a Szentlélek megvilágítása hozott meg számunkra. Az évek egymásba folyó vagy inkább egymásra épülő körei így arra képesítenek bennünket, hogy egyre inkább behatoljunk hitünk titkaiba, egyre inkább bekapcsolódjunk az *üdv történet* – most már bennünk is zajló – sodrába. Az eukarisztikus liturgia végelemzésben ezt a folyamatot sűríti egyetlen szertartás keretébe, „sejtszerűen” foglalja magába az üdv történet megélésének mindezeket a formáit.

Az eukarisztikus liturgia további kontextusát jelenti, hogy a „szavak liturgiája” ezernyi szállal kötődik a *templombelső*, az *ikonográfia*, a *liturgikus mozgás*, *-öltözetek* „metakommunikáció” rendszerébe. Csupán utalni szeretnénk rá: mindezek maguk is a keleti liturgia szerves részei, s ugyanabba az áramkörbe kapcsolnak bennünket, mint a szavakkal végzett liturgia. Ezek a szűkebb és tágabb összefüggések segítenek feltárni a keleti szertartású eukarisztikus liturgia belső tartalmát.

2. Megemlékezés és részesedés

Kelet szemléletében az Eukarisztia kérdése nem szűkíthető le a „lényegi mozzanatra”, a kenyér és a bor átlényegülésére vagy a „szent színek” kérdésére, még csak nem is csupán nagypéntek – immár vérnélküli – megismétlése (még ha említés is történik az „okos és vérontásnélküli szolgálat”-ról), hanem *Krisztus egész művének*, sőt az egész üdv történetnek felidézése, nagypénteknek, de húsvétoknak és pünkösdnek is a fényében. „Végrehajtottad Atyád egész üdv gondozását” – vallja Aranyszájú Szent János liturgiája Krisztusról. Az eukarisztikus liturgia ebbe a teljes *üdv ökonómiába* enged bepillantást s ennek tesz részesévé.

A liturgia tulajdonképpeni tartalmát azok a szavak tárják fel, melyeket a pap az átváltoztatás végén mond a keleti szentmiseben: „Megemlékezvén... tehát mindarról, ami érettünk történt: a keresztről, a sírról, a harmadnap feltámadásról, a mennybemeneletről, a jobb kéz felől való ülésről, a második és dicsőséges eljöveteletről, tiedet a tieidből néked ajánljuk föl mindnyájunkért és mindenekért”. Két szó kínálkozik a szövegből „egzegézisre”: az emlékezés és a felajánlás. A liturgia *anamnézis*, megemlékezés.

Mégsem csupán múltbeli eseményekre való visszaemlékezés, amit az is elárul, hogy a végső jövőről is „megemlékezünk”. He-lyesen jegyzi meg *Miklósházy Attila* liturgiaelemzésében:² az újszövetségi liturgiák anamnézise mögött a héber *cikkaron* áll, ami sokkal több, mint tisztán értelmi síkon történő emlék-idézés. Amint az ószövetségi húsvéti lakoma épp azt tudatosította, hogy a szabadító Isten akkor, ott, bennük is jelen van, hatékonyan működik, felszabadít, úgy az újszövetségi liturgia által felidézett események (épp nagypéntek, húsvét stb.) is jelenvalókká válnak, azaz a liturgiában cselekvő részesei leszünk a húsvéti misztériumnak, a halálból az életre való átmenetnek.

A görög liturgia is érzékelteti ezt a többletet, azzal, hogy nemcsak anamnéziszről, hanem *anaforáról*, felajánlásról is beszél, sőt Kelet az egész eukarisztikus kánont anaforának nevezi. A liturgián tehát mindenünket és magunkat is mindenestől felajánljuk Krisztusnak, s ezzel cselekvő résztvevőivé válunk szeretetáldozatának. Röviden talán úgy mondhatnánk: a liturgia *személyes bekapcsolódás Krisztus életébe*, főleg keresztáldozatába és feltámadásába, de a *Szentlélek kiáradásába* is.

Az üdvtörténeti eseményekből való részesedés szempontját a liturgia *pünkösd*i vonása még inkább aláhúzza. Krisztus azt ígérte, hogy a Szentlélek elvezeti majd követőit a „teljes igazságra”. Ezt a teljesebb értést, amely a kinyilatkoztatás továbbélésének, bennünkhatásának feltétele, teszi lehetővé a liturgia pünkösdje is, ezért énekelhetjük áldozás után: „méltattál minket, hogy részesüljünk halhatatlan, éltető, szent égi titkaidban”. Az emlékezés és részesedés e kettős szempontja alapján kereshetjük majd a liturgia egyes mozzanatainak jelentését.

Mielőtt a részletekre áttérnénk, szeretnénk felelni egy sokat vitatott kérdésre. Ortodox szerzők tartózkodnak attól, hogy a liturgia egyes részeibe húsvét előtti eseményeket is belévetítse-
nek, görög katolikus szertartástani hagyományunk viszont – mint látni fogjuk – *Krisztus egész életét* végigköveti a mise menetében. Kétségtelen, hogy az eukarisztia „ontológiai létalapja” a feltámadt-megdicsőült Krisztus. Az is biztos, hogy – az újszövetségi Szentíráshoz hasonlóan – már mindent húsvét és pünkösd fényében

² MIKLÓSHÁZY, A., *Benedicamus Domino, Eisenstadt 1994. 131.*

látunk. Amint azonban éppen az evangelistákat semmi sem akadályozza meg abban, hogy teljesség után ne tekintsenek vissza Jézus „előéletére” is, éppen így tesz a liturgia is: sorra veszi Jézus életének szinte minden mozzanatát, anélkül, hogy közben egy pillanatra is elfeledkezne arról, amit a megdicsőült Krisztus számunkra jelent. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül: húsvétban az teljesedett ki, ami csírájában már benne volt a megtestesülésben vagy Jézus megváltói, igehírdetői működésében. Joggal idézzük tehát emlékezetünkbe Krisztus egész életét, sőt annak előzményeit is, ha képet akarunk alkotni arról a teljességről, ahová megdicsőülésében jutott el, s ahová bennünket is el akar vezetni.

3. A Krisztus-esemény sodrában

Az eukarisztikus liturgia Keleten az előkészülettel, a *proszkomidiával* kezdődik. A többdimenziós jelleg jól tükröződik már ebben az előjátékban is: egyszerre utal nagycsüörtőkre (a húsvéti lakoma előkészítése), nagypéntekre („Feláldoztatik az Isten Báránya”), sőt az eszkatológiára is (a megdicsőült egyház oda-idézésével). Mégis, ha a liturgia egészén belül akarjuk elhelyezni, úgy mondhatnánk, hogy ez a liturgia *karácsonyi szakasza* (vö. „A csillag megállapodék a hely fölött, ahol a gyermek volt”), az egész, zárt ajtók mellett bemutatott proszkomidia pedig joggal állítható párhuzamba Jézus „rejtett életével”.

Ezután elkezdődik a szentmise nyilvános része, annak is első egysége, a *hitjelöltek liturgiája*, amely – a II. Vatikánum kifejezésével – az ige liturgiának felel meg. Liturgikus hagyományunk szerint a „kezdő áldás” („Áldott az Atya és Fiú és Szentléleknek országa”) vízkeresztre, a Szentháromság titkának feltárlására emlékeztet bennünket, hiszen ez után kezdte meg Jézus az Ország örömezenetének hirdetését. A katekumenek liturgiájában az a Názáreti Jézus jelenik meg, aki valamikor körbejárta a palesztinai falvakat, tanította kortársait. Jézus most az evangéliumban, mint Isten Szavában van jelen, ezért viszik körbe az evangéliumos könyvet, s kiált föl a diákonus: „Bölcsesség, igazhívók!” Krisztus szava szól a szentírási szakaszokon és az igehirdető szavain keresztül is.

A hitjelöltek liturgiája természetesen több más üdvtörté-

neti elemet is tartalmaz: megjelenik benne a Teremtő dicsérete, az imádkozó Ószövetség (az antifonák zsoltáiraiban), a testi és lelki elesettségében Krisztushoz könyörgő ember (ekténiák), a Szentháromság dicsőítése (Szent Isten, Szent Erős, Szent Halhatatlan) és húsvét öröme, vasárnaponként szavakban is kifejezve (vö. tropár, konták), de magának az ige befogadásának „emmauszi” élményében is, hiszen maga Krisztus az, aki feltárja előttünk az „Írások értelmét”. „Áldozás” ez is éppúgy, mint a Krisztus testéből-véréből való részesedés, „lelkünk és testünk megvilágosítója”-nak, Krisztusnak befogadása.

Többdimenziójú a „*hívők liturgiájának*” első része, az *áldozat liturgiája* is. Az Eukarisztiára előkészített kenyérrel és borral (melyet Kelet már itt is az „Eukarisztia ikonjá”-nak tekint!) megtartott ún. nagybemenet az anamnézis síkján Jézus virágvasárnapi bevonulását idézi fel, a „részesedés” síkján azonban már eszkatologikus esemény: a kerub-ének szavai szerint az általunk bemutatott liturgián „a kerubokat ábrázoljuk”, azaz jelenítjük meg. Kelet szemléletében földi liturgia az Isten színe előtt zajló mennyei liturgia vetülete – és szerves része! Ezért hangozhat fel majd átváltoztatás előtt az angyalok „győzelmi éneke”, a Háromszorszent.

Közben a Hitvallás szavakban is összefoglalja az üdvtörténet egészét. A mind keleti, mind nyugati szentmisében meglévő „Emeljük föl szívünket” ismét túlemel a merő visszaemlékezés síkján, a kölcsönös öntáadás magaslatára, s ugyanezen a létsíkon belül szólhat az „eukarisztikus ima” (prefáció) arról, hogy Krisztus „már fölvitt bennünket a mennybe és jövődő országát ajándékozta nekünk”. Hogy a szentmise Eukarisztia, hálaadás, az itt nyeri el értelmét: nem egyszerűen csak múltbeli dolgokért adunk hálát Istennek, hanem, hogy már nekünk ajándékozta az örök jövőt! Íme, a liturgia egyetlen, megbonthatatlan folyamatban tesz bennünket az üdvtörténet befogadóivá.

Az átváltoztatás előtti imádság világosan jelzi az idősíkoknak ezt az egységét. Bár szűkebben véve „csak” az *utolsó vacsora* felidézése következik, s itt a liturgia történelmileg is a lehető leghűbben idézi fel annak eseményeit, szavait, azonban az ottani pászka-lakoma keretébe ágyazott történés maga is előre mutatott nagypéntek áldozatára, arra az eseményre, melyben Isten egyszülött Fiát adta értünk, ő pedig „önmagát adta át a világ

életéért", s ez válik most valósággá Jézus örök szándékának erőterében. A kenyér és a bor fölött elmondott szavak után pedig a már idézett „megemlékezvén” kezdetű imádság jelzi ennek az áldozatnak további, egészen a végidőig előre mutató távlatait is.

Érthető tehát, ha a görög liturgia s ennek nyomán a keleti teológia más összefüggésben látja a szerzés igéit, mint a nyugati. Abban semmi kétsége sem volt egyetlen keleti teológusnak sem, hogy ettől kezdve Krisztus valóságosan van jelen a kenyér és a bor színe alatt. „Ez a te valóságos és legtisztább tested s a te valóságos és elevenítő véred” – mondja kifejezetten is az áldozó, mielőtt Krisztussal találkozik. Ám Kelet másképp közeledik az átváltozás kérdéséhez. Az eltérés nemcsak abban van, hogy /mint érintettük/, nem akarja egyetlen mozzanatra leszűkíteni ezt a folyamatot, hanem abban is, hogy számára a lényeg, járulék, átlényegülés evilági fogalmak, itt pedig éppen a nem evilági, a *megdicsőült létrend tör be világunkba*: maga Krisztus! Keleti szerzők arra is figyelmeztetnek: nem egyszerűen csak „anyagok” fekszenek előttünk, hanem olyan kenyér és bor, étel és ital, amelyek már azzal a Krisztussal azonosultak, aki azt mondta magáról: „Az én testem valóban étel”, azaz, aki maga kívánt táplálékká – léletté változni számunkra. Kelet tehát már itt, az átváltozásban is a „halhatatlanság forrásának” felfakadását látja, amely csak eszkatológiai fogalmakkal közelíthető meg.

A keleti liturgiából az is kétségtelen, hogy ezt a Krisztustapasztalást a *Szentlélek teszi lehetővé* számunkra. Nem arról van tehát szó, hogy az utolsó vacsorai szavak helyett az epiklézisben kellene látnunk az átváltoztatás mozzanatát, hanem arról, hogy a Szentlélek leszállása teljesíti ki a felajánlásban és az anamnézisben elkezdődött folyamatot: „Tedd ezt a kenyeret Krisztusod drága testévé és ami e kehelyben van, Krisztusod drága vérévé, átváltoztatván a te Szentlelkeddel” – kérjük a görög katolikus liturgiában is.

4. A feltámadottal való találkozás

A liturgia befejező egysége az *áldozás liturgiája*. Ennek elején, a Minden szentek ekténiájának csendes imádsága tárja fel az eukarisztiának – mint áldozásnak – tulajdonképpeni tartalmát.

Azért imádkozunk, hogy a liturgia szolgáljon „a bűnök bocsánatára, a vétkek elengedésére a Szentlélek közöltetésére, a mennyország elnyerésére, a benned való bizalomra, nem pedig ítéletre vagy kárhozatra”. Itt láthatjuk, hogy a keleti liturgia – amellett, hogy fogékony marad a különböző szükség-helyzetekben lévők (hajózók, betegek, foglyok stb.) iránt – nem reked meg földi, ha úgy tetszik, utilitarista szempontoknál, hanem elsősorban mennyei kincsek elnyerésére, a megváltás gyümölcseinek befogadására irányít bennünket. A „bűnök bocsánatának” szempontja eleven kötést létesít az Eukarisztia és a bűnbánat szentsége között, a további kegyelmi ajándékok a pünkösdi elemre és az üdvösség szempontjára fordítják a figyelmet. Ezek az összetevők teljessének ki az áldozásban.

Az áldozás előkészítése hűen tükrözi a liturgia *közösséggé kovácsoló erejét* is. Éppen abban, hogy Istent – a Krisztusból örökölt imában – mindannyiunk Atyjának merészkedünk mondani, gyökerezik istenfiúságunk s így testvériségünk is. Az Eukarisztia tehát valóban a *közös krisztustestté válás szentsége*. Ebben a megtisztult légkörben meri a liturgia „szenteknek” nevezni az áldozás résztvevőit, igaz, azonnal helyesbíti is kijelentését: az egyedüli szent csakis Jézus Krisztus („Egy a szent, egy az Úr”), csak annyiban lesz tehát szent valaki, amennyiben Krisztust, a teljességet képes tükrözni.

Ezután következik az áldozás, amelynek görög neve (*koinonia*) már maga is egyesülésre hív, ti. Krisztussal, a fővel, de a Krisztus-test többi tagjával is, a kegyelmi együtt-cselekvés síkján. S jóllehet az Egy a szent előtti papi imádság Krisztust már „országos dicsőségének trónján” látja, most a liturgia – idősíkokat egymásra vetítő módszerével – nagypéntekre emlékezik vissza, a Bárány megtöretésével s a szent testnek a kehelybe való „beletemetésével”. Ezután azonban már újra együtt a test és a vér, azaz áldozásban valóban az élő, a *feltámadt Krisztussal* találkozunk. S ha vannak húsvéti elemei az előző liturgikus egységeknek, ez a vonás itt, az áldozásban válik uralkodóvá. Félreérthetetlenül utal erre a húsvéti liturgia, amely éppen – és nem véletlenül – áldozásra invitálva éneкли meg a feltámadt Krisztus dicsőségét. Az áldozás tehát Kelet szemléletében azoknak a megjelenéseknek a sorát folytatja, melyeknek során az apostolok – Tamással – egé-

szen a tapinthatóságig megtapasztalták Krisztus köztük-létét és – az emmausziak révén – felismerték a kenyértörésben. Igaz, szemünk, akárcsak az övék, vagy Mária Magdolnáé, aki kertésznek vélte, „elfátyolozott”, hiszen evilági szemmel „csak” a kenyeret és a bort látjuk vagy ízeleljük meg, ezeken mégis átsüt a megdicsőült Krisztus jelenléte, sőt ez a vele való személyes találkozás krisztusivá formál át bennünket, rajtunk keresztül pedig kezdi áthatni a világ evilági arculatát is.

Az *utolsó szentségi áldás* a liturgia jelképrendszerében Krisztus evilágtól vett búcsújára is emlékeztet bennünket, melyben megígérte, hogy „veletek leszek minden nap a világ végéig”, ennek visszhangja az „öröktől fogva most és mindenkor”. A végbevitt Krisztus-mű azonban meghozta a *Lélek kiáradását* is, ezért itt, áldozás után jut ismét előtérbe a pünkösti elem is: „Vettük a mennyei Szentlelket...” Kelet felfogása szerint az áldozás a „Szentlélek hitének teljességét” is jelenti nemcsak Krisztus testének-vérének vétele, hanem személyes pünkösd is, a bérálás óta bennünk működő Szentlélek hatásainak felerősödése.

Az áldozásban teljesedik ki az az *eszkatológiai elem* is, amely szintén átszötte a liturgiát: a Szentháromság bennünk lakik, már „üdvözített minket”, valljuk pontosan úgy, ahogy Szent Pál arról beszél: Isten már feltámasztott és jobbjára ültetett bennünket.

Krisztus – mennybemenetele előtt – azzal búcsúzott el tanítványaitól, hogy a róla való *tanúskodásra* küldte őket. Ennek a parancsnak tesz eleget a liturgia, amikor áldozás után a világba küldi vissza a Krisztus-titkokban részesülteket (Békével távozzunk, az Úr nevében). A liturgia nem tesz bennünket világonkívüliekké Krisztus, mint ígérte is, nem „vesz ki” bennünket a világból, hanem arra küld, hogy mint ő is, adjuk oda magunkat a „világ életéért”. *Paul Claude* szerint Isten „kompetensekké” tett bennünket a világban való tanúskodásra. Ennek a küldetésre való felhatalmazásnak a pillanata a liturgia elbocsátója és (hazai gyakorlatunk szerint) végső áldása, mely Isten emberszeretetének továbbélésére és továbbvitele szólít.

II. A liturgia örömnépe

Korunk lelkiségét váratlan fordulatok, irányváltások jellemzik. Az utolsó években végbement változást kitűnően érzékelteti *Harvey Cox* munkássága. Első könyveivel az „evilági város” prófétájának bizonyult. Nemcsak elfogadta az elvilágiasodást, de meg is követelte a modern hívőtől, hogy az evilágivá vált, minden „szenttől” megszabadult környezetbe illeszkedjék. Élete utolsó éveiben azonban váratlanul kiállt a rítusok, ünnepek embermentő jelentősége mellett. Városában cirkuszi porondnak beillő teret épített, melyen egzotikus szertartásoknak hódoltak, keresték mindazokat a szakrális formákat, amelyek a történelmi múltban jellemezték a kereszténységet, sőt azok körén kívüli rítusokat is felelevenítettek. Cox amellettt tett hitet: éppen az evilági város „profán” közege követeli meg, hogy a fogyasztói társadalom egyhangúságából utat törjünk a „szent” felé, szabad teret engedve közben a teremtető fantáziának is. Ünnepre, az öröm „kifejezésére” van szükségünk ahhoz, hogy megőrizzük lelki egyensúlyunkat, hogy az alkotó szabadság e sajátos formáján keresztül megéljünk valamit a teremtető Isten „játékából” és szabadságából.³

Nemigen szabad Cox „pálfordulásában” egyedi esetet látnunk. Útja sokak lelki fejlődését tükrözi. Sőt talán általában is elmondhatjuk a kor emberéről: a végletek keresése – a merő tagadás vagy a száraz, egyoldalúan racionális vallásosság – után egyre inkább fölébred benne a vágy a bensőséges ünneplésre, az egész embert eltöltő öröme. A liturgia – *Jürgen Moltmann* szavával – „felszabadító ünnep”.⁴ Termelés és fogyasztás egyhangúságában tehát valóban a felszabadulás, felüdülés, a kiemelt tartalmú szabad idő lehetőségét kínálja a modern ember számára.

Cox szélsőségesnek tűnő – de nagyon is mai – kísérlete arra is rádöbrent bennünket: egyáltalán nem biztos az, hogy a modern embert csak modern eszközökkel – elektromos gitár kísérete misével, erősítőkkal és hangszórókkal aláhúzott énekkel – lehet az ünneplésre elsegíteni. A hagyományos, akár a leghagyományosabb – az ókori kultúrkörből származó – liturgia-forma is

³ Vö. COX, H., *Fetes et saisons*, 1973/7.

⁴ MOLTMAN, J., „Das befreiende Fest”, in *Concilium* 1984. február, 120.

ugyanolyan alkalmas erre, sőt még inkább ellenpólust teremt a mindennapi környezettel szemben. A feszültség csak látszólagos a kor és a régiesnek ítélt rítusok között. A liturgiák – éppen mert egy-egy adott kor termékei - teljesen „ingyenesnek” ható jelképekkel, kifejezési eszközeikkel a teremtő szabadság különösen egyedülálló formái, tehát csak felfokozzák azt a hatást, amely bennük, mint a felszabadító ünnep lehetőségeiben rejlik.

Ezt bizonyítja a bizánci szertartás iránti megújuló érdeklődés, fővárosunkban vagy más nagyvárosokban is. Mint e rítus áldozópapja, személyes tapasztalatként vallhatom, hogy az a sajátos feszültség, melyet az antik forma és a modern hívő találkozása teremt, nem rontja le, hanem felerősíti a liturgia élménykeltő erejét, nap nap mellett ünneppé teszi az „isteni liturgiát”. Ez a találkozás a szentírás-olvasáshoz hasonlítható. Múltba tekintek, hogy a jelenben tudjak cselekedni és a jövőbe lássak. Nemcsak a teremtés „alfája” felé nyitja meg létemet, hanem – és másik alapvető szempontját ez adja – Krisztus műve nyomán a világ végső jövője felé való kitárulás is: az emberi szabadság „ómega-pontjának” előre-átélése.

A görög szertartású liturgia és liturgikus év néhány vonásának elemzésével szeretném igazolni, hogy a biblikus-ókeresztény kor világát idéző szertartás – és nyilvánvalóan hozzá hasonlóan bármely más eredetű liturgia is – keresztény öröm forrásává és kifejezőjévé, örömunneppé válhat számunkra. – Nem az egzotikusra – az aranysújtásos ruhákra, a tömjénezésre, az oltár körüli mozgás „koreográfiájára” – szeretném fordítani a figyelmet, hanem tartalmi vonatkozásokra.

1. Az ünnep átalakít

Sokat emlegetjük – főleg görög, de latin szertartású körökben is – a „keleti lelkiséget”, de nemigen szoktuk megfogalmazni, miben is áll az. Nos, e lelkiség sajátos megnyilvánulása az, ahogyan Kelet – az ortodox és görögkatolikus egyház egyaránt – az ünnepeket szemléli.

Mai ember számára az ünnep szórakozási és pihenési lehetőséget jelent. Jobbára a vallásos ünnepek sem többek, mint a folklór megnyilvánulásai. Mélyen hívők pedig úgy tekintik az ün-

nepeket mint a hétköznapi tagadását, kilépést a mindennapokból. Kelet szemléletében az ünnep nem jelent szakítást a munkában töltött napokkal, az „élettel”, hanem annak átalakítását örömmé, szabadsággá.

Hogy jobban megértsük ezt a szemléletet, emlékeztetnünk kell arra, hogy a keleti szertartás ünnepei abban a kultúrkörben alakultak ki, amelyben az ünnepek, szertartások nemcsak járulékos jelenségei, hanem lényegi elemei voltak az életnek. A keresztény ünnepek hozzáigazodtak a hét, az év „természetes” ritmusához, de kiszélesítették át is alakították azok tartalmát.

Jó példa erre a húsvét kialakulása. Az ókorban tavaszi ünnepet ültek ilyentájt, mely a tél legyőzésének – a megszabadulásnak – örömét fejezte ki. Az ószövetségi pászka az egyiptomi fogságból való kiszabadulás emlékünnepe volt. Az újszövetségi húsvét ezeket az elemeket mind feltételezi, de új szintre is emeli. Krisztus a mi pászkánk, mondja szent Pál (1Kor 5,7). Az ókeresztény kor szemléletében így szélesedik az eszkatologikus szabadulás ünnepévé.

A keresztény ünneplés tehát feltételezi a természetes idő-kereteket, de szét is bontja és felmagasztosítja azokat. Mint a keleti lelkiség egyik mai értője, *Alexandre Schmemmann* írja,⁵ az ünnep a lét örömét jelenti. Az emberi öröm csődjét, de az igazi öröm kezdetét: a Krisztus feltámadásából fakadó felszabadultság túlárado örömét. Ezt fejezi ki a keleti szertartású zsolozsma minden vasárnap hallható éneke: „Íme, kereszt által lett az egész világ öröme!” – annak a világnak is örömforrása, mely már megismerte az öröömök végességét, de az unalmat és a szorongást is (gondoljunk csak az egzisztencialista irodalom alapszavaira).

2. Menyegzős lakoma

Ha a bizánci liturgia szentírási kútforrásait keressük, az utolsó vacsora leírása – e mintegy történelmi anyag – mellett az Úr Jézus eszkatologikus, példabeszédeihez jutunk, elsősorban talán legkedvesebb példázatához-képéhez, amelyben királyi lakomának, menyegzőnek írja le az Isten Országát (Mt 22,1-14 és párh.).

⁵ SCHMEMMANN, op. cit., 62.

A jeruzsálemi ősegyházban, majd a kappadóciai Cezáreában kialakuló, végül Konstantinápolyban végső formát öltő keleti liturgia minden eszközzel arra törekszik, hogy ennek a menyegzői lakomának a hangulatát teremtsen meg, melyen Krisztus a vőlegény. – Felsorakozik a násznép, körbevonul, lakodalmat ül, eszik és iszik az öröm asztaláról. A keleti szentatyáknál vissza-visszatér a gondolat, melyet *Küri Teodor* így fogalmaz meg: „Mikor a Jegyes testét és vérének vesszük, esküvői nászra lépünk”. Ezért ülték meg úgy az Úr napját már az első századokban is, mint örömnepet. „Sírhat-e a násznép, míg vele a vőlegény?” (Jn 3,29-30) – cseng a hívő fülében Jézus kérdése.

A liturgia első része, a hitjelöltek liturgiája (Ige-liturgia) az evangélium olvasása, hirdetése: Jézus Krisztus felszabadító üzenete köré épül. „Vigadjunk a mi szabadító Istenünknek” – adja meg a 3. antifona ennek az egységnek alapgondolatát. Az apostoli és evangéliumi szakasz Isten „csodálatos műveit”, szabadító tetteit idézi fel, hogy a hit megsokszorozására, tettekben való megvallására mozgósítson. Az evangélium mégsem csupán emlékezés Jézusra, hanem mint Schmemmann mondja – a feltámadt Krisztus eljövetele. Annak a Krisztusnak köztünk-léte, akinek szavát hallva újjongtak az emmauszi tanítványok. A többször is felhangzó alleluja – ez a lefordíthatatlan szó – azoknak örömét akarja kifejezni, akik látják az érkező Krisztust: tudják, hogy jelen van.

Mindez azonban csak előzmény a menyegzős lakomához. A hitjelöltek liturgiája az Igének, Jézus Krisztusnak a történelembe érkezését idézi fel. Az Isten országát megnyitó lakoma eszkatológiai távlatát igazán csak az áldozat liturgiája (hívők liturgiája) nyitja meg. Ebben a végidőt feltáró jellegben kell keresnünk a liturgia örömnepének igazi mélységét. Nem véletlen, hogy a bizánci liturgia másik ihletője – a menyegzős lakoma példabeszéde mellett – a Jelenések könyvének látomása (5,6-14): „Láttam, hogy a trón és a négy élőlény és a huszonnégy vén közt ott áll a Bárány. Mintha leölték volna... Majd hallottam, hogy minden teremtmény, a mennyben, a földön, a föld alatt és a tengerben az egész világmindenséggel egyetemben ezt harsogta: A trónon ülőnek és a Báránynak áldás, tisztelet, dicsőség és hatalom örökkön-örökké! A négy élőlény így felelt: Ámen, a vének pedig leborultak

és imádkoztak.”

Az oltárt körülsegrelő presbiterek (öregek), a meghajlások, hódolások rendje, a papi „fennhangok” (hangosan énekelt záróimák) dicsőítései és „örökkön-örökké”-je, melyre a hívek ament zengenek – mind-mind ezt az eszkatológiai képet akarják megjeleníteni. A szentatyák alapgondolata, hogy a földi liturgia az éginek vetülete megélése, „ábrázolása”, azaz emberi valósággá tétele. – Az áldozat liturgiáját bevezető kerub-ének arról beszél, hogy a hívők a liturgia alatt titokzatos módon azonosulnak az angyalokkal, akik szüntelenül éneklik Isten dicséretét. Minden Krisztus újra-eljövételére, paruziájára irányul. A mindenség Ura, Krisztus közeledik, angyaloktól körülvéve. Mindenkinek egész lényével az egyedül-lényegesre, a megtalált Ország kincsére kell tekintenie, „félretéve minden földi gondot”.

A keleti liturgia kulcsát tehát a történelmet megnyitó jövőre-feszülés adja. *Szent Maximosz* szerint „Az ajtókat, az ajtókat!” felszólítás nem a templomajtókra vonatkozik, hanem a történelem kapuira, amelyek bezárulnak. Aki benn marad a templomban, kilép a történelemből. A hívő megvallja hitét, elmondja a Hitvallást, amelyben az érkező Isten-Országáról szól, majd – átvéve az angyalok szerepét – az Izejás megálmodta dicsőítést éneklí: „Szent, szent, szent...”.

Így érkezik el a Bárány áldozatának újraélése. Kelet szemléletében az „anafora” (a misekánon) sokkal több az utolsó vacsora megisméttlésénél, szavainak felidézésénél. Mindarról való megemlékezés, „ami érettünk történt: a keresztről, sírról, harmadnapi feltámadásról, mennybemenetelről, jobbkéz felől való ülésről, a második és dicsőséges eljövételről.” A modern bölcselő, Bloch szavával emlékezés ez a „remény módján”, s nyugodtan mondhatjuk, reménykedés emlékezés módján.

Kelet ünneplésének végső gyökere tehát a Krisztus feltámadásába vetett hit. „Krisztus testét vegyétek, halhatatlanság forrását ízleljétek” – mondja a húsvéti áldozási vers. A feltámadt Krisztus a mindenkire váró feltámadás ígérete, annak bizonyossága, hogy minden emberi erőfeszítés, a történelem minden küzdelme a Krisztus által már elért teljesség felé mutat. Az Atyák Antióchiai szent Ignációtól kezdve egyhangúlag tanítják: az Eukarisztia a halhatatlanság orvossága, kovásza. „Valódi étel” annak, aki belátja,

hogy enélkül meghalna lelkileg, előleg arra, hogy ne haljon meg igazán: boldog egyesülés – ünnep. Nagy szent Bazil szavával: a „8. nap” elővételezése, melyen nincs szükség világítóra, mert a Bárány fénye önt el mindent. „Láttuk az igazi világosságot” – éneklí az Egyház a liturgia végén, így vallja meg a megkezdett végidőről szerzett hiteles tapasztalatát.

„Imádjuk az oszthatatlan Szentháromságot, mert ez üdvözített minket!” – mondja a hálaadó ima. Ahhoz, hogy ezt a mondatot megértsük, szent Pál gondolatát kell felidézni: Isten már feltámasztott minket és jobbjára ültetett. Kelet lelkisége sem úgy tekint a feltámadásra, mint valamiféle „más” világ távoli eseményére, hanem mint Krisztusban már jelenlévő valóságra. Hiszen Ő a Feltámadás és az Élet. Az áldozásban tehát belé testesül, vele egy test-lélek lesz a hívő, feltámadásának tanúja, részese. – Érdeemes itt arra gondolnunk, a legújabb eukarisztia-elméletek is Krisztus feltámadását tekintik az oltáriszentség létalapjának.¹⁾

Így teljesezik ki a liturgia találkozásában a keresztyén létezés titka. A menyegzői lakoma, ahová a hívő belépett, az isteni és emberi nászává, belső egyesülésévé válik. Ennek a belső részesedésnek tere a liturgia, mely már-már tapinthatóvá teszi Isten országát. S ha ez az ország szent Pál szerint „öröm és béke a Szentlélekben”, megértjük, miért lehet Krisztus testének vétele a Szentlélek kiáradása is: „Vettük a mennyei Szentlelket”. A liturgiában Isten egész üdvigondozása valóság lesz a hívő számára.

Aranyszájú Szent János liturgiájának talán legszebb imája (az elbocsátás előtti papi ima) így foglalja össze ezt az *üdv történeti látásmódot*, melynek végső gyümölcse a megváltottság öröme: „Krisztus Istenünk, ki magad vagy a törvény és a próféták teljessége, ki végrehajtottad Atyád egész üdvigondozását, töltsd be örömmel és vígsággal szívünket mindig, most és mindenkor és örökkön-örökké”.

Egyetlen kifejezéssel úgy mondhatnánk: a keleti liturgia központi gondolata a *reménység*. Feltétlen remény a világ és a történelem végső sorában, melyet Krisztus már kivívott és nekünk megígért. Az újszövetségi teológiák közül nem is annyira Pál, mint János apostol teológiájára emlékeztet, aki nem is tesz különbséget

⁶ Vö. NEMESHEGYI, P., Az eukarisztia, Róma 1985. 130.

hit (pisztisz) és remény (elpisz) között, mint Szent Pál, hanem a jövőt jelenként éli meg: „Aki hisz, már átment a halálból az életbe”⁷]

A jövőbe tekintés azonban nem jelentheti azt, hogy a hívő közösség kiszakadhatna a jelenből, melyben él. A végső távlat felé való kitárulás annak megvallása, hogy az ember is, világa is folyton születőben van, sorsa teljesedőben van, az ember az, „aki lesz” (Bloch), ezért soha nem állhat le, mindig túl kell lépnie önmagán. E szemléletnek ki kell hatnia a hívő mindennapi életére, minden előbbrevívó mellett való kiállására, evilági elkötelezettségére is. Ezért küldi a liturgia a hívőt „vissza” a világba az elbocsátó szavával: „Békével távozzunk az Úr nevében”, mert hivatása a világ tovább-alakítására, tovább-bontakoztatására szól.⁸

Úgy véljük, nem túlzott egyszerűsítés, ha végezetül azt mondjuk, hogy a keleti szertartás legfőbb lényeges mozzanatai mind e teljesség felé mutatnak. A „reménység teológiájának” korában nagyon is „modern” szemlélet az, amelyet keleti szertartásainkban magunkkal hozunk. Azért lehet ebben a liturgikus légkörben az egyházi év vagy annak legkisebb egysége is felszabadult öröm forrása, mert annak átélését követeli, hogy a megdicsőült Krisztus valóság számunkra. A templom kövei, a kozmosznak az a része, melyet magába ölel – a kenyér, a bor, az olaj vagy víz – s az oda sereglett hívek mind-mind ennek a jelenlétnek befogadói, a végső átalakulás kezdetei.

A liturgia örömnépe már a „le nem alkonyodó nap” Városa. Krisztusban, a nagy „átmenetben” (pászka) elkezdődött a „jövendő világ”, általa minden miénk lett: „a jelenlévők és az eljövendők”, mi Krisztuséi vagyunk, Krisztus pedig Istené (1Kor 3,22-23);]

⁷ Vö. HORVÁTH, T., A kinyilatkoztatás teológiája, Róma, 1985. 64.

⁸ Hasonló következtetésre jut NEMESHEGYI, op. cit., 142.

Obbágy László

OTTHONUNK: ISTEN

– Útkereső tűnődés a kériugmatikus katekézis nyomvonalán –

Harvey Cox harminc éve elevenítette föl Kierkegaard közismert példázatát a bohóc és az égő falu esetéről.¹ A történet szerint egy dániai vándorcirkuszban tűz üt ki. A cirkuszigazgató a bohócot küldi a szomszéd faluba segítségért, aki már beöltözött az előadáshoz. A bohóc a faluba siet, kéri az embereket, siessenek az égő cirkuszhoz, és segítsenek oltani. A falubeliek azonban félreértik a bohóc kiáltozását: kitűnő ötletnek vélik, amivel nagy közönséget lehet az előadásra csalogatni; tapsolnak és könnyekig kacagnak. A bohóc hasztalan próbálja megértetni velük, hogy ez nem komédiázás, nem reklám, hogy a dolog keservesen komoly. Könnyörgése csak fokozza a kacajt; úgy találják, hogy kitűnően játssza a szerepét – míg végül a tűzvész átkerjed a falura is, s cirkusz és falu egyaránt a tűz martaléka lesz.

Cox a teológus mai helyzetének ecsetelésére mondja el a történetet. A bohóc a rábízott üzenetet nem képes az emberekkel komolyan megértetni. – A teológus (pap, hitoktató) munkája során nemegyszer ugyanezt a nehézséget tapasztalja meg.² Akik hallgatják, többnyire úgy gondolják, mondandójának nem sok köze van a valósághoz.

Napjaink egyik legkiegyensúlyozottabb teológusa, Walter Kasper a teológus feladatával kapcsolatosan így ír: „Mi, teológusok, gyakran olyan kérdésekre válaszolgatunk, amelyeket fel sem tesznek az emberek, számos olyan kérdést azonban, amelyeket hozzánk intéznek, nem tudunk – vagy még nem tudunk – megvá-

¹ COX, H., „Stadt ohne Gott?” Stuttgart–Berlin 1967, 265. Idézi Ratzinger, J., *A keresz-tény hit*, Bács 1976. 15.

² Ratzinger idézett könyvében továbbmegy. Helyesen állapítja meg, hogy a kérdés még összetettebb, hiszen nemcsak a tolmácsolás nehéz, nemcsak a hitről beszélni nehéz, hanem maga a hit nehéz (*op.cit.*, 16.). – Jelen tanulmányunk bevezetéseképp azonban a kierkegaardi történet elsősorban a közvetítés nehézségeire óhajtja föl-hívni a figyelmet.

laszolni".³ Szennay András szemléletes képe szerint „nem pihenhetünk az elődök által megvetett ágyon”.⁴ A teológia és a teológia nyelve elszigetelődött; a teológus egyik legfőbb feladata, hogy a teológiai inkulturáció fogaimát tartalommal töltsse meg, hogy a rábízott – örök érvényű, minden kor minden emberének szóló – üzenetet kora embere számára fogalmazza meg.⁵

Mind az elméleti teológus, mind a lelkipásztor és a katekéta számára kínzó a kérdés: hogyan tudjuk megszólítani, el tudjuk-e még érni a harmadik évezred emberét? Az alábbi gondolatmenetben e megszólítás egyik lehetőségét, egy életizű változatát szeretnénk papírra vetni.⁶

1. Otthon, édes otthon

A világszerte egyre jelentősebb migrációs gondok és a hajléktalanok számának növekedése ellenére az „otthon” szónak még devalválódott kifejezéseink közepette is gazdag és értékes jelentéstartalma van. Nem hagyja hidegen sem a gyermeket, sem a felnőttet, sem a hajléktalant, sem a luxusvilla lakóját, sem a jobb- vagy baloldali politikust, sem a tudóst, sem a művészt, sem a kétkezi munkást. A békét, boldogságot, derűt és harmóniát magában rejtő „otthon” az emberi élet egyik alap-szava.

³ KASPER, W., „Die Methode der Dogmatik”, München 1977, 44. Idézi Szennay, A., A teológus mai feladatai, in *Nyitott kapuk egyháza*, Pannonhalma 1995, 354.

⁴ *Op. ult. cit.*, 354.

⁵ Az ebben a szemléletben íródott tanulmányok sorából ki kell emelnünk NEMESHEGYI, P., „Krisztus a mi utunk” című írását, amelyben a szerző a címben jelzett téma kifejtésén túl a teológiai inkulturáció fogalmáról és az eddigi kísérletek jellemzőiről is ad egy rövid, de átfogó ismertetést. Egyúttal föl hívja a figyelmet neves elméleti teológusok (Hans Urs von Balthasar, Klaus Hemmerle, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann) hasonló teológiai irányvételű munkáira is. In *Teológia*, XXX. évf. 1996. 3-4.

⁶ Hogy „életizűre” sikeredik-e az írás, annak eldöntése az olvasó feladata. A tanulmány „Sitz im Leben”-je azonban effelé mutat. Írásunk alapja ugyanis egy egyszerű, gyermeken kedves élmény. Jól sikerült, kellemes nyaralás után fáradtan cihelődött fel a család a lakásba. Törődötten ültük körül a szoba közepére összehordott csomaghegyet, amikor a 8 éves kisfiú váratlanul megszólalt: – Tudod, apa, mindenütt jó, de legjobb otthon! – Akkor és ott ez a mondat nem közmondás volt, hanem nagyszerű felismerés.

1/ „...hogy valahol otthon legyünk”

A kisgyermek otthoni környezete egész életére nézve meghatározó jelentőségű. A bizonytalanságokkal teli kamaszkor gyötrődéseiben is rendkívüli szerepe van az otthon háttérbiztonságának. A jegyesek eljövendő közös otthonukról álmodoznak, a fiatal házasként többnyire sokévi feszített munkával igyekeznek megteremteni ezt az otthont, amelynek építése, szépítése, később lakályossága, barátságossága kihat az életükre. Egy idő után szinte össze is nő az ember az otthonával.⁷ Az otthon sok mindent el is árul lakójáról. Babits egyszerű esztergomi otthonának kisugárzó ereje volt; Gabriel Marcel barátságos hajlékában az idegen első perctől otthon érezte magát.⁸ – Alapvető emberi tapasztalat az otthonteremtés igénye.

Az „otthon” szó azonban többet jelent, mint egy lakást vagy házat, többet, mint négy falat, amelyek közt életünk egy jelentős részét töltjük. Az ember nemcsak szép házra, jól berendezett, kényelmes hajlékra, takaros lakásra, de igazi otthonra: társra, családra, tűzhelymelegre, boldogságra vágyik. Az „otthon” mindezek szinonimája. Jelent fizikai védettséget, de megértést is, „emlékeket is, jövőre nyíló ígéretet is, közösséget, amely körülvesz, magáénak ismer, szinte áldásával kísér naponta az emberek közé”.⁹

A sokat hányódott székely írónak, Tamási Áronnak regényhőse és alteregója, a világ vándorává lett Ábel a katekizmus kérdésére – mi végre vagyunk a világon? – ezt feleli: „Hogy valahol otthon legyünk benne.”¹⁰ Írók, költők egész sora fogalmazza meg művészi módon, mit is jelent otthon lenni valahol. Petőfi könnyezve gondol a Duna menti kis lakra,¹¹ máskor meg „egész úton hazafele” az édesanyjával való otthoni találkozás foglalkoztatja.¹² Jónéhány versében fellelhető az otthon békéje, derűje,

⁷ Vannak emberek, akik csak otthonukban tudnak elaludni. Az idősek pedig már nehezen tudnak elszakadni megszokott otthonuktól. („Öreg fát nem lehet átültetni” – mondja a népi bölcsesség.)

⁸ Vö. PILINSZKY, J., „Gabriel Marcel otthon”, in *Szög és olaj*, Budapest 1982, 266.

⁹ JELENITS, I., *Betű és lélek*, Budapest 1978, 241.

¹⁰ TAMÁSI, Á., *Ábel*, Budapest 1985, 613.

¹¹ PETŐFI, S., „Távolból”, in *Petőfi Sándor válogatott versei*, Budapest 1995, 6.

¹² PETŐFI, S., „Füstbe ment terv”, in *Op. ult. cit.*, 21.

boldogsága.¹³ Arany János Családi köre közismert, klasszikus vers az otthonról.¹⁴ Tompa Mihály „kebelén a szomorú fagy” csak otthon enged fel.¹⁵ Móricz Zsigmond Hét krajcár című novellája vagy Móra Ferenc Kincskereső kisködmöne csodálatos megfogalmazása annak a világnak, amelyben az otthon szegénysége valami megfoghatatlan belső tisztasággal és szeretettel párosul.¹⁶ Radnóti Miklós a koncentrációs tábor szögesdróttja mögött idézi föl megkapóan a „búvó otthoni tájat”.¹⁷ József Attila költészetének fájdmájában talán éppen a gyermekkori hányattatások, az otthontalanság kínzó élménye érhető tetten. Gyurkovics Tibor felszólít: otthon „vesd le saruidat, mert szent a hely, hol állsz”.¹⁸ Fodor Andrást az otthon, a szülők példája a szeretet kalandjára indítja: „Én meg, nyomukban járva, otthont keresve mindenütt, nem ismerem határt a szeretetben”.¹⁹

Mind személyes tapasztalatunk, mind az írók, költők otthon-élménye ugyanakkor jelez valami mást is. Az élmény tovább is vezet bennünket.

2/ „Nem érezzük egészen otthon magunkat...”

Otthont szeretnénk – csak hogy ez nem is olyan könnyű. Fájó, de kikerülhetetlen a tapasztalat: a boldogság törekenységében, az emberi kapcsolatok beteljesületlenségében, az elmúlás fájdmájában folyton megsejtjük otthontalanságunkat is. Azaz: újra és újra rádöbbenünk arra, amit Heinrich Böll nemes egyszerűséggel úgy fogalmazott meg, hogy „nem érezzük egészen otthon magunkat ezen a földön”.²⁰ Valóban arra születünk, hogy valahol

¹³ Egy estém otthon, István öcsémhez, Fekete kenyér, A téli esték stb.

¹⁴ ARANY, J., „Családi kör”, in *Új aranyhárfa*, Budapest 1992, 245. Megemlítendő a „Fiamnak” és az „Itthon” című versek is, in *op. ult. cit.*, 145., 248.

¹⁵ TOMPA, M., „Itthon vagyok”, in *op. ult. cit.*, 248.

¹⁶ MÓRA, F., *Kincskereső kisködmön*, Budapest 1985.

¹⁷ RADNÓTI, M., „Hetedik ecloga”, in *Radnóti Miklós válogatott versei*, Budapest 1979, 255.

¹⁸ GYURKOVICS, T., „Otthon I.”, in *Új aranyhárfa*, 252.

¹⁹ FODOR, A., A család, in *op. ult. cit.* 251. – A hazai kortárs költők közül témánkban Csoóri Sándor és Kányádi Sándor neve is megemlítendő.

²⁰ KUSCHEL, K.-J., „Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen”, 12 Schriftsteller über Religion und Literatur, München-Zürich 1985, 190. In „Mert nem érezzük egészen otthon magunkat ezen a földön...”, Beszélgetés Heinrich Böll-lel,

egyszer otthonra találunk, de ez az otthon itt bizony ideiglenes és törekeny. Igazi, végleges otthonunkat másutt kell keresnünk.

Megint csak az irodalomban találjuk meg ennek a mindannyiunk által megtapasztalt élménynek művészi szintű tolmácsolását.²¹ Juhász Gyula Szimpozionja („Valahol lenni kell egy lakomának... valahol lenni kell egy palotának...”) az otthon túlpartra utaló jeleiről szól.²² Váci Mihály a tévelygések, törtetések, kötöttségek, terméketlenségek, hitegetések, bujkálások után otthont keres: „haza, Hozzád, hét hídon át...” „Port csókol még a talpam, de csillagokkal néz szemem”.²³ Weöres Sándor „a szerte határtalan űrben” sejtí s mutatja „valódi hazánk”.²⁴ Lázár Ervin novellájában a kútásó abbahagyja megbecsült munkáját, kifekszik a fűre és az eget kémleli. Hosszú idő után kezd el újra ásni – fölfelé, egyre följebb, mígnem eltűnik a csillagok között.²⁵ Jókai Anna írásában a falu egyik gazdag embere a temetőben vörös kőből „masszív kis szállást rakatott, négyszemélyeset: anyjának, apjának, asszonyának és magának”. Ostoros, akit mindenki bolondnak néz, lenéz a mélybe, megbámulja az építményt, majd visszafelé ballagva ezt mondja: „Barátom, de hiszen itt nagy az inség. De hiszen te lefelé építkezel. Barátom.”²⁶ „Lelkem, az égből száműzött” – így fogalmaz Szergej Jeszenyin²⁷ az elvesztett otthonra utalva, s mintegy ellentételezi Tamási Áron szavait: „Hogy egy nap majd messzehagyjam, azért éltem a világon”.²⁸ Eszterházy Péter szerint

Méreg 85/3, Bécs, 221-234.

²¹ Egyes irodalomtörténészek szerint nemzeti költészetünkben hiányzik az a transzcendens élmény és ihlet, amely a nyugat-európai költészetben általánosnak mondható. Pomogáts Bélával értünk egyet, aki vitatja ezt az állítást. POMOGÁTS, B., *Évilág – túlvilág*, Magyar költők a túlvilági létről, in *Teológia* XXVI. évf., 1992/1, 30-33.

²² JUHÁSZ, GY., „Szimpozion”, in *Innen és túl; Versek az Isten-kereső emberről* (Lukács, L., szerk.), Budapest 1984, 635.

²³ VÁCI, M., „Haza, Hozzád, hét hídon át”, „Verseim”, idézi Csögl, J., *Tedd magad igaz emberré*, Budapest 1981, 307.

²⁴ WEÖRES, S., „Ének a határtalanról”, in *Egybegyűjtött Írások III.*, Budapest 1981, 399.

²⁵ LÁZÁR, E., „A bolond kútásó”, in *A Masoko Köztársaság*, Budapest 1981, 335-337.

²⁶ JÓKAI, A., „Az építkezők”, idézi Korzenszky, R., A transzcendencia gondolata a mai magyar prózában, in *A Teremtő dicsérete; Isten-keresés a modern művészetben*, Eisenstadt 1985, 40.

²⁷ JESZENYIN, SZ., „Lelkem, az égből száműzött”, ford. Rab Zsuzsa, in *Szergej Jeszenyin versei*, Budapest 1988, 98.

²⁸ JESZENYIN, SZ., „Rólad álmodom, szülőföld”, ford. Rab Zsuzsa, in *op. cit.*, 18.

„ahhoz, hogy valahol otthon legyünk, másutt idegennek kell lennünk”.²⁹ Keményebben fogalmaz Hamvas Béla: „Bolond, ki nem az örök életre rendezkedik be.”³⁰

Az idézetek közel sem valamiféle kifejezetten „vallásos költészetből” valók. Szerzőik az otthonteremtés igényének, az otthon csodájának, nagyszerűségének, de egyúttal a hiányérzetnek, az otthon oly sérülékeny boldogságának alapvető emberi tapasztalatát fogalmazzák meg.

2. Otthon és üdvösségtörténet

Az emberi tapasztalatból indultunk ki, hogy érzékeltetni tudjuk: az „otthon” korunk embere számára sokatmondó, értékes kifejezés, amely ugyanakkor az emberi élet hiányjeleire is rámutat. Éppen ez nyitja meg az utat a teológiai inkulturáció lehetősége előtt.

1/ Az elveszített otthon

Az édenkert: otthon. A Ter 2,4b-25 (az ún. második teremtestörténet) leírása szerint a paradicsomban tökéletes a harmónia. Tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas fák, tiszta folyók, ásványi kincsek, szelíd állatok, végül igazi, „csont az én csontomból, hús az én húsból”-társ s a mezítelenség jelezte ártatlanság... Álmainkban valahogy így képzeljük el – szép kerttel, csörgedező patakkal, madárfüttyel, de főként nagybetűs Társsal és kiegyensúlyozott, harmonikus családdal – az ideális otthont. A történet folytatása azonban³¹ az álmokból a valóság talajára húz vissza. A bűnbeesést követő büntető szavak, a bőrből készült ruházat, a kiűzetés az emberi élet realitását, az édenen kívüli otthontalanságot is előrevetítik.

Az Ígéret Földje, az Úr által adott haza azt jelzi, hogy az emberlét alapvető otthontalanságában azért mégiscsak van va-

²⁹ ESZTERHÁZY, P., „Termelési regény”, idézi Korzenszky, R., in *op. cit.*, 45.

³⁰ A művészet egyéb területeiről a téma szerteágazó gazdagsága miatt nem idézünk, de a képzőművészet, a színház- és filmművészet vagy a zene területe egyaránt kínál lehetőséget a továbbgondolásra.

³¹ Ter 3,1-24

lamiféle lakhelyünk. Az Ígért Földje elfoglalásakor ennek örömét érzi meg, majd a babiloni elhurcoltatásban ennek az otthonnak az elvesztését éli át a választott nép. Az idegen földön döbbenek rá, mit veszítettek. Babilon folyói mellett sírnak, és Sionra, az elvesztett otthonra emlékeznek: „Ha elfeledlek téged, Jeruzsálem, száradjon el a jobbkezem...”³²

Egyházunk a tékozló fiú vasárnapján énekelteti el velünk ezt a zsoltárt. Miért? Mert a tékozló fiú is otthontalan: elhagyta az atyai házat, s a messzi távolban döbben rá, mit veszített. Ugyanakkor a Babilonban lévő, otthonát sirató zsidó és a vályúig züllött fiatalember ebben az összefüggésben egyaránt a bűnös, elesett, otthona-vesztett ember megtestesítője, aki érzi-sejti-szeretné-akarja igazi otthonát, de képtelen eljutni oda. Önmagától képtelen – a zsoltárhoz énekelt doxológia és alleluja azonban az újszövetségi ember számára már jelez valamit: Babilon vagy a vályú számunkra is realitás, földhözragadságunk valósága; Jeruzsálem ugyanakkor keresztény olvasatban már a mennyei Jeruzsálem, a végső otthon ígérete, illetve hitbeli bizonyossága.³³

2/ Az otthona-hagyó és otthona-adó Isten

Az üdvösségtörténet számtalan teológiai megközelítése között jónéhány olyan változat akad, amely az ember elé jövő, az úton lévő Istenről szól.³⁴ A mi húsvéti liturgiánk is titokteljes Páskának nevezi Krisztust. A pászka átmenetet, átvonulást jelent. Az Úr Jézus a megtestesülésben Isten pászkája (=átvonulása) az emberhez, a húsvét misztériumában pedig az ember pászkája (=átvonulása) az Istenhez. Általa szabad utunk nyílt az Atyához.

Kínálja magát a lehetőség, hogy ugyanezt a megközelítést az „otthon” gondolatkörében vezessük végig.

Isten: közösség. A Szentháromság kifürkészhetetlen szeretetközössége, a személyek örvendezése egymásban. Tökéletes harmónia. Igazi otthon.

³² Zsolt 137(136),5

³³ Vö. Jel 21,9kk

³⁴ Többek között NEMESHEGYI, P., *ult. cit.*; HUME, B., *A vándor útja*, Bécs 1987; stb. – Érdemes megemlíteni a zárandoklatok ilyen teológiai háttérű megvilágítását is: *Die Wallfahrtsorte, wo Gott den Menschen sucht*, Vatikanstadt 1996.

Az ember Isten, azaz a Szentháromságban élő egy Isten képére és hasonlóságára teremtetett. A vele való közösségre, úgy is mondhatnánk: Istennel otthonos életre hivatott. A bűnnel azonban az ember kizárta magát ebből az otthonból.

Ha valaki nem tud ellenállni valaminek, azt mondjuk, ez a gyöngéje. Antropomorf a kifejezés, de talán nem értjük félre: Istennek az ember a „gyengéje”. Olyannyira, hogy egész istenségét latba veti érte. Úgy szereti a világot, hogy egyszülött Fiát adja érte.³⁵ Az üdvösségtörténet nem más, mint „a szeretet isteni túlkapásainak a drámája” (Pilinszky). Az „előbb szerető Isten”³⁶ tudja az elesett ember helyzetét: ezért „fölveri sátrát köztünk”,³⁷ „kifosztja magát”,³⁸ Jézusban fölállalja az emberlét egzisztenciális szegénységét,³⁹ mondhatni otthontalanná lesz („az Emberfiának nincs hová lehajtania a fejét”⁴⁰), hogy az embernek újra otthona legyen.

A chevetogne-i bencés kolostor bizánci templomában található egy ikon, amely a tékozló fiú példabeszédét ábrázolja. Az ikonon az elveszett és hazatérő fiú mellett – első látásra érthetetlen módon – Jézus alakja látható, háromszor is. Ő az, aki eléje jön a hazatérőnek; ő az, aki – immár otthonában – asztalhoz ül vele; ő az, aki az idősebb fiút is invitálja az örömteli lakomára. Az otthont elhagyó vagy az otthon örömet és boldogságát fölfogni nem képes fiúkért a Fiú is mintegy tékozló fiúvá lesz, hogy aztán az Atya házában együtt találjanak otthonra. Az ikonfestő szokatlan, de a példabeszéd patrisztikus értelmezéséhez közel álló ábrázolása megerősít bennünket abban, hogy az előző gondolatok tükrében a Jn 3,16⁴¹ örömhírét imigyen merjük fogalmazni: Isten Jézus Krisztusban elhagyta otthonát, hogy nekünk, embereknek otthont teremtsen.⁴² Utalhatunk itt Andrej Rubljov közismert Szenthárom-

³⁵ Vö. Jn 3,16

³⁶ Vö. 1 Jn 4,19

³⁷ Vö. Jn 1,14, a „közöttünk lakozék” szövegű fordítása; „σκηνοῦ” – „sátrát verni; a tartózkodás rövidségét jelöli, az ideiglenes tartózkodás jelképe”. KISS, S., *Újszövetségi görög-magyar szótárgyűjtemény*, Budapest 1956, 153.

³⁸ Vö. Fil 2,7

³⁹ Vö. 2Kor 8,9

⁴⁰ Vö. Mt 8,20

⁴¹ „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen.”

⁴² A tékozló fiú patrisztikus értelmezésére utal FARKASFALVY, D., *A lelki élet teológiája*, (Teológiai Kiskönyvtár IV/8), Róma 1980, 12.

ság-ikonjára is, amelyen a három angyal háromnegyed kört alkot, mintegy nyitva hagyva a kört. „Ez az a hely, ahol az eukharisztia kelyhe van, és a keresztség által minden ember meghívást kap az örök élet lakomájára, az örök élet pedig nem más, mint hogy a Szentháromság ölébe érkezünk el és ott is maradunk”.⁴³

„Atyám házában sok hely van. Azért megyek el, hogy helyet készítsek nektek”.⁴⁴ „Aki szeret engem, megtartja tanításomat. Atyám is szeretni fogja őt, hozzá megyünk és benne fogunk lakni”.⁴⁵ Jézus szavaiból kiderül, hogy az örök élet: atyai ház, otthon. Otthon azonban nem épül áldozat nélkül. „Családi otthon sincs az alapítók nagy, életet átfogó vállalkozása és a hétköznapi apró áldozatai nélkül. Az örök élet atyai hajlékát Jézus keresztáldozata nyitotta meg előttünk. Bejárata fölött a szemöldökfa a mi húsvéti Bárányunk vérével van megkenve”.⁴⁶

A mennybemenetel ünnepe teszi talán leginkább érthetővé az elmondottakat. Szent Márk evangélista egyetlen mondatban foglalja össze az esemény lényegét: „Az Úr Jézus, miután szavait befejezte, fölment a mennybe, és az Isten jobbán foglalt helyet”.⁴⁷ A mennybemenetel befejezi a Fiú művét, amelyet megtestesülése vezetett be. Akkor magára vette, most pedig megdicsőíti és fölviszi az Atyához emberi természetünket.⁴⁸ A mennybemenetel ikonján a földön álló két angyal hófehér öltözeke az isteni természetet jelzi, amely már a földön van; a Jézust felemelő angyalok vér- és földszínű öltözeke pedig azt jelképezi, hogy az emberi természet mostantól már a mennyben van.⁴⁹ Azaz: az embernek végleg otthona van Istennél. A mennybemenetel nemcsak Jézus, de benne mindnyájunk megérkezése, hazatérése, hazatalálása.⁵⁰

⁴³ *Krisztus közöttünk: A keresztény Kelet liturgikus közössége átéli az üdvtörténetet*, Budapest 1984, 76.

⁴⁴ Jn 14,2

⁴⁵ Jn 14,23 Szó szerint „helyet (μονη) veszünk nála.” Ahol az Újszövetség otthonról beszél, az οἶκος vagy a μονη kifejezéseket használja.

⁴⁶ JELENITS, *op. cit.*, 242.

⁴⁷ Mk 16,19

⁴⁸ Ezt a gondolatot fejti ki LEONARD, A., Isten minket is maga mellé ültetett Krisztus által, in *Communio*, 1995. karácsony, 28-31.

⁴⁹ Vö. *Krisztus közöttünk*, 241-242.

⁵⁰ Ezért üli meg egyházunk az Istenszülő elhunytát és mennybevételét szinte „kis húsvétként”, mert Máriaiban a hazaért, a célhoz érkezett ember prototípusát ünnepli.

Aranyszájú Szent János liturgiájában a pap így imádkozik: „Te bennünket a nemlétből létrehozta, s miután elestünk, ismét fölemeltél, és nem szüntél meg mindent teljesíteni, amíg a mennybe föl nem vittél és jövőd országodat nem ajándékoztad nekünk”.⁵¹ Múlt időben szólunk, mert nemcsak fölment az Úr, de fölvitt minket is: otthonunk van nála, miénk már az üdvösség ajándéka.⁵²

3. otthon vagy OTTHON

Jézusnak sok-sok példázata kezdődik így: „Hasonlít a mennyeknek országa...” Mihez? Hasonlít az ember mindennapi életéhez. Szántóvetőnek a földben talált kincshez, magvetőnek a százszoros terméshez, halásznak teli hálához, kereskedőnek értékes igazgyöngyöz, fizetésektelen szolgának elengedett adóssághoz. Hasonlít menyegzős lakomához, a kirekesztettnek nyitott ajtóhoz, a piacon ögyelgőnek biztos munkához. Vaknak fényhez, némának kimondott szóhoz, a vályúig züllőttnek visszafogadó otthonhoz, tékozló apai szeretethez. Hasonlít a mennyeknek országa az ember mindennapi életéhez.

Jézus szavai továbbgondolásra serkentenek. Hasonlít a mennyeknek országa a mi mindennapi életünkhöz is. Hasonlít az áldott állapot reményteli várakozásához s a jajongóan boldog fináléhoz, a pillanathoz, amelyben felsír az élet. Hasonlít alvó csecsemőhöz, gyöngyöző gyermekkacajhoz, értelmes, kérdező miért-hez. Hasonlít első kézfogáshoz, baráti jobbhöz, szerelmes öleléshez. Hasonlít a mennyeknek országa bocsánatkérő dadogáshoz, örömkönnyöz, egyenes tekintethez, gyökeres szóhoz, a találkozás egzisztenciális élményéhez.

Hasonlít a mennyeknek országa az életünkhöz, az otthonunkhoz. Sőt, jelen van abban.⁵³ Ahogyan hétköznapijainkban

⁵¹ A görög szertartású katolikus egyház Szent és Isteni Liturgiája, Nyíregyháza 1920, 133.

⁵² A liturgia imájának reményteli bizonyosságát a gyermekek tiszta hitében lehet még felfedezni. A téma kateketikai segédanyagaként ajánljuk: STECHER, R., „A teli kunyhók”, in *Hétköznapi morzsák, örök bölcsességek*, Budapest 1992, 23-28.

⁵³ Vö. Lk 17, 21: „Az Isten országa nem jön el szembetűnő módon. Nem lehet azt mondani: Nézzétek, itt van vagy amott. Mert az Isten országa köztetek van.” A téma kateketikai feldolgozásához ajánljuk: LÁZÁR, E., Rácegresi és Pácegresi, in A

jelen van az ünnep várakozása, s ahogyan hétköznapijainkat megfényesíti az ünnep öröme. Olyan tiszta egyszerűséggel, amint azt egy MórícZ Zsigmond által megszólított kisbajtár megfogalmazta: – Mondd, fiam, miért élünk? – kérdezte tőle az író. – Azért élünk – válaszolta a gyerek –, hogy vasárnap tiszta inget és tiszta gatyát vegyünk, és elmenjünk az Isten házába.⁵⁴

1/ OTTHON az otthonban

Pál apostol azt írja, földi hajlékunk csak sátor, s ha ez leomlik, „Istentől kapunk örök otthont, amit nem emberkéz épített”.⁵⁵ Másik levelében ezt olvassuk: „a mi hazánk a mennyben van”.⁵⁶ Az ókeresztény korból származó Diognétosz-levél szerint a keresztények „idegenben is otthon vannak, de minden haza idegen számukra”.⁵⁷ Az „otthon vagy OTTHON” (azaz „idelenti” vagy „odaáti” berendezkedés) ugyanakkor nem vagy-vagy alternatíva. Jézus Krisztus tanítványa nem életidegen; ő is épít otthont, csak éppen ez nem „a kispolgár háza, kertje, (tévéje, kerítése, kényelme,) kutyája”.⁵⁸ Aki az OTTHON ígézetében építkezik, annak otthona egyre inkább az OTTHON elővételezése lesz.⁵⁹

Mi módon?

A keresztény ember élete – keresztsége által – megkezdett örök élet. Már a keresztségben Isten házanépe lettünk, csa-

hétfejű tündér, Budapest 1995, 84-95.

⁵⁴ Idézi KUKLAY, A., „Vegye ki, esperes úr, hadd legyen jó idő”, in *IGEN*, 1996. április, 11-13.

⁵⁵ 2Kor 5,1

⁵⁶ Fil 3,20

⁵⁷ „Levél Diognétoszhoz”, in *Apostoli atyák; Ókeresztény Írók II*, Budapest 1980, 371.

⁵⁸ Vö. PILINSZKY, J., „A kisember és a kispolgár”, in *op. cit.*, 311-312.

⁵⁹ Érdemes itt megemlítenünk a tanulságos középkori legendát: „Volt egyszer két barát. Egy régi könyvben azt olvasták, hogy van a világon olyan hely, ahol az ég és a föld találkozik egymással. Elhatározták, hogy megkeresik... Az egész világot bebarangolták, sok veszélyt kiálltak, sok hiányt elszenvedtek, s minden kísértésnek ellenálltak, amely elterelte volna őket céljuktól. Azon a helyen van egy ajtó – így olvasták –, azon csak kopogtatni kell s máris Istennél vagyunk. Végül meglelték, amit kerestek, kopogtattak, és remegő szívvel lesték, ahogyan megnyílik az ajtó. Amikor beléptek, rájöttek, hogy odahaza vannak kolostori cellájukban. Megértették, hogy az ég és föld azon a helyen találkozik egymással, ahová az Isten állított bennünket.” A legendát idézi és vitára bocsátja BARTH, H-M., „Utazás Utópiába? A messzeség utáni vágyakozásunk értelméről”, in *Mérték* (1978/3) 270.

ládtagok az OTTHONban. – Nagypám minden szilveszterkor az ajtófélfánál mérte meg, mennyit nőttek az unokái egy év alatt; de volt olyan bölcs, hogy növekedésünk mértékét nem elsősorban a centiméter-beosztáshoz, hanem az örök értékek rendjéhez mérte. Apámtól pedig kisebb-nagyobb gondjaim alkalmával gyakorta hallottam a választ önmagában hordozó kérdést: Mi ez az örökkévalósághoz képest? – Kiegyensúlyozott, boldog otthonomban így tapasztalhattam meg az OTTHON valóságát.

Illés próféta, amikor a pusztában fölébred, angyal hangját hallja: „Egyél! Különben túl hosszú lesz neked az út!” Ennek az ételnek az erejéből vándorol Illés a Hóreb-ig.⁶⁰ – Az Eukarisztia az OTTHON eledele; ugyanakkor otthoni étkezéseink (a családi asztalközösség, a mindennapi kenyérért hozott áldozat, az asztal melletti beszélgetések) hozzátartoznak az Eukarisztia titkának megértéséhez.⁶¹

„Ha emberi testet érint az ujj, az éghez magához simul” (Novalis). – A Szentírás gyakran a szerelem, a jegyesség, a házasság képeiben szól Isten szeretetéről. A keresztény házasságban hit és hitves összetartozik; szerelmünket Isten ölen éljük, szeretetünket Isten szeretete öleli át.⁶²

„Haza akartam, hazajutni végül, ahogy megjött ő is a Bibliában.”⁶³ „Az igazak homályban kóborolnak, de éppen ezért egyedül ők, az elveszettek találhatnak haza”.⁶⁴ – A megtérés visszatérést, hazatérést jelent. Az irgalom egyik szava a héber nyelvben a „rahamim”, ami az anyaméhre utal.⁶⁵ Az anyaméh pedig az életre hívott emberpalánta első és legigazibb otthona... A megbocsátó szeretet (házastársak között, szülők és gyermekek között) az ir-

⁶⁰ 1Kor 19,7-8

⁶¹ Az Eukarisztia misztériumára készítő családi nevelésről ld. RANWEZ, P., *A kisgyermek vallási nevelése*, Budapest 1995.

⁶² Érdemes megjegyeznünk, hogy az esküvői szertartáson énekelt 128(127). zsoltár is az otthon képeit villantja fel („feleséged, mint a termékeny szőlőtő, házad falai között, fiaid, mint az olajfa sarjadékai asztalod körül”), a befejező kérés pedig („lássad Jeruzsálem javait életed minden napjaiban”) éppen arra utal, hogy az OTTHON (a mennyei Jeruzsálem) fénye világítsa be otthonunkat életünk minden napján.

⁶³ PILINSZKY, J., „Apokrif”, in *Pilinszky János összegyűjtött versei*, Budapest 1992, 51.

⁶⁴ PILINSZKY, J., „Pont és haza”, in *op. cit.*, 165.

⁶⁵ „Irgalmasság”, in *Biblikus Teológiai Szótár*, (Léon-Dufour, X. szerk.), Róma 1976, 605.

galmas és emberszerető Istent hozza közénk; az OTTHONT az otthonba.

Életünket így nemcsak a „nem érezzük egészen otthon magunkat” hiányjelei szegélyezik, hanem a túlpárt fényei, az OTTHON apró, csöndes jelei is.

2/ Az egyház: az OTTHON otthona

Az irgalmas szamaritánus példázatának patrisztikus értelmezésében – amely liturgikus szövegeinkben is megtalálható⁶⁶ – a kirabolt, véresre vert ember Ádám, akit a sátán fosztott ki és tett magatehetetlenné. Arra jön a levita és a pap, vagyis az ószövetségi törvény, aki/amely nem tud segíteni a Jeruzsálemben (azaz: a paradicsomon) kívül félholtan fekvő emberen. Aztán jön az Irgalmas Szamaritánus, maga Krisztus, aki azért jött, hogy az elesett Ádámot, az embert fölemelje.⁶⁷ Az Ige boráival „fertőtleníti”, a szeretet olajával gyógyít, és elviszi a sebesültet a fogadóba,⁶⁸ amely ebben az értelmezésben nem más, mint az egyház.

A fogadó a sebesült számára ideiglenesen otthonot jelent, ahol valóban befogadják és gondoskodnak róla. Ahol gyógyító kezelése folytatódik, ahol esélyt kap, hogy újra talpra álljon, hogy visszanyerje egészségét. – Az egyház ma is a sebesült ember otthona, ahol az Irgalmas Szamaritánus megbízásából az ige bora és a szeretet olaja révén az OTTHON atmoszférája veszi körül őt.

A bor szeszként fertőtleníti a sebet, ez csípős fájdalmat is jelenthet. Az ige bora alkalmasint ma is „kemény beszéd, ki

⁶⁶ „Elméjében elcsábítatván Ádám, a rablók kezeibe esett, és lelkében megsebesülve minden ápolás nélkül meztelenül feküdt, és sem a törvényelőtti pap, sem a törvényutáni levita nem tekintett reá, csak egyedül te, nem Szamariából jövő, de Szűztől született Isten könyörültél rajta...” Részlet a nagybőjt 4. vas. alkonyati zsolozsmájából, in *Dicsérvjének az Úr nevét!*, Miskolc 1938, 682.; „Az erényektől meztelenül talált engem az ellenség, s megsebzett a bűnök nyilával, de te mint a lélek és test orvosa, gyógyítsd meg az én lelkem sebeit...” Részlet a hatodik hang, nagybőjt vas. alkonyati zsolozsmájából, *op. ult. cit.*, 515.; „Mint aki a gonosztevők közé jutott, és megsebesült, úgy estem el én is a sok bűn terhe alatt, és lelkem meg van sebesülve. Hová meneküljek, én bűnös ember? Csak egyedül hozzád, lelkünk kegyes orvosa...” Részlet a hetedik hang vas. alkonyati zsolozsmájából, in *op. ult. cit.*, 526.

⁶⁷ Vö. „A vándor szamaritánus maga Krisztus, aki azért jött, hogy minket megtaláljon” (Antiochiai Szeverosz).

⁶⁸ Az eredeti szövegben το πανδοχειον = fogadó, szálláshely, karavánmegálló, vendéglő.

hallgathatja...⁶⁹ Az olaj enyhíti a fájdalmat, nyugtatja a sebet. A minden bajban enyhét adó szeretet olaja hitelesíti az ígét is az egyház életében.⁷⁰ Mindemellett bármily fontos, hogy a megsérült ember otthon érezze magát ebben a „fogadóban”, azt kell igazából tudnia, hogy átmeneti szálláson van, amelynek otthonosságát az OTTHON miliője adja. Az OTTHON miliőjét pedig az biztosítja, akinek a költségére (azaz: akinek a kegyelméből, sőt kegyelmi jelenlétével) ez az egyébként igencsak rozzant (hiszen Jeruzsálemen /édenen/ kívüli...) fogadó mégiscsak működik, sőt OTTHONt rejtő, OTTHONt sugárzó és az OTTHON vonzását is érzékeltetni tudó otthonként működik.⁷¹

A fák tetején...

Pilinszky János egyik elmélkedésében – Simone Weil nyomán – mesét idéz.⁷² A cipészlegény alszik, amikor mátkája meglátogatja. Felébredve csak az üzenetet találja: hét év alatt el kell jutnia menyasszonya kastélyába, hogy a menyegzőt megtarthassák. Az erdő azonban, amelyen a legénynek át kell kelnie, olyan sűrű, hogy hiába vágja a fákat, bokrokat, nem jut előre. Egyszer egy vadállat elől az egyik fa tetejére menekül, s ott észreveszi: a lombkorona tetején járni lehet. Elindul: s bár az út így is hosszú, a láthatáron ott a kastély, amely vonzza, s a cipészlegény a kitűzött időre megérkezik kedveséhez.

Sűrű az erdőnk. Tagadhatatlan a fájó valóság: éhező gyermekek, háborúba ájult nemzetek, haldokló erdők, megsebzett, életéért küzdő bolygó. Fojtogatnak mindennapi félelmeink. Ráadásul a lét értelme iránt közömbös, a nyüzsgésben, a pénzszerezés-

⁶⁹ Vö. Jn 6,60

⁷⁰ Az egyház otthonos meghittségének ismérveit (a dús lakomát, az anyai szeretetet /anyaszentegyház/, a rendet, valamint a szeretet és a tekintély összefonódását) fejti ki részletesen SZÉLL, M., „Otthonunk, az egyház”, in *Teológia* XI (1978/1) 11-16.

⁷¹ „Meg kell tanulnunk vágyakozni az után, ami a miénk” (Simone Weil). – „Ha hajót akarsz építeni és újtárra indítani, akkor nem elég, hogy faanyagot, deszkát szerezz, az sem elég, hogy embereket toborozz, akik szerszámmal a kezükben dolgoznak majd. Nem lesz elégséges az sem, hogy kijelölöd a feladatokat, beosztod a munkát. Ez mind fontos, erre mind sor kerülhet. A legfontosabb azonban: vezesd rá az embereket, tanítsd meg rá őket, hogy vágyakozzanak a végtelen, a széles távlatokat ígérő tenger után” (A. Saint-Exupéry).

⁷² PILINSZKY, J., „Az erdő és a cipészlegény”, in *Szög és olaj*, 196-198.

ben, a kényelmes, látszólagos haladásban felszívódó emberek sokasága, a kispolgári otthonok és újjgazdag paloták megkérdőjelezhetik bennünk a fentebb leírtak realitását.⁷³ Mégis hisszük, hogy otthonunkat: házunkat, hazánkat, földünket, életünket Isten és ember iránti felelősséggel, az OTTHON „tervrajzai” alapján s az OTTHON horizontjában építeni örömteli, hitből fakadó és sikertelenségeink közepette is eredményt hozó kötelességünk. S hogy „a fák tetején”, mátkánk s a menyegző vonzásában, szemünket és szívünket az OTTHONra irányítva korántsem esélytelen ez a vállalkozás.

⁷³ Az önelégültséget, a lét értelme iránti érdeklődés hiányát fájjalja és ennek okait keresi BALTHASAR, H., „Az ember és az örök élet”, in *Communio*, 1993. húsvét, 33-49.

Soltész János

A SZERELEMRŐL – MÁSKÉNT

I. A szerelem jelensége

A szerelem a test-lélek ember életének alapvető megnyilvánulása. Kérdései, s az azokra adott válaszok épp azért fontosak, mert az egész emberi személyiséget érintik, egyénisége kibontakozását nagy mértékben befolyásolják. Jelentőségét nem kell túlbecsülni, de lekicsinyelni sem szabad. Szükséges időről időre a szerelemmel kapcsolatos kérdéskört áttekinteni, mert a szerelem olyan, mint az ember egészsége: állandó ápolásra, odafigyelésre, gondozásra, néha pedig „orvosi beavatkozásra” szorul, hogy testi, lelki harmóniát fenntartva működhessen az ember életében. E harmónia könnyebb megvalósítása érdekében nekünk magunknak is bizonyos értelemben orvossá kell válnunk, hisz rólunk s a hozzánk legközelebb állókról van szó, közös és egyéni jelenünk és jövőnk építéséről. Nem arról, hogy a szerelem kapcsán éreznünk kell teljes elhagyatottságunkat, s a problémákkal való magunkra maradást, de nem használ nekünk, ha többet várunk segítségként másoktól, mint amit nekünk megadhatnak. Kisé mégis magunkra vagyunk utalva e területen, akár elfogadjuk e tényt, akár nem, ezért szükséges, hogy legyenek gondolatok, kulcsok a kezünkben, nem receptek, csak segítőeszközök, melyekkel alapkérdések megoldhatók, s amelyeket a szerelem reális értékelése révén, szellemi értelemben a kezünkben tarthatunk.

A szerelem reális szemlélete egyrészt természetes síkon való vizsgálatát jelenti, másrészt annak tudomásul vételét, hogy a bűnbeesés utáni állapotban vagyunk, és csak a krisztusi kegyelem által helyreállított emberként tudunk minden emberi tényezőről, így a szerelem jelenségéről is gondolkodni. Szükséges tehát a szerelem és a kegyelem kapcsolatáról beszélni, hisz a kegyelem realitás annak ellenére, hogy misztérium a természet és a kegyelem szoros kapcsolata az emberi élet ezen területén is.¹ A szere-

¹ A teológiában gyakran használatos skolasztikus elv: *gratia supponit naturam*, e kérdéskörben is érvényes.

lem így megszentelhető és megszentelendő valóságként áll előttünk, s ez az irányultság megalapozza bizonyos korlátok megfogalmazását s ugyanakkor lehetőségeink megállapítását is.

1. A szaktudományos szempontok meggondolása

A szerelem vizsgálatánál mindenképpen fontosnak tekinthető a szaktudományos megközelítés. Erre azért van szükség, mert a szerelem igen széles skálán mozgó fogalom, sok mindent magába foglal. Jelentheti egészen leszűkítve a freudi genitális viszonyokat.² Kiszélesítését jelenti a fogalomnak általában a szexualitás érzéki megnyilvánulásaira való alkalmazása, mely érinti már az erózt,³ a testi szerelem lelkibb oldalát.⁴ Ilyen értelemben az emberi élet számos jelenségében benne rejlik a szexualitás motívumrendszere, melyre nem reflektálunk, s talán nem is tartjuk szexuális jellegűnek. Jelenti leginkább azt a nemi vonzalmon alapuló érzelmet, mely a másik személy iránti vágyban és odaadásban nyilvánul meg, s amelyre ráépülhet a szeretet, s annak legmagasabb formája, a hivatásszerű szeretet is.) A szaktudományok leginkább abban segítenek, hogy meglássuk: a szexualitás önmagában nem egyenlő a szerelemmel. A szerelem több, minőségileg más, mint a szexualitás, bár nélküle nem képzelhető el.) A szerelem helyes értékeléséhez, magát a szexualitást is reálisan kell látnunk.

Szexualitásról, szexuális késztetésről beszélünk mind emberi, mind állati vonatkozásban. Az állatoknál a szexuális késztetés nagyon egyértelműen, fajspecifikusan nyilvánul meg, tehát természetüknek megfelelően ösztönéletük részeként. Jellemzőjük az évszakokhoz kapcsolódó függőség, mely az egész hormonrendszerük működését meghatározza. A külső megnyilvánulások pedig bevésődött formák felszínre jutásaként értelmezhe-

² FREUD, S., *Studienausgabe*, Frankfurt/M 1974, I-X.

³ Az erész a görögök gondolkodásában jelent istenséget, s jelenti a vágyak megtestesítőjét, de nemcsak a testieket, hanem a jóért, szépért, tudásért való lelkesedést, a szellemi értelmű vágyakat is. Szókratész és Platon ilyen értelemben is használja az erész fogalmát. Vö. ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1993, 46.

⁴ GYÖKÖSSY, E., „Szeretet? Az mi?”, in *A szerelemről – komolyan*, (Kamarás, I. – Varga, Cs.), Budapest 1985, 220.

tök udvarlás, párzási készség stb. vonatkozásában. Szexualitásuk értelme és célja a fajfenntartás, nemzéssel utódok létrehozása. Freud alapvető és kiemelten fontos ösztönként értékelve, az egész élővilágra kiterjesztve fogalmazta meg, hogy a társulási készség gyökere a szexualitásban keresendő. Az állati viselkedés-tan szakértői ma már nyíltan szembehelyezkednek Freud véleményével, kimutatva, hogy az állati szexualitásból nem indulnak el olyan folyamatok, melyek a társulást kellőképpen megalapozzák. Az állatok érintkezése a szó szoros értelmében csak szexuális érintkezés marad, az egyediség benne nem irányul a „személyesség” felé, egyik fél sem vesz igazán tudomást a másiktól mint partnerről, ami az igazi társulásnak feltétele lenne.⁵

Az ember szexualitása, szexuális készítése is már kifejezetten emberi megnyilvánulás. Érvényes rá Hegel megfogalmazása: „Az ember – állat, de még állati funkcióiban sem reked meg a magánvalóban, mint az állat, hanem tudatosítja, megismeri és az öntudatos tudomány fokára emeli ezeket a funkciókat..., és így éppen azért, mert tudja, hogy állat, megszűnik állat lenni, mint szellem szerzi meg a tudást önmagáról”.⁶ Az elválasztást hangsúlyozva beszélhetünk az embernél nemi készítésről, nemiségről. Az emberi szexualitás, nemiség erős hangként szólal meg bennünk. Sokszor úgy tapasztaljuk, hogy minden ösztönös megnyilvánulásnál erősebb. Viselkedési formáinkat befolyásolja, felszínebben vagy mélyebben, de átszövi. Független az évszakoktól, mértéke és ereje változó. Kinyilvánulása nincs úgy bevéso, mint az állatoknál, nincs velük azonos módon „természetszerű” formája. Hátterében ott vannak a hormonok, de az emberi szellemiség jelenléte miatt már ezek működése is sok mindenben más, mint az állatoké. Igaz, hogy bizonyos hormonok nagyobb mennyiségű adagolása szexuális képzeteket idézhetnek elő az emberben, de ez épp az ember testi – lelki szoros egységét igazolja, nem pedig önmagában a hormonok élővilág feletti nagyságát vagy erejét. Az emberi nemiségre alapvetően jellemző ugyanis, hogy fantáziaképek és különféle tudati tartalmak szándékos felidézése is aktivizálhatja, tehát a tudati tényezők irányítani tudják, uralkodhatnak fölötte. A szellemi, tudati tényezők miatt kell ki-

⁵ LAWICK – GOODALL, J. v., *Az ember árnyékában*, Budapest 1975.

⁶ HEGEL, F., *Estétikai előadások*, Budapest 1980, I, 80-85.

mondanunk, hogy a nemiség kulturális jelenség, az emberi kultúráltság része, s mivel a kultúra több elemet magába olvaszt, ezért nehéz az emberi szexualitás természetszerű, illetve megváltoztathatatlan formájáról beszélni. Van, aki a nemiség természetszerűségén állati természetszerűséget, csupán biológiai funkciókat szeretne érteni, s ezáltal az emberi szexualitást norma nélküli, szükségszerű megnyilvánulásként magyarázni. Ez a felfogás az ember-mivoltot helytelenül értelmezi. Van olyan vélemény is, mely mindenféle emberi természetre utaló hagyományosnak nevezett filozófiai fogalmat elutasítva, kultúráltság címén olyan társadalmi létmegnyilvánulás összefüggésében kívánja az emberi szexualitást szemlélni, „mely történetileg értelmezhető egyedül helyesen”.⁷ Ez bizonyos szempontból a kultúra változó szempontjainak túlhangsúlyozását eredményezi. A vélemények harmadik iránya az, amely helyesen ragaszkodva az emberi természet fogalmához, kiemeli sajátos jegyét a szellemiséget, mégis lehetőleg minden változó, történelmi, kulturális szempontot mellékesnek vél, beleértve magának a testiségnek a szerepét is, az emberi lét harmóniájában. Az említett irányvonalakkal szemben ill. azokat kiegészítve az lehet az igazán reális nézet, mely vallja, hogy van emberi természet a nemiség vonatkozásában is, aminek alapján szabályok és normák az emberi kapcsolatok érdekében megfogalmazhatók, és szükséges, hogy megfogalmazódjanak. Ezt a természetet pedig bele kell venni a kultúra fogalmába, mely ezen felül még magában foglal történelmi, földrajzi, politikai, gazdasági tényezőket és egyéb kulturális hagyományokat, melyek ha kialakultak, nem tűnnek el nyomtalanul az életből. A természeti alapok dinamizmust ki nem záró állandósága és a kultúra bizonyos változatlanságot ki nem iktató történelmisége együttesen adja az emberi kultúra fogalmát, s ennek fényében beszélhetünk a nemiségről mint kulturális jelenségről. Épp emiatt vezethető téves és megtévesztő eredményre a szexuális ingerhatással kapcsolatos folyamatok kutatása, mert nem szentel elég figyelmet a szexuális élmények lényegére. Inkább a szexuális ösztönt, s az arra épülő technikát vizsgálja, keresve az élmény elérésének minél magasabb fokát a technikai hibák kiküszöbölésével. De így a technika

⁷ HERMANN, I., „A szerelem ontológiai helye”, in *A szerelemről – komolyan*, 83. (Vö. 4. jegyzet.)

és a kultúra között megmarad a szakadék, mely csupán ingerhatások elemzésével s technikák változtatásával nem is szüntethető meg.⁸ A szexuális élmények lényege a test – lélek természetű ember kultúrájának vonalán jelentkeznek, s a szerelem felé mutat. Az élmény ugyanis akkor igazi élmény, ha benne személyesség van, testi – lelki vonatkozású eggyé-válás, partnerkapcsolat, mely érett személyek egymásra figyelő, valóban emberi találkozása a szexualitás által. Freud az emberre is érti, hogy társulási készségének alapja a szexualitás. Az valóban igaz, hogy a szexualitás csak az emberben válik szocializáló erővé, felerősíti az emberi gondoskodást, s fontos feladata lesz nem csupán az utódnemzés, hanem a párkapcsolat megszilárdítása. A szerelem természetesen felhasználja a szexualitást, ugyanakkor annak szükséges, de nem elégséges feltételeként fogalmazható meg. „Nem a szexualitásban gyökerezik a szerelem, de felhasználja a szexualitást a kötelék megszilárdítására”.⁹ Amennyiben viszont a szerelemhez sem, úgy általában az emberi társuláshoz még kevésbé elegendő a szexualitás. Az emberi természeti alapok mélyebb kutatása szükséges ahhoz, hogy a társulás okait feltárjuk. De maga Freud is ezen a vonalon ellentmondásba keveredik önmagával, amikor megállapítja, hogy a szexualitás nem összeköti, hanem szétválasztja a férfiakat, a promiszkuitás pedig nem építi, hanem rombolja a társadalmat.¹⁰

2. Történelem és hatástörténelem

Az európai gondolkodást mindig – és természetesen ma is – komoly mértékben meghatározta a görög filozófusok szemlélete.¹¹ Ránk hagyományoztak egy dualista emberképet, mely az ember valódi kettévágását jelentette. Az anyag és szellem, test és lélek fogalompárokban megjelenő kettősség komoly akadálya lett az ember egységes létezőként való elgondolásának, ugyanis az

⁸ NYÍRI, T., „A szerelem antropológiája”, in *A szerelemről – komolyan*, 64. (Vö. 4. jegyzet.)

⁹ EIBL – EIBESFELDT, I., *Liebe und Hass*, München 1970.

¹⁰ FREUD, S., „Totem und Tabu”, in *Studienausgabe*. (Vö. 2. jegyzet.)

¹¹ Whitehead szerint az európai bölcsélet nem egyéb, mint a Platonhoz fűzött lábjegyzetek összessége. Vö. ANZENBACHER, *Bevezetés a filozófiába*, 46.

anyag nem szellem, a szellem pedig nem anyag. A probléma viszont igazán ott kezdődik, hogy hiába fedezik föl mindkettőt az emberben, köztük mélységes szakadék marad, s az egyik értéke a jó, a másiké a rossz irányába tolódik el, kinevezve az anyagot a rossz forrásának. S ez a gondolat megfelel a pythagoraszai elveknek: a test sírverem, másként fogalmazva: a test a lélek börtöne, ahogy Platón mondaná. Pedig Platón zseniális filozófus, rendszere csodálatra méltó, de tudnunk kell, hogy a kinyilatkoztatás szempontjából, Arisztotelésszel együtt, pogány filozófus marad. Rendszere óriási hatású, napjainkig nyúló hatástörténete van, de kiegészítésre, helyreigazításra szorul. Platón szerint tehát mint testies megnyilvánulásnak nincs nagy becsülete a szexualitásnak, a nemiségnek. Sőt! A nemek különbsége is rossz, mert az isteneknek féltelenségük miatt kellett kettévágniuk az egységes embert, hogy ne törekedjenek az istenek helyére, hanem inkább a másik fél iránti vágy kösse le energiájukat.¹² Így, végső soron a szerelem az ember bűnének következményeként rossznak mondható. A hellén gondolkodás a szerelmet ellenállhatatlansága miatt pusztító szenvedélynek, betegségnek is tartotta. S vajon miért csodálkoznánk Platón szemléletén, amikor a materialista Démokritosz is „gutaütésnek” titulálja, mely az embert emberségéből kiveti.¹³ Plotinosz újplatonista gondolkodásmódja, ha lehetséges, túlszárnyalja e nézeteket. A szellem kiemelését, s a testiség mindenféle szempontból való elutasítását Platónnál sokkal élesebben fogalmazza meg. Életrajzírója, Porphüriosz lényegre törően fogalmaz személyéről, amikor azt írja: „olyan ember volt, aki szemmel láthatóan szégyellte, hogy testben kell élnie”. Szégyenletesnek tartotta a szerelmet is, mint testi megnyilvánulást. Szüleit, születési helyét, idejét sem volt hajlandó megnevezni, nem is tudjuk pontosan.¹⁴ Fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon mi állhat e testellenes szemlélet mögött? A szexualitás furcsa megjelenési formái az akkori időkben? Vagy egy sajátos hedonista szemlélettel rokon-szenvező vulgármaterializmus, melytől a gondolkodó elit el akarta határolni magát? Vagy egyszerűen a parmenidészi metafizikai gondolkodás kifejezeteként megjelenő, ideavilágot feltételező esz-

¹² PLATÓN, „A lakoma”, in *Összes művei*, I, 969-974.

¹³ DEMOKRITOSZ, XXXII. töredék.

¹⁴ NYÍRI, *op.cit.*, 68.

ményi látásmód, mely anyagot és szellemet nem képes egymással összebékíteni? Nem tudjuk pontosan, de valószínű, hogy mindezek meghúzódnak a háttérben. Viszont egy gondolat talán mégis kiemelhető: az ember meghatározása, s az abból levont következtetések. Mi az ember? Értelmet birtokló élőlény, vagyis az emberi természet lényege az értelemnek, a szellemiségnek a jelenléte. S ha a meghatározás e fogalmát az élőlényvel való kapcsolat nélkül önmagában szemléljük, akkor juthatunk arra a szélsőséges következtetésre, hogy emberi tehát az, ami az értelmes természetnek s az értelem használatának megfelel. Tehát nem emberi, hanem állati az olyan jelenség, mely az értelem használatát felfüggeszti. Persze itt nem a „szerelem vakságára” kell gondolni, hanem arra, hogy a szerelem extázisában legalább néhány pillanatra felfüggesztődik az értelem használata, s ezt tapasztalati tényként kezelhetjük. A görög gondolkodás szerint ez az „eszméletlenség” megengedhetetlen, hisz az ember lényegének mond ellent, az ember általa szinte elveszíti önmagát. Ha ilyen álláspontból nézzük, valóban nem lehet pozitív sem a szerelem, sem a vele kapcsolatos legmélyebb élmények. Ezt a szemléletet még inkább felfokozta a keresztényellenes plotinoszi újplatonizmus s a különféle manicheista irányzatok. Ezekkel kellett szembenézniük a keresztény gondolkodóknak, ébren ügyelve arra, hogy tetszetős és logikus magyarázatoknak, értelmezéseknek ne hogy áldozatul essen a teljes embernek különösen a testi mivolta.

L. Feuerbach bírálta az egyházatyákat a test megvetése miatt abból a helytelen alapállásból, hogy a gnosztikus emberképpel azonosította az egyházatyák felfogását,¹⁵ akik pedig szembeálltak e téren is a gnosztikusokkal. Amit bírálni kell, s el kell utasítani, az elsősorban nem az egyházatyák szemlélete, hanem a gnosztikusok testet megvető antropológiája, a görög filozófusoknak a sztoikusok által is hangsúlyozott fenntartása minden élvezettel szemben, s a szerelmet élvezetre leszűkítő szemlélet, valamint a római jognak az a természet felfogása, mely szerint csak az természetes, ami közös az élőlényekben. Ez utóbbi azért elfogadhatatlan, mert így az emberi szerelemben is csak az lenne természetes, ami közös az állattal, tehát az utódnemzés. Az ember em-

¹⁵ FEUERBACH, L., *A kereszténység lényege*, Budapest 1978

berségében pedig ami még inkább természetes az épp az, amiben különbözik az állattól, vagyis a jelen vonatkozásban a szerelem kulturális jelensége, mely a legmélyebb testi – szellemi párkapcsolatot és az utódnemzést is magában foglalja. Ezek alapján bizonyára érthető, hogy Aquinói Szent Tamás annak ellenére, hogy alapvetően racionalista gondolkodó, megpróbálja reálisan értékelni a teremtés szellemében a szerelem extázisának élményét. Szerinte itt a lelket tágító az életet felfokozó igazi örömről kell beszélni, mely egy csodálatos hasonlaltal élve „tökéletessé teszi a cselekedetet, mint a szépség az ifjúságot”.¹⁶ Nem az a kritérium tehát, hogy fölfüggeszti-e vagy sem az értelem használatát,¹⁷ hanem, hogy igazi öröm,¹⁸ több, mint csupán gyönyör vagy élvezet, mert a szeretetet tartóssá teszi, átszellemiesíti. Az emberi szerelemhez szükségszerűen hozzátartozik annak extatikus állapota, gyönyöre, mert transzcendentális irányba lendíti az emberi életet. A szerelem jelenségeivel kapcsolatos erkölcsileg is elfogadható, felszabadultabb gondolkodásmódnak ma egyre növekvő tere van. Helytelen lenne ezt úgy értékelni, mintha az egyház a világ nyomására lenne kénytelen normáin változtatni. Alapvetően nem erkölcsi normák megváltoztatásáról van szó, hanem megközelítési szempontok változásáról, s a bibliai gyökerek hatékonyabb kiemeléséről, mely igazolja az emberi szerelem új szemléletének lehetőségét is. Visszatérnünk nem Szent Tamáshoz kell a jelen kérdésben, hanem vissza kell nyúlnunk egészen a Teremtés könyvéig; ahol megtalálhatók a szerelem helyes nézetének sarkkövei. Remélhetőleg a Biblia hatástörténete minden kor számára a legnagyobb hatóerőt jelenti, szemben bármely filozófus vagy filozófiai rendszer hatásával.

3. Bibliai szemléletmód

A Biblia egész antropológiája más gyökerekről tanúskodik, mint a görög nézetek. Benne a görögökre jellemző, s a környező pogány népeknél élő merev dualizmus nem érvényesül. A

¹⁶ AQUINÓI, T., *Summa contra Gentiles*, I., 90.

¹⁷ AQUINÓI, T., *Summa Theologica*, II-II q. 158a. I ad 2.

¹⁸ FROMM, E., *Birtokolni vagy létezni?*, Budapest 1994, 118-119.

test, lélek, élőlény fogalmak¹⁹ egy bizonyos szempontból mindig az egész embert jelentik testi vagy szellemi oldalról közelítve. Az embert mint egészet értelmező szemlélet a nemek tárgyalásában is világosan jelentkezik az ember teremtésének mindkét változatában. A jahvista teremtéstörténet²⁰ a férfi és a nő közelségét azonos gyökű szavakkal jelzi,²¹ amit a magyarban az „ember” és a „nőember” kifejezések adnak vissza valamelyest. Évának Ádám oldalbordájából való teremtése, majd Ádám felkiáltása, hogy „csont a csontomból és hús a húsemból”²² aláhúzza egymáshoz-, egymásmellé-rendeltségüket.²³ A két nem azonos értékű, de más. Feladatuk nem az, hogy a másik nélkül, vagy épp a másik ellenében, hanem együtt és egymásért éljenek. A papi teremtéstörténet²⁴ nem használ azonos gyökerű fogalmakat a férfi és nő jelölésére. Az egységes értékelés mégis világosan jelentkezik az „Isten képmása” fogalomban, hisz mindketten az Isten képmásai, mindegyik a maga módján. Ugyanakkor a különbségek sem takarhatók el, mert kiegészítik egymást: ami hiányzik az egyikben, az megvan a másikban. Különbségüket kiemeli máshol is a Biblia, amikor pl. arra utal, hogy férfi ne hordjon női ruhát,²⁵ amivel nem egy adott kor divatját akarja elsősorban bírálni, hanem helyesen utal arra, hogy a férfinek igazi férfinek, a nőnek valódi nőnek kell lennie. A nemek különbsége nem kiküszöbölendő tény. A nőnek női, a férfinek férfi módon kell mindenféle feladatát megoldania. S ennek fényében bizony vigyázni kell arra, hogy az emancipációt – melyre szükség van –, helyesen értelmezzük. A Biblia tehát azt üzeni, hogy az ember létállapota egység és különbözőség egyszerre, mely a két nem teremtettségében s egységre törekvésében nyilvánul meg. A nő kiszolgáltatottsága vagy az egymásnak való kiszolgáltatottság sajnos a bűn elkövetésének következménye.

¹⁹ RÓZSA, H., *Bibliai őstörténet*, (Egyetemi jegyzet), Budapest 1994, I, 25-38.

²⁰ Ter 2,4b-25

²¹ Is=férfi, issah=nő, Vö. RÓZSA, *op.cit.*, 37.

²² Ter 2,23

²³ Ez még nem emancipáció, hisz a férfi kap segítő, a férfit kérdezi csak Isten, hogy tetszik-e neki, „a nő fog vágyakozni férjére”, neki kell inkább egyszerre küzdenie szerelméért és függetlenségéért. Ugyanakkor a családban a nő megbecsülése a zsidó népet messze a környező népek fölé emelte.

²⁴ Ter 1,1-2,4a

²⁵ MTörv 22,5

Mint ahogy az is a bűn következménye, ha egységtörekvésüket alapvetően rossznak tartjuk, vagy a nemi különbségeket kiküszöbölendőnek, meglétüket negatívnak tekintjük. A nemek teremtésével az Isten a szexualitásra épülő szerelmet is megteremtette és jónak teremtette. Ezek a szavak: szexualitás, szerelem, szeretet a bibliai ember látásmódjában nem határolódnak el egymástól. Legjobb indoklása ennek a „megismerte feleségét” kifejezés a Teremtés könyvében,²⁶ mely a férfi és a nő találkozásának végtelen mélységét és gazdagságát is kifejezi: szerelmet, szeretetet, örömet, érzelmi boldogságot, jóakaratot, hűséget, az egymás felé történő teljes testi-lelki kitarulkozást, az önazonosságról való elfelejtkezést az újra magunkra találást, mert a „kettő egy test lesz”, ami az egész ember önátadása a másiknak. A szerelem tehát teljes önátadást és elfogadást jelent. Ezért lehet a bűnbeesett ember számára a szerelem egy Isten kegyelmét is magába foglaló és kifejező lehetőség arra, hogy megtalálja helyét a világban. S milyen kiforgatása az igazi értelemnek, hogy a szerelem eleve bűn, mert csak a bűnbeesés után beszél róla a Biblia. Sajnos ma is sokszor elhangzik az az enyhén szólva hiányosnak nevezhető bibliai értelmezés, mely a szent író igazi szándékát nem akarja figyelembe venni. Mert ő azzal, hogy az Isten férfit és nőt teremtett, már pozitív választ adott alapvetően a szerelem kérdésére még a bűnbeesés előtt. Az viszont igaz, hogy a nemek viszonyát s a szerelmet súlyosan érinti a gyakorlatban is a bűn hatása. De ezekből nem következik az, hogy a Paradicsomban tehát nem volt szerelem és nemi aktus, mert ezek bűnnek számítanak, mint annak egyenes következményei. Ugyanis a bibliai szöveg konkrétan sem azt nem írja, hogy volt, sem azt, hogy nem volt szerelem a paradicsomban. Az író szándéka ugyanis nem ennek részletezése, hanem a bűn misztikumának kifejezése, mely bármilyen emberi élethez tartozó jelenségre gyakorolt hatással alátámasztható, így a szerelem, indulati élet stb. problémáival is jól illusztrálható. Sőt! Az ember bűn miatti belső meghasonlottságának legnyilvánvalóbb megjelenése a nemiség területén mutatkozik. Persze az elképzelhető, hogy valaki nem hajlandó a sugalmazottság miatt a Bibliát kiemelten kezelni, elhatárolva ezzel a mitológiától, a mítoszoktól,

²⁶ Ter 4,1

de akkor lényegi fordulópontok eltűnnek és súlyos félreértelmezések forrásaivá válhatnak, mint ahogy demisztifikáló szándék ilyen háttérrel épp misztifikálást eredményezhet. Márpedig a Biblia nem misztifikálja a szerelmet, mint azok a pogány népek a zsidóság környezetében, melyek istenítették is, hanem a maga természetességével, reálisan beszél róla, sem leértékelve, sem túlértékelve. Ezt a szemléletmódot az újszövetségi írások is őrzik.²⁷

4. A szerelem emberi jellege

Igaz az, hogy az ember nem szakadhat el teljesen természetétől, lényege mégis az, hogy meghaladja természetét. De itt olyan feladattal találkozunk, amellyel egyedül nem tud megbirkózni. Szüksége van arra, hogy felvegye a kapcsolatot más emberekkel. A szerelem valósága kifejezetten és legjobb értelemben a személyes kapcsolatok igényét jelzi az emberben, és segíti az embermivolt megvalósítását. Az ember másra utalt lény. Martin Buber nagyon bölcsen írja: „Kezdetben van a viszony”,²⁸ hisz kapcsolatokban – és elsősorban Én – Te és nem Én – Az kapcsolatokban – bontakozik ki az ember, mert ahogy szintén ő írja: „AZ nélkül nem élhet az ember, de aki csak az AZ-zal él, nem ember”.²⁹ Az embert a személyesség emeli ki és föl egyre magasabbra. A személy megjelenése szinte egyenlő azzal, hogy más személyekkel kapcsolatba lép. A személyek kapcsolata találkozást jelent, ez pedig felszítja a hitnek és a kegyelemnek a dimenzióját, mely hozzátartozik az ember természetének meghaladását jelentő feladat elvégzéséhez. A másikkal találkozó ember önkényről mond le, s igazi önmagát találja meg. Személyről mond le és önmön személyét nyeri meg. E folyamat alapja, rugója a szerelem jelensége is, mely a kapcsolatok személyességét biztosíthatja, növelheti s a kegyelem befogadására is alkalmassá teheti a személyeket.

²⁷ Vö. RÓZSA, *Bibliai őstörténet*, 39; Magyar Katolikus Katekizmus, Budapest 1994, 330. 1607. par.; GÁL, F., *Dogmatika*, Budapest 1990, I, 145.

²⁸ BUBER, M., *Én és Te*, Budapest 1994, 23.

²⁹ Vö. *op. ult. cit.*, 43.

II. SZERELEM ÉS KEGYELEM

A szerelem egy pozitív, az embernek Istentől ajándékozott ereje. Jelenti az egész ember ráirányulását a „Te”-re. Célja, hogy az ember élete meg tudja őrizni segítségével elevenségét, rugalmasságát.³⁰ Megnyit egy megszólítható személy felé, hogy önmaga elszigeteltségéből kilépve a másikban megtalálja önmagát. Egy személyes kapcsolat igazi mélységét viszont akkor érheti el igazán, ha körülvessi az Istennel való bensőséges viszony. J. Cassianus szerint a szerelemben megnyilvánuló belső erő alapja annak, hogy a lelki élet magával ragadó és erőteljes legyen, ne pedig vértelen és halvány. A vitalitás és a szexualitás segíti az embert, hogy az élő Krisztusért lelkesíteni tudjon másokat.³¹ Átala közelebb jutunk Istenhez. Az ember akaratát ugyanis, mely csak a tökéletességet akarja, olyan irányba lendíti, hogy szívünkben Istennek is helye legyen. A szexualitás és a szerelem helyes kezelésének célja nem egyszerűen a fölöttük való uralkodás, hanem a nagyobb szeretet megvalósítása.³² Krisztus nem egyszerűen erkölcsi tökéletességet kér tőlünk, hanem elevenséget, mert ő azért jött, hogy „életünk legyen és bőségben legyen”.³³ Ehhez a szexualitást és a szerelmet nem szublimálni kell, hanem sokkal inkább integrálni. A szerelem, a szeretet valódi átalakító erőt hordoz akkor is, ha egészséges erotika táplálja, hisz a másikon keresztül Istenhez tud közelebb vinni, intimitása pedig a szentháromságos Isten intimitásának kinyilatkoztatásához visz közelebb.

Egy másik gondolati vonalon is megvilágítható a szerelem és a kegyelem kapcsolata: Isten országa és az öröm fogalma szoros összefüggésben van egymással, s így bizonyára a szerelemben megjelenő öröm is része lehet Isten országa megvalósulásának. Nyilván csak akkor, ha az örömet és az élvezetet megfelelően értelmezzük. Erich Fromm felhívja a figyelmet, hogy nehéz észrevenni a kettő közti különbséget, mivel az „örömtelen élvezet”

³⁰ GRÜN, A., *Házasság nélkül – az élet kedvéért*, Münsterschwarzachi füzetek 58. 1989, 8.

³¹ CASSIAN, J., *Aufstieg der Seele*, Freiburg 1982, 109.

³² GRÜN, *op.cit.*, 9.

³³ Jn 10,10

világában élünk. Az öröm mérhetetlenül több, mint egy vágy kielégítése. Az öröm az alkotó cselekvés kísérő jelensége, több, mint csúcsmélny, nem a pillanat tüze, hanem parázs, mely a létezésben lakozik. Nem véletlenül tulajdonít Eckhart mester az örömnak teremtő erőt: „Ha az Atya ránevet a Fiúra és az vissza-nevet, a nevetés jókedvet kelt, a jókedv örömet teremt, az öröm szeretetet szül és a szeretet hívja elő a Lelket és ez teremti meg a Szentháromságot”.³⁴) A bensőséges szerelemben megélt öröm valami hasonlót jelent, kifejezi a Lélekben való növekedést és Szentháromság mintájú közösséget hoz létre.

1. Párválasztás

A nemiségnek ahhoz, hogy igazán emberi legyen perzonálisnak, sőt interperzonálisnak kell lennie,³⁵ személyessé kell válnia, hogy a szerelem a kegyelem és az öröm megvalósulhason általa. Fr. Alt fogalmazza meg, hogy manapság ritka a szerelem, az embereknek csak „kapcsolatuk” van. Ezt addig ápolják, amíg könnyűszerrel megtehetik, aztán véget vetnek a „kapcsolatnak” és új „kapcsolat” után néznek.³⁶ Azt tapasztaljuk, hogy akik eljutnak a házasságkötésig, azok közül is csak kevesen esküsznek valódi mélységgel, Isten által elgondolt, személyes módon. Pedig a nemiség alapvetően személyes jellegű adománya a Teremtőnek, s ezért lesz hozzá mindig kevés a „biológiai feltételek leírása”.³⁷ Ezt az adományt, mely lényegét tekintve az ajándékozáshra épül, s az adás és elfogadás kettős egységében nyilvánul meg, csak érett személyiségek tudják helyesen megélni. E megállapítás a szerelem átértésének sarkpontja. Ugyanis a szerelmi élmény csúcsa az én és te új közös azonosságának, a saját azonosság és a másik azonosságának egyszerre történő átélése. Az érett személy képes arra, hogy szegény nélkül átadjon és elfogadjon, s hogy önmagától „eltávolodva” önmagát ne elveszítse, hanem gazdagodva a másik által önmagához visszatérjen. Ez a gazdagodás eltávolítja őt a szomorúság és csalódás érzésétől. Az éretlen sze-

³⁴ ECKHART mester, „Schriften”, in *Deutsche Mystiker*, (Pheiffer), Leipzig 1857.

³⁵ AUER – TEICHTWEIER – STRATLING, *A testben való ember*, Bécs 1981, 145.

³⁶ JUNG, C. G., *Gondolatok a szexualitásról és a szerelemről*, Budapest 1995, 5.

³⁷ BUDA, B., *A szexualitás modern elmélete*, Budapest 1974, 156.

mélyiség számára szinte nincs esély, hogy így történjék a szerelem élményének folyamata, vagyis a maga teljességének ígéréssel, mint ahogy a kábítószeres és ajzószerek is csak délibábszerűen jelzik a személyesség kitágulását, közben súlyos beszűkülését valósítják meg, mely tönkreteszi a szerelmi élményt, s magának az „eszköznek” a használatát teszi fontossá az élmény mélysége helyett.³⁸ Ezért szükséges az érettség kifejlesztése s részben kivárása, hogy rossz élmények és téves utak elkerülhetők legyenek. A párválasztás időszakában ezért hasznos a szexuális viszfogottság megfogalmazása, s bizonyos személyességnövelő szempontok kiemelése. A tejjesség igénye nélkül a következőkre gondolhatunk. Igazából egy szempontról s annak alpontjairól van szó. Mivel a szerelmi egyesülés csúcsa testi – lelki kapcsolat, ezért abból kell kiindulni, hogy a testi kapcsolat konkrétasága, és fokozatainak kihagyása, látszólagos átléphetősége miatt nagyobb gondot kell fordítani a szellemi, lelki oldalra, a teljes élmény elérhetősége érdekében, mert az érettség és a fokozatosság nem tűnik olyan fontosnak ezen a téren, mint a test vonalán. Viszont ha a lélek vonalán nincs fokozatosság, gyakorlatilag nem lesz a test vonalán sem, amint erre utalnak a következő megfogalmazások: „a szerelem biológiai szükség”, „miért ne használjam a szerveimet, ha már működni tudnak”, „biztos sajnálják tőlem azokat a testi örömeiket, amelyeket ők nem élhettek ki” stb. A szerelemmel való visszaélés elkerülése érdekében ezért kell a másik megismerésére szellemi értelemben nagy gondot fordítani. Mind az egzisztencializmus, mind a perszonalizmus kulcsfogalomként kezeli a kommunikáció vagy a dialógus fogalmát.³⁹ Jól gondolják, hisz a másik megismeréséhez, s különösen mélyebb megismeréséhez elengedhetetlenül szükséges néhány témakör átbeszélése. Szükség van erre még mielőtt bármilyen testi közeledésről szó lenne, ha felelősen komolyabb kapcsolatot szeretne az ember kiépíteni valakivel. Bár igaz, hogy teljesen úgysem lehet a másikat megismerni, mégsem fölösleges a törekvésünk, mert itt nem teljesen részletekbe menő, hanem fő gondolkodási, szemléletbeli vonalak megismeréséről van szó, mely nem elérhetetlen vágyálom.⁴⁰ Ezért

³⁸ SOLTÉSZ, J., *Ápolás és antropológia*, (kézirat), Nyíregyháza 1994, 34-38.

³⁹ NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1973, 443-446; 544-553.

⁴⁰ GYÖKÖSSY, E., *Nem jó az embernek egyedül*, Budapest 1984, 85.

lehet fő témákat megjelölni: hogyan gondolkodik a világnézetéről, a hitről. A teljes különbözőség hosszabb távon komoly összeütközéseket jelenthet. Hogyan vélekedik általában az élet értelméről, a munkáról az emberi tevékenységről, most hogyan éli e kérdésekre adott válaszait: optimista?, pesszimista?, léhűtő?, szorgalmas? Mi a véleménye a személyes kapcsolatról, szerelemről, házasságról, családról, gyerekről? A személyes szféra kérdéseibe nemcsak a jövő, hanem a múlt is beletartozik. Az őt körülvevők, családtagok barátok életfelfogása, a róluk vallott véleménye. Igazában nem valódi az a vonzalom, mely nem akar a szó szoros értelmében mindent tudni a másikról, nem tud s nem akar egy állandó kommunikációs fórumot a másikkal fenntartani. Nem kell félni attól, hogy ez a szándék néha mesterkéltné problémázgatást, előre kigondolt témákról való társalgást jelent vagy épp ezek kudarcát. Belső harcok és vívódások nélkül automatikusan ez talán senkinél sem alakul ki. De megéri, mert meg lehet és meg kell tanulni megismerni, a jó választás feltételeit nagy vonalaiban biztosan, részleteiben viszonylag biztosan látni, melyek révén olyan bizalmi atmoszféra az eredmény, melyre lehet építeni. Amennyiben pedig ez a bizalmi atmoszféra hiányzik, ott valószínűen nincs értelme mélyebb kapcsolat kezdeményezésének, fenntartásának. Egy ilyen kommunikációs folyamatnak mindenképp, még esetleges kudarc ellenére is haszna van. Rendkívül sokat lehet belőlük tanulni, s az emberismeret mellett igazi önismeretet lehet elérni. Az ÉN-hez ugyanis mindig a TE-n keresztül vezet az út.⁴¹ Az érettség sajátos foka, mikor gazdagító kudarcainkért őszinte hálát tudunk adni az Istennek. Bárki mondhatja, hogy túl racionális megközelítések ezek a személy misztériumjellege, a női és férfi természet sajátossága, s még egy sor szituációs tényező miatt. Ez igaz, de talán az is – s a Teremtő elgondolásával is összhangban van –, hogy figyeljünk fel az emberi tapasztalat bölcsességére, akár könyvekben olvashatjuk, akár beszélgetésekből szerezzük azokat, s ezekhez tegyük hozzá saját személyes mivoltunk gazdagságát. Mindezeket bekapcsolva egy bizalmat fenntartó s megőrző isteni áramkörbe, mert Isten minden kapcsolat igazi eredményességét és gazdagító mivoltát kívánja és műveli az emberek szerelmi és

⁴¹ BUBER, *op. cit.*, 64.

nem ilyen természetű kapcsolataiban, mert ő a kapcsolatok igazi kapcsolata. A jegyesség mint ismeretségi idő emiatt sohasem lesz ósdivá. Az együttjárást ugyanis a másik irányában történő szinte kötetlen szellemi szabadság jellemzi. A jegyesség viszont komoly testi, lelki elkötelezettség vállalás Isten, családtagok, barátok és önmagunk előtt s egy végső esély az igen megerősödésére vagy annak esetleges visszafordítására. Ezért az esélyt meg kell teremteni, s felelősen kihasználni. Az együttjárás és a jegyesség időszakában is csak a bennünk lévő szerelmes természet és a kegyelem együtt tud hozni olyan felelősségteljes „igen” vagy „nem” döntést, melyet a későbbiekben is emelt fővel vállalhatunk. Ezért szükséges a párválasztás időszakában minden kezdődő vagy erősödő kapcsolatot testi, lelki és kegyelmi szempontból mérlegelni, párhuzamos kapcsolatokat időben megszüntetni, s hosszútávra egy maradandó „igent” kiérlelni, s a másikra, és nem utolsósorban Istenre hagyatkozva vállalni. Ha mindketten így gondolkodnak, akkor a döntés rossz eredményt hozó kockázata minimálisra csökkenthető. Az ilyen értelemben – legalább tendenciáját tekintve – hasonló gondolkodású, de nem feltétlenül hasonló természetű partner megkeresése a kíváncsú. Rögtön hallhatjuk az ellenvetést: Hol lehet ma ilyen fiatalokat találni? A kérdés jogos, de nem szabad kishitűnek lenni. Annál, amit gondolnánk, sokkal több jóérzésű, jószándékú fiatal van, de „megtalálá-suk” nem nélkülözheti egy élő, imádságos, józan felszabadultsággal gondolkodó háttér valóságát.

2. Házasság

Annak ellenére, hogy a szerelem értékei csak a házasságban lesznek nyilvánvalóvá, nagyon fontos a házasság előtti és utáni időszak kapcsolata. Sok példát mondhatnánk arra, hogy a házasság alatt mennyi erőt lehet meríteni az együttjárás és a jegyesség időszakából. Szakadékokat hidalhat át az az erő, mely abból a visszaemlékezésből vagy újraátbeszélésből fakad, mely felidézi az egymásra-figyelés apró rezdüléseit, egyes szavak, mondatok, gesztusok értelmét kutató vívódásokat, a tisztaság megőrzésének benső küzdelmeit, az egymásnak-teremtettség eszmélődéseit, s az irányító isteni szándék most már egyértelmű

megnyilvánulásait. A jó szándékú áldozatosság – akkor nem látott – gyümölcssei ezek, melyek új gyümölcsöket érlelnek. Erősítik azt, amit házastársi, bensőséges szerelemnek, szeretetnek nevezünk. Úgy gondolom, nagyon érdekes az a tény, hogy a házasság előtt – különösen a jegyesség idején – az egyik legnagyobb probléma, hogy a felek nem törekedhetnek a teljes egyesülésre, a teljes testi-lelki önátadásra. Azt gondolják, hogy ez minden konfliktus forrása, s amikor a házasságban már természetes, sőt, néha kötelesség is a teljes egyesülés keresése, mégsem marad problémamentes a kapcsolat. Az előbb említett házasság előtti küzdelmek hasonlítanak a házasság alattiakhoz, s a szükségszerű egymásért való áldozathozatal különböző időszakait jelentik. Igazi mély szerelmi kapcsolat áldozat nélkül sohasem volt és sohasem lesz. S hogy erre a felek készek legyenek, valóban nem elégséges csak a házasság előtti önmegtartóztatás erejéről szólni – annak ellenére, hogy bizonyos mértékig a házasságban is gyakorolni kell –, hanem a házasság életének erejét, a szexualitás szenvedélyes szerelemben történő megélésének lehetőségét is szükséges legalább ilyen mértékben hangsúlyozni, mert áldozathozatalra lendítő, képesítő erő. Az integrált szexualitás mindig többet jelent, mint csupán a nemző- vagy a szerelmi élvezet csúcslélményéhez vezető erőt.⁴² Minden kisebb és nagyobb áldozatos cselekedet szerelemből is fakadhat, a mosogatástól kezdve, a szerelmi együttléttől – bizonyos okok miatti – tartózkodáson keresztül, a legteljesebb egyesülésig. A szexualitás ereje tehát csodálatos isteni ajándék, a testlélek ember teljességre való törekvését hivatott szolgálni, a megkeresztelt emberben még inkább ez a feladata, hisz benne a teljességre törekvés a legszélesebb dimenzióban jelentkezik. Az ember feladata, hogy segítse a benne lévő ösztönös erő helyes kibontakozását. Ehhez szükséges az animus és az anima megengetése, az erősznak agapévá alakítása gyöngédség és hűség segítségével.

C. G. Jung beszél arról, hogy az ember úgy valósíthatja meg önmagát, hogy férfias és nőies vonásokat megenged kibon-

⁴² GTÜN, *op.cit.*, 3. ezért írja, hogy a szexualitás integrálása azért szükséges, hogy egész emberré váljunk függetlenül attól, hogy házasságban vagy anélkül kívánunk élni. E két életállapot ugyanis nem egy jobb és egy rosszabb, hanem csak két különböző módja a teljes emberhez vezető útnak.

takozni önmagában. Ugyanis bennünk van valami az ősi emberi egység utáni vágyból: az animus és az anima, amit integrálni kell.⁴³ Az anima a nőies vonásokat jelenti: az érzést, az éltető erőt, a vallást, a közösségiséget, gyöngédséget, anyaságot és a kapcsolatokra való képességet. Az animus a férfias tetterő, akarat, szellem, eszmények után való törekvés összefoglalója. A férfias és nőies vonások egyszersmind pozitívak és negatívak. Az animus eltorzulhat a konokságban, makacsságban, az anima hamissá válhat mint prostituált vagy mint mindent elnyelő anya. Minden emberben benne vannak az ellenkező nem vonásai, az élet első felében tudattalanul. A férfi általában kivetíti a nőre, a nő a férfira. A probléma ott kezdődik, amikor az ember leragad a maga kivetítésénél, s így nem talál el énjéhez. Ezért az élet második felének feladata, hogy visszavegyük a kivetítést és magunkban megengedjük az animát ill. az animust.⁴⁴ Így minden férfinak meg kell engednie, hogy a benne lévő anima nem csak a felesége, hanem az ő viselkedésében is mint gyöngédség és tapintat megnyilvánuljon, a nő számára pedig bizonyos mértékű határozottság és elvekhez való ragaszkodás nem jelenti a nőiesség elvesztését. Világosan kell látnunk, hogy itt nem a szerepek összekeveréséről van szó, hanem érett személyiségű, egész emberek, a férfi és nő harmóniájáról, melynek szerelmi életükben különleges jelentősége van. Jól értelmezett formában a szexuális életben természetes és nem szégyellnivaló a nő animuszának és szinte elengedhetetlen a férfi animájának kinyilvánítása.

El is jutunk e gondolatokkal az erősz agapévá válásához. Arról már tettünk említést, hogy az erősz mindenféle vágyat jelenthet. Vágyakozunk azután, ami hiányzik nekünk és törekszünk is érte. Ez a törekvés annál értékesebb, minél több szeretet van benne. Így az erősz, ha a szeretet növekedésére irányul, akkor az agapé felé mutat, mely jóakaró szeretetet, ajándékozó szeretetet jelent. (Az igazi mélységű szerelem úgy akarja a jót elérni, hogy a másik java lesz számára a fontosabb, mert tudja, hogy az általa így szándékolt jó nagyobb értékű és élményű lesz. Az erősz és az agapé ezért a házások szerelmében semmiképp sem lesz

⁴³ JUNG, C. G., *Der Mensch und seine Symbole*, Olten und Freiburg im Breisgau 1991, 177-195.

⁴⁴ GRÜN, *op.cit.*, 3.

ellentétes egymással, mert „a tökéletes emberben mindkettő egyszerre fejlődik”.⁴⁵ Vagyis az emberi szív olthatatlan vágyat, erósz és a Szentlélek ajándékát a kegyelmet is egyszerre hordozza. Isten a vágyat azért ültette az emberbe, hogy az be is teljesülhessen. Ezért nem helyes a vágyakat forrásuktól a teremtő Istentől elszakítva szemlélni. A házasságban az erősz csúcsa az extázis lesz, de ez nem zárja ki az agapét, mert benne a Szeretet-Isten közelségét is meg lehet tapasztalni, ahogy erről Nüsszai Szent Gergely írt.⁴⁶ A szexualitással feltöltött és megerősített szeretetre köteleztettek a házastársak. Érvényes rájuk is az a feladat, amit Szienai Szent Katalin kapott az Úr Jézustól: „Melléd helyeztem a felebarátodat. Mindazt, amit vele teszel, úgy veszem, mintha velem tennéd”. Az Isten gyöngéd és hűséges az emberrel. A házastársak között is ez emeli az erósz is agapévá. Ha az Isten a szövetség szerzője így bánik a szövetséges féllal, akkor a házastársaknak mint „szövetségeseeknek” követni kell a példát. A gyöngéd-ség a mély szerelem, a szeretetből fakadó erotika legfontosabb jele. Nem elfojtás, nem is szublimálás, hanem a személyesség igazi elismerése és mélysége. Mindig testhez kötötten jelentkezik, mégis túlmutat rajta. Sajnos a szexualitással kapcsolatos előítéletek elűzték az élet más területéről is a gyöngédséget, a tapintatot, melyek emberibbé tehetnének minket. A férjnek a feleséghez gyöngédnek kell lennie, a gyöngédség nem gyengeség(!), hanem feladat. Ezt fejezi ki alkalom nélkül is egy szál virág, egy simogató vagy egy váratlan becéző szó. Ha egymáshoz gyöngédek, akkor tudják gyermekeiket is megtanítani rá. A gyermekeket – a fiúkat is – babusgatni kell kiskorukban, s nemcsak az édesanyáknak, hanem az édesapáknak is. Ez nem majomszeretetet akar jelenteni, sem azt, hogy azonos módon kell a szülőknek kifejezni gyöngédségüket, hanem annak szomorú valóságát, hogy elmarádása, hiánya miatt létesítenek idő előtt, érettség nélkül korai szexuális, testi kapcsolatokat a fiatalok, mert szüleiktől a legfontosabbat nem kapták meg: a gyöngédséget. Sokszor a súlyos betegek sem abba halnak bele, hogy szervi bántalmaik vannak, hanem hogy nincs senki, aki megsimogatná kezüket.⁴⁷ A gyöngédség

⁴⁵ ŠPIDLIK, T., *A Szentlélek útjain*, Nyíregyháza 1996, 150-151.

⁴⁶ Vö. *op. ult. cit.*, 151.

⁴⁷ NYÍRI, A *szerelem antropológiája*, 75.

nem szexualitás, nem is egyszerűen szerelem, hanem az isteni szeretet intimitásában gyökerező, kegyelmet hordozó, az erotikában mellőzhetetlen szeretet-elem, a szerelmi játékoság olaja, vagy olyan fűszere, mely sohasem tud ízetlenné válni.

A másik, ami az erőszt agapévá teszi, a hűség. Az emberi történelem a tartós szerelmi kapcsolattartás igényét igazolja. Az ember történelmi lény, s ha ilyen, nem korlátozható csak a jelenre, egy éjszakára, hétvégére vagy valamilyen szakaszos intervallumra. A személy önmagából fordul ki, ha nem a múlt, a jelen és a jövő egységében és folyamatában értelmezi magát, s a másik személlyel kapcsolatos szerelmét. S ha így értelmezi, akkor megéri a hűség realitását. Még Nietzsche is elismeri, hogy az ember olyan lény, aki ígéretet tehet.⁴⁸ A hűség megőrzi időben a két szerelmes személy egymásra kimondott ígenjét.⁴⁹ Alapja a bizalom. Kockázatvállalás is ez, de a bizalom légkörében. Bízni kell a szerelmesnek magában, a másikban s ez csökkenti a kockázatot. S még inkább csökkenti a harmadik tényező, a kettőjüknek külön-külön és együtt Istenbe vetett bizalma. Őt hívják segítségül az igent mondó szerelmesek a házasságkötésben, mert szeretnék akarataikat is maximálisan megerősíteni, hogy nem akarják visszavonni, amit egyszer akartak. A hűség az akarat emlékezte. Ha a hitet, a remény és a szeretetet akarni is kell, akkor teljesen logikus, hogy a hűséget is akarni kell, s a házastársat is a hűségben „mindhalálig” akarni kell. Ezt nagyon találóan fogalmazta meg Gyökössy Endre egy előadásában: „szerettem, hát elvettem (hozzámentem), most pedig már azért is szeretem, mert elvettem (hozzámentem)”. Bensőséges szeretet az, ha mindketten így gondolkodnak.

Több erőszt agapévá tevő tulajdonságot nem említünk a jelen keretek között. Összefoglalóan viszont meg kell fogalmaznunk, hogy a fentiekben ábrázolt szemlélet bizonyára főleg azok számára lesz elfogadható, akik nyitottak a lét misztériumán keresztül Istenre. Akik meg tudják hozni azt az alapvető döntést, melyben benne van, hogy minden lét a személyes teremtető Istentől származik, minden, ami tőle van ajándék, így a szerelem is, s minden kapcsolatot csak Őbenne lehet kockázat nélkül megal-

⁴⁸ NIETZSCHE, F., *Werke in drei Bänden*, München 1977, II, 153.

⁴⁹ GREELEY, A., *Erotische Kultur*, Graz-Wien-Köln 1977, 185-205.

pozni. A kockázatnélküliség megfogalmazható, mert az nem a jövő részleteinek teljes ismeretét jelenti, hanem a magamra, a másokra és az Istenre való teljes ráhagyatkozást, melynek légkörében minden felmerülő probléma megoldható. Ez a légkör vagy nem jön létre a házasság szentsége – vagy szentségi irányultsága nélkül, vagy annyira sérülékeny marad, hogy a házasság elsősorban kockázatot s problémák világra születését fogja természetsszerűleg eredményezni, azok megoldása nélkül. Claude Wiener mondja, hogy a felebarát szeretete lényege szerint vallásos.⁵⁰ A házasságon belül ez hatványozottan igaz. Csak az „embert” szeretni, leginkább szabadosságot védelmező, szabadon elkötelezett felelősségvállalást elutasító szólam marad, hordó, amelyből kifolyik a víz, mert nincsenek abroncsai. Az igazi szeretet alapvető döntés⁵¹ amellet az Isten mellett, aki természetet és kegyelmet ellentét nélkül tud együttműködtetni különösen azokban, akik autonómiájuk gyökerét és növelhetőségét Őbenne találják meg.

A család intézményének is alapja a házastársak legmélyebb szerelme, szeretetből fakadó teljes önátadása. Ennek megvalósítása teljes hűségben és felbonthatatlan egységben a gyermek, a társadalom és az Egyház érdeke.⁵² A házasságnak javai és céljai magukban foglalják az emberi szerelem csúcsmélységeit s az élet továbbadásának felelősségét is. Az igazi házastársi szerelem az istenszeretet megnyilatkozása.⁵³ A házasság szentsége állapotbeli feladataikban és méltóságukban fel is szenteli erre a házasságot. Bőségesen megáldja Isten sokoldalú szeretetüket, szerelmük minden igazi megnyilvánulását. A gyermek fogadásában és felnevelésében valósul meg a család, s teljesedik ki a házasság. Létrejön az egyedüli hely, ahol optimálisan nevelődhet föl az ember. Az igazi családok váltak mindig a hit szigeteivé is a hitetlen világban. Krisztus maga is családban nőtt fel, az Egyház sem más, mint Isten családja. A keresztségben kapott általános papság megvalósításának is első helye a család.⁵⁴ Az Egyháznak is jobban ki kell aknáznia ezt a kegyelmet, amit a házasságokon

⁵⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Biblikus Teológiai Szótár*, Róma² 1972, 1207.

⁵¹ BODA, L., *Isten országa közöttünk*, Budapest 1993, 108-110.

⁵² GS 48; vö. PIUS, XI., *Casti Connubii*, in AAS 22 (1930) 546-547. *Denz.* 2231.

⁵³ Vö. *ibid.*

⁵⁴ *Magyar Katolikus Katekizmus*, Budapest 1994, 339. 1655-57. par.

keresztül a világnak szánt az Isten. Az ő életük megszentelt, egyházépítő élet.⁵⁵ A házastársak Isten előtt is különleges emberek, hivatásuknál fogva sajátos papságot valósítanak meg. A szülők forró testi-lelki szerelme, szeretete az alapja annak az atmoszférának, melyet a gyerekek beszippantanak, minden más szellemi, anyagi adomány csak ez után következik, enélkül pedig semmit sem ér.

Összefoglalva a következőket mondhatjuk: e tanulmányban az emberi élet egyik legfontosabb jelenségének, a szerelemnek a zsinat után megfogalmazható szemléletváltozását tárgyaltuk. A szaktudomány, a filozófia, de főként a Biblia sok tanulsággal szolgált számunkra. Az ember életének legfontosabb feladata a megszentelődés. Munkánk bizonyára nem érintett minden kérdést e területen. Közülük talán emberi természetünk helyes értékelését emeltük ki leginkább, hogy átgondolása révén a kegyelem működésére próbáljuk magunkat alkalmassá tenni, ill. a természetünk által megnyilvánuló kegyelmi működésekre érzékenyek legyünk. A párválasztás, házasság és család a szerelem és kegyelem teljes együttműködésére épül. Szembeállításuk helyett inkább a harmóniát hangsúlyoztuk ezekben a témakörökben, hisz úgy tűnik így eredményesebben juthatunk el a Teremtő – általunk mindig megfejtésre váró – eredeti szándékához.

⁵⁵ ROUSSEAU – GALLAGHER – MALONEY – WILCZAK, *A megszentelő szerelem*, Budapest 1995, 97.

Janka György

A „TERÉZIÁNUS JOZEFINIZMUS” MÁRIA TERÉZIA ÉS A BÉCSI UDVAR EGYHÁZPOLITIKÁJÁ- NAK KIALAKULÁSA ÉS VÁLTOZÁSAI

1. „A régi jó barokk katolicizmus”¹

1/ Elvben és érzésben

III. Károly idősebbik leányának fejére 1741. június 25-én helyezte Szent István koronáját nagy ünnepség keretében gróf Eszterházy Imre primás a nádor és a többi püspök asszisztenciájával, törvényesítve ezzel az apja halála után (1740. okt. 20) a hatalmat átvevő Mária Terézia uralkodását.² A huszonhárom éves ifjú uralkodónő személyében buzgó, vallását gyakorló és ezt nem szégyenlő, példás családi életet élő asszony került a felvilágosodás századában a magyar trónra. E tény ellentmondásairól a későbbiekben még bőven lesz szó. Most azt kíséreljük meg bemutatni, milyen belső elvek szerint igyekezett a saját, a családja és az udvar – s általa az ország – életét irányítani.

Mária Terézia életvidám fiatal nő volt. Szerette a táncot, a tréfát, kedvelte a sétálást, férje kedvéért vadászatokon is részt vett.³ Olykor az udvar népével felkerekedett és kedves embereinél látogatást tett, mint például 1751-ben Grassalkovich Antalnál, vagy Eszterházy Ferencnél, akik ezt a kegyet természetesen nagy pompával és fényes ünnepségek rendezésével hálálták meg.⁴ A jókedv forrása azonban a belső békét nyújtó elmélyült lelki életben keresendő.

„Vallás nélkül nincs erkölcs, erkölcs nélkül pedig boldogság, sem nyugalom, legkevésbé a házasságban, amely mégis az

¹ MESZLÉNYI, A., *A jozefinizmus kora Magyarországon*, Budapest 1934, 7.

² BARTONIEK, E., *A magyar király koronázások története*, Budapest 1987, 162. (reprint); HAMANN, B., *Habsburg Lexikon*, Budapest 1990, 323-327.

³ MRAZ, G. und G., *Maria Theresia. Ihr Leben und Ihre Zeit*, München 1979, 152.

⁴ MARCZALI, H., *Mária Terézia*, Budapest 1891 (Maecenas Reprint), 215; HÓMAN B. – SZEKFÜ, GY., *Magyar Történet*, I-V. köt. Budapest 1935, IV, 505.

egyetlen igaz boldogság a földön" – írta egy helyen,⁵ s ezt szinte mottójának tekinthetjük, amelyre pecsét a házasságban eltöltött huszonkilenc esztendő, s a tizenhat gyermek, akiknek nevelése elsőrangú feladata volt, s amire nagy gondot fordított.

Hű képet kapunk élet- és nevelői elveiről, ha figyelemmel kísérjük gyermekeihez írott leveleinek témáját, hangvételét. Gyakori gyónásra, áldozásra buzdított, felszólította gyermekeit a napi misehallgatásra, esténként a rózsafüzér elvégzésére, kérte, hogy a reggeli ima után még lelki irodalommal is foglalkozzanak.⁶ Amikor Józsefre panaszkodott gyóntatója, így fedtte meg fiát: „Ha lényeges kötelességeid teljesítésében ellazulsz, el vagy veszve. Te, akinek másokat kellene javítanod és sarkallnod példád által, már két hónapja nem gyóntál. Ez a kezdete minden tévelygésnek és bűnnek.” Fiaiból kötelességtudó, szorgalmas uralkodókat, lányaiból példás, férjüket tisztelő, hűséges családanyákat akart nevelni.⁸

S hogy mindez nála nemcsak szólam, azt megmutatták azok az intézkedései, amelyekkel a vallás lényegén túl annak gyakorlatát is megkövetelte. Szavaival és tetteivel kifejezte rosszszallását az udvar laza erkölcsű, törvénytelen viszonyt folytató tagjaival szemben. Kötelezte környezetét a húsvéti gyónás és áldozás elvégzésére, amit annyira komolyan vett, hogy amikor Kaunitz 1774. áldozócsüörtökén betegsége miatt nem járult az Eucharisziához, gyóntatócéduláját mégis jónak látta a császárnéhez beküldeni.⁹ 1762-ben külön ruházati szabályt dolgozott ki, amelyben minden rend számára meghatározta, milyen ruhát hordhat, mennyi ékszerrel. Az udvarhölgyeket eltiltotta a pirosító használatától, erélyes intézkedéseket hozott az arisztokrata életvitel két vadhajtása, a hazárdjáték és a párbaj megfékezésére.¹⁰

Bécsben bőjti időben megtiltotta, hogy a vendéglőkben

⁵ MARCZALI, *op. cit.*, 201.

⁶ *Op. ult. cit.*, 197.

⁷ *Op. ult. cit.*, 197. Idézi: ARNETH, A., *Maria Theresia und Joseph II. Ihr Briefwechsel*, I-X., Wien 1863-1879, II. Bd. 141-149.

⁸ *Op. cit.* 183. Mária Terézia levele Mária Krisztinához: „Mi nők alá vagyunk rendelve férjünknek, hogy neki engedelmisségei tartozunk... hogy őt szolgáljuk, hasznára váljunk, és őt megnyerjük atyánknak és legjobb barátunknak.”

⁹ *Op. cit.* 201; BARTA, J. ifj., *A kétféjű sas árnyékában*, Budapest 1984, 216.

¹⁰ MARCZALI, *op. cit.*, 225.

húsételeket szolgáljanak fel, és beszüntette a nyilvános zenét ugyanebben az időszakban. Vasárnap délután 3-ig tilos volt kinyitni a kocsmákat és a kávéházakat, színházat pedig csak este engedélyezett.¹¹ Mindezt azért tette, mert belülről fakadó meggyőződése volt, hogy „Isten tiszteletének előmozdítása, a katolikus Egyház hamisítatlan fenntartása, a boldog kormányznak igazi alapja.” Ezért mind az örökös tartományokban, mind pedig Magyarországon felszólította hivatalnokait, hogy mindent tegyenek meg a katolikus vallás megtartására és terjesztésére, s álljanak ellen a tévtanok térhódításának. A protestánsokkal szemben igyekezett mértéktartóan viselkedni, mert nem akarta őket a csak az alkalmat váró ellenség, a porosz Nagy Frigyes karjaiba taszítani. Ő maga inkább a személyes térítést gyakorolta minden igyekezetével, azaz, hogy protestánsokból buzgó katolikusokat faragjon.¹²

Az eddigieket figyelembe véve érthető, milyen aggodalommal töltötte el a királynőt az „egyház béklyóit” lerázni akaró felvilágosult gondolkodás. Szíve mélyén ezzel sohasem tudott egyetérteni, s a legnagyobb fájdalmat jelentette számára, hogy József fiának lelkében az új tanok egyre inkább termékeny talajra találtak. Soha olyan időszerűnek nem érezte a keresztény tanúságtétel fontosságát, mint az egyre inkább aufklárista jelleget öltő hatvanas években. Így írt erről: „Ne szégyellj soha jó kereszténynek mutatkozni szóval és tettel. Ez a legnagyobb ügyeletet igényli, most még inkább, mint valaha. Mióta a vallást a szívbe akarják bezárni, annak külső jeleit pedig elhanyagolják, attól félve, hogy nevetségesnek, álszentnek, vagy föl nem világosultnak tartják az embert, az erkölcsök nagyon megromlottak. Ez a most uralkodó hang, amely annál veszedelmesebb, mert az egész jó társaság aszerint járja, még az úgynevezett tudósok is. Nincs kényelmesebb, nincs mi jobban hízelegjen nekünk, mint a féktelen szabadság. Ezt a szót helyezte a felvilágosodott század a vallás helyébe, és mindent meggyőződéstől vagy számítástól vár. Tudatlansággal és előítéllettel vádolják a múltat, pedig azt nem ismerik, sőt a jelent

¹¹ *Op. ult. cit.*, 290.

¹² *Op. ult. cit.*, 292: Nem riadt vissza néha a kemény módszerektől sem: Bánffy Ágneszt elszakította anyjától és vőlegényétől, hogy a kislányt az udvarnál katolikus hitben nevelje.

sem.”¹³ Egy Józsefhez írt másik levelében a felvilágosult filozófusokat támadta, kifejtve, hogy ezek semmivel sem boldogabbak, mint más földi halandó, sőt kevésbé tudják elviselni a sorstól rájuk mért csapásokat, s nemritkán örülteként vagy öngyilkosként végzik.¹⁴

Ezen kiolthatatlan ellenszenv ellenére Mária Terézia mégis arra kényszerült, hogy az elméleti síkon annyira támadott „felvilágosultakat” az állam irányításában mégis alkalmazza.

2/ Az első húsz év egyházpolitikájában

Mária Terézia uralkodásánk első felét, körülbelül az első húsz esztendőt a rendi előjogok tiszteletben tartása és a hagyományápolás jellemezte.¹⁵ Bizonyos, hogy ebben nagy szerepe volt a feszült nemzetközi helyzet okozta nyomásnak (gondoljunk csak a mindjárt a trónralépésekor kirobbanó örökösödési háborúra, 1741-48), de ezt segítette elő a még III. Károlytól örökölt udvarhivatalnoki apparátus, valamint a királynőnek apja nyomdokain elindulni szándékozó politikai vonalvezetése.¹⁶ Mária Terézia ekkor még az ügyek legfőbb mozgatójaként minden ügybe betekintést akart nyerni, gyorsan, határozottan döntött, nem tűrte a szabadosságot, a pénzügyi visszaéléseket.¹⁷

Az előzőekben felvázoltuk a királynő mélyen gyökerező, és élete végéig hűen megőrzött vallásosságát, ám ugyanakkor meg kell állapítanunk, hogy az uralkodói jogok felett ugyanolyan féltékenyen őrködött, mint elődei, sőt gyarapítani is igyekezett azokat. Ám, ami élesen elválasztotta regnálása első szakaszát a következőtől, az abban nyilvánult meg, hogy itt minden lépés a Szentszék jószándékú vagy kicsikart beleegyezésével történt. Ez mutatkozott meg mind az anyagi, mind a bírósági-fellebbezési, mind pedig kegyúri jog gyarapítását célzó törekvésekben.

¹³ *Op. ult. cit.*, 200.

¹⁴ BARTA, J. ifj., *Mária Terézia*, Budapest 1988, 145.

¹⁵ *Magyarország története 1686-1790*. I-II. Főszerk. EMBER, GY., HECKENAST G., Budapest 1989, 861; BOGYAY, T.: *Magyarország története távlatból*, Budapest 1993, 81-84.

¹⁶ BARTA, *op. cit.*, 1988, 53.

¹⁷ VANYÓ T., *A bécsi pápai követtség levéltárának iratai Magyarországról 1511-1786.*, Budapest 1986, 420; BARTA, *op. cit.*, 1988, 32; MARCZALI, *op. cit.*, 264.

Szemléltetésül egy-egy példa: 1742-ben azok a püspökök, akiknek javadalma a lelkési pénztár számára meg volt terhelve, Rómához folyamodtak, hogy ne kelljen továbbra is e célra fizetniük. A királynő követe útján meggyőzte a pápát a „cassa parochorum” fontosságáról és a pápa a püspököket kötelezte az összeg további folyósítására.¹⁸

1745 tavaszán a pannonhalmi Szent Márton monostor két tagja apátjuk elleni feljelentésüket a prímási szék megkerülésével a nunciushoz tették meg. Ezen tettet természetesen követte a joghatósági huzavona, de úgy itt is, mint a korábbi hasonló jellegű esetekben az ügy a király győzelmével és a Szentszék beletörődésével végződött.¹⁹

Az állami szuverenitásnak előtérbe kerülését még két fontos egyházpolitikai eredmény kivívása jelezte, amelyek már mintegy erőpróbául is szolgáltak a későbbi fejleményekhez. Az első: 1745-ben XIV. Benedek pápa felszólította azokat az uralkodókat akik ún. korona-bíboros megnevezési joggal rendelkeztek, hogy tegyék meg javaslatukat. Mária Teréziát érzékenyen érintette, hogy míg az ebben az esztendőben császárrá választott férjéhez, Lotharingiai Ferenchez érkezett ilyen felkérés, addig neki, mint magyar királynak ilyen joga nem volt. Ezért mindent megmozgatott, és végül sikerült keresztülvinnie, hogy a spanyol és francia udvar tiltakozása ellenére – megszorításokkal – de 1747-ben korona-bíboros kinevezésére jogosult.²⁰

A másik, ennél jóval nagyobb horderejű lépés, az apostoli királyi cím pápai jóváhagyással engedélyezett felvétele lett.²¹

¹⁸ FRAKNÓI, V., *A magyar királyi kegyúri jog Szent Istvántól Mária Teréziáig*, Budapest 1895, 460-462.

¹⁹ KARÁCSONYI, J., *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Budapest (reprint) 1985, 294-295.

²⁰ FRAKNÓI, *op. cit.*, 466-471: Korona-bíboros kinevezése: néhány katolikus uralkodó kiváltsága, akik a hivatalos úton kívül 1 bíboros megnevezésére jogosultak, akiket a pápa bíborossá is kreált. A megszorítások voltak: a kettős kinevezés elkerülése miatt csak akkor volt érvényes a kinevezési jog, ha a német-római császári cím s a magyar királyi ill. királynői cím viselője külön személy volt.

²¹ Néhány forrás a bőséges irodalomból: FRAKNÓI, *op. cit.*, 471-480; KARÁCSONYI *op. cit.*, 295; SZÁNTÓ K., *A katolikus egyház története*, Budapest 1985, II, 314-315; VANYÓ, *op. cit.*, 69-70; MESZLÉNYI, *op. cit.*, 14; SZEKFÜ, GY., *A magyar állam életrajza*, Budapest 1917, 168; MARCZALI, *op. cit.*, 288; KATUS, L., „Egyházi-politikai kapcsolatok a török kiűzése után”, in *Magyarország és a Szentszék kapcsolatainak 1000 éve*. (Zombori, I. szerk.), Budapest 1996, 180-184.

Ennek kieszközlésére XIV. Benedek pápa halála után (1758) került sor. Az uralkodónő többször is bejelentette igényét e cím használatára, s indoklásában egyrészt utalt a nemzetközi gyakorlatban már elfogadott, és más királyok által felvett hasonló kiváltságokra (ilyen volt a francia király „legkeresztényibb”, a spanyol „katolikus”, a portugál „legműségesebb” titulusa), másrészt hangsúlyozta, hogy e címet a pápa adta Szent Istvánnak. A XIII. Kelemen néven megválasztott Rezzonico bíboros bemutatkozó levelében ugyan nem adta meg Mária Teréziának a hön áhított rangot, de a későbbiben nem zárkózott el a tárgyalásoktól, s már az ő elnökletével tartott legelső bíborosi konzisztóriumon 1758. augusztus 19-én a címet Mária Terézia és utódai részére ünnepélyesen deklarálta.²² Az apostoli királyi cím megadása lényegileg nem módosította az udvar Szentszék felé irányuló diplomáciáját, de egy időre mégis nagyobb tapintatot és tiszteletteljesebb hangvételt eredményezett.

2. Döntő fordulat a hatvanas években: új korszak kezdete

1/ Európában

A XVIII. század hatvanas éveit már egészen új korszak színeit rajzolták fel Európa arculatára is. Véget ért az új szövetségi rendszerek nagy erőpróbája, a hétéves háború (1756-63), s a hubertusburgi béke az osztrákok számára visszavonhatatlanná tette a keserű tényt: Szilézia sorsa megpecsételődött.²³ Az angolporosz szövetség gazdasági-katonai erejével nem mérhető össze a francia-osztrák vállalkozás. Anglia hatalma kibontakozóban van világviszonylatban is: Kanadában megroppant a francia gyarmatbirodalom, 60.000 ember angol fennhatóság alá került.²⁴ Ugyanakkor az angol kormány adót vetett ki az észak-amerikai gyarmatokra, s ezzel kezdetét vette az a konfliktus, amely függetlenségi harcban végződött. II. Katalin Oroszországba német telepeseke-

²² FRAKNÓI, V., *Oklevéltár a magyar királyi kegyúri jog történetéhez*, Budapest 1899, CCXXVIII. sz. 336: a király jogosult lesz arra, hogy nyilvános ünnepen előtte a keresztet egy püspök vigye.

²³ BARTA, *op. cit.*, 1984, 158.

²⁴ H. BALÁZS, É., *Bécs és Pest-Buda a régi századvégen*, Budapest 1987, 5.

hívott, Nagy Frigyes porosz katonai akadémiát létesített.²⁵ A figyelem számára nyilvánvalóvá vált: a nemzetközi élet porondján csak az tud megállni, akinek korszerűbb államberendezkedése, hadserege, gazdasága van. Ennek megfelelően új szellemi irányok árasztották el az egyetemeket, az előkelő társaságokat, s akarva-nem akarva a fejedelmi, királyi udvarokat is. A máról-holnapra változni nem kívánó és nem is tudó katolikus Egyház a támadások kereszttüzebe került. Mindenekelőtt legütőképesebb szárnya, a minden fontosabb helyen jelenlévő és munkálkodó jezsuita rend ellen indult frontális támadás. Portugália után Franciaország is kiűzte területéről a rend tagjait. A hatvanas évek pápája, XIII. Kelemen még ellenállt a nemzetközi nyomásnak, de az évtized végén szívroham oltotta ki életét.²⁶ Az egész világ forrongott, s ez természetesen Mária Terézia udvarára sem lehetett hatás nélkül.

A kontinens két vezető állama azonban továbbra is Anglia és Franciaország maradt. Az ő nyomukon indult el a felzárkózási folyamatban Nagy Frigyes egyre erősebb Poroszországa, diktálva a tempót Ausztriának és Oroszországnak. Az utóbbi három államban alakult ki a felvilágosult abszolutizmus.²⁷ Ennek célja: az erők összpontosításával a feudalizmuson belül felzárkózni a korszerű nyugati mintához. Ez persze óhatatlanul magával vonta a központosított állami egység kialakítását, az ipar, a gazdaságpolitika, a pénzgazdálkodás kifejlesztését, s a folyamat során számos olyan dolgot kellett pótolni, amivel például XIV. Lajos feudális abszolutista állama már a XVII. század végén rendelkezett az iskolázás, vagy éppen az közegészség terén.²⁸ Mindezek a törekvések a Habsburg fennhatóság alatti országokban is a hatvanas évektől bontakoztak ki.

²⁵ HORVÁTH, Z. – PARRAGI, GY., *Világtörténelmi lexikon*, Budapest 1943, II. köt., 50.

²⁶ *Magyarország története* (1686-1790), 832.

²⁷ *Op. ult. cit.*, 840.

²⁸ KOSÁRY, D., *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest 1983, 274.

2/ Bécsben és Magyarországon

1765. az az esztendő, amely konkrét döntésekkel és személycserékkel leginkább meghozta a fordulatot. Az 1764-65. évi országgyűlés a kormány részéről szorgalmazott reformokat sorra megtámadta, törvénybe foglalásukat megghiúsította. Nem sikerült hát elérnie az udvarnak sem a nemesi *insurrectio* korszerű szabályozását, sem pedig a jobbagyviszonyok megkönnyítését.²⁹ Mária Terézia leghűségesebb embereiből is kiábrándult: Batthyány Lajos nádor halála után ezt a méltóságot többé be nem töltötte, hanem helytartóként vejét, a szász Albert herceget nevezte ki. 11 évig nem töltötte be senkivel a főkancellári hivatalt (ez egyben azt jelentette, hogy az esztergomi érseki szék is üresvolt) s Illésházy országbírói lemondatta, a királyi személynököket felfüggesztette.³⁰ Több országgyűlést össze sem hívatott, áttért a rendeleti úton való kormányzásra.³¹ Öt hónappal a diéta befejezése után augusztus 18-án meghalt Lotharingiai Ferenc, Mária Terézia férje. József fia követte őt a német-római császárok sorában, akit anyja még ebben az évben a rendek megkérdezése nélkül Magyarország társuralkodójává is tett. Másik fia, Lipót, a toscanai nagyhercegségben kezdte kamatoztatni uralkodói képességeit.³² 1765-ben az uralkodónő nagyfejedelemséggé alakította Erdélyt, majd nem csatolta Magyarorszához, hanem Bécs közvetlen irányítása alá vonta.³³ Így hasonlóképpen járt el, mint korábban a temesi bánság, vagy a Száva és az Al-Duna menti határőrvidék esetében. Ezen intézkedések célja az volt, hogy minél kevesebb terület maradjon a változásokkal makacsul szembehelyezkedő rendek kezén. Kialakult az az irányvonal, amely szép lassan fel kívánta örlöni és ártalmatlanná akarta tenni a korszerűtlen rendi államot, annak intézményeivel együtt, s helyébe a központi bécsi kormánysszerveket óhajtotta helyezni megnövelt hatáskörrel. Mindehhez érvrendszerű a század felvilágosult, s emberbaráti eszméi szolgáltak.³⁴

²⁹ HÓMAN-SZEKFÜ, *op. cit.*, IV, 563.

³⁰ FALLENBÜCHL, Z., *Magyarország főméltóságai*, Budapest 1988, 71, 73, 97, 107.

³¹ SZEKFÜ G., *A magyar állam életrajza*, Budapest (Reprint) 1988, 162.

³² GONDA, I. – NIEDERHAUSER, E., *A Habsburgok*, Budapest 1987, 132.

³³ BARTA, *op. cit.*, 1984, 14.

³⁴ SZEKFÜ, *op. cit.*, 153.

Ha az eddig felsorolt jelenségeket megvizsgáljuk, látjuk, hogy a felvilágosult abszolutizmus Habsburg-monarchiai korai változatával állunk szemben, s ez a „tereziánus jozefinizmus”. Tereziánus, mert kibontakozása már Mária Terézia uralma alatt és tudtával kezdődött meg, jozefinizmus, mert névadója és kiteljesítője Mária Terézia fia, II. József volt. A jozefinizmus kifejezést régebben inkább leszűkített értelemben csak az egyházpolitikára értették, az újabb történetírási tendencia azonban az egész folyamatra alkalmazza és tágabb értelemben használja.³⁵ A két értelmezés különválasztása sokszor nehézségekbe ütközik, hiszen a Habsburg változatú felvilágosult abszolutizmus számos vallásos rendeletet produkált, és sokszor egy frontba tömörültek – persze egészen más elgondolásból – az egyházellenes (felvilágosult) erők és az Egyházon belüli reformszárny.³⁶ A tisztázás kedvéért érdemes felvázolni a jozefinizmus szellemi előzményeit és figyelemmel kísérni a megvalósító személyeket, akik az idők szavára figyelve az adott helyzetben felismerték az ideák nyújtotta lehetőségeket és alkalmazták a politikai és társadalmi életben.

3. A jozefinizmus szellemtörténeti előzményei, érvrendszere

Mielőtt témánk felvázolásába bocsátkoznánk, két fontos dolgot kell kiemelnünk. Az első mindjárt az, hogy a felvilágosult uralkodók ill. tanácsosaik a szellemi áramlatokat nem államrendszerük létesítő okának, hanem igazolási lehetőségének tekintették,³⁷ ezeket úgy és annyiban alkalmazták, amennyiben politikájuknak megfelelt. Egy klasszikus példa: 1625-ben Richelieu elítélte a pápa személye ellen irányuló egyházi gallikanizmust, de a politikában maga is igyekezett a pápa világi dolgokra kiterjedő joghatóságot a minimumra csökkenteni.³⁸ S ez a példa rávilágít arra is, hogy a katolikus országokban az Egyház nagyon komoly politikai tényező volt, amely áthatotta a társadalom egész szerkezetét, így egyes Egyházon belüli eltévelyedések, eretnokségek, nézetek,

³⁵ KOSÁRY, *op. cit.*, 280.

³⁶ *Op. ult. cit.*, 282.

³⁷ *Op. ult. cit.*, 273. – BALÁZS, H., *op. cit.*, 28.

³⁸ CSÓKA, L., *Állam és Egyház a fejedelmi abszolutizmus és a felvilágosodás korában*, Budapest 1941, 110-111.

politikai színezetet is öltenek, s mivel jórészt még a kulturális, egészségügyi, szociális hálózat az Egyház kezén van, így az ezek megreformálására történő politikai-gazdasági próbálkozások is – az összefonódás miatt – könnyen az egyházellenesség látszatát vagy tényét ölthették magukra.

Társadalombölcseleti tanulmányainkból tudjuk, hogy bármiféle közösség szerveződéséhez, nélkülözhetetlen egy olyan valóságélmény (idea), amely egyetemes, s legfőbb élet-értékű, s mint ilyen, a törekvések közös célpontját kínálja, s ezáltal a személyek egyetértését igényli és valósítja meg. A személyek szabad társulása a közös cél és a belőle eredő törvények szerint alkotja a szellemi-erkölcsi közösséget, aminek szervezett és rendezett formáját társadalomnak nevezzük.³⁹

A felvilágosult abszolutizmusnak, mint társadalmi formációnak természetesen szüksége volt olyan eszményre, amely a társadalom tagjai előtt a hatalom gyakorlásának ezt a formáját igazolja, közmegegyezés tárgyává teszi, noha ki nem mondottan a leszűkebb vezető körökben nyilvánvaló volt, hogy valójában ez az eszme az uralkodó korlátlan hatalma. Ez persze nem deklarálnak, még akkor sem, ha az uralkodó nem él vissza hatalmával, hiszen érvényben vannak a rendi alkotmányok, vagy pedig az egyházi állammal a vallásos élet legapróbb részleteire is kiterjedő – s a kozmánszat kezét sokszor megkötő – szerződések, vagy pedig az évszázadok során kialakult gyakorlat.

A jozefinista politikusok a problémát két irányból igyekeztek megoldani. Egyfelől filozófiai ill. természetjogi alapon kísérelték meg kimutatni az uralkodó hatalmának jogosságát (a néptől kapta, a népért gyakorolja, de: visszavonhatatlanul), másfelől pedig az egyetlen komoly erővel rendelkező „ellenlábast”, a pápai hatalmat próbálták gyengíteni, amely számukra megfoghatatlan, természetfölötti tényekre hivatkozva akadályt tudott gördíteni korlátlan hatalmi terveik elé. Ez utóbbihoz kapóra jöttek a protestantizmussal kacérkodó eretnek mozgalmak. Ez hát az alapséma, és most nézzük meg a kifejlődési folyamatot.

³⁹ FILA, L., *Bölcselettudomány*, h. é. n. (kézirat), 248; vö. ANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1993, 352-354.

1/ Természetjogi – filozófiai eszmék

Már a sztoikus iskola képviselői is hirdették, hogy a boldogság, s vele együtt az erkölcsi cél a természet szerinti élet. Az államok tételes törvénye nem az egyetlen jogszabály, ezért érvényét és kötelező erejét az egyetemes természettörvény biztosítja, azaz a világértelemmel azonos világtörvény. Ennek egyik fontos következménye, hogy minden ember egyenlő jogokkal rendelkezik, így a rabszolga is.⁴⁰

Aquinói Szent Tamás ezt annyiban módosította, hogy minden jog forrása Istentől és az ő örök törvényéből (*lex aeterna*) ered. Ezért az emberi közösség, s így az állam célja is ezzel összhangban a földi jólét biztosítása és az örökkévaló cél elérésének megkönnyítése. Ha az állam nem a közjót segíti, akkor jogosult a felkelés (*seditio*).⁴¹

Szent Tamás nyomán a spanyol skolasztikus filozófusok Suarezszal az élükön államtanukban kidolgozták a népföltség elméletét. A hatalom Istentől származik, eredetileg a népet illeti meg, aki ezt az uralkodónak átadja, de ez továbbra is felelősséggel tartozik. Ezzel kapcsolatban J. De Mariana spanyol jezsuita külön könyvet jelentetett meg, amelyben nyíltan hirdette az ellenállás jogát.⁴²

A holland Hugo Grotiusnál (1583-1645) már szekularizálódott a természetjog, legalábbis az alap tekintetében, amit Grotius a tulajdonhoz való jogban határoz meg. Az egyén és a közösség között létrejött hallgatólagos szerződés megőrzendő (*pacta sunt servanda*), de ebből az ellenállás jogát már nem vezette le.⁴³

Angliában ezidőtájt Thomas Hobbes (1588-1675) kutatta a társadalom békéjének megőrzési módját. Az előzőekhez képest meglepő alaptézist állította fel: kezdetben az emberek farkasai voltak egymásnak s csak a józan ész láttatta be velük, hogy legalább a közös rossz elkerülésében megegyezzenek. S mivel a

⁴⁰ KECSKÉS, P., *A bölcsélet története*, Budapest 1981, 129; NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest 1973, 114.

⁴¹ KECSKÉS, *op. cit.*, 219-220; NYÍRI, *op. cit.*, 170.

⁴² KECSKÉS, *op. cit.*, 265.

⁴³ KECSKÉS, *op. cit.*, 261-52; NYÍRI, *op. cit.*, 211.

lelkiismereti szabadság az állam békéjét fenyegeti, az alattvalók feltétlen engedelmességgel tartoznak. Az Egyházat Hobbes teljesen az állam alá rendelte, tagadta az egyházi kormányzás, törvények, törvényszékek, szankciók, különösen például az exkommunikáció jogosságát, legfőképpen ellenezte a katolikus világegyház centrális rendszerét, de a protestáns részegyházak államfeletti szerződésével sem tudott megbarátkozni.⁴⁴

A német felvilágosodás természetjogának tulajdonképeni megalapozója Samuel Pufendorf (1632-94).⁴⁵ Ő Grotius és Hobbes tanaiból alkotta rendszerét. Főként az utóbbi hatása érezhető leginkább műveiben, bár azt néhány helyen túl profánnak, de jól megalapozottnak érezte.⁴⁶ Az Egyházzal kapcsolatos elképzeléseiben elhajlott az angol gondolkodótól, tagadta az Egyház és az állam cezaropapikus jellegű teljes azonosítását, ezzel szemben az Egyházat elidegeníthetetlennek tartotta és tisztán pasztorális jogot engedélyezett neki, de ugyanakkor, a belső lényegét nem érintő és tárgyán kívül eső dolgokban az állami jog alá vonta.⁴⁷ Az egymás alá rendeltséget ő is kárhoztatta, a kollegiális forma híve volt.

Ezekhez az eszmékhez Christian Thomasiusnak (1655-1728) már csak a felvilágosult utilitarizmus tanát kellett hozzáillesztenie az állam céljának hangsúlyozására.⁴⁸

Láttuk, hogy Hobbestól kezdve ez a természetjogi vonal összefonódik a felvilágosodással, ill. ennek nemzeti mozgalmival. Ezen a helyen nem lehet célunk a részletes tárgyalás, ezért csak a legfontosabb jegyeket emeljük ki.

A nominalista gondolkodás éket vert a valóság és a fogalom közé, Descartes működése nyomán pedig a lét „szakadt ketté”: szellemmé és anyaggá. Ez egyrészt a tudományok hatalmas léptékű fejlődéséhez vezetett, másrészt azonban oda, hogy Isten egyre inkább a világból a szellem szférájába szorult, magánügyé

⁴⁴ RIESER, H., *Der Geist des Josephinismus*, Wien 1963, 14.

⁴⁵ *Lexikon für Theologie und Kirche*, (Höfer, J. – Rahner, K. hrsg. von), Freiburg, 1986, Bd. 8, 899.

⁴⁶ RIESER, *op. cit.*, 15.: „Was Pufendorf von Hobbes dachte, spricht er im Vorwort zu seinem „Elementa Jurisprudentiae Universalis“. 1660 aus: „Nicht wenig verdanken wir Th. Hobbes, dessen Hypothese im Buch „De Eire“, obwohl sie etwas profan anmutet, doch im übrigen Wohl begründet und gesund ist.“

⁴⁷ *Op. ult. cit.*, 15.

⁴⁸ *Op. ult. cit.*, 16. – *LThK* Bd. 10, 155.

vált. A felvilágosult ember mindenekelőtt racionalista, hisz a tudományban, a haladásban, a „sötét” múlt iránt kételyei vannak, hisz abban, hogy az ember képes az ész által megkívánt erkölcsös életre.⁴⁹

Ennek szellemében adta ki *Jus gentium* c. művét, már Mária Terézia uralkodása alatt Christian Wolff (1679-1754).⁵⁰ Egyesítette a felvilágosodás és a természetjogi fejlődés eredményeit, s tanai viharos gyorsasággal terjedtek el az egyetemeken. Ő szolgáltatta a köztudatba az eddigieket. Kifejtette, hogy az állam a közjó őrzője, nemcsak joga, de kötelessége is ellenőrizni az élet minden területét, így a vallásgyakorlást is. Az államhoz tartozik az egyházi birtokok felügyelete, de a népesség számának és mozgásának vigyázása is. Az állam épített templomot, iskolát, ő nevezi ki az egyházi személyeket, az ő feladata megakadályozni az általa erkölcstelennek minősített eszmék terjedését. Az egységes jogszolgáltatás szintén az állam feladata. Az állam kompetenciáján kívül egyedül a dogmatikai kérdések esnek.⁵¹ Ez hát az a filozófiai-természetjogi eszmerendszer, amely az általunk vizsgált korban elterjedt és meghatározó erejű.

2/ Eretnekmozgalmak

A római pápa hatalma a katolikus országokban akadályozta az abszolutisztikus rendszer kiépítését. Amikor az uralkodók meg akartak szabadulni a nyűgnek érzett pápai ellenőrzéstől, felkarolták azokat a mozgalmakat, amelyek a pápa tekintély ellen irányultak. Ezek sorában öt mozgalmat számítunk a jozefinista gondolkodás „gyorsítói” közé.

Az első a *konciliarizmus*.⁵² Először 1200 táján tűnt fel leghíresebb képviselője, a bolognai kánonjogprofesszor: Huguccio. Tanításának lényege: a pápa tévedhet, de az összegyűlés nem. Különösen is erőre kapott ez a nézet, amikor botrányos módon az

⁴⁹ SZÁNTÓ, K., *A katolikus egyház története*, Budapest 1985-87, II, 255; DURANT, W., *A gondolat hősei*, Budapest 1931, 227.

⁵⁰ *LThK* Bd. 10, 1214.

⁵¹ *Magyarország története*, II, 844.

⁵² RIESER, *op. cit.*, 3; SZÁNTÓ, *op. cit.*, II, 497; DENZLER, G. – ANDRESEN, C., *Wörterbuch der Kirchengeschichte*, München 1993, 344-345.

Egyháznak már nemcsak két, hanem három pápája is lett (Pisai zsinat, 1409), akik egymást és híveiket kölcsönösen kizárták az egyházból. Nem csoda, ha kialakult a közvéleményben a „*concilium supra papam*” felfogás, noha a katolikus Egyház ezt elítélte.

A második irányzat, amely a pápa teljhatalmát csökkenteni kívánta, az ún. *regalizmus* volt.⁵³ Ez elsősorban gazdaságpolitikai színben jelentkezett, s nem a pápa lelki hatalmát célozta meg, hanem azt csikarta ki, hogy az uralkodó valamilyen címen (pl. a kereszténység vagy az Egyház javának védelme) rátegye a kezét – legalább széküresedéskor – az Egyház javaira, és ezzel belátása szerint rendelkezzen. A legélesebb vita ebben a kérdésben XI. Ince pápa és XIV. Lajos francia király között fejlődött ki, aki az újonnan szerzett területekre is egyetemes érvénnyel akarta a regáliákat kiterjeszteni.

A harmadik, a legtöbb problémát jelentő, és az előző két mozgalomból táplálkozó áramlat a *gallikanizmus*. Ez valójában a francia nemzeti egyháznak a kuriai centralizmussal szemben képviselt magatartása volt. A már a XIV. században feltűnő függetlenségi törekvéseket a korábban kálvinista Pierre Pithou foglalta össze 83 pontban 1594-ben.⁵⁴ Kinyilvánította, hogy a király világi dolgokban független a pápától, jogában áll tartományi és nemzeti zsinatot összehívni, leszögezte, hogy francia főpapok csak királyi engedéllyel mehetnek a pápa által összehívott zsinatokra, a pápai legátusok Franciaországban csak királyi engedéllyel gyakorolhatnak joghatóságot, a pápát lelki hatalomban is korlátozzák a régi zsinatok kánonjai. A pápai bullák, zsinati határozatok csak a *placetum regium* megadásával hirdethetők ki, s a király megtilthatja a pápához való fellebbezést, sőt, a püspökök pápával való érintkezését is.⁵⁵

⁵³ RIESER, *op. cit.*, 4; CSÓKA, *op. cit.*, 124; JEDIN, H. (hrsg. von), *Handbuch der Kirchengeschichte*, I-IV, Freiburg-Basel-Wien 1962-1973. Munkámban az V. kötetet használtam (1648-1789); MÜLLER, W. (Red.), *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Op. ult. cit.* 1970, 76: a kétféle regáliáról: „der geistlichen Regalien, durch die der König während der Vakanz eines Bischofsitzes die dem Bischof zugehörigen Benefizien besetzen konnte, wie auf der zeitlichen Regalien, durch die der König die Einnahmen der vakanten Bistümer beziehen konnte.”

⁵⁴ JEDIN, *op. cit.*, 66.

⁵⁵ CSÓKA, *op. cit.*, 105; RIESER, *op. cit.*, 5.

A gall nemzeti jogok legélesebb kinyilvánítása 1682-ben történt meg a francia papság egyetemes gyűlésén. A zsinat, melyre a meghívottakat a király jelölte ki névszerint, csaknem skizmába sodorta a francia egyházat, s hogy ez nem történt meg, abban Bossuet meauxi püspöknek volt oroszlánrésze.⁵⁶ Azt azonban nagyhatású beszéde ellenére sem tudta megakadályozni, hogy az egybegyűltek ne fogalmazzák meg néhány pontban ún. gallikán cikkelyeket. Ezek a következők voltak:

1. A pápának csak lelki hatalma van, az uralkodó felett sem a közvetett, sem közvetlen hatalma nincs.

2. A zsinat a pápa felett áll.

3. A pápa hatalmát korlátozzák az egyetemes kánonok, Franciaországban pedig az ősi gallikán jogszokások.

4. A pápa hitbéli döntései is csak az összegyház hozzájárulása után tévedésmentesek.⁵⁷

S bár XIV. Lajos tíz évvel később nemzetközi nyomásra hatálytalanította ezt a deklarációt, a gallikán eszmék tovább éltek a politika szellemében, hogy végül a forradalom alatt a papság polgári alkotmányában jussanak kifejezésre.⁵⁸

Jórészt teljesen más indítékokból került szembe a pápával és a jezsuitákkal az az eretnokség, amelyet janzenizmusnak nevezünk. Kegyelemtani tévedéseiket és rigorista fegyelműket elítélte az Egyház⁵⁹ és így a gallikánokkal kerültek egy táborba, jóllehet velük is szembefordultak, mert a saját felfogásuk szerinti katolicizmusukhoz ragaszkodtak. Tévedéseik ellenére komoly erkölcsi felfogásuk sok embert megtévesztett, szembefordított a hivatalos Egyházzal. A nagyon kiélesedett harcot csak IX. Kelemen pápának sikerült megszüntetnie 1669-ben. Ám a mozgalmat

⁵⁶ JEDIN, *op. cit.*, 81; RIESER, *op. cit.*, 6; CSÓKA, *op. cit.*, 133-135; JEDIN: „Bossuet trat durch seine Scharfsichtigkeit und seinen irenischen Geist hervor. Er schuf wahrscheinlich in Zusammenarbeit mit Arnauld, ein Meisterwerk, die 'Exposition de la foi catholique'.”

⁵⁷ RIESER, *op. cit.*, 6.

⁵⁸ CSÓKA, *op. cit.*, 138.

⁵⁹ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, Barcelona-Romae 1976. Ed. XXVI. 2001-2005. Az elítélt tételek: 1. nem mindenki kap belső kegyelmet. 2. A belső kegyelemnek az ember nem állhat ellen. 3. Az érdemhez csak fizikai (és nem belső) kényszerszerű való mentesség szükséges. 4. Az akarat nem tud ellenállni a kegyelemnek. 5. Krisztus nem halt meg mindenkiért.

Paschasius Quesnel működése (1634-1719) a XVIII. századra is továbbvitte.⁶⁰ 1713-ban azonban XI. Kelemen pápa (1700-1721) az „Unigenitus” kezdetű bullájában dogmatikailag elítélte a téves tanokat,⁶¹ XIV. Lajos pedig a Port-Royal kolostort, mint janzenista fészket a földig romboltatta, szerzeteseit pedig különféle kolostorokban szórta szét. A janzenista papság ezután már hiába fellebbezett az egyetemes zsinathoz, a pápa erélyes fellépése a fellebbezőket kizárta az Egyházból (1718), s a mozgalom ezután már teljesen meghasonlottá lett.⁶²

A Mária Terézia uralma alatt keletkezett s a jozefinizmusnak leginkább kézikönyvéül, és az Egyházzal való bánásmód szellemi fegyvertárául szolgáló mű az 1763-ban Justinus Febronius neve alatt megjelentetett „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendes dissidentes in religione christianos compositus” c. könyv. Valódi szerzője Johann Nikolaus von Hontheim trieri segédpüspök, egyházjogász és történész (1701-1790).⁶³ Hontheim jogtörténeti kutatásai során a karoling kori ún. „Decretales Pseudoisidorianae” részben eredeti, részben hamisított iratokból álló joggyűtemény félreértésével (keletkezett 850 k.) azt hitte, megtalálta a tiszta, ősi egyházfogalmat, valójában pedig az eddig felsorolt eretnekségek tanaihoz hasonló képet alakított ki. Ennek lényege: a pápa első az egyenlők között, primátusa tiszteletbeli, nem pedig joghatósági. Az egyetemes zsinat a pápa nélkül is az összegyűlést képviseli és a pápa felett áll. Az Egyház valójában nem egy pápa által mozgatott monarchia, hanem, amint az az első évszázadokban volt, nemzeti zsinatok által kormányozott nemzeti egyházak összessége, amely az egyetemes zsinat alatt áll. S ami ennek a tanításnak az állam részéről legfigyelemreméltóbb konkrétuma: Hontheim az előzőek alapján kijelenti, hogy Németországban is szükséges egy Rómával szembenálló birodalmi egyház felélesztése, amelyre az uralkodónak lényeges ellenőrző-irányító befolyása van.⁶⁴ S bár a trieri se-

⁶⁰ LThK Bd. 8, 935.

⁶¹ DS 2400-2502; JEDIN, *op. cit.*, 64; PASTOR, L., *Geschichte der Päpste*, Freiburg 1930, Bd. XV, 223.

⁶² RIESER, *op. cit.*, 7.

⁶³ LThK Bd. 5, 479.

⁶⁴ LThK Bd. 4, 46-47.; RIESER *op. cit.* 8.: „Der Papst hat als primus inter pares einen Ehren-, aber keinen Jurisdiktionsprimat. Das Konzil repräsentiert auch ohne

gédpüspök halála előtt tizenkét évvel visszavonta tévtanait, azok már a legszélesebb körökben ismertek voltak.

3/ A protestantizmus

Néhány szóval vázolnunk kell a XVI. századtól jelentkező protestantizmus szerepét is a jozefinizmus kialakulási feltételeinek elemzésében. Mindenekelőtt ami közös: a kifejezett páraelenesség és az Egyház monarchikus-hierarchikus struktúrájának elítélése. Ezt erősíti meg a protestáns *sola scriptura*-elv következménye: a hagyománynak és a tanítóhivatalnak, mint hitforrásnak az elutasítása. A házasság tisztán világi dologként való felfogása, a cölibátus szükségtelenségének állítása pedig elmélyítette a szakadékot. A takarékoságnak és a munkának vallási szorgalmazása egy modernebb társadalmi-gazdasági formáció előkészítője lett, s mivel ezt a rivális poroszok minél jobban igyekeztek kihasználni, az osztrák haladó szelleműek szemében is szimpatikus színben tűnt fel e rendszer jónéhány megoldása.⁶⁵

4. A tereziánus jozefinizmus személyes megvalósítói

1/ Az özvegy királynő

Mária Terézia vallásossága, egyéni jámborsága mindig is vitán felül állt a kutatók körében. Inkább abban fogalmazódott meg a kérdés, hogy a napi két misét hallgató, a felvilágosodással szemben ellenséges érzülettel viselkedő királynő⁶⁶ hogyan hozhattott hasonló, vagy éppen ugyanolyan intézkedéseket, mint a deista és cinikus II. Frigyes. A probléma gyökerét boncolva tárgyi, alanyi okokat és a környezeti hatásokat kell alaposan szemügyre vennünk.

Papst die Gesamtkirche und steht daher über dem Papst. Die Wahre Kirche ist nicht eine päpstliche Monarchie, sondern wie in den ersten Jahrhunderten eine Vielheit von Nationalkirchen, regiert von Nationalkonzilien, die unter dem Generalkonzil stehen... Deutschland braucht eine gegenüber Rom autonome Reichskirche, die unter dem wesentlichen Einfluss der Fürsten steht.”

⁶⁵ LThK Bd. 8, 818; RIESER, *op. cit.*, 10.

⁶⁶ BARTA, *op. cit.*, 1984, 183: „Öfelsége kijelenti, hogy jóakaró és határozott akarata az átkozott libertinizmusnak és közömbösségnek a lelkekből való kiirtása.”

Az okok közül a legelső és a legnagyobb csapás számára férje elvesztése volt 1765-ben. A politikából kiszorult és magát ritkaságok gyűjtésével és barátnőkkel vigasztaló⁶⁷ Lotharingiai Ferenc sokat jelentett Mária Teréziának. A negyvennyolc éves aszszony maga is egyre többet gondolt a halálra. Így írt erről: „Az özvegység bűnbánat, előkészület a halálra. Kell, hogy négy dolgot foglaljon magába: az Eucharisztia gyakoribb vételét, sok belső imádságot, áhítatos könyvek gyakori olvasását, végre irgalmas cselekedeteket.”⁶⁸ A közös szarkofág, s az elkészülő halotti ruhái is a földi lét mulandóságára figyelmeztették.⁶⁹ 1767-ben maga is átesett a rettegetten, s a családjából oly sok áldozatot szedő himlőn. Egészsége is hanyatlásnak indult, elhízott, a lába, légzése nehézkessé vált.⁷⁰ De szellemi frissesége sem a régi már, s döntései egyre határozatlanabbakká, bizonytalanabbakká váltak, persze, ebben szerepe van annak az ellentétnek is, amely közte és miniszterei között fennállt. Hamarabb elfáradt, mint régen, s hagyta a dolgokat menni a maguk útján.⁷¹

Ám ezek mellett számolnunk kell a valóban meglévő vallásos felelősségérzettel, részvéttel és jószándékkal, amelyekkel igazolta lelkiismerete számára intézkedéseinek jogosságát. Főként így volt ez az úrbéri rendelet vagy a közegészségügyi intézkedések terén, de megnyilvánult abban is, hogy a feloszlatott jezsuita rend vagyonát nem kótyavetyélte el, hanem a tanulmányi alapba olvasztotta be. Példa értékű erre a Pálffy Miklóshoz írt levelének megállapítása: „Nem akarok elkárhozni egy pár mágnásért vagy nemesért.”⁷²

Persze látnia kellett – és ezt főként tanácsadói hangsúlyozták – hogy s modern államelmélet és a nemzetközi helyzet is

⁶⁷ *Op. ult. cit.*, 217; ORDAS, I., *Így élt Mária Terézia*, Budapest 1993, 102-103.

⁶⁸ MARCZALI, *op. cit.*, 322.

⁶⁹ HAWLIK VAN DER WATER, M., *Die Kapuzinergruft*, Wien 1987. „Ihre Totenkleider hatte sie schon 10 Jahre, die Sandalen 15 Jahre vor ihrem Tod bereitgestellt, die hölzerne Bahre wartete 14 Jahre auf ihre Bestimmung, und der Sarkophag erinnerte die Kaiserin 16 Jahre ihres Lebens an die Vergänglichkeit des Irdischen.” 143.

⁷⁰ BARTA, *op. cit.*, 1988, 220.: „Ötven évig teljesen egészséges voltam, úgy illik, hogy most már csak egy valamire számítsak: Isten könyörületességére.”

⁷¹ MARCZALI, *op. cit.*, 265; BARTA, *op. cit.*, 221.

⁷² KOSÁRY, *op. cit.*, 282.

követeli a fordulatot.⁷³ A tanácsadók – akiket rátermettségük miatt vett magához – és közte azonban lényeges különbség volt a cél tekintetében, mert az uralkodónő az állam java mellett az Egyházét is szemmel tartotta, míg a miniszterek csak az előbbi helyzetének szilárdítására törekedtek. Ennek érdekében nemritkán igyekeztek a királynőt a nunciustól elszigetelni, vagy pedig a találkozás előtt elfogulttá tenni. Ezzel a taktikával előbb-utóbb meg akarták barátkoztatni Mária Teréziát a királyi felségjog kiterjesztésének gondolatával.⁷⁴ Összegezve az eddigieket, azt állapíthatjuk meg, hogy Mária Terézia – bár egészen más indíttatásból – de kénytelen volt figyelembe venni, megtérni és szabad utat engedni azoknak a politikai-gazdasági-szellemi áramlatoknak, amelyeket tanácsadói és a politikai helyzet diktáltak.

2/ Wenzel Anton von Kaunitz-Rietberg

Valójában a jozefinista rendszer megalapozója, elkezdője és építőmestere⁷⁵ Kaunitz volt (1711-94). Pályája fantasztikus ívet futott be. Már negyvenkétévesen államkancellár (1753), tizenegy évre rá herceg (1764).⁷⁶ Külpolitikai zsenijével létrehozta az addig elképzelhetetlennek tartott francia-osztrák szövetségi rendszert, belpolitikájában pedig – különösen Mária Terézia megözvegyülése után – szinte szabad kezet kapva kezdte életre váltani az egyetemi évek alatt elsajátított Thomasius és Wolff-féle tanokat.⁷⁷ Személyesen ismerte az európai helyzetet (csaknem minden jelentősnek számító német, itáliai és francia, valamint németalföldi városban megfordult) és – amint azt felegyezték róla – kézikönyvként használta az enciklopédiát.⁷⁸

Témánkhoz kapcsolódóan most két motívumot emelünk ki a sok közül: Magyarországgal kapcsolatos nézeteit, valamint egyházpolitikai elképzeléseit.

Országunkra vonatkozóan – amint azt Ember Győző ta-

⁷³ SZEKFÜ, *op. cit.*, 161.

⁷⁴ MAAS, F., *Der Frühjosephinismus*, Wien-München 1965, 9-10; VANYÓ, *op. cit.*, 43.

⁷⁵ RIESER, *op. cit.*, 34: „Kaunitz kann als Baumeister des Josephinismus angesehen werden, denn er war sein Initiator und führender Kopf.”

⁷⁶ *LThK* Bd. 6, 96.

⁷⁷ BALÁZS, H., *op. cit.*, 62- 63.

⁷⁸ POÓR, J., „Az államművész világfí”, in *Szürke eminenciások*, Budapest 1989, 133.

nulmánya⁷⁹ feltárta – 12 pontot állított fel. Ezekben egyrészt kifejtette, hogy a hivatalnokokat teljesen az udvar szellemében kell kezelni, kitüntetés csak a hűségesek kapjanak, az államhatalommal szembeszállókat tudják meg, hogy mind maguk, mind gyermekeik számára ezzel a tetteikkel elvágják érvényesülésük útját. Az országgyűlést nem szabad összehívni, kerülni kell a rendi alkotmánnyal szembeni nyílt összeütközést, ám kétértelműség vagy joghézag esetén az udvar érdekeit kell előnyben részesíteni. Az elrugaszkodott főnemességgel szemben a kismemesség s a parasztság körében szerzett népszerűséget kell felhasználni, valamint az anyaországgal szemben Erdélyt és a Határőrvidéket is ki kell játszani gyengítés céljából. A magyar király különleges jogával ügyesen ki kell küszöbölni az alkotmány helytelen gyakorlatát. Úgy vélte, hogy jó kezdet után, ez elvekhez következetesen ragaszkodva az államhatalom kiterjesztése Magyarország fölé is eredményes lesz.⁸⁰

Egyházpolitikai elképzeléseit egy átmenetileg alkalmazkodó, de ugyanakkor határozott célratörés jellemezte. Lehetőleg kerülte a Szentszék nyílt megsértését, de észrevette azt is, hogy a tolerancia elv visszajára is fordulhat; az uralkodó ellen könnyen mozgósítható protestánsokat ő sem támogatta, ugyanakkor bántani sem akarta.⁸¹

Új államegyházi rendszerének bevezetésére először 1765-ben nyílt lehetőség Lombardiában. Ekkor került sor Lombardia legfőbb egyházi hatóságának, a *Giunta Economalénak* a felállítására.⁸² Ezzel kapcsolatos elgondolását híven tükrözi az az írás, amelyet a *Giunta* intézményével kapcsolatosan intézett az illetékesekhez. Ebben hat pontban foglalta össze azt a munkát, amit az Egyház végezhet továbbra is, tizenhárom pontba tömörítette azokat a tevékenységeket, amelyek gyakorlására az Egyház továbbra már szerinte nem illetékes.

⁷⁹ EMBER, GY., „Magyarország és az Államtanács első tagjai”, in: *Századok*, 1935, 663-664.

⁸⁰ FRAKNÓI, *op. cit.*, 1895, 478-479. Kaunitz Pálffy kancellár éles Róma-ellenes kirohanásával nem értett egyet, s érveivel a miniszteri konferenciát is meggyőzte.

⁸¹ *Magyarország története*, 81.

⁸² JEDIN, *op. cit.*, 516. „Als Experimentierfeld für das neue staatskirchliche System ergab sich für Kaunitz die österreichische Lombardei. 1765. wurde in Mailand die Giunta Economale als oberste Instanz für Kirchliche Angelegenheiten eingerichtet.”

Kaunitz szerint az Egyház kötelmei: 1. A kereszténység alapigazságainak, továbbá a krisztusi erkölcstannak a hirdetése. 2. Az egyházi rend szentségének kiszolgáltatása. 3. Lelki segítségnyújtás a keresztények számára. 4. A többi szentség kiszolgáltatása. 5. Nyilvános istentiszteletek végzése. 6. Gondoskodás a klérus belső fogyméről és erkölcseről.

Az Egyház nem illetékes többé: 1. Beleszólási joggal élni bármilyen polgári jogi kérdésben, nevezetesen: 2. a klérus fogymén kívül eső tények esetében, vagy ott, ahol a klérus csak mint állampolgár számítódik; 3. Nem jogosult az Egyház a püspöki és más javadalom adományozására; 4. felfolyamodásra Rómába azokban az ügyekben, amelyeket a püspökök is el tudnak intézni. 5. Tiltott a római esetfenntartás, ill. a rendek exemptiója; 6. felmentésadási engedélyek kicsikarása a római Datáriától, az illetékes kuriai hivatalból; 7. A menedékjoggal való visszaélés; 8. Javadalomhasználat. 9. A szerzetesség tárgya. 10. Minden beavatkozási kereset a könyvcenzurába és az iskolavezetésbe. 11. Tilos egyházi iskolát fenntartani a klérus számára, valamint 12. saját, független bírói hatóságot fenntartani. 13. Végül tilos az Egyháznak munkaszünettel egybekötött ünnepeket meghatározni, és éppúgy böjti és bűnbánati napokat is, ez utóbbi a hal fogyasztásának propagálása miatt, hisz az nagyobb pénzöszeget von ki az országból.⁸³

A kancellár elképzeléseit természetszerűen sorozatosan tükrözték az intézkedések: a királyi tetszvényjog bevezetése, a papság megadóztatása, a cenzura és a rendfőnöki hatalom megnyirbálása.⁸⁴ Kaunitz herceg természetesen nem érte be az itáliai területtel, s az államegyházi rendszer további kiterjesztésén fáradozott. Munkája nem maradt eredmény nélkül. 1765-ben a királynő a cseh-osztrák udvari kancellária körében külön egyházi osztályt létesített, s további tervei között ennek Magyarországra és Erdélyre való átvitele is szerepelt.⁸⁵

⁸³ RIESER, *op. cit.*, 35-36.

⁸⁴ JEDIN, *op. cit.*, 517.

⁸⁵ VANYÓ, *op. cit.*, 30.

3/ A társuralkodó II. József

Már részben neveltetése, de saját érdeklődése miatt is a felvilágosodás gondolatvilága után érdeklődött. Nevelői a Pufendorf-Wolff féle tanok alapján megismertették a társadalmi szerződés elméletével, s előnyben részesítették ezt az Isten kegyelméből való uralkodás hagyományos gondolatával szemben. Persze ő aztán összeválogatta azokat az áramlatokat – anyja kifejezésével élve: „a szellem kacér nőjeként”⁸⁶ – amelyeket hasznosíthatónak érzett a majdani uralkodáshoz. A majdanihoz, mert anyja látva kíméletlen radikalizmusát, megrettent a hatalom tényleges átadásának gondolatától, s inkább bízott Kaunitzban, mint fiában. Ezek alapján bizvást azt feltételezhetnénk, hogy ez nem jelenthetett feszültséget a két felvilágosult gondolkodó között. A valóságban azonban nem így volt, részben azért, mert mindketten mélyen meg voltak győződve pótolhatatlanságukról és egyéni zsenijükről, ám a lényegesebb különbség az eszmék a kivitelezésében mutatkozott meg. Kaunitz kompromisszumokkal számoló diplomata volt, míg József, a vallási türelem későbbi hirdetője, nem ismert türelmet, főként a katolikus Egyházzal szemben nem.

Vallási elgondolásait illetően a protestáns szellemi egyház mintájára élesen elválasztotta a katolikus vallást annak hivatalos egyházi képviselőitől. Azt mondta, hogy a viszály oka a pápaság és a császárság, valamint az Egyház és az állam között a két tényező egybemosásától keletkezett. A feszült helyzet megoldását csak az eredményezheti, ha helyreállítják a vallás eredeti és hiteles lényegét (vö. Febronius), ez pedig a pápai hatalom korlátozásával, a püspöki növelésével (vö. gallikanizmus) történhet, s természetesen a megújításnak az állam hasznára (vö. természetjogi iskola) kell válnia.⁸⁷

Ezek a nézetek majd tízéves uralma alatt ellentmondást nem tűrő rendeletekben öltöttek testet.

⁸⁶ RIESER, *op. cit.*, 60: „war er nach den Worten seiner Mutter 'eine Coquette des Geistes'”.

⁸⁷ RIESER, *op. cit.*, 62-63.; KATUS, L., „A magyar katolicizmus a XVIII. és a XIX. században”, in: *A katolikus Egyház Magyarországon*, (Somorjai, Á. – Zombori, I., szerk.), Budapest 1991, 63-64.

4/ Az udvar meghatározó egyéniségei

Az udvar miliőjét természetesen nem két-három ember alakította ki, a szellemi áramlatok sok-sok neves vagy névtelen személy közvetítésével koncentráálódtak.

Először a „nagy-négyest”⁸⁸ említjük meg. A kör mozgatója Gerhard van Swieten, a bécsi egyetem orvosprofesszora s Mária Terézia háziorvosa volt. Ő valójában az angol és németalföldi új, felvilágosult világképet hozta magával, amelyet Newton követőjeként a leydeni egyetemen ismert meg. Továbbit tagok Kari Anton von Martini bécsi jogprofesszor, aki fontos szerepet vitt az új hivatalnoki kar nevelésében, a jogreformok és az oktatásügy elveinek kialakításában. A kört a két janzenizmussal rokonszenvező egyházi személy egészítette ki: Simon Ambros v. Stock bécsi segédpüspök és Ignaz Müller ágostonrendi prépost, Mária Terézia gyóntatója.⁸⁹

A természetjog eredményeinek terjesztésében nagy szerepet vittek más bécsi jogászok is, mint Paul Joseph Riegger, az államjog professzora, utóda, Valentin Eybel, akinek kánonogi kézikönyve annyira egyházellenes volt, hogy 1779-ben be kellett tiltani használatát. Joseph v. Sonnenfels főként populációs elmélete⁹⁰ révén került szembe az Egyházzal. A vallásnak ezentúl csak az erkölcsi kordában tartó rendőr szerepét szánta.

Egyházpolitikai jelentőség szempontából az említetteken kívül leginkább Franz Joseph Ritter van Heinke működése számottevő. Az újonnan megalakult egyházi osztálynak (*Concessus in publico-ecclesiasticis*) 12 évig ő volt a legfőbb vezetője. Irányvonalát tekintve tisztán látszik, hogy a Tridenti Zsinat kánonjainak háttérbeszorításával a katolicizmus messzemenő racionalizálására törekedett, s ennek érdekében felkarolta a pápaellenes áramlatokat is. Az Egyház evilági szerepével eszmerendszerében nem

⁸⁸ *Op. ult. cit.*, 21: „der Kreis der grossen Vier”.

⁸⁹ JEDIN, *op. cit.*, 516.

⁹⁰ *Magyarország története* II, 884: A népesség kérdése minden tudomány – úgy a politika, policia, kereskedelem és pénzügy alapfeltétele. Az egyének boldogulása a közjó elérésének legfőbb célja, vallotta. Ez azonban olyan szélsőséges nézetekhez vezetett, hogy meg akarta tiltani a házasságot idős vagy beteg emberek között, s a cölibátusi fogadalom feloldásának szükségességével is érvelt.

tudott mit kezdeni.⁹¹

Igazságtalanul járnánk el, ha elfeledkeznénk a jozefinista eszmék magyarországi képviselőiről. Közülük most két nagyjelentőségű személyre térünk ki.

Az első a trencsényi szlovák családból származó Kollár Ádám Ferenc (1718-1783), aki arra vállalkozott, hogy a bécsi felvilágosultak eszméit a magyar közjogba bevezeti, s ezzel előkészíti a talajt az udvar azon törekvésének, hogy Magyarországon is megvalósuljon az örökös tartományokban már alkalmazott új politikai, kormányzási módszer. 1762-ben megjelentett első könyvében⁹² a magyar királyok kegyúri jogát Szent Istvánnak a pápától kapott felhatalmazásától fogva folytonosan kimutatja, érvelését a Szilveszter-bullára, ill. Werbőczy Hármaskönyvére alapozza. Az 1763-ban napvilágot látott Febronius-könyv hatására azonban már előző könyvét szinte teljesen cáfoló új művet jelentetett meg a következő évben, amelyben a király kiváltságait már nem a pápától, hanem közvetlenül Istentől eredeztette, s azt állította, hogy a kapott privilégiumokkal az uralkodó akár a rendektől függetlenül is élhet. A könyv nem váltotta be az udvar reményeit, hanem éppen ellenkezőleg országos botrányt eredményezett, s az 1764-65-ös országgyűlés egyhangúan elítélte, s ennek folytán Bécs is kénytelen-kelletlen, de visszavonult az ilyenfajta eszmék nyílt terjesztésétől. Persze a valódi ideológián ez mitsem változtatott.⁹³

Másik szereplőnk Pálffy Miklós gróf, 1758-62 között királyi kancellár. Ő is az átalakítások híve volt, sikraszállt az egyházi javak megadóztatása érdekében, nehogy „nagy jövedelmeket húzzanak minden gyümölcs nélkül” a főpapok és klérus tagjai. Ám Pálffy óvatosabb volt, mint Kollár, vallotta, hogy a törvényhozás tekintetében a legfőbb elv az alapalkotmány megtartása kell, hogy legyen, ugyanakkor szorgalmazta a javítást ott, ahol észrevehető a baj.⁹⁴ Politikája végül is kudarcot vallott a nevezetes 1764-65-ös diétán, ám elgondolásai – mint Kollár esetében is – tovább éltek a

⁹¹ RIESER, *op. cit.*, 58-59.

⁹² MESZLÉNYI, A., *A magyar hercegprímások arcképcsarnoka*, Budapest 1970, 116; TOMKO, J., *Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn*, Wien 1968, 32-40.

⁹³ FRANKÓI, *op. cit.* 1895, 480-489; KOSÁRY, *op. cit.*, 292-293.

⁹⁴ FRANKÓI, *op. cit.*, 478-479.

Habsburg politika alakulásában.⁹⁵

5. A jozefinista egyházkép és intézkedések

Miután áttekintettük az előzményeket, s a korszakváltás tárgyi és személyi feltételeit, néhány mondatban érdemes összefoglalnunk a szűkebb (egyházpolitikai) értelemben vett s Mária Terézia uralma alatt kibontakozó jozefinizmus egyházképét, s az erre válaszul adott intézkedéseket.

Főként Kaunitz, Heinke és a trónörökös elképzeléseiből láttuk, hogy egyházpolitikai téren a Habsburg változtatú felvilágosult abszolutizmusnak a célja – a sok vallási ügyi rendelet ellenére – nemcsak a vallásos élet megújítása, hanem az Egyháznak a felvilágosult abszolutista állam követelményeihez való hozzáigazítása volt.⁹⁶ Ezt oly módon kivitelezte, hogy egyházi teren elvi síkon megtartotta a katolikus fogalmakat, külső keretet, és nagyjából a tartalmat is, gyakorlatilag azonban minimális szintre igyekezett szorítani a természetfölötti lényegét, így a kereszténységből szinte csak egy külső burok maradt meg, s az eredeti tartalom helyét pedig már egy jócskán átértelmezett felemás kereszténység foglalta el.⁹⁷

Ennek megfelelően a felvilágosult gondolkodók az Egyházban nem láttak mást gyakorlatilag, mint olyan szervezetet, amely, úgymond, paragon hever hasznos elfoglaltság híján, noha létszámát tekintve több embert tart fenn, mint az egész állam és tisztviselői kar együttesen. A jozefinista szem nem nézhette tétlenül azt, amit sajátos – leszűkített, de sok valós kritikát is tartalmazó – nézőpontján keresztül látott: azt hogy az Egyház fent fényűző életet élt, a falvakban pedig sokszor megfelelő lelki ellátás híján a babona virágzott; bántotta, hogy az Egyház külföldi utasításokra figyelt, ahelyett, hogy az államot szolgálta volna. Gazdaságilag az Egyház vagyona értelmetlen, holt vagyonnak látszott, amely csak folytonos jövedelemhalmozással gyarapodott, ahelyett, hogy még nagyobb mértékben a nép művelésére fordítódott volna.⁹⁸ Hozzá-

⁹⁵ MARCZALI, *op. cit.*, 311-313.

⁹⁶ KOSÁRY, *op. cit.*, 287.

⁹⁷ VANYÓ, *op. cit.*, 50.

⁹⁸ KOSÁRY, *op. cit.*, 375.

járult mindehhez a szerzetesség ellenes hangulat, amely egyszerűen naplopókként kezelte a szemlélődő rendek tagjait, bár ehhez hozzá kell vennünk Vanyó Tihamér állásfoglalását, amelyet levéltári kutatásai alapján úgy fogalmazott meg, hogy a szerzetesi életforma válsága és hanyatlása „fölvilágosodásunk kifejlődésének egyik legkorábbi előmozdítójává lett, de egyúttal II. József mélyreható beavatkozásainak is bizonyos mértékben alkalmat és igazolást szolgáltatott.”⁹⁹ Jellemző módon éppen a feloszlatott jezsuita rend volt az, ahol kevésbé mutatkoztak belső válság jelei. Nem véletlen hát, hogy a felvilágosult erők összta madásának kereszt-tüzébe került a rend, amellyel kapcsolatban Voltaire arra a nem éppen szalonképes kifejezésre ragadtatta el magát, hogy „az utolsó jezsuitát az utolsó janzenista beleivel kellene megfojtani”.¹⁰⁰

Mindezek mellett a téziseket csakhamar tettek követték, amelyek mind nagyobb hatá sfokkal igyekeztek „orvosolni” a fenti tüneteket. Ennek eredménye egyházi téren 1767 és 1780 között 164 abszolutisztikus törvény illetve határozat lett. (Összehasonlítá-sul: József 10 éves uralma alatt 574 önhatalmúl ag kiadott rendelet született.)¹⁰¹

Ezek az uralkodói rendeletek ezt a jozefinista egyházfel-fogást feltételezik, s ennek szellemében járnak el, támpontot nyújtva nekünk arra, hogy a Mária Terézia mögött álló tanácsosok egyre nagyobb befolyását nyomon kísérjük.

Első és legfontosabb törekvés az osztrák egyház és a római Szentszék kapcsolatának lazítása (*placetum* bevezetése, felfolyamodások, felmentéskérések megakadályozása); másod-szor az egyházi igazságszolgáltatás jogkörének erőteljes szűkítése (menedékjog megvonása, a papságnak világi ügyekben már az állami törvényszékhez való rendelése); harmadszor a pénzügyi rendeletek kapcsán a pénz külföldre áramlásának megakadályo-zása, a klérus megadóztatása. A szerzetesrendekkel kapcsolat-ban: a hasznos állampolgárokká való nevelés érdekében felemel-ték a belépési kor alsó határát 24 évre, tiltották a külföldi legfőbb rendi előljárókkal való érintkezést. Az iskolaügy kapcsán az állam hegemoniáját készítették elő. A lelkipásztori intézkedések a va-

⁹⁹ VANYÓ, *op. cit.*, 71.

¹⁰⁰ KOSÁRY, *op. cit.*, 287.

¹⁰¹ RIESER, *op. cit.*, 49.

sárnap megszentelését, a hitoktatást, a szent kenethez való járulás lehetőségét szorgalmazták. Ám az ésszerű vallásosság jól hangzó jelszavával a népi vallásosság háttérbe került, mert a kormány sok körmenetet és helyi ünnepet eltörölt, ugyanakkor a babonás szokásoknak is hadat üzent.¹⁰¹

6. Összegzés

Tanulmányunkban Mária Terézia regnálását tereziánus jozefinizmusként jellemeztük. Uralkodásának negyven éve (1740-80) – melynek különösen második időszakában a külpolitikai helyzet, a felvilágosult tanácsosai és környezete, valamint a korszellem hatására az „utolérés kényszerében” igyekezett a perifériális birodalmat a fejlettebb modern centrum országokhoz igazítani – az egyházpolitikában a barokk jámborságtól, az állami érdekek Rómával szembeni egyre erőteljesebb érvényesítése után, a felvilágosult abszolutizmus jozefinista változatához vezetett.

¹⁰² *Op. ult. cit.*, 42.: „Inhaltlich betreffen diese 164 Verordnungen vor allem folgende 8 Gegenstände: Isolierung der inländischen Kirche von Rom, Kirchenjustiz, Kirchenfinanzen, Schulreform, Klosterreform, Seelsorgsreform, liturgisches Brauchtum, Aberglaube und Totenbestattung.” vö. még: SZILAS, L., *Kis Magyar Egyháztörténet*, Róma 1982, 100-105; GERGELY, J. – KARDOS, J. – RÖTTLER, F., *Az Egyházak Magyarországon*. Budapest 1997, 104-108; *Magyar Alkotmánytörténet*, (Mezey, B. szerk.), Budapest 1995, 56-58.

Puskás Bernadett

IKONOSZTÁZIONJAINK HAGYOMÁNYAI I. A KÖZÉPKORI IKONOSZTÁZION A KÁRPÁTOK VIDÉKÉN (XV-XVI. SZÁZAD)

A Kárpát-vidéki ikonosztázion felépítményének rendszere, ikonjainak száma a fellelhető XV-XVI. századi ikonokból, azok ikonográfiájából, technológiájából, méreteiből, a néhol fennmaradt tartószerkezet elemekből következtethető ki.¹

A történelmi Magyarország területén, ebből az emlékcsoportból egy szűkebb körben, a Felvidéken és Kárpátalján fennmaradt ikonok szolgálnak támpontul a régi Munkácsi egyházmegye ikonosztázion-állítási hagyományainak rekonstruálásához.²

A középkori kárpáti ikonosztázion tipikusan a helyi metabizánci homogén kultúra mintapéldája. Jelzi azt a fontos szerepet, amit a korabeli hitélet, liturgikus élet és benne az ikon, a KÉP jelentett a mindennapok közepette. A Kárpát-vidék hegyvonulatát a XIII-XVI. század között benépesítő többnemzetiségű bizánci keresztény pásztorközösségek egyszerű körülményeikhez képest rendkívül igényesen, mesterien elkészített ikonokra, a templom felszerelésére áldoztak.

A mai kor szempontjából is több tanulsággal szolgált a korabeli ikonosztázion állítási gyakorlat:

1. A KÉP korszakában e vidéken a liturgia mellett első sorban az ikon volt a teológiai tudás egyik legfontosabb közvetítője. Együttesen hatott-funkcionált-tanított a liturgikus szövegekkel,

¹ A kárpát-vidéki ikonosztázion kutatásának kezdeteiről és eredményeiről többek közt ld. KONSTANYNOWICZ, J., *Ikonostasis. Studien und Forschungen*. T. 1. Lwów 1939; Свенціцький, І., *Іконопис Галицької України XV-XVI віків*, Львів 1928; SZANTER, Z., „Rola wzorów zachodnich w ukształtowaniu ikonostasu w XVII wieku na południowo-wschodnim obszarze Rzeczypospolitej”, in: *Teka konserwatorska. Polska południowo-wschodnia*, Rzeszów 1985, 93-135.

² A felvidéki emléanyagot ld. TKÁČ, Š., *Ikony zo 16.-19. storočia na Severovýchodnom Slovensku*, Bratislava 1980. A Kárpátalján szórványosan fennmaradt emlékek együttes feldolgozása még nem került publikálásra.

pótolva a drága kéziratos könyvek hiányát, melyeket ritkán forgathatott az egyszerű hívő. Az ikonosztázion látványában ekkor a képek abszolút dominanciája jellemző a szerkezet felett, amely elsősorban hordozó volt és nem faragványokkal feldíszített felépítmény, mint ahogy a későbbi időszakban, a barokkban lett.

2. A néhol előforduló adományozó feliratokból, illetve a stílusjegyek alapján az ikonosztázion ikonjai sokszor intervallumokkal, több fázisban készültek el, a megrendelő közösség anyagi lehetőségeihez igazodva. A nem feltétlenül egyszerre készülő együttes minden egyes darabjának így egyéni becse, értéke volt.

3. Az ikonosztázionnak a lényegi mondanivalót hordozó elemei, sorai rögződtek legkorábban, a Kárpát-vidéken a XVI. századra. Kiegészítő, elbeszélő képsorok a reneszánsz és a barokk kor szülöttei lesznek, a XVII. századtól. Eredetileg a felépítmény csak két vagy három soros volt.

A legkorábbi ikonosztázion-szerkezeti elemek a Kárpát-vidéken a XVI. és a XVII. századból maradtak fenn, az Észak-Kárpátokban, ahol néhány fatemplom és egy kőtemplom a korai ikonosztázion-szerkezet archaikusabb formájának részleteit őrizte meg a későbbi átalakítások ellenére.³ Ezek tanúsága szerint a korai kárpát-vidéki ikonosztázion fő szerkezeti eleme egy kb. 2,5 m magasságban elhelyezett gerenda vagy gerendapár, melynek hossza átfogta a templom szentélynyílásának teljes szélességét⁴ és szélessége kb. 60 cm, ami egy, esetlegesen két kisebb ikonsor elhelyezését tette lehetővé. A gerendázatot tartó oszlopok vagy ahhoz kapcsolódó más függőleges elemek nem maradtak fenn. A kutatás szerint ehhez a szerkezethez lent többnyire két ajtónyílással áttört fa szentélyrekesztő tartozott, s *katapeszma*, függöny egészítette ki.⁵ Az ikonok felerősítésével kapcsolatban a leginkább elfogadott nézet, hogy ezeket a gerendán kialakított horonyba

³ JAREMA, W., „Pierwotne ikonostasy w drewnianych cerkwiach na Podkarpaciu”, in *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*, Rzeszów XVI (1972) No. 16. 22-27. Ilyen részletek fennmaradtak: Potylicz (XVI. század 1. fele), Drohobics (1613), Ulucz (XVII. század).

⁴ Ez a nyílás gyakrabban volt lapos egyenlőoldalú háromszög, ritkábban félköríves. Jarerna közli a rekonstrukciós sémákat: *op. ult. cit.*, 25.

⁵ *Op. ult. cit.*, 24.

csúszttatták be, vagy polcokon helyezték el őket.⁶ A XV. századból fennmaradt ikonok sokszor egy hosszú deszkára festett *episztilionok* – melyeken leggyakrabban középen a Trimorfon, Krisztus az Istenszülő és Keresztelő Szent János között, továbbá kötetlen sorrendben angyalok, szentek félalakos ábrázolása volt látható – vagy több táblából álló Deészisz-sorozatok.⁸ Fent Ószövetségi vagy Újszövetségi Szentháromság-ábrázolás, ritkábban az Isteni Bölcsesség ikonja volt látható félkörívesen záródó táblán, vagy sziluettszerűen kialakított táblán a Keresztrefeszítés-csoport zárta le az ikonosztáziont.⁹ Ebben az időszakban csak két Alapkép tartozott az együttesbe: a templom címünnepe és másodikként leggyakrabban az Istenszülő a gyermekkel-ikon. A korai gyakorlat szerint a szentélynyílás két oldalán a falra kerültek, mindig a déli oldalon a titulusikon, a vele ellentétes oldalon az Istenszülő ikonja.¹⁰

Az ismert töredékek tanúsága szerint a korai kárpát-vidéki szentélyrekesztő a korai bizánci templonok szerkezetét idézi, mely egyetlen *architrávból* állt, melyre egy ábrázolással díszített pajzsot helyeztek el vagy több ábrázolással ellátott *episztiliont*. A Kárpát-vidéken a rendkívül egyszerű, kevés és nem szigorúan kötött képi dísszel ellátott szerkezet nem jelentett önálló architektonikus építményt, mint az ikonosztázion-fejlődés ún. klasszikus időszakától kezdve,¹¹ elsődleges célja a szentély terének megkülönböztetése a hajó terétől.

⁶ Szanter közlése szerint Radruzbán olyan rögzítőlécet maradtak fenn másodlagos elhelyezésben, melyek eredetileg ikonok tartására szolgáltak. SZANTER, Z., „XVII-wieczne ikony w kluczu muszyńskim” in Polska Sztuka Ludowa XL (1986) No. 3-4, 189.

⁷ Az *episztilionon* előforduló másik gyakori ábrázolás a Mandyion, a Nem kézzel festett Krisztus arckép, ünnepekkel, szentekkel körülvéve kötetetlen sorrendben. Ld. JAREMA, *op. cit.*, 26; ЛАЗАРЕВ, В., „Три фрагмента расписных эписипиев и византийский темплон”, in *Византийский Временник*, т. XXVI, Москва 1967. 160-196.

⁸ BISKUPSKI, R., „Deesis na jednym podobrazii w malarstwie ikonowym XV i pierwszej połowy XVI wieku”, in *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sankoku*, Rzeszów, 29 (1986) 106-127.

⁹ JAREMA, *op. cit.*, 30.

¹⁰ SZANTER, *op. cit.*, 1986, 129-130.

¹¹ Szanter javasolja a következő korszakolást: XV-XVI. század – korai szakasz, XVII. század – klasszikus szakasz, XVIII. század – kései szakasz. Vö. *op. cit.*, 1985, 101.

A Kárpát-vidéken a XV. század közepe táján kezdődik meg az ikonosztázion-szerkezet bővülése. Az architrávon, ikonosztázion-gerendán elsőként megjelenő Deészisz ábrázolások kíséretében igen korán megjelennek az Ünnepek ábrázolásai, s feltehetően már a XV. században önálló sorozatként is megjelenhetnek a Deészisz alá erősített polcon.¹² A Balkánon a XIV. századtól kezdve alakult ki az a gyakorlat, mely szerint az architrávot tartó oszlopok közé is ikonok kerülnek, a Kárpát-vidéken ez a XV. század közepén következik be az emlékek tanúsága szerint.¹³ Az Alapképek száma négyre nő, kitöltik a szentélynyílás teljes szélességét, többnyire csupán két bejáratnak tartva fenn helyet.

A két ajtónyílás gyakorlatát egyrészt kőtemplomban fennmaradt kőszentélyrekesztő-ikonosztázion tanúsítja (Posada Rybotyczka, XVI. század), másrészt több olyan ún. páros ikon, melynek fekvő téglalap tábláján egymás mellett közvetlenül két ábrázolás látható – a baloldali mindig Krisztusé, a jobboldali feltehetően titulusikon¹⁴ – melyek az ikonosztázion fejlődés reneszánsz időszakában, annak szimmetrikussá válásával a déli Diakónus ajtót fogják majd közre.¹⁵ A korábban rögzült felső sor szimmetriá-

¹² A csókoló képként is szolgáló kis Ünnepekonok meglétét biztosan feltételezi a kutatás (Szvencickij, Jarema), a tényleges emlékek hiányát méretük által indokolt magánkézbe kerüléssel és elhasználódással magyarázzák.

¹³ Észak-orosz területeken, melyeknek a tatárjárás miatt megszakadtak a korábbi közvetlen kapcsolatai Bizánccal, másképp alakult a gyakorlat. Már a XIV. században nagyméretű Deészisz-sorok készültek, felettük helyezkedett el a 12 vagy még több ábrázolásból álló Ünnepsor kezdetben központi kép kiemelése nélkül, felette ezt követően már a XVI. században megjelenik a Próféta-sor középen az Istenszülő a Jel-ábrázolással, majd a század második felében az Ősatyák sora középen az Új-szövetségi Szentháromsággal. Észak-orosz területeken az Alapképsor maradt a legtovább kötetlen formában, a XVII. századig. Vö. ЯРЕМА, В., „Походження нашого православного іконостасу”, in *Православний Вісник*, Lvov 1959/19, 311-312.

¹⁴ Tanító Krisztus és Paraszkéva, Trónoló Krisztus és a Három főpap páros ikonjai pl. Id. SZANTER, *op. cit.*, 1986, 189-191.

¹⁵ A kétkapus ikonosztázion szerkezet a XVI-XVII. század fordulóján kezd kikopni a gyakorlatból, de még XVII. századból is fennmaradt egy példája (Lvov, Képtár) mely az archaikus asszimmetrikus felépítményt követő teljes együttes. A látvány szimmetriája a Kárpát-vidéken is elsősorban a reneszánsz időszakban, a XVII. század elején válik igénnyé. Ugyanakkor a szimmetrikus ikonosztázion szerkezet gyökerei a háromkaréjos szentélyű kőtemplomok mindhárom térrészt átfogó ikonosztázionjaihoz nyúlnak vissza, melyekben az oltártér kétoldalán elhelyezkedő északi prothézisz és déli diakonikon helyiségeibe vezető kapuk nyíltak. Vö. SZANTER *op. cit.*, 191.

jához a kialakulófélben lévő, két nyílással áttört alsó zóna egészen a XVII. századig nem igazodik. A bal oldal két önálló ikonja a szűkebb északi Diakónus ajtót keretezte, és a jobb oldal kettős ikonja mellett a szélesebb és ajtószárnyakkal ellátott Királyi kapu kissé jobbra tolódott el a Deészisz-sor Krisztus alakja által kijelölt középtengelyéhez képest.¹⁶

A történelmi Magyarországon, a Munkácsi egyházmegye területén fennmaradt legkorábbi a XVI. század első felére-közepére datálható ikonok is a Kárpát-vidék általánosan elterjedt háromsoros ikonosztázion szerkezetén nyertek elhelyezést.

A Deészisz, a könyörgés, Imádság sora a korai ikonosztázion legalapvetőbb sora volt a középbizánci művészet időszaka óta. A Kárpát-vidéken is folytatódott ez a gyakorlat. Az kárpát-vidéki ikonosztázion Deészisz-sora kisebb ikonosztázionok esetében többnyire három fekvő téglalap táblára készült (Deészisz Rónáról, Sáros, XVI. század – ma a Sárosi Múzeumban, Bártfán). A középső a Trónoló Krisztus látható a hozzá fohászkodó kéztartással forduló Istenszülővel illetve Keresztelő Szent Jánossal készült ábrázolja.¹⁷ A két kísérő ikonon párban balról-jobbról: Mihály és Gábor arkangyalok, Szent Péter és Szent Pál, Aranyszájú Szent János és Nagy Szent Bazil Krisztus felé forduló alakjai szerepelnek. A nagyobb együtteseken a sort vértanúk, remeték, próféták folytatják párosával az észak-országi gyakorlatnak megfelelően. A XVI. század közepétől – feltehetően balkáni, athoszi hatásra – a Trimorfon kétoldalán apostol alakok jelennek meg.¹⁸

Az ún. Alapképsor ikonjainak sorrendje, tematikája, az erre vonatkozó Kárpát-vidéki helyi sajátosságok, hagyományok a XVI. század közepétől alakulnak ki.

Az Alapképsor (Наместный – helyi) sor a tulajdonképpeni Alapképről, a templom titulusikonjáról kapta nevét. A templom címünnepének megfelelően ez az ikon – a Munkácsi egyházmegyében fennmaradt korai emlékek tanúsága szerint – leg-

¹⁶ Ezt az asszimmetriát a posada rybotyczkai kőtemplom oltárának elhelyezése is követi, pontosan a délre tolódott Királyi kapu előtt helyezték el. Vö. *op. ult. cit.*, 190.

¹⁷ Krisztust ebben az időszakban *chitonban* és *himationban* ábrázolják, a XVII. század elejétől jelennek meg főpapi viseletű ábrázolásai.

¹⁸ Ez a gyakorlat a XVI. század végére kizárólagossá válik.

gyakrabban Istenszüő ünnepet vagy szentet ábrázolt, Szent Mihály (Szent Mihály arkangyal cselekedeteivel Rónáról – Sáros, XVI. század, Sárosi Múzeum, Bártfa) Szent Demetert (Szent Demeter az életéből vett jelenetekkel Ladomérről – Sáros, XVI. század, Sárosi Múzeum, Bártfa), Kozmát és Damjánt, a szent ingenorvosokat, Szent Paraszkevát (Szent Paraszkeva az életéből vett jelenetekkel ismeretlen Sáros megyei egyházközségből, XVI. század Sárosi Múzeum, Bártfa) stb.

Az említett titulus ikonon kívül a XVI. század második felére – végére, ugyancsak balkáni hatásra ebbe a sorba került a Királyi kapu kétoldalára analóg elhelyezéssel az Istenszüő (Istenszüő a gyermek Jézussal és prófétákkal, XVI. század, Iszka) és Krisztus ikonja.¹⁹ A sorba negyedikként a Kárpát-vidéken a legszélesebb körökben különös tisztelettel övezett Myrai Szent Miklós ikonja került elhelyezésre az ikonosztázion északi oldalán (Myrai Szent Miklós Dubováról – Sáros, XVI. század, Sárosi Múzeum, Bártfa).

Az Alapképek által közrefogott ajtók közül a Királyi kaput a XV. század végétől – a XVI. században már ikonszerűen festett, az Örömhírvétel jelenetével, illetve a négy evangélista üő ábrázolásaival díszített ajtószárnyak zárták. A felette lévő nyílásban kapott elhelyezést a Mandylion, a Nem kézzel festett Krisztusképmás ikonja (Mandylion Lukórol – Sáros, XVI. század, Szlovák Nemzeti Galéria, Pozsony).²⁰ Az Diakónus ajtót függöny takarhatta, egyetlen töredék sem maradt fenn, ami ajtószárny meglétére utalhatna.

Az ikonosztázionnak a XVI. században kialakuló ikonso-ra az Ünnepsor. A töredékek alapján technikailag ennek két változata alakult ki: az egy deszkára folyamatos sorozatként megfestett Krisztus- és Istenszüő-ünnepek; illetve különálló kisméretű ikonok együttese, amelyet a Deésisz és az Alapképsor között polcra helyeztek el sorban. Szükség szerint egy-egy darabját levették és

¹⁹ A korábbi időszakból nem maradt fenn egyszerre készült, egy ikonosztázionhoz biztosan kapcsolható Istenszüőt és Krisztust ábrázoló ikonpár.

²⁰ Ebből az időszakból jelentősebb számú Mandylion-ábrázolás maradt fenn, egyeseket az Abgár-legenda jelenetei egészítik ki. Maga a téma az egykori *epistilion* képi díszéből vált ki és kerül új helyére. Az Örömhírvétel ábrázolását az Alapképsor kialakulását megelőző időszakban az oltárfelépítmény oszlopain helyezték el. Vö. JAREMA, *op. cit.*, 1959, 360.

az analogionra helyezték.

Kétféle megoldás született az ikonosztázion felső záródása, a Keresztrefeszítés-csoport esetében is. Nyitott diadalívnyílás esetén a moldvai hagyományokhoz hasonlóan ripidionformájú vagy az alakok körvonalai mentén körbevágott ikonok alkották: középen Krisztus a kereszten, kétoldalt az Istenszülő és Evangélista Szent János, vagy a három Mária ugyancsak Evangélista Szent Jánossal és Longinus századossal, katonák csoportjával. A hagyományos alacsony mennyezetű, három külön négyzetes térrészből felépített Kárpát-vidéki kis fatemplomok esetében – különösen a Felvidéken és Kárpátalján – a szentély és a hajó térrészeit elválasztó, csupán a liturgikus ajtónyílásokkal áttört keleti fal más megoldást tett szükségessé. A Keresztrefeszítés-csoport nagyméretű négyzetes formájú ikonon került ábrázolásra, mely vizuálisan megelőlegezve érvényesült a keleti hajófal sötét hátterén (Keresztrefeszítés Harcosról, XVI. század, Szlovák Nemzeti Galéria, Pozsony).

A korai Kárpát-vidéki ikonok nagy méretűek voltak, 60-120 cm magasak. Hársfára, krétaalapra temperával készültek, a XVI. század közepéig ritkán aranyozták vagy ezüstözték háttérüket, amely inkább egy színnel festett volt (okker, vörös, zöld, barna, kék). Az ikontábláknak – a mélyített középmezőtől (ковчег – „bárka”) eltekintve – külön keret nem készült, szegélyük is festett volt (gyakran vörös). A táblákon felfüggesztés nyoma sehol nem maradt fenn. A régi hagyomány szerint nem lehetett felakasztani őket. A kutatás szerint az Észak-Kárpátokban alkalmazott felerősítési megoldás, az ikonok a gerendázathoz kapcsolódó polcokon való elhelyezése, vagy a gerendába vájt horonyba való becsúsztatása mellett a Kárpátalján más megoldás is ismert volt. Azokban a kisméretű, három külön négyzetes térrészből felépülő, ún. háztípusú fatemplomokban, ahol a templomhajót és szentélyt ajtónyílásokkal áttört fal választotta el, az ikonok erre a keleti hajófalra kerültek közvetlenül s ekkor facövekek vagy polcok, esetleg gerendák (тябно) tartották őket.²¹ A gerendatöredékek festéknyomai csupán azok egyszerűbb festésére utalnak. Faragványok nem,

²¹ ДРУЗЮК, Г. – СКОП, Л., „История алтарной преграды в церкви Успения Богородицы в с. Новоселице на Закарпатье”, in *Памятники культуры*. Ежегодник 1989, Москва 1990, 204-205.

legfejebb diszkrét karcolt egyszerű ormamensek díszítették ezeket a tartószerkezeteket (pl. rozetta motívum).

A korai kárpát-vidéki ikonosztázion felépítményében, technikájában kétféle tradíció hatása figyelhető meg. Az alacsony két, három soros jellege a balkáni, moldvai alacsony ikonosztázionok hagyományára utal. Az egyszerű gerendás felépítmény, a képek nagy mérete a képteológia jelentőségét különösen hangsúlyozó észak-orosz hagyomány gyakorlatából fakad.

Az ikonosztázion felépítményéhez hasonlóan az ikonok stílusa, ikonográfiája is e kétféle, Északról-Délről ható hagyomány együttes érvényesülését tükrözi.²²

A korai Kárpát-vidéki ikonosztázion a XVI. század második felére rögzült és hagyománya a történelmi Magyarországon a Munkácsi egyházmegye területén különösen erősnek bizonyult. Még a XVII. század első harmadában, a Kárpát-vidéki ikonfestészet középkori, bizánci korszakát felváltó ún. későreneszánsz időszakában is készültek a régi gyakorlat szerinti ikonosztázionok: egyszerű gerendákkal, tölgyfacövekekkel felerősített ikonokból, ahogy ez több kárpátaljai fatemplomban, pl. Sósújfaluban (Ново-цениця, Ugocsa) végzett restaurálással egybekötött kutató munka tanúsítja.²³

Az ikonsorok bővülésével az eredeti egyszerű *architrávos* ikonosztázionszerkezet elveszti eredeti szerepét. Helyét a XVII. század közepétől e vidéken jellemzővé váló új, az ikonokhoz viszonyítottan igen hangsúlyos, önálló ikonosztázion-architektúra veszi át, melyet faragványokkal díszítettek, komoly épített keretek tagoltak. Ez az ikonosztázion már az újkor szülötte. A középkorban elsődleges jelentőségű ikonteológia vezető szerepét új, sokszor profánabb gondolatok kezdik átvenni: a polgári vagy főpapi reprezentáció eszméje, a nyugati, európai kultúrához való felzárkózás szándéka. Mindezek az ikonosztázion-állítás eredeti és a középkorban élő elgondolásaihoz képest, éles váltást jelentettek és amellet hosszú időre meghatározóvá válnak az ikonosztázion építés újkori gyakorlatában.

²² Az újabb irodalomból ld. többek közt: SABADOS, M. I., „La peinture d'icônes au temps de Pierre Rareș,” in *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Série Beaux-Arts*, t. XXXI (1994), Bucarest 1994, 29-71.

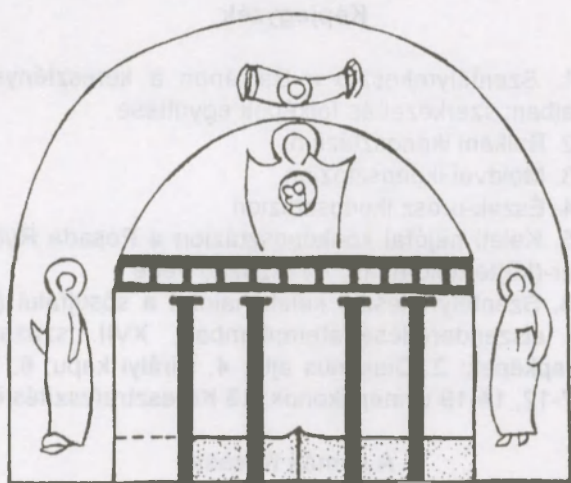
²³ ДРУЗЮК-СКОП, *op. cit.*, 207.

Képjegyzék

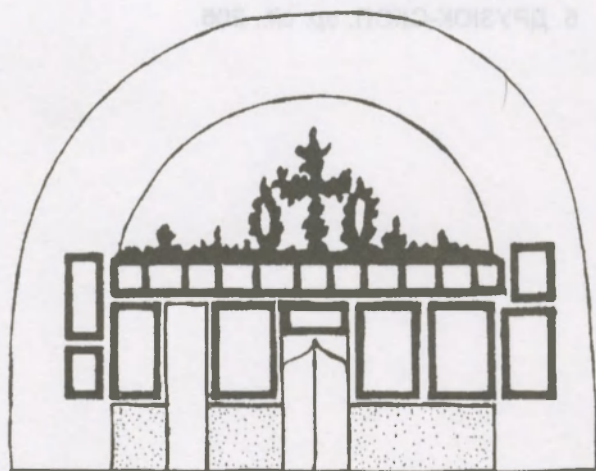
1. Szentélyrekesztő a Balkánon a kereszténység első évszázadaiban: szerkezet és falképek együttese
2. Balkáni ikonosztázion
3. Moldvai ikonosztázion
4. Észak-orosz ikonosztázion
5. Keleti hajófal kő-ikonosztázion a Posada Rybotycka-i Szt. Onofer-(kő)templomban, XV. század vége
6. Szentélyrekesztő keleti hajófal a sósújfalui (Ugocsa) Istenszülő elszenderedése-fatemplomban, XVII. század eleje: 1,3,5 – Alapképek; 2. Diakónus ajtó; 4. Királyi kapu; 6. ikontartó gerenda; 7-12, 14-19 Ünnepek ikonok; 13 Keresztrefeszítés ikon

A sémák forrása

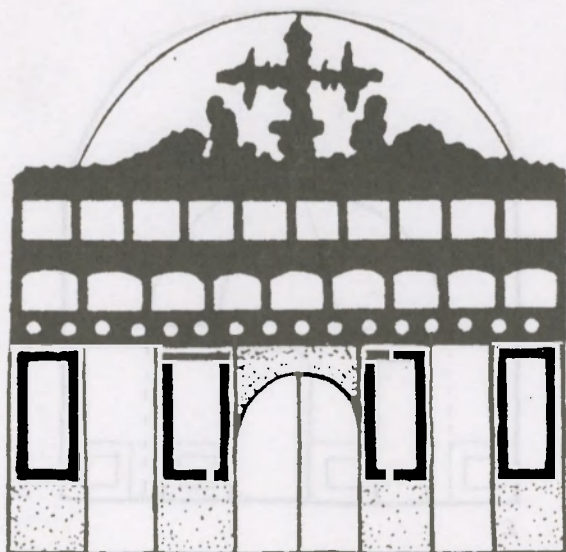
- 1-4. SZANTER, Z., „Wystrój wnętrza cerkwi w Beskidzie Niskim i Sądeckim”, in *Lemkowie. Kultura – sztuka – język*, (Gajewski, J. szerk.), Krakow (1987) 71-72.
5. JAREMA, *op. cit.*, 1972, 27.
6. ДРУЗЮК-СКОП, *op. cit.*, 206.



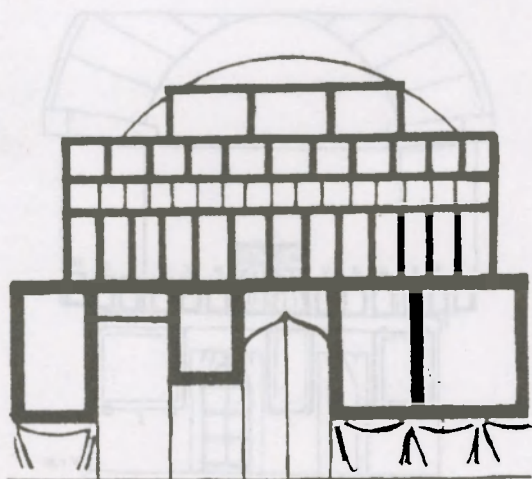
1



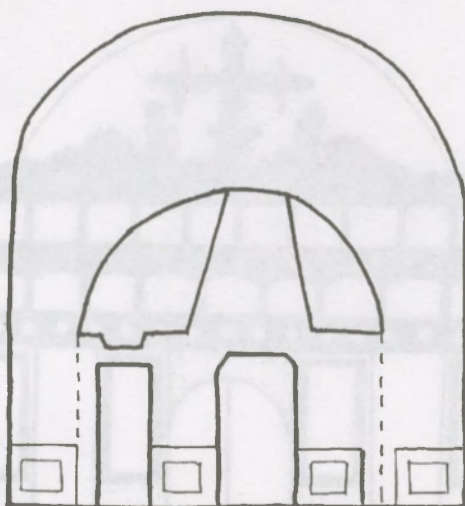
2.



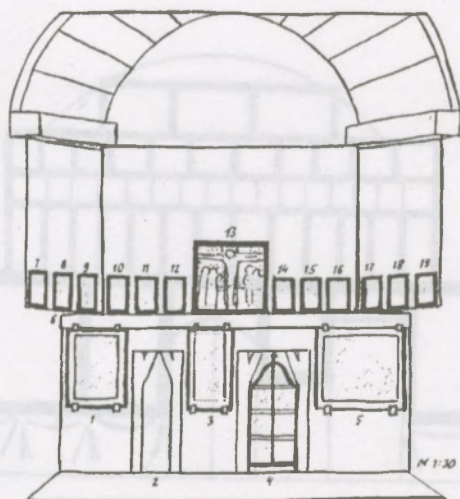
3.



4.



5.



6.

Xeravits Géza

A MESSIÁS, MINT A VÉGIDŐ ELŐFUTÁRA (4Q521)

– Fordítás és magyarázat –

I.

A qumráni közösség gondolkodásában – mely különösen képpen fogékony volt az eszkatologikus témák iránt – mindig is kitüntetett hely illette meg a Messiásra vonatkozó elképzeléseket.¹ A végidőbeni üdvösségközvetítő szentírási alapokon álló képe a közösség kebelében számos reflexiók szinten került átdolgozásra, és fejlődése végig igazodott az öt teológiai alapszótára részévé tevő csoport szellemi evolúciójához.² Jelen tanulmányunkban egy olyan szöveget szeretnénk vizsgálat tárgyává tenni, amely egyfelől szókincsében igen erőteljesen kötődik bibliai előzményeihez, másrészt – a halottak személyes feltámasztásának tanításával –

¹ Néhány, Qumrán messianizmusát átfogóan tárgyaló – újabbkeletű – tanulmány: CAQUOT, A., „Le messianisme qumrânien”, in *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46), (Delcor, M., ed.), Paris-Leuven 1978, 231-247; TALMON, Sh., „Waiting for the Messiah: The Spiritual Universe of the Qumran Covenanters”, in *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, (Neusner, J. – Green, W. S. – Frerichs, E., ed.), Cambridge 1993, 111-137; CHARLESWORTH, J. H., „From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives”, *ibid.* 225-264, kül. 230-233; ABEGG, M. G. Jr., „The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?”, in *DSD* 2 (1995), 125-144; és egy a legklasszikusabbak közül: STARCKY, J., „Les quatre étapes du messianisme à Qumran”, in *RB* 70 (1963), 481-505.

² A qumránitákról beszélve tudatosan kerüljük az olyan fogalmakat, mint például az „esszénus”, hiszen különösen az utóbbi években, jogosan merült fel az igény, hogy ez a – nagyon sok kutató által még most is értelmezési alapkonszenzusnak vett – identifikáció felülvizsgálatra kerüljön. Az újabbkeletű kritika elsősorban két mű – a Templomtekercs (11QTS) és az Igaz Tanító Levele (4QMMT) – beható elemzése során jutott el addig, hogy a közösség esszénus elemei mellé legalább ugyanolyan erővel állítsa oda a szadduceusokkal közös vonásokat. Id. pl. SCHIFFMAN, L. H., „The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect”, in *Understanding the Dead Sea Scrolls*, (Shanks, H., ed.), London 1993, 35-49. Magam úgy vélem, a qumrániak egyaránt forrásznak esszénus és szadduceus gyökerekről, és arról a hatásról sem szabad megfeledkeznünk, amit a Kr. e. II-I. század fordulóján a közösségbe érkező farizeusok hoztak, így a legmegfelelőbb megjelölésnek még mindig a Sh. Talmon által javasolt egyszerű *Yahad*-ot (= közösség) tartom.

meglehetősen forradalmi nézetet képvisel.³

E szöveg töredékeit – tudományos jelzete 4Q521 – a qumráni központi létesítménytől nyugatra elhelyezkedő, és a legnagyobb mennyiségű leletet szolgáltató negyedik barlangban léltek fel. Jelentőségét már első kijelölt kiadója, Jean STARCKY is felismerte, a neki juttatott kéziratok első, provizórikus bemutatása során,⁴ ám halála megakadályozta abban, hogy a széles tudományos közvélemény elé tárja a mű akár egészét, akár valamely csekély részletét. A majd' negyven éves csendet a STARCKY-féle anyag kiváló új kiadója, Emile PUECH azután dicséretes gyorsasággal törte meg, s adta közre – egyelőre előzetes publikáció formájában – az e szöveghez rendelhető összes töredéket.⁵

A 11 eredetileg is ide csoportosított, valamint a jelen szöveghez való tartozásának későbbi felismerése nyomán újonnan hozzárendelt 6 töredék a Frank M. CROSS által megállapított *paleográfiai* datálási szisztéma alapján a Kr. e. első század első felében keletkezhetett, az írástípus *formal Hasmonaeen script*,⁶ legközelebbi rokonai időben felülről az 1QIs^a, és az 1QS. Kiadója a másolás időpontjául a Kr. e. 100-80 közti időszakot tarja,⁷ ezen adatból mindenesetre magának a műnek keletkezésére vonatkozóan csak a *terminus ante quem* következik, lévén a kezünkben levő töredékek már egy korábbi szövegnek másolatát tartalmazzák.⁸

³ Ne feledjük, az Ószövetség *protokanonikus* könyvei közül egyedül a Dán 12. fejezetében találhatjuk meg a személyes, egyéni feltámadásra való utalás világos nyomatát, vö. COLLINS, J. J., *A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993, 391-392.

⁴ STARCKY, J., „Le travail d'édition des manuscrits de Qumrán”, in *RB* 63 (1956), 66.

⁵ PUECH, E., „Une apocalypse messianique (4Q521)”, in *RdQ* 60 (1992), 475-522.

⁶ CROSS, F. M., „The Development of the Jewish Scripts”, in *The Bible and the Ancient Near East*, (Wright, G. E., ed.), London 1961, 133-202, kül. 166-173: „The absolute dates for the Hasmonaeen series are established between 150 B. C., ... and ca. 30 B. C., as required by the well-fixed chronology of the Herodian formal hands.”

⁷ PUECH, *op. cit.*, 480.

⁸ Erre utalnak különösen a frg. 8. utólagosan a sor fölé beszúrt szavai, amelyek jellegzetesen másolói korrekciók.

II.

Tanulmányunk első részében a szöveg valamennyi általunk lényegesnek ítélt töredékének fordítását adjuk közre, a megértésükhöz elengedhetetlennek tartott paleográfiai, filológiai és exegetikai megjegyzésekkel kísérvé.

4Q521 1

2 és]hallottát[ok ...] 3 és ... cselekedete[...] 4 s miért hágtá[tok] át[...] 5 félni az U[rat ...] 6 megsokasodtak az igaza[k ...] 7 és a feltámadottak[...] 8 és szeret[...]

Az igék többes számú formája a frg. 7 *exhortatív* stílusa alapján került helyreállításra. A kis töredék a szöveg több nagy témáját elővételezi, ilyen a hall/gat/ni ige, továbbá az 'igazak' és 'feltámadottak' kifejezések jelenléte. Az 5. sor 'a/efje minden valószínűség szerint az אֲדֹנִי istennév maradványa, ami szintén szövegünk jellegzetessége.

4Q521 2 ii – 4.

1 mert az é]g és a föld hallgatni fognak Felkentjére, 2 [és mindaz, a]mi bennük (van) nem fog eltérni a szentek parancsolataitól. 3 Legyetek szilárdak, kik az Urat keresitek az Ő szolgálata által. 4 Nemde, ebben találhatjátok meg az Urat, mind akik szívükből várják (Őt)?

5 Mert az Úr tekintetbe veszi a jámborokat, és az igazakat néven szólítja, 6 és a szegények felett lelke (ott) lebeg, és a hűségeseket megújítja ereje által.

7 Mert a jámborokat tiszteletben részesíti az örök uralom trónján, 8 megszabadítva a foglyokat, megnyitva a vakok (szemét), felemelve a meggörnyedteket].

9 Min[d]örökre ragaszkodom azok[höz, akik] várják (Őt). Szeretete által meg fogja [...], 10 és a jó [cseleked]et gyümölcs[ei] senkinek nem fognak halogattatni, 11 és dicső dolgokat, amelyek nem voltak (még), tesz majd az Úr, amint m[ondotta],

12 mert meggyógyítja a betegeket, és a holtakat megéleszti, az alázatosnak örömhírt visz, 13 és [a szűkölködő]ket

megel[é]g[í]t], a kitépetteket gonddal vezeti, és az éhez[ő]ket gazdag[á] teszi, 14 és az ér[telmeseket ...] és mindnyájan, mint szen[tek] (?) ...

1. sor: למשיחו – bár a qumrâni szövegek általános helyesírását tekintve a szóhoz kapcsolt utórag lehetne egyes, illetőleg többes számú is,⁹ a jelen szöveg *ortográfia* szempontjából azonban csakis az egyes számú olvasatnak van létjogosultsága. A töredékeken ugyanis a magánhangzók és utóragok írásmódja megegyezik a bibliai héberben megszokottal. Két esetben figyelhetünk csak meg eltérést, egyfelől a לֹא tagadószt mindig *mater lectionis*-szal írják (לֹא), másfelől az ige második *radikálisához* az *imperfectum* alakok esetében járuló *hólem* szintén wáwval jelöltetik (így pl. יעבוד: frg. 5 i – 6 4¹⁰ és תעזוב: frg. 9 3), arra viszont egyetlen példát sem szolgáltat szövegünk, hogy a bibliai héber helyesírás *plene scripta*-it *defective* használta volna másolója. Elisha QIMRON szerint ugyan a יו- utórag pusztán wáw-vá rövidülése nem helyesírási okokra vezethető vissza (mint mondjuk a 2. és 3. személyű *suffixumok* hével való megnyújtása), hanem kiejtési változásból eredeztethető, ugyanakkor aláhúzza az írnokok azon törekvését, hogy írásban az egyes- és többes számú 3. személyű utórag különbözőségét megőrizték, így – hacsak nyomós *kon-textuális* okunk nincsen az ellenkezőjére – ezen utóragok előfordulásakor mindig a bibliai hébernek megfelelő alak jelenlétét kell vélelmeznünk.¹¹

2. sor: ממצות קדושים – a kiadó fordításában „des commandements des saints”,¹² míg Florentino GARCÍA MARTÍNEZ „from the holy precepts”-et hoz.¹³ Maga a kifejezés egyetlen más helyen sem fordul elő, itt minden valószínűség szerint birtokos,

⁹ QIMRON, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29), Atlanta 1986, 59: „there are about 30 cases where we find יו- instead of יו-...”

¹⁰ Itt a wáw utólag került beszúrásra, a sor fölé.

¹¹ QIMRON, *op. cit.*, 59: „Such instances of non-standard spelling for the 3rd person singular suffixes – with both singular and plural nouns – indicate that these suffixes were pronounced alike (o or u). The scribes, however, almost always succeeded in preserving the orthographic distinction.”

¹² PUECH, *op. cit.*, 486.

¹³ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden-Grand Rapids² 1996, 394.

és nem pedig jelzős szerkezettel van dolgunk, a מִצוּחַ *defektív* többes száma megintcsak igazodik a Bibliában megszokott helyesíráshoz.

4. sor: a בִּזְמַת mutató névmás a „szolgálat”-ra utal vissza, a מִבְּקֵי szép gondolatpárhuzamot alakít ki a megelőző sor מִבְּקֵי-jával.

5. sor: צִדִּיקִים – חֲסִידִים – Prof. KARASSZON István egy 1996-ban megjelent (ám 1992-ben írt) publikációjában a tekercs e töredékét bemutatta a hazai nagyközönség számára, rövid kommentárral kísért fordítás formájában.¹⁴ A szöveg fordításában számos helyen nem tartom igazán megfelelőnek KARASSZON professzorét,¹⁵ például e helyt illetően, ahol a két kérdéses kifejezést – mintegy *terminus technicus*ként fogva fel, nem fordítja magyarra, így: „Mert az Úr meglátogatja a *hászídokat* és *caddíqokat*...”¹⁶ míg, véleményem szerint, itt egyszerűen a jámbor ember megnevezéséről van szó, akít hívő érzülete az Istenhez köt, ld. bővebben később.

יִקְרָא בשם יקר – ugyancsak igen problémásnak tartom KARASSZON fordítását itt is: „akik nevét hívják segítségül”, hiszen az ige nyilvánvalóan egyes számban áll, és alanya Yahwe, éppúgy, mint a megelőző félversben:

כִּי אֲדֹנֵי חֲסִידִים יִבְקֹר
וְצִדִּיקִים בִּשְׁם יִקְרָא

¹⁴ KARASSZON I., „Qumrán – új felfedezések?”, in *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Évkönyve*, (Tenke, S., ed.), Budapest 1996, 25-34, kül. 29-31.

¹⁵ Karasszon fordításának problémái kettős eredetűek: egyfelől az egyes szövegrészek általa vélt értelmezéséből erednek, ezen esetben fontosnak ítéljük kritikánk megfogalmazását, másfelől viszont az általa használt forrás (EISENMAN, R. – WISE, M., *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury 1992, 19-23) nem tökéletes megbízhatóságából fakadnak. Ez utóbbi, rendkívüli gyorsasággal, számos botránytól kísértén, és meglehetősen konfúz értelmezéseket tartalmazva megjelent mű értékeléséhez ld. pl. HARRINGTON, D. J. – STRUGNELL, J., „Critical Note. Qumran Cave 4 Texts: A New Publication”, in *JBL* 112 (1993), 491-499; GARCÍA MARTÍNEZ, F., „Notas al margen de *The Dead Sea Scrolls Uncovered*,” in *RdQ* 61 (1993), 123-150, kül. 139-141.

¹⁶ KARASSZON, *op. cit.*, 29, kiemelés tőlem. PUECH, *op. cit.*, 488 kommentárja hasonlóképpen értelmezhető úgy is, mintha híváló szerzőnk szakkifejezésnek venné a חֲסִידִים-ot.

ahol a *sztikhoszok* szerkezete: $A - B - C \parallel B' - C'$, az első félvers alanya vonatkozik a másodikra is. Másfelől, bár a „valakit nevén szólítani” az Ószövetségben többször előfordul, mint Yahwe tiszteletének leírására utaló kifejezés, ugyanakkor egyaránt szolgálhat az Isten teremtménye felé irányuló relációjának bemutatására is, így Iz 40,26; 41,25; 43,1; 45,3-4, hogy csak a jelen szöveghez tartalmilag igen közel álló Deutero-Izajás korpuszából említsünk néhány meglehetősen fontos példát.

6. sor: az עֲנוּיִם és רוח kapcsolata a qumráni szövegekben többször előfordul, értelmezéséhez vö. a Máté evangéliumában található makarizmusok πνεύματι-*ját* (Mt 5,3).¹⁷ Különösen fontos a Messiás idején megjelenő isteni Léleknek szoros kapcsolatba hozása a teremtés korszakában tevékeny Lélekkel, amit az egyébiránt nagyon ritka רחף ige használatával ér el a szerző (vö. Gn 1,2).

Figyelemre méltó az 5-6. sorok egészének igen pontos *sztikhometrikus* felépítése is – négy, egyaránt három ütemből álló félsorra bontható:

יבקר	כי אדני חסידים	$A - B - C$
יקרא	וצדיקים בשם יקרא	$B' - C' (= C'_1 + C'_2)$
רחו תרחף	ועל ענוים רוחו תרחף	$B' - A' - C'$
יחליף בכחו	ואמונים יחליף בכחו	$B' - C' - A'$

Az első *sztikhoszban* – mint említettük – található az egész egység alanyának megnevezése, ez a továbbiakban hiányzik, ugyanakkor az ütemszám megtartása végett a további *sztikhoszok* igéit bővítménnyel látja el. Ezen bővítmények a 3-4. *sztikhoszokban* az alanyra utalnak vissza – lévén attól távolabb vannak, mint a 2. félvers. Az utolsó két *sztikhoszban* egyébként az ige-bővítmény ritmus egymásnak pontosan fordítottjaként jelenik meg ($A' - C' \parallel C' - A'$).

7. sor: על כסא מלכות עד – a Zsolt 145,13 rokon kifejezé-

¹⁷ Bővebben lásd: XERAVITS, G., „A רוח fogalma és dualisztikus értelmezése a qumráni szövegekben”, in *Teológia* 30/3-4 (1996), 61-75, és megjelenés előtt álló tanulmányomat: „Intermentális modellek a Boldogságmondások irodalmi formájához”.

se Yahwe uralmáról beszél, ugyanakkor a Háború Szabályzatának egy a negyedik barlangból előkerült – éppen a kérdéses helyen hiányos – töredéke (4Q491 11 i.12) az örök uralom és a trón fogalmát a „szegények tanácsához” (עצת אביונים) kapcsolja,¹⁸ továbbá hasonlóképpen emberi személyre vonatkoztatja, és *eszkhatalogizálja* a *Florilegium* szerzője is a Nátán-orákulum Dávid dinasztiájának örök királyságát meghirdető részét (2Sám 7,11-14, 4Q174 1-2 i.10-12).¹⁹ Ha ehhez még hozzávesszük azt a szellemi kapcsolatot, amely a Dániel könyvét összeállító, vagy legalábbis hagyományozó csoport, és töredékünk szerzője között fennáll (ld. Dán 7 kollektív képeit), nyugodtan mondhatjuk, a szerző itt a jámborok uralmáról beszél, amit Yahwétól jutalmul nyernek el állhatatosságukért.

8. sor: a szerző a Zsolt 146,7b-8 himnuszrészletét idézi, az alany még mindig az 5. sor elejének אֲדֹנָי-a. Ld. még Iz 61,1-2, 11QMelch ii.4, az ezekkel való párhuzam különösképp a 12-14. sorok fényében feltűnő.

9. sor: KARASSZON fordítása ismét *inegzakt*, ennek oka most a forrásául szolgáló kiadásban található hibás olvasat és rekonstrukció. Az első félsor igéjének (אֲדֹנָי) tárgya, már csak szintaktikai megfontolások alapján is, nem Yahwe, hanem אֱלֹהִים, ami egy *hifil participium* maradványa, a sérült szövegrészbe az ezt képző *mem*, valamint a דָּבַק ige vonzata, egy *bét prepozíció* restaurálandó.²⁰ A második félsor igéje egészen biztos, hogy nem egyes számú, hiszen a sorvégi hiány előtt egy *yod* maradványai figyelhetőek meg, így itt az alany Yahwe, és az ige *grammatikai* formája megfelel az 5-7 sorok *imperfectumainak*. PUECH יֵשׁלֵם-et rekonstruál, és megad még számos lehetséges variációt,²¹ utóbbi-

¹⁸ HUNZINGER, C. H., „Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumran”, in ZAW 69 (1957), 131-151, valamint BAILLET, M., *DJD* vii, 12-44, értelmezéséhez ld. SMITH, M., „Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a”, in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (JSPSS 8) (Schiffman, L. H., ed.), Sheffield 1990, 181-188.

¹⁹ ALLEGRO, J. M., *DJD* v, 53-57.

²⁰ Vö. PUECH, *op. cit.*, 490; KOEHLER-BAUMGARTNER, 199a; EISENMAN – WISE, *op. cit.*, 21 יֵשׁלֵם-ot hoz. GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 140-141: „la fotografía no permite verificar con certeza ninguna de las dos lecturas, pero el *shin* es paleográficamente más difícil.”

²¹ PUECH, *op. cit.*, 485, 490.

ak közül GARCÍA MARTÍNEZ a „*he will jud[ge]*”-ot választja,²² ez מִשְׁפָּט-ot feltételez a hiány helyén. Mindkét megoldás elfogadható, az utóbbival kapcsolatban csak annyit kell megjegyeznünk, hogy az igének kizárólag *prefixuma* maradt meg, tehát GARCÍA MARTÍNEZnek a [-et a *he will* után közvetlenül kellett volna helyeznie.

10. sor: מֵעַשָׂה טוֹב – ez az Ószövetségben nem fellelhető, ám a *rabbinikus* irodalomban gyakorivá váló kifejezés előfordul egy „klasszikus” qumráni szövegben is, 1QS i.5: „hogya távolodjon el minden gonosságtól, ám ragaszkodjék mind a jó cselekedetekhez”. PUECH ide hozza 1QH v.23-t is,²³ ám ott az íráshordozó oly mértékben sérült, hogy minden rekonstrukció csak feltételes lehet, így nem szolgál meggyőző párhuzamul helyünkhöz.²⁴ A KARASSZON-féle fordítás ismét az alapul vett értékelhetetlen szövegkiadás miatt nem helytálló. Bár GARCÍA MARTÍNEZ a fotokópia alapján PUECH rekonstrukcióját is hipotetikusnak ítéli, fordításkötetében mégis azt követi.²⁵

11. sor: נִכְבְּדוּת – a *bét* utólag beszúrva a sor fölé. A szó – nyelvtanilag a כִּבְד ige *nifal participiumának* nőnemű többes száma – a Bibliában egy alkalommal fordul elő: Zsolt 87,3,²⁶ ‘dicső, magasztos dolgok’ értelemben. A qumráni szövegekben általában himnuszokban találjuk, személyekre vonatkoztatva (pl. 1QpHab iv.2, 1QH x.8, 1Q19 3 3).

12-14. sorok: számos különböző szentírási helyről veszik anyagukat, így MTörv 32,39, Iz 61,1-2, Oz 6,1-2 stb; az említett cselekedetek végrehajtója egyébként úgy a Bibliában, mint az extrabiblikus zsidó irodalomban általában Isten. Éppen az említett Iz 61,1 rendeli ugyan a szegényeknek való örömhír-hirdetést az Isten lelke által felkent próféta hatáskörébe, s ezt viszi tovább

²² GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls*, 394.

²³ A *Hodayót* számozása PUECH, E., „Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes (1QH)”, in *JJS* 39 (1988), 38-55 alapján.

²⁴ SUKENIK, E. L., אוצר המגילות הגנוזות, Jerusalem 1954, 47.

²⁵ GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 141: „la fotografía no permite verificar el טוב, pero la lectura דקדוֹשׁ debe excluirse, ya que al menos los restos de la pierna del qoph deberían ser visibles”, ID, *The Dead Sea Scrolls*, 394: „and from no-one shall the fruit [of] good [deeds] be delayed” (kiemelés tőlem – X. G.).

²⁶ Nem számítva a Péld 8,24 módfelett enigmatikus מִים נִכְבְּדוּת-ját, amit általában, Jób 38,16-ra utalva נִכְבְּדוּת-re javítanak.

aztán néhány qumráni töredék is, így a מְבַשֵּׁר a 11QM^{elch} (11Q13) szövegben a Messiás, illetve az eszkhatalogikus próféta,²⁷ a felsorolt másik öt kifejezés mindenestre – ha szó szerint nem is lehettek fel, szellemükben mindenképpen – olyan mértékben kapcsolódik a hagyományban magához Istenhez, hogy ezen egyetlen példa igen kevés ahhoz, hogy a jelen sorok által leírt tetteket a Messiás személyéhez kössük.²⁸ Érvelésünket támasztja alá továbbá ama tény is, hogy a töredék mindhárom כִּי-vel bevezetett, és *imperfecta* igeiket tartalmazó alegysége Istent bírja alanyául (5-6, 7-8, 12-14).²⁹

4Q521 2 iii.

1 és szereteted törvényét. És megszabadítom őket [...] által, [mert] 2 bizonyos: az atyák a fiakhoz térnek [...] 3 aki(n) az Úr áldása az Ő tetszése által [...] 4 örvendjen a föld minden he[ly]en [...] 5 mert egész Izrael örülven [...] 6 és pálcá[ja, és] támaszkodnak [...]

1. sor: וְאֵת חֻק הַסֵּדֶר – a tekercsen többes számú utóraggal (חֻסְדִּיר), a *yodot* a kiadó (PUECH) a *kontextus* okán *delendálja*, vö. Mai 3,22, és 3,24 – ez utóbbira látszik utalni a töredék következő sora. EISENMAN kiadásában a חֻסְדִּיר helyett יְהוֹרֶדֶף olvasat szerepel, így fordítása: „and the Law will be pursued”, mindenestre a PUECH-féle kiadást kísérő fotokópián két betű – a *számek* és

²⁷ 11Q13 ii.18: מְבַשֵּׁר הוּא מְשִׁיחַ הָרוּחַ, PUECH, E., „Notes sur le manuscrit de 11Q Melkisédeq”, in *RdQ* 48 (1987), 499-500. A PUECH, „Une apocalypse”, 493 által is idézett 1QH xxiii.15 (ld. SUKENIK, אוֹצֵר, 52) töredékes szövegének helyreállításához ld. PUECH, E., „Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes” in *RdQ* 49-52 (1988), 59-88, kül. 82-84. Vö. ugyanezen hagyománynak a jézusi *önidentifikációban* betöltött helyével.

²⁸ Erre hajlik EISENMAN – WISE, *op. cit.*, 20, ám amint GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 141 rámutat: „En realidad el problema no existe si el texto es leído correctamente, como lo hace Puech... Las acciones gloriosas que no son obra de Dios desaparecen del texto, que en realidad únicamente habla de acciones gloriosas realizadas por Dios mismo, acciones que son precisamente las enumeradas en las líneas 12-13.” Prof. Karasszon fordítása problémáját ismét Eisenmanék hibás szövegolvasata okozza:

וְכַבִּירוֹת שְׁלוֹם הֵיוּ מַעֲשֵׂה אֲדֹנָי „and as for the wonders that are not the work of the Lord...”, ld. ehhez GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 140.

²⁹ Ez utóbbi igen pontos *sztykhometriájához* ld. PUECH, „Une apocalypse”, 494-495.

a *dálet* – jól felismerhető, míg a szó eleji *hét* is nagy bizonyossággal valószínűsíthető.³⁰ Istennek egyes szám második személyű megszólítása már a töredék első hasábján is jelen van, így az utórag (annak ellenére, hogy a megelőző hasáb egyes szám harmadik személyt használ), minden további nélkül vonatkozhat Istenre.

...]ואחר אותם ב[– a *neh* ige *hifilje* ötször fordul elő az Ószövetségben, ebből négyszer a 'megszabadít' értelmet hordozza.³¹ Alanya két alkalommal emberi személy (Iz 58,6, Zsolt 105,20), kétszer pedig Isten (Zsolt 146,7 és 79,11jav.). Bár az előző hasáb anyagának szoros kapcsolata a Zsolt 146-hoz megengedné azt, hogy az ige alanyául Istent tételezzük, a konkrét szövegösszefüggés ezt semmiképp sem teszi lehetővé. Yahwe a töredékek egyikén sem említetik egyes szám első személyű formában, ilyen használata csak közvetlen forrás- (Szentírás-) idézés esetén volna legitim, ez viszont igényelne valamilyen bevezető formulát,³² aminek pedig itt semmi nyoma sincs.

A sor hiányzó részét PUECH mint בן־ברך rekonstruálja, egy még kiadatlan qumráni töredékre utalva. Isten szavának, valamint az általa eltöltött személyek szavának ereje gyakori eleme az Ószövetségnek, a kiadó e helyreállítási kísérlete mégis elég bizonytalan ahhoz, hogy fordításunkba ne integráljuk.

2. sor. az atyák és fiúk egymáshoz térésének említése Mai 3,24 témája, mint a Yahwe napja előtt érkező előfutár, Illés megjelenésének eredménye. Ehhez hozzáveendő a héber Sirák fia egy részlete, ahol a szerző könyvének „*Atyák dicsérete*” című egységében ugyanúgy, mint itt נכון-nal vezeti be az atyák és fiúk közt végbemenő, Illés személyéhez köthető eszkatologikus eseményeket.³³

A sort PUECH a következő gondolatra tekintettel אֱלֹהֵי

³⁰ GARCÍA MARTÍNEZ, „Notas”, 140 az általa használt reprodukció alapján csak a két középen lévő betű azonosítását tartja biztosnak: „la lectura –סד– me parece cierta, lo que excluye la lectura de E.-W.”

³¹ Jóh 6,9 esetében אֵת יָדוֹ a.m. 'kezet felemelni', KOEHLER – BAUMGARTNER, 645.

³² Pl. כָּתוּב בָּא, כָּתוּב בְּסֶפֶר א, כִּי כָתוּב, כָּאֲשֶׁר כָּתוּב.

³³ הכָּתוּב נִכּוֹן לֵעַת ... לְהַשִּׁיב לֵב אֲבוֹת עַל בָּנִים, Id. PETERS, N., *Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice*, Freiburg 1905, 132.

val folytatja, ami illeszkedne a költemény bölcsességi háttérébe, rekonstrukciója azonban megint nem verifikálható teljes bizonyossággal.³⁴

3-5. sorok: a téma az Isten és küldöttje cselekvésének nyomán létrejövő állapotok, így elsősorban az örvendezés az eszkatologikus események érkezésekor: Iz 9,2; 35,1b; 61,7, Zak 9,9, a *deuterokanonikus* könyvek közül (görögül) Bár 4,36; 5,9,³⁵ Id. továbbá: Hén 51,4-5, 4Ezr 7,28. A szerző – a fennmaradt néhány verstöredék alapján úgy tűnik – mesterien fókuszál egyre közelebb az üdvösség kinyilvánulásának középpontja felé, először a föld egészét, majd Izraelt említve. A pálca a népet vezető személy (eszkatologikus értelemben a Messiás) *attributuma*, esetenként *szinonimája*, így pl. Ter 49,10, Iz 9,3; 11,4, Zsolt 2,9; 45,7, CD vii.19-20. A kis töredék messiási irányultsága egyértelmű.

4Q521 5 i – 6.

4 [...] öneki, [a]ki nem szolgál azokkal 5 [...] fe]lebarátj[al] és szomszédj[al]val, 6 [...] jó neked, és az erő hatalmassága 7 [...] a hűségesek étele megnövekszik.

4. sor: PUECH rekonstrukciója נִדְּבָל, ám úgy a *núnból*, de különösen a *yodból* – ha az van ott egyáltalán – annyira kevés látszik, hogy kísérletét *paleográfiai* szempontból nehezen alátámaszthatónak fogadhatjuk el. Ehhez fűzött teológiai érvelésének még rekonstrukciója helyessége esetén sem látjuk alapját.³⁶ Az

³⁴ PUECH, „Une apocalypse”, 498, az irodalmi forma használatához a szövetségközi irodalomban Id. ID, „4Q525 et les péripécopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu”, in *RB* 98 (1991), 80-106.

³⁵ Ez utóbbi mű irodalmi fikciója alapján a fogságból való hazatérésre utal. Keletkezésének kora alapján (Kr. e. II-I. század, Id. pl. MOORE, C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* [AB 44], Garden City 1977, 316: „I Bar 5:5-9 must be dated not earlier than the late first century B. C., the Psalm of Encouragement and Hope [4:4-5:4] may have been written any time between the fourth and second centuries B. C., the first half of the second century being the most probable.”) konkrét történelmi helyzetre tekintő vígasztalásnak is tartható, *eszkatologikus implikációi* – legalábbis a *záróredakció* teológiai szintjén – mindenesetre tagadhatatlannak.

³⁶ PUECH, „Une apocalypse”, 499-500, „La phrase indiquerait une séparation dans l'exercice du culte (allusion au culte de la secte) et les merveilles que fera le Seigneur pour le juste qui pratique les commandements...”

עבד gyök – vö. 2 ii.3 – ismét *kultikus* értelemmel bír.

6. sor: מוב לך – vö. Zsolt 128,2b.

7. sor: N. B. az eledel fontosságát az eszkhatalogikus irányultságú szövegekben, így pl. Iz 7,15; 25,6, Mk 1,13.

4Q521 5 ii – 7.

1 [...]nézzétek mindazt, a[mit készített 2 az Úr: a föl]det, és mindent, ami benne van, a tengereket [és mindent, 3 ami ben-nük van], és mind az összegyűjtött vizeket és a patakokat.

4 [...] min]d[nyájan], akik jót cselekszettek az Úr előtt, 5 [...] és ne]m mint ezek, akik átkozott[ak]. És a halálé lesz[nek, mi-dön 6 feltámasz]tja a Megélesztő népének halottait.

7 Adjunk hálát, s hadd hirdessük nektek az Úr igaz tet-teit, aki [...] 8 a ha]lál fia[it], és megnyitja [...] 9 [...] 10 [...] 11 és kinyi-latkoztatja(?) a [...]t [...] 12 és a mély[ség] hídját [...] 13 az átkozot[tak] megalvadnak [...] 14 és az egek előtte járnak [...] 15 és min]d az angyalok [...]

E töredéken az *exhortatív-parainetikus* hangnem válik hangsúlyossá, ami eddig valójában csak a 2 ii.3-4 esetében volt fellelhető.

1-3. sorok: a szerző a teremtett világ rendjéből következ-tet Istennek felette való uralmára, vö. pl. Ne 9,6, Zsolt 146,6 (e zsoltár – amint azt eddig is többször tapasztaltuk, elsődleges tá-maszkodási pont szerzőnk számára), 2Makk 7,28 (ez utóbbi pedig tágabb kontextusa miatt igen fontos).

וּכְל מִקוּה מִים – PUECH a teremtéseredmények közti említése okaként az összegyűjtött vizeknek a qumráni közösség mindennapi életében játszott szerepét tartja,³⁷ sokkal valószínűbb azonban, hogy a szerző folytatja a Genesis teremtéstörténetére utaló *alluzióit*, ahol így nevezik meg a vizeket, amelyek a száraz-föld kiemelkedése után egy helyre gyűltek.³⁸

4-5. sorok: a kiadó a sor eleji sérült részre valamilyen örömet kifejező ige rekonstruálását javasolja, olyan szentírási

³⁷ PUECH, *op. ult. cit.*, 503: „Puis suivent des compléments plus précis, peut-être en relation avec la situation de la secte et son environnement dans la désert de Qumrán!”

³⁸ Ter 1,10: ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים.

helyekre alapozva, mint Iz 26,11.19; 52,8, Zsolt 98,3-4, Jel 19,6-7. A mű során most kerül először szembeállításra az igazak és gonoszok végidőbeni sorsa, (vö. MTörv 30,19, Dn 12,2), amely előbbieknél (örök) életet, utóbbiaknak pedig (örök) halált fog jelenteni.

6. sor: המחיה – biztos olvasat, érthetetlen, GARCÍA MARTÍNEZ miért *ignorálja* fordítása során.³⁹ Isten e megnevezésének legkorábbi héber nyelvű felmerüléséül eddig a mindennapi zsidó imádság *Tizennyolc áldását* tételezték,⁴⁰ az Újszövetségben Jn 5,21, Róm 8,11 (itt *infinitivus*), *participiumként* viszont Róm 4,17 (ζωοποιουντος τους νεκρους).

7. sor: a szöveg új egysége indul két *cohortativusban* álló igével. A יהי *hifilje* az egyéni hálaadó énekek alapszókincséhez tartozik,⁴¹ többes számú *cohortativusa* nem fordul elő az Ószövetségben. A גנה *hifilje* a zsoltárokból elsősorban az egyén könyörgéseiben (Zsolt 22,32; 51,17; 64,10; 71,12.18), valamint himnuszokban, illetőleg himnikus indíttatású költemény-részekben (Zsolt 40,6; 97,6; 142,4) fordul elő, továbbá két, manifeszt módon *liturgikus intenciójú* helyen (Zsolt 50,6; 75,10). A Zsolt 30,10 jelen sor két igéjét szintén párhuzamosan használja, negatív értelemben, az alvilágra vonatkoztatva.

8. sor: בני המותה és ופתח a Zsolt 102,21-et idézi, az igék alanya maga Isten, nem pedig az általa küldött üdvösségközvetítő.

11. sor: וגל – a kifejezés olvasata nehéz, értelmezése nagyon bizonytalan.

12. sor: גשר – a szó egyetlen korai előfordulása, eddig csak rabbinikus szövegekből volt ismert, úgy héber, mint arám nyelven,⁴² a mélység (תהום) említése tovább erősíti a szerzőnek kezdeti időkhöz való szoros kapcsolódását.

³⁹ GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls*, 394: „[he makes] the dead of his people [ri]se.”

⁴⁰ מְחִייה מַתִּים אֶחָד רַב לְהוֹשִׁיעַ. Id. POLLÁK, M., *Izrael istentisztelete*, Budapest 1987, 84.

⁴¹ LIPINSKI, E., „Psaumes. I. Formes et genres littéraires”, in *SDB* ix, 1-125. „C’est à cette seconde partie des psaumes de ce type (i.e. des psaumes d’action des grâces individuelle – X. G.) que s’appliquent au sens strict les termes *hódâ*, «rendre grâces», et *tódâ*, «action des grâces»” – 77.

⁴² PUECH, „Une apocalypse”, 507 felhívja a figyelmet a szó néhány Kr. e.-ről való használatára újjaszír, újbabiloni, és Egyiptomból származó, arám nyelvű feliraton.

13. sor: a kifejezés ismételt erősen *eszkatologikus konnotációkat* hordoz, az ígéhez ld. Jób 10,10, Szof 1,12, mindkét helyen az isteni büntetés leírásának része, míg JOSEPHUS FLAVIUS, BJ ii. 155 beszámolván az esszénus szekta tanításáról, úgy tudósít, hogy azok összekapcsolják a jeges, sötét mélységet a gonoszok túlvilági sorsával.⁴³

14-15. sorok: Isten dicsőséges megjelenése leírásának töredékei.

4Q521 8.

1 [...] fal [...] kö[t]öt

5 [...] feltűnnek 6 [...] Ádámot 7 [...] Jákob [ál]fásai 8 [...] a templo]m, és mind a szent edények 9 [...] és mind annak felkentjei 10 [...] és az Úr szavát mond[ják] ... 11 ... álda]ni az Urat 12 [...]szemei

6. sor: az első ember nevének említése ugyancsak az *Urzeit* felidézésének vonulatába illik bele.

7-12. sorok: a szerző innentől kifejezetten *kultikus karakterrel* jellegzi a végidő eseményeit. A משיח (9. sor) – szemben 2 ii.1 – többes számban áll, minden valószínűség szerint általános köznévi értelemben a papokra, illetőleg a kultusz szolgálatára felkent személyekre vonatkozik, ami jól illik a töredék szemléletmódjába. A kiadó rekonstrukciójában – ennek szellemében – a szó nőnemű utóragja a „papság”-ra vonatkozik.⁴⁴

10. sor: PUECH לְהַקְדִּין ('megszentelődni') olvasata – bár értelmét tekintve nem idegen szöveggörnyezetétől – az íráshordozó sérülésének mértéke folytán nem került be fordításunkba.

4Q521 9.

1 [...] ne le[gyél] ... 2 [...] az Ú[r sz]olgája által [...] 3 [...] el

⁴³ „...Azt állítják, hogy a jók tovább élnek az óceánon túl, olyan helyen, ahol sem eső, sem hőség nem zaklatja őket ... viszont a gonoszok sötét és jéghideg barlangba kerülnek, örök szenvedésre.” – *A zsidó háború*, (ford. Révay J.), Budapest 1990, 155.

⁴⁴ PUECH, „Une apocalypse”, 508 – משיח. A szó hivatalt betöltő személyekre vonatkozásához ld. pl. ROBERTS, J. J. M., „The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations”, in *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, (Charlesworth, J. H., ed.), Minneapolis 1992, 39-51.

fogod hagyni felkentje által [...]

2. sor: וּבְ[עֵ]בֶר אֶדְנִי – az Úr/Yahwe szolgálja megnevezés az Ószövetségben meglehetősen gyakori. Különböző személyekre vonatkozhat, így általános értelemben minden hívő jelzője lehet, ám a legfontosabbak azok a helyek, ahol a nép, avagy annak egy csoportja Isten ereje által különösképpen eltöltött vezetőjére alkalmazzák: pátriárkára,⁴⁵ királyra,⁴⁶ prófétára,⁴⁷ a papokra,⁴⁸ Mózesre,⁴⁹ általában tehát azon egyénekre, akik a מָשִׁיחַ, 'felkent' jelzőnek is hordozói lehettek. Különösképp a próféták esetében nem lehet nem észrevenni a qumráni tanúságtétel egyezését.⁵⁰

3. sor: תַּעֲוֹב – tekintettel az ige alanyának teljes hiányára, a sor értelmezésére semmilyen biztos támpontunk sincs.⁵¹

4Q521 10.

2 ... me]rt megőrizték a szövetség[get ... 3 ... töb]bé gonosz közöttük 4 [...] közöttük

A 'szövetség megőrzői' a közösség egy önelnevezésének visszhangjaként tűnik fel, erre utalhatnak a 3. és 4. sorok pl.3. utóragjai, valamint a 3. sor רשע kifejezésének nyilvánvaló *oppositív* szerepeltetése. Ugyane sor legvalószínűbben a gonosz(ság) végidőbeni végérvényes kipusztítására utalhat, helyreállítása így feltehetőleg:

וְלֹא יִהְיֶה עוֹד רָשָׁע בִּיְהוּדָה.

4Q521 11.

1 [...] öröksége [...] 2 [...] tőlünk [...] 3 [...] papság [...]

⁴⁵ Pl. Ter 26,24; 32,10.

⁴⁶ Pl. 2Sám 7,5: Dávid (összesen még 28 alkalommal), 1Kir 1,19. 26 stb.: Salamon, esetleg idegen uralkodó, ha Yahwe akaratát valósítja, pl. Kúrosz: Iz 43,10.

⁴⁷ Pl. 1Kir 18,36: Illés, avagy általános értelemben Ám 3,7, Jer 7,25.

⁴⁸ Így Zsolt 134,1.

⁴⁹ Pl. Kiv 14,31, MTörv 34,5.

⁵⁰ Ld. 1QpHab ii.9; vii.5, 4Q166 (4QpHos^a) ii.5, 1QS i.3, talán 1Q28b i.27.

⁵¹ Az sem egyértelmű, vajon maga az ige *impf. sg.2.m.* vagy *sg.3.f.* Előbbi megoldás preferálásának oka részünkről a már tapasztalt *exhortatív* hangvétel hatása, aminek jelenlétét talán a töredék első sorának תְּרִיחַ לא olvasata is alátámaszt.

4Q521 12.

1 és adni fogja [... 2 és u]ralom [...

4Q521 14.

2 ... az iga]z és a gono[sz között ...

A kompozíció három „záró”-töredékének mindegyike egy-egy kifejezés miatt fontos csupán, így frg. 11. egyértelműen hozza a כרנה, ‘papság’ szót, tovább vezetve a szöveg kultikus vonatkozásait, a frg. 12 meglehetősen nehezen olvasható וּמִלְכוּת kifejezése a 2 ii.7 *reminiszcenciája*, míg a frg. 14 szembeállítás a újfent Mai 3-ra utal (konkrétan 3,18), a *kontextus* tehát megint tisztán *eszkhatologikus*.

III.

A szöveg e ránk maradt töredékeit böngészve hamar egyértelművé válik számunkra, hogy annak szerzője a végidő (*eszkhaton*) eseményeihez akarja elvezetni olvasóját. Az általa használt műfaj, mint ez különösen szembeötlő a frg. 2. második hasábján valamint a frg. 5 ugyancsak második kolumnáján, kétségkívül költői, előbbi helyen himnusz, utóbbin hálaadás. Az *exhortatív* részek azután az egész kompozíciót *bölcsességi* összefüggésbe állítják, és a különféle költői műfajokat egy közös szellemi horizontra rendelik.

A műfaji meghatározást illetően – furcsamód – nem alakult ki mindeztáig *konszenzus* a kutatók körében. Maga Jean STARCKY a kompozíció első említésekor óvakodik azt műfajilag behatárolni,⁵² s ez annál szembeötlőbb, mivel a kiadásra rábízott egyéb szövegek esetében ezt hiánytalanul megtette. Emile PUECH az *editio princepsben* – amint már a cikk címével is jelzi – a művet mint „messiási apokalipszist” klasszifikálja, amit – véleménye szerint – éppúgy alátámaszt számos apokaliptikus szöveggel való *tematikus* rokonsága (Dán 12, Hénokh, 4Ezdrás, 2Báruk stb.), mint *eszkhatologikus* és *messiási* hangsúlyai.⁵³ Nem lehet

⁵² Meglehetősen üres megfogalmazása: „Un beau texte mentionne le Messie...”, STARCKY, „Le travail”, 66.

⁵³ PUECH, „Une apocalypse”, 515: „Tous ces thèmes ... aussi la dominante eschato-

nem észrevennünk azonban, minden töredékessége ellenére, hogy az apokaliptikának, mint *irodalmi stílusnak műfajkonstituáló* elemei teljességgel hiányoznak szövegünkéből.⁵⁴ Az apokaliptikusokkal való rokonság oka pusztán a közös *eszkatologikus* alapállás, ugyanakkor az *eszkatológia* mint olyan, nem tekinthető önálló műfajnak, inkább sajátos látásmódnak, mely számos konkrét műfajon keresztül nyerhet kifejeződést.

Így úgy tartjuk, még mindig F. GARCÍA MARTÍNEZ áll legközelebb a valósághoz, midőn fordításkötetében a kompozíciót a „Költői művek”, ezen belül pedig a „Bölcsességi költemények” fejezetbe sorolja. A mű szerzője tanítást ad a teremtés végső sorsáról, de – szemben az *apokaliptikával* – a jövő még nyitott valóság a számára, s hallgatójában a jó úton való kitartás pozitív érzelleteinek megerősítését próbálja kiváltani.

Az eszkatologikus javakban való részesedés feltétele szerzőnk számára az Isten előtti helyes viselkedés, és ezen keresztül az minden egyes izraelitának elérhető lehetőségként kerül bemutatásra. Ezt hangsúlyozza különösen az által, hogy a Zsoltárokban és a zsidóság egész korábbi vallásos költészetében a hívőkre alkalmazott jelzőkkel illeti címzettjeit (2 ii.5-6). A jámborok, igazak, szegények és hűségesek nem *exkluzív* kategóriák számára, így nem is *terminus technicusai* egy elitista csoportnak,⁵⁵ ha-

logique et messianique inviterait-elle à ranger ce texte dans le genre «apocalyptique» des milieux juifs du II^e siècle avant J.-C.”

⁵⁴ STEGEMANN, H., „Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik”, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, (Hellholm, D. ed.), Tübingen 1983, 495-530 tanulmányához nem sikerült hozzájutnom, ugyanakkor COLLINS, J.J., „Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?”, in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (JSPSS 8), (Schiffman L.H., ed.), Sheffield 1990, 26 utalásából arra következtetek, hogy Puech meghatározása (ld. cikke 63. lábjegyzetét) egyáltalán nem támasztható alá. Az apokaliptikus/apokaliptika egyik standard műfaji definícióját ld. *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, (Collins, J. J., ed.), *Semeia* 14 (1979), 9: „a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world”, hozzátéve, hogy a kinyilatkoztatás közlésének csatornája látomás, égi utazás („elragadtatás”), vagy a mennyei lény („angyal”) direkt közlése.

⁵⁵ Szemben EISENMAN – WISE, *op. cit.*, 20, és KARASSZON, *op. cit.*, 30. Egyedül talán az עֲנוּיִים-ot mondhatnánk szakkifejezésnek, különösen így, a חַיִּים-hal való fogalmi kapcsolódása miatt, a másik három szó azonban ennek is általánossá teszi

nem általános megnevezései a hívőknek.

A végidő legfontosabb eseményei az igazak számára az evilági defektusaikból való helyreállítás, mely a feltámadás eseményében éri el teljességét, majd a részesedés Isten uralmában. A témák egyike sem idegen a kor zsidó gondolkodásától. Az újdonság inkább egymással, és a Messiás érkezésével való összekapcsolásukban rejlik. Bár e cselekmények mindegyikének végrehajtója szövegünkben egyedül Isten, a Messiás, mint az eszkatologikus üdvösség hírnöke fontos szerepet tölt be megvalósulásukkor.

A szövegben szereplő Felkent személyisége is meglehetősen összetett. Egyfelől egész bizonyosan egyetlen személlyel van dolgunk, a kettős (ároni és dávidi – papi és „világi”) Messiás Qumránban egyébként megszokott eszméje⁵⁶ szövegünkben nem lereagált, ugyanakkor ezen egy személy legalább kétféle, papi és prófétai karakterrel jellegeztetik.⁵⁷ Az üdvösségközvetítőnek ez utóbbi, prófétai megnyilvánulása a babiloni fogság idejétől kezdve (Ebed Yahwe) lesz egyre inkább fontos aspektusa a választott nép messiási elképzeléseinek. Jelen szövegünkben – különösen a malakiási allúziók miatt – e prófétának, és Illésnek az azonossága vitathatatlan.

Érdekes, hogy a kompozíció szerzője még nem tartja szükségesnek a Messiás és előfutár prófétája között a különbségtételt, amint ez jellemző lesz majd a keresztény igehirdetés kezdetére. Illés egyébiránt név szerint is szerepel egy qumráni szövegben, szintén az eszkatologikus próféta szerepében, ott azonban az íráshordozó töredékessége miatt nem eldönthető, kinek az érkezését előzi meg.⁵⁸

értelmét.

⁵⁶ Vö. pl. XERAVITS, G., *Szentírás-értelmezés Qumránban. Folyamatos pešerek*, Budapest 1995, 2, 7, COLLINS, J. J., „He Shall Not Judge by What His Eyes See”: Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls, *DSD* 2 (1995), 145-164.

⁵⁷ A királyi vonások viszont teljességgel hiányoznak, leszámítva a 2 iii.6 שבט, 'pálca' kifejezést, a szöveg itt azonban annyira töredékes, hogy gyakorlatilag semmit nem mondhatunk arról, kié e pálca. PUECH, „Une apocalypse”, 497-499 a dávidi messiás-király említését vélelmezi, COLLINS, *op. cit.*, 162 ezt – úgy vélem, helyesen – tagadja, fontos vonatkozó cikkéhez: „The Works of the Messiah”, in *DSD* 1 (1994), 98-112 sajnos nem sikerült hozzájutnom.

⁵⁸ קדמ לאלה לאליה קדמ – 4QarP jelzettel hozza STARCKY, „Les quatre étapes”, 497-498, valószínűsíthető, hogy itt is közvetlenül Isten előfutára a prófeta.

A messiási kor szövegünkben fellelhető bemutatásához hasonló gondolatokat találhatunk az Újszövetségben is. Igen fontos helyek e tekintetben Mt 11,4-5 és Lk 7,22, ahol a Keresztelő kérdésére Jézus ugyancsak – többek közt – Iz 61 itt is jelen lévő szavaival határozza meg küldetésének üdvtörténeti pozícióját. Világos egyfelől, hogy Jézus – avagy az ő személyére reflektáló Ősegyház – magát *messiási epithetonokkal* jellegzi, erre különösen az általunk tárgyalt qumráni szöveg párhuzamos témavezetése enged következtetni, ugyanakkor az is nyilvánvaló – szemben a qumráni elképzelésekkel –, hogy Jézus a teljesedni induló eszkhaton eseményeinek valósítását saját hatáskörébe utalja, mint akinek megjelenésével Isten üdvtörténeti aktivitása addig sosem látott erővel nyilvánul ki az emberiség – különösképpen a defektusokkal küzdők, és a szegények⁵⁹ – számára.

Ennek a jézusi önértelmezésnek egyenes következménye volt az, hogy a végidő előfutárának, az *Illés redivivusnak* személyét másban kellett megtalálni. Erre a szerepre aztán Keresztelő Szent János személye bizonyult a legalkalmasabbnak. Ha János evangéliumának tanúságát történetileg hitelesnek tételezhetjük, úgy kimondhatjuk: maga a Keresztelő e szerepének egyáltalán nem volt tudatában (Jn 1,21: „«Talán Illés vagy?» «Nem vagyok» – felelte.”), ugyanakkor az evangélisták reflexiójában két alkalommal is explicite utalás történik előfutári definíciójára (Lk 1,17, és még kifejezettebben Mt 11,14).

Ezen észrevételek fényében nyilvánvaló a 4Q521 jelentősége a szentírás-kutatás számára, amennyiben rávilágít az ószövetségi választott nép eszkhatalogikus-messiási elképzeléseinek egyfelől bámulatos diverzitására, másfelől a kinyilatkoztatás dinamikus voltára, az adott történelmi-kulturális-szociológiai környezetben végbemenő fejlődésére, melynek során létrejöhetnek Izrael teológiai tudatának ama diszpozíciói, amelyek képesek voltak a Jézus jelenségében elérkező újdonságot stabilan hordozni, és pontos *oikónómiai pozícióját* meghatározni.

⁵⁹ Ebből a szempontból különösképpen szignifikáns az ószövetségi idézetcsokornak a szegényekhez történő örömhírhirdetés irányába történő kicsúcsosítása.

IV.

Tanulmányunk függelékéként – hogy a forráskiadásokhoz igen nehezen hozzájutni képes olvasó magát az eredeti textust is megismerhesse, közöljük a mű három leginkább összefüggő töredékének héber szövegét E. PUECH kiadói átírása szerint.

4Q521 2 ii – 4.

- 1 כי השמים והארץ ישמעו למשיחו
- 2 וכל אשר בם לוא יסוג ממצות קדושים
- 3 התאמצו מבקשי אדני בעבדתו
- 4 הלוא בואת תמצאו את אדני כל המיחלים בלבם
- 5 כי אדני חסידים יבקר וצדיקים בשם יקרא
- 6 ועל ענוים רוחו תרחף ואמננים יחליף בכחו
- 7 כי יכבד את חסידים על כסא מלכות ער
- 8 מתיר אסורים פוקח עורים זוקף כפ[ופים]
- 9 ול[ע]לם ארבק [במ]יחלים ובחסדו י[שלם]
- 10 ופר[י] מעש[ה] מוב לאיש לוא יתאחר
- 11 ונכבד[ות] שלוא היו יעשה אדני כאשר ת[בר]
- 12 כי ירפא חללים ומחים יחיה ענוים יבשר
- 13 ו[רלי]ם ישב[יע] נתושים ינהל ורעבים יעשר
- 14 ונב[ונים] [וכלם כקר]ושים
- 15 וא[]

4Q521 2 iii.

- 1 ואח חק חסר[י]ך ואחר אותם ב[]
- 2 נכון באים אבות על בנים א[]
- 3 אשר ברכת אדני ברצונו[]
- 4 גלה הארץ בכל מקו[ם]
- 5 כי כל ישראל בניל[]
- 6 ואח שבט[ו] ו[יסמכו]
- 7 מצ[]

4Q521 5 ii – 7

- 1 [ראו] א[ת] כל א[שר עשה]
- 2 [אדני הארץ] וכל אשר בה ימים [וכל]
- 3 [אשר בם] וכל מקוה מים ונחלים

- 4] כ[לכם] העושים את הטוב לפני אדני]
5 [מברכים ולו]א כאלה [מקללים] ולמות יהיו כאשר]
6 [יקיים] המחיה את מתי עמו
7 ונ[ו]דה וננידה לכם צד[ק]ות אדני אשר]
8 בני[תם]ותה ופתח]
9 ופן
10. ון
11 וגל את מן
12 וגשר חה[ו]ם
13 קפאו ארור[ים]
14 וקדמו שמים]
15 [וכ]ל מלאכים]

SUMMARIA

Comparazione del *Canone pasquale* di Giovanni Damasceno e dell'*Orazione 45 per la Santa Pasqua* di Gregorio

Nazianzeno

(István Ivancsó)

Il *Canone pasquale* di Giovanni Damasceno è, senza dubbio, il canto più importante e più bello della Pasqua della Chiesa bizantina. La maggior parte dei fedeli greco-cattolici ungheresi può cantarlo senza libro di preghiera, cioè a memoria. L'*Orazione 45 per la Santa Pasqua* di Gregorio Nazianzeno non è così conosciuta, benché sia stata più volte tradotta in ungherese. Chi ascolta o legge le due opere, può rimanere sorpreso da, quante somiglianze, quanti paralleli, anzi quante concordanze testuali sono riscontrabili in esse.

A prima vista può apparire sorprendente, infatti i due autori sono separati da quasi quattro secoli. Le due opere sono diverse anche nel genere: la prima è una poesia, l'altra invece è un'orazione. Ma si deve sapere che gli autori furono anime sorelle per la loro ispirazione poetica comune. (Non possiamo dimenticare, anche Gregorio scrisse molte poesie.) Comunque, fu Gregorio Nazianzeno che influenzò il Damasceno, e quest'ultimo attinse dal Nazianzeno.

Il saggio mette in paragone i brani concordanti delle due opere, ponendoli su in due colonne in modo che al testo intero del *Canone* (perché esso è più conosciuto) corrispondano i brani relativi dell'*Orazione*. Poi fornisce un'esegesi dei testi. Non rimane però soltanto in quest' contesto, ma dà anche una spiegazione del tutto il festeggiamento pasquale.

Da questo paragone si rivela che il Damasceno usava l'opera di Nazianzeno come base per la sua poesia pasquale. Giovanni Damasceno dovette attenersi alle forme e regole poetiche della sua epoca, però possiamo stabilire che esse non gli impedirono di usare brani dell'*Orazione* di Nazianzeno.

The Eucharistic Liturgy (István Gábor Cselényi)

In the comprehension of the oriental Rite the sacraments stand in the context of the history of the salvation. Although Orient also knows the expression: altar-sacrament, it is alien from the oriental view that this sacrament can be the object of an independent cult, without the eucharistic sacrifice. The sanctuary is separate with an iconostasy and even with a curtain, so the Orient wants just to conceal and not display in the window the mystery of Christ's body and blood. It is true we pay homage to eucharist during lent with a special ceremony – the liturgy of the presanctified sacrifices –, but this happens even among contexts of history of salvation as in the real mass. The so-called supplication, the common sacrament adoration has developed in greek catholic regions only from occidental influence, but the ciborium is standing on the altar covered also during this time.

Consequently the oriental eucharistical comprehension is inseparable from the eucharistic liturgy, its sense, destination is to filter out only from the totality of the liturgy.

The oriental view is alien from this scholastical approximation which wants to separate the essential and accidental elements, th.i. the form and matter in the eucharist even the moment when the transsubstantiation occurs. It is not right also the formulation that Orient sees the formai moment not in the verbs of the ultime scene but of the epiclese. The Orient just does not want this: to separate the liturgy to its atoms. In oriental comprehension the total liturgy is a „metabole”, a transsubstantiation: the offering, the consecration and the epiclese altogether. The liturgy compacts not only the ultimate scene, not only Maundy Thursday or Good-Friday, but the whole life of Christ, even the whole history of the salvation. „You had executed the whole economy of your Father” – confesses S. John Crisostom.

The liturgy performs the incarnation, evangelization of Christ, his death, resurrection even pentecost. The communion is the way of Emmaus, when the apostles had an experience of the

resurrection and it is a pentecost, when „we are accept the Holy Spirit“, even a commencement of eternal life. The liturgy „breaks“ into the order of glorification in our world. Oriental authors are saying: there are not only materials of our world but oneself Christ in his glory. The liturgy has an escatological moment too: Christ has already salved us! The sources of our liturgy are: the parable of regal feast (cf. Mt 22,1-14) and vision of St. John (Rev 5,6-14) whien are indicating that the „escaton“ has started, we are already participating in eternal life. The jubilee of the liturgy is a beginning of heaven. The central catagory of our liturgy is even the hope of the future. That part of the cosmos – the temple, the space of the liturgy, the materials of the mass – are signs of what is transpiring „out there“.

But the liturgy does puli out us from the real world. It is a mass, a mission to life. We also have to work „for the life of the world“, even as Jesus did. Our duty is to witness „outside“, after the liturgy.

Unser Zuhause, Gott (László Obbágy)

Eine der Hauptaufgaben des Theologen ist, den Begriff der theologischen Inkulturation mit Inhalt anzufüllen. Die Botschaft des Evangeliums ist zu jeder Zeit an jeden gerichtet, aber der Theologe soll sie so verfassen, dass sie auch die Menschen des dritten Jahrtausends anredet. Diese Abhandlung nimmt als Grundlage das Erfahrungsmaterial „des Zuhauses“ an, in der Gattung der kerygmatischen Katechese, um neue Gesichtspunkten zu dieser Anrede zu geben.

1. Obwohl die Probleme der Flüchtlinge und der an Zahl zunehmenden Obdachlosen in der ganzen Welt immer grösser werden, hat das Wort „Zuhause“ – auch noch unter unseren nichtigen Ausdrücken – einen reichen und wertvollen Sinn. Die heimische Umgebung des Kleinkindes bestimmt sein Leben lebenslang. Die Sicherheit des Heimes ist auch in den Flegel-jahren sehr wichtig. Die Jungvermählten bemühen sich mit angespannter Arbeit darum, sich ein Heim zu schaffen. Der An-

spruch sich ein Zuhause zu schaffen, ist eine grundlegende menschliche Erfahrung.

Man sehnt sich aber nicht nur nach einem schönen Haus oder nach komfortabler Behausung, sondern auch nach wahren Zuhause: nach Partner, Familie, häuslichem Herd. Wir möchten ein Zuhause, ein Heim, aber wir ahnen immer wieder auch unsere Heimlosigkeit: in der Zerbrechlichkeit des Glücks, in der Unerfüllbarkeit der menschlichen Beziehungen, im Schmerz der Vergänglichkeit. Das heisst: wir müssen immer wieder entdecken, dass wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen...

Die Erlebnisse der Schriftsteller und Poeten helfen uns viel dabei, diese Erfahrung zu begreifen. Die Abhandlung enthält mehrere Beispiele zur Exponierung dieses Themas.

2. Gott hat im Eden dem Mensch ein Heim gegeben. Der Mensch ist aber wegen der Erbsünde in der Welt grundsätzlich heimlos geworden. – Auch das Gelobte Land gilt relativ als Zuhause. Aber auch das auserwählte Volk hat es verloren. (Gefängnis in Babylon...) – Auch der verlorene Sohn hat sein Heim verlassen... In der allegorischen Interpretation der Geschichte vom verlorenen Sohn schimmert aber die Hoffnung: obwohl wir uns von selbst aus nicht nach Hause kommen können, haben wir doch Chance...

Warum? „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Der Sohn Gottes wurde ein verlorener Sohn und kam für uns. Gott verliess in Jesus Christus sein Heim, er wurde heimlos („der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“ /Mt 8,20/), um uns Heim zu geben. Das Mysterium der Auferstehung und der Himmelfahrt bedeutet, dass der Gottmensch nach Hause zurückkehrte, aber er nahm auch unsere menschliche Natur mit. Im Beten der Liturgie lautet es so: „Du hast uns aus dem Nichtsein ins Sein herübergebracht und hast uns, da wir gefallen waren, wieder erhoben und nicht eher geruht, als bis Du alles getan hattest, um uns in den Himmel zu erheben und uns Dein zukünftiges Reich zu schenken.“

3. „Die Christen fühlen sich überall, auch in der Fremde

zu Hause, aber jedes Heim ist für sie fremd..." (Brief an Diognetos) Das heisst: sie bauen ein Zuhause, aber ihr Heim bauen sie im Bann des ZUHAUSES.

Mit der Taufe ist unser ewiges Leben begonnen. In der Busse kehren wir immer wieder nach Hause zurück. (Rahamim /hebr./ = Uterus /Heim!/, Barmherzigkeit.) Die Eucharistie ist eine Tischgemeinde „hier unten“, aber eine Nahrung von „drüben“. In der Ehe leben wir unsere Liebe im Schoos Gottes... usw. Unser Leben, unser Heim ist vom Luft des ZUHAUSES ganz durchgezogen.

Die Kirche ist wirklich ein Heim, Heim des ZUHAUSES. Der Barmherzige Samariter (Jesus Christus) brachte den Verwundeten in eine Herberge. Die Kirche ist diese Herberge, wo der Verwundete Heim finden und die Anziehung des ZUHAUSES erahnen kann.

About love in other words

(János Soltész)

The object of the study of love after the Synod can be made perceptible in a new way. The essence of this new way is that real love joins man to man, and man to God and thus sanctifies life.

The view-point of the specialist stresses the importance of human sexuality. Here we can point out the connection between human nature and culture. Human nature contains stable as well as changeable tendencies. Therefore it is fitting that we use it to understand human culture. Love – as cultural phenomenon – possesses the quality of human nature and culture. Love contains-sexuality but it is more than that. It points to personality, above all it strengthens the relationship between a couple.

The historical overview of love mainly presents us the problems of the Greek and Roman era. There we find rejection of the body, which the gnostics advocated, from which the fathers of the church had to guard against. We have to reach back to the biblical roots to develop the anthropological view without the gnostic exaggerations. The Bible's healthy realism speaks of crea-

tion and matters concerning love and sexuality without belittling or exaggerating their importance. Love and grace do not exclude each other. On the other hand you have to build in sexuality for wholesome personality. Sexuality's hidden power even makes the spiritual life truly alive and sublime. Love takes us closer to God through the other person, and connects us with the mystery of the Trinity, who with his grace floods this area of our lives and thus ennoble us.

Someone, who takes the connection between love and grace seriously will feel the important effects of this in choosing a life partner and in marriage. The difficult problems of choosing a life partner can be solved by the unity of motives of both God and man. The imderstanding of each other's personality, the gradual increased nearness of the body and it's sobriety, remaining in reality claims the building of the sexuality into the personality, and being ready to receive grace. Without deep interior love it is impossible to conceive how to conquer the problems arising in married life. The model is the perfect love of the Holy Trinity towards each-other. A good and holy marriage strives to realize this on higher and higher levels. For this reason only a good and holy marriage can be the foundation of that family, where the children are happy, knowing that they are enriching their parents and brothers and sisters, that is the whole family. Naturally it will run in the family that similarly the children will want to realize in their own lives the same kind of love, marnage and family.

The interior love that takes it starting point from this type of love results in the sanctification of human life. This is necessary for the church and building community, and it's enrichment, but above all for the growth of the Kingdom of God.

„Le josephisme thésésien”

La formation et les changements de la politique ecclésiastique de Marie Thérèse et de la Cour de Vienne

(György Janka)

Une question du règne de Marie Thérèse (1740-80) très discutée jusqu'à nos jours, comment pouvait la reine – vivante en

son âme dans la foi et la piété – rendre objectivement des décrets concernant la politique ecclésiastique, pareils de ceux du roi déiste et cinique de Prusse, Frédéric II.

Cherchant la réponse, nous ne voyons pas beaucoup de différence entre la période première de son règne (1740-65) et la deuxième (1765-80). La première période est caractérisée par l'acquisition de la reconnaissance de son pouvoir dans la politique de l'extérieur, la considération de la Constitution féodale dans la politique de l'intérieur et la recherche du compromis avec le Saint Siège dans la politique ecclésiastique (voir: 1758. L'acquisition de Rome du titre du roi apostolique).

1765 fut l'année du tournant décisif. Son mari, François de Lorraine mourut. L'Angleterre, la France, la Prusse étaient affirmées. La veuve reine, de plus en plus âgée, était influencée davantage par les forces éclairées de la Cour. Le résultat de cela se présente dans la deuxième période de son règne: l'accès du niveau des états modernes dans la politique de l'extérieur, la contrainte de la modernisation et l'élimination du régime des Ordres par des moyens absolutistes dans la politique de l'intérieur, la diminution de la situation monopole et de l'influence sociale de l'Église catholique, la restriction de celle-là vers son forum intérieur (les affaires spirituelles).

La base idéologique était donnée par des idées préjosephistes qui se développèrent des idées du droit naturel et de philosophie du jansénisme (Grotius, Th. Hobbes, Chr. Thomasius, Pufendorf, Chr. Wolff), des hérésies (le conciliarisme, le regalisme, le gallicanisme, le jansénisme, le febronianisme) et du protestantisme.

Les praticiens des idées étaient en première place W. A. Kaunitz, Joserh II., G. v. Swieten, K. Martini, S. Stock, I. Müller, J. Riegger, F. Heinke, F. Keller, M. Pálffy.

Sur l'influence de ceux-ci, pendant 20 ans Marie Thérèse rendra de sa propre autorité 164 décrets concernant les affaires ecclésiastiques selon les intérêts de l'État. (Pendant le règne de 10 ans de Joseph II. ce nombre fut 574.)

Pour cette raison nous pouvons affirmer que les années 1765-80, c'était la période du josephisme théresien, puisque le processus accompli par Joseph II. commença pendant le règne et

avec la participation de Marie Thérèse. De cette manière, suivant les temps thérosiens, la piété baroque fut devenue le josephisme classique.

**L'icônostase médiéval
dans la région des Carpathes (15-16-ème siècle)**
(Bernadett Puskás)

Sur le territoire de la Hongrie historique, ce sont des icônes carpatiques de 16-ème siècle subsistées en Hongrie Haute et à la Subcarpathie qui apportent la contribution dans la recherche des traditions de l'icônostase médiéval carpathique. Ces vestiges prouvent que – comme dans toute la région carpathique – une structure de l'icônostase composée des solives et des rayons, renvoyante au templone byzantin était caractéristique dans cette période.

Dans les petites églises en bois de type nommé „maison”, composées de trois parties, dont le sanctuaire et la nef furent séparées par un mur laissant des ouvertures seul pour les portes, les icônes étaient installées juste sur ce mur-là, à l'aide des solives, des rayons, et fixées par des piquets.

Considérant la composition, la technique de l'icônostase carpathique primitif, la recherche décrit l'influence des deux traditions. Le caractère bas, selon lequel l'icônostase se compose de 2-3 rangs, renvoie aux traditions des icônostases bas balkaniques et moldaviens. La simplicité de la structure pourvue du décor accentué, les mesures grandes des icônes soulignent l'importance de la théologie de l'icône même dans cette région et procèdent de la pratique de la tradition russe de Nord.

Cette structure de l'icônostase médiéval se fixa à la deuxième moitié du 16e siècle et ses traditions se montrèrent fortes sur le territoire de la Hongrie historique, de l'éparchie de Munkács (Mukatchevo) aussi.

Le Messie – précurseur de l'ère eschatologique (4Q521)

– Traduction et commentaire –

(Géza Xeravits)

Le texte qui porte le sigle 4Q521 avait été retrouvé dans la 4^{ème} grotte qumrânienne, près de la Mer Morte au début des années 1950, mais il n'a été publié dans son intégralité qu'en 1992, par le savant français Emile PUECH, professeur de l'Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem.

Ce texte intéressant – constitué par 17 fragments divers – traite les événements de l'ère eschatologique réalisée par Dieu même en alléguant les textes vétérotestamentaires tels Is 61 et Ps 146, et présente le Messie comme précurseur de ces événements, héraut des actions de Dieu avec les termes empruntés au chapitre 3 du livre de Malachie. La personne du Messie à ce niveau de la réflexion théologique est précisément celle de *Elie redivivus*, donc le texte représente la pensée d'une partie de la pensée juive intertestamentaire qui anticipa les résultats de la réflexion de l'église naissante. Dans le cas de ce dernier, on trouve en effet une distinction bien claire entre le Messie, exécutant les haut faits eschatologiques de Dieu, et son précurseur (Jean Baptiste dans le Nouveau Testament) qui avait été chargé de la préparation spirituelle de la *via Domini*.

En ce qui concerne les conceptions messianiques du N.T., le texte en question peut aussi nous conduire à quelques clarifications, surtout si nous comparons l'arrière plan vétérotestamentaire du phénomène du Messie dans tous les deux documents. Si nous faisons bien cette comparaison, nous pouvons exactement observer que tant l'écrivain qumrânien que les premiers théologiens de l'église primitive (voir Jésus même) se sont fondés sur les mêmes passages de l'A.T. Ce fait peut mettre en une lumière nouvelle l'auto-identification messianique de Seigneur, contre les opinions des savants beaucoup plus critiques.

Le texte reçoit son importance aussi par le fait qu'on trouve là (parallèlement au livre de Daniel) une des premières indications de la résurrection personnelle des morts, et le rattachement de cet événement au jugement divin éternel sur les bons et les impies.

Enfin, le genre littéraire du texte, à notre avis ne relève pas de celui d'*apocalypse*, comme le croit le professeur PUECH, nous le pensons plutôt être un écrit sapientiel, traitant des thèmes eschatologiques.

Le texte du poète le sage 10821 avait été retrouvé dans la 4^{ème} grande pyramide près de la Mer Morte au début des années 1950, mais il ne fut publié dans son intégralité qu'en 1982 par le savant français Emile Puech, professeur de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem.

Ce texte intéressant – constitué par 17 fragments divers – traite les événements de l'ère eschatologique relatés par Dieu – même en citant les textes veterotestamentaires tels la 81 et Ps 146, et présente le Messie comme précurseur de ces événements. Il réunit des notions de Dieu avec les termes empruntés au chapitre 2 du livre de Malachie. La personne du Messie à ce niveau de la réflexion théologique est précisément celle de l'ère redoublée, le texte représente la pensée d'une partie de la pensée juive intertestamentaire qui anticipe les résultats de la réflexion de l'Église naissante. Dans le cas de ce dernier, on trouve en effet une distinction bien claire entre le Messie, exécutant les faits tels eschatologiques de Dieu, et son précurseur (Jean Baptiste dans le Nouveau Testament) qui avait été chargé de la préparation spirituelle de la voie.

En ce qui concerne les conceptions messianiques du N.T., le texte en question peut nous conduire à quelques clarifications, surtout si nous comparons l'unique plan veterotestamentaire du chrétienisme du Messie dans tous les deux documents. Si nous faisons bien cette comparaison, nous pouvons exactement observer que tant l'Écriture qu'environ que les premiers théologiens de l'Église primitive (voir Jésus même) se sont fondés sur les mêmes passages de l'A.T. Ce fait peut même en une lumière nouvelle l'auto-identification messianique de Jésus, contre les opinions des savants beaucoup plus récentes.

Le texte regèle son importance aussi par le fait qu'on trouve la (partiellement au livre de Daniel) une des premières indications de la résurrection personnelle des morts, et la confirmation de cet événement au jugement divin éternel sur les bons et les impies.

KÖNYVISMERTETÉSEK

HIDÁSZ, F., *Szárovi Szent Szerafim élete és tanítása*, Homokkomárom 1996, 112 p, fűzve.

A keresztény Kelet lelkisége iránt érdeklődők hasznos könyvet vehetnek kézbe a „Nyolc Boldogság Katolikus Közösség” jóvoltából. A magyar olvasó a néhány éve ismerkedhetett meg az orosz rónák végtelen útjait járó Zarándokkal és lelkiségével, majd egy szisztematikusabb lelki-irodalmi alkotással, Spidlík atya jóvoltából (A Szentlélek útján). Most pedig ez a könyv jelent egy újabb ismerkedési lehetőséget azzal a nagy kincstárral, amit a keleti lelkiségben belül is jelent az orosz irányzat.

Az orosz lelkiség nagy hídjának egyik pillére a kezdeteknél Barlanglakó Teodóz s a hozzá közeli, XIV. századi Radonyezi Szent Szergej; a másik pillért viszont kétségtelenül Szárovi Szent Szerafim jelenti a XVIII-XIX. századot áthidaló életével (1759-1833), ami aztán a következő atyákban napjainkig vezet.

A könyv első része teljes életrajzot mutat be a szentről; a könyvnek mintegy egyharmadát teszi ez ki. Másik része az atya intelmeit tartalmazza, végül kisebb írások egészítik ki a kötetet. (Egyik műve szintén a közelmúltban jelent meg: *A Szentlélek megszerzése*, Budapest 1996.)

Szerafim atya szerzetesi, oszlopos szent, remete és végül sztareci élete érdekes eseményekkel és látomásokkal van tele. Az általa művelt csodákról is szólnak. Írásai és a róla szóló emlékek egy monostorban rejtőztek, csak 1902-ben találták meg és adták ki a következő esztendőben őket. Mindegyik hiteles, vagy átdolgozáson estek át? Nehezen megoldható kérdés. De mindenestre jól tükrözik a sztarec mentalitását és tanítását, melynek középpontjában az az erőfeszítés áll, hogy az ember a leghitelesebb értelmében fogja fel a lelki életet, ami nem más, mint a Szentlélekben való élet. Az a lelki ember, aki ebben az isteni életben részesedik. Az aszkézis, az imádság, a szentségek egy-egy eszközt jelentenek ahhoz, hogy az ember eljuthasson oda, hogy

Istent fogadja a szívébe. – Szárovi Szent Szerafim atya erről tesz tanúságot.

A könyv ismertetés (a szent **életéről**); tanítás (a szent intelmei alapján); imádságra segítő **mű** (a sok-sok liturgikus szövegével). Nagyon jó, hogy olvashatjuk, **gyarapodhatunk** általa, a keleti lelkiség egy kis részét asszimilálva. – (Csupán az kár, hogy liturgikus szövegei sokszor idegenek **számunkra**, mert nem a görög katolikus fordítást használta fel a **fordító**juk. (Ivancsó István)

POPOVA, O. – SZMIRNOVA, J. – CORTESI, P., **Az ikon**, [Budapest] 1996, 191 p.

„Az ikon önmagában *miraculum*, **csoda**, *teofánia*, megjelenés, *epifánia*, jelenvalóság. Az epheszoszi zsinati atyák a »templom« szóval határozták meg az **ikont**, amely eszerint olyan hely, amelyben az ábrázolt titokzatos **módon** jelen is van, részese a megtestesülés titkának, annak a **felmérhetetlen** eseménynek, amelynek során »Isten emberré lett, hogy **az** ember Istenné lehessen«. Az ikonban az istenember odalép **mellénk**, arra emlékeztet bennünket, hogy mi is Isten képe vagyunk, Isten ikonja, és hogy az a sorsunk, hogy Hozzá hasonlók legyünk.” – Ezekkel a szavakkal ajánlja az Officina '96 Kiadó a **spanyolországi** Toledóban nyomtatott szép kiállítású könyvét. Öröm kézbevenni ezt a nem csak tartalmas és alapos, hanem valóban **szép** könyvet.

Viktor Lazarev magyarra fordított két könyve (*A bizánci festészet története* és *Középkori orosz festészet*), Ruzsa György (*Ikonok könyve*) és Faludy Anikó (*Bizánc festészete és mozaikművészete*) műve, valamint a Maskovcev szerkesztette, magyarul is kiadott könyv (*Az orosz művészet története*) után ez a könyv is hozzásegít ahhoz, hogy közelebb kerüljünk „szent” képi megjelenítéséhez.

A könyv világos felosztásban tárja elő mondanivalóját. Az alapvető ismeretek (teológiai alapok és festészeti technikák) megadása után térben és időben követi végig az ikonművészet kialakulását és fejlődését. A bizánci ikonoktól kezdve a posztbizánci ikonokon keresztül az orosz ikonokig, illetve a nyugati technikákig jut el. A szerzőhármас nagy szakmai hozzáértéssel, ugyanakkor lélekkel ír, elemez, mutat be, tanít. A több mint há-

romszáz ikon-reprodukció különösen is értékessé teszi a könyvet. Nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy didaktikailag is jól megszerkesztett műről van szó.

Aki veszi a fáradságot, hogy végigtanulmányozza a könyvet, komoly ismeretekre tehet szert (a címlapon szereplő, csak a magyar kiadásban meglévő alcím is ezt sugallja: „Stilustörténeti kalauz a VI. századtól napjainkig”), ugyanakkor szép esztétikai élménnyel is gazdagodik. (Ivancsó István)

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA, *Munkálatok Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból I*, Nyíregyháza 1997, 206 p. fűzve.

Amint a cím is jelzi, első alkalommal jelentkeztek Hittudományi Főiskolánk hallgatói tanulmánykötetükkel. Amilyen változatos a kötetben szereplő tanulmányok szerzőinek a névsora, olyan színes a tanulmányok anyagának palettája. Ugyanis a szerzők nem csupán kispapok; van közöttük bazilissza szerzetesnővér és orvosnő is. Külön öröm, hogy nem csak magyarországi, hanem határainkon túlról nálunk tanuló hallgatók is írtak a kötetben. Sőt, nem is csak a nappali tagozat hallgatói, hanem a levelező tagozat hallgatói is írtak a könyvben, tükrözve ezzel is intézményünk pluralitását. – Témáik a főiskolán tanított szinte minden tárgy területéről valók. Található a kötetben filozófiai és antropológiai tanulmány, biblikus és dogmatikus témájú munka, az erkölcssteológia területéről vett témával is többen foglalkoznak, de patrisztikus és liturgikus cikk is helyet kapott itt.

A kötet azt jelzi, hogy a Hittudományi Főiskolán beindult az a magasabb szintű munka, amely nem csak a teológiai oktatásra fekteti a hangsúlyt, hanem önálló kutató és összefoglaló munkára is irányítja és segíti a hallgatókat. Az írásokban fellelhető diplomadolgozatok vagy azok részei, valamint a szaktárgyszemináriumi dolgozatok is ezt igazolják. „Többirányú érdeklődésről” és a kutatómunka „első lépéseiről” van itt szó, amint dr. Fodor György főigazgató írja a kötet előszavában.

Az írások egy része bármelyik hazai katolikus teológiai intézetben megjelenhetett volna. Öröndetes azonban, hogy má-

sik részük specifikusan keleti témájú, illetve a bizánci egyház területéről való. Reméljük, lesz a kötetnek folytatása, és ez a folytatás még egyértelműbben a keleti teológiáról és annak műveléséről fog tanúbizonyságot tenni.

(Ivancsó István)

IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon, Nyíregyháza 1997, 59 p.* füzve.

Az utóbbi években öröndetesen megnőtt az érdeklődés a keleti egyház liturgikus élete iránt. Lassanként könyveink is követik az érdeklődést.

Ivancsó István, a Hittudományi Főiskola tanára, akinek „Szentség a szenteknek” című hittankönyvét a gyermekek és hitoktatók, szertartástan és liturgika jegyzeteit pedig a főiskolai hallgatók forgatják előszeretettel, most valamennyi érdeklődő számára használható munkát tett le az asztalra. Liturgikus kislexikója egyszerűen, közérthetően, röviden és világosan, ugyanakkor szakszerűen magyarázza meg azokat a – templomunkkal, szertartásainkkal, liturgikus könyveinkkel és eszközeinkkel kapcsolatos – kifejezéseket, amelyeket a liturgia iránt behatóbban érdeklődőknek ismerniük illik.

Mindazok, akik az üdvösség történetét a görög katolikus egyház liturgikus közösségében élik át, vagy „csupán” a keleti liturgia szimpatizánsai, köszönettel veszik kezükbe a szép kiállítású, 60 oldalas könyvecskét, szertartásunkat A-tól Z-ig.

(Obbágy László)

RECENSIONES

HIDÁSZ, F., *Szárovi Szent Szerafim élete és tanítása* [La vita e l'insegnamento di Serafino di Sarov], Homokkomárom 1996, 112 p, rilegato.

Chi si interessa alla spiritualità dell'Oriente cristiano può ora prendere in mano un libro molto utile, grazie alla „Comunità Cattolica di Otto Beatitudini”. I lettori ungheresi hanno già avuto, alcuni anni fa, la fortuna di conoscere il *Pellegrino* errante sulle strade infinite delle pianure russe e la sua spiritualità, poi un'opera spirituale-letteraria più sistematica, grazie a padre Spidlík (e alla traduzione ungherese del suo libro: *Il cammino dello Spirito*). Ora questo libro offre una nuova possibilità di conoscere quel grande tesoro che significa la tendenza russa all'interno della spiritualità Orientale.

Una dei pilastri del grande ponte della spiritualità russa degli inizi è Teodosio Pecerskij e, accanto a lui, Sergio di Radonez; l'altro è, senza dubbio, Serafino di Sarov che con la sua vita (1759-1833) dà collegamento tra i secoli XVII-XIX e che poi conduce fino ai nostri giorni attraverso l'opera dei Padri posteriori.

La prima parte del libro presenta l'intera biografia del Santo; costruisce quasi un terzo di tutto il libro. L'altra parte contiene gli ammonimenti del Padre, ed infine il libro viene integrato dai suoi scritti minori. (Anche una sua opera è uscita nel passato prossimo: *L'acquisto dello Spirito Santo*, Budapest 1996.)

La vita di Serafino di monaco, stilata, recluso ed infine starec, è piena di vicende interessanti, di visioni. Si raccontano i miracoli da lui impetrati. I suoi scritti e ricordi rimasero nascosti negli archivi del convento e soltanto nel 1902 furono ritrovati e pubblicati un anno dopo. Sono del tutto autentici, o furono ritoccati da un altro? È un problema difficile da risolvere. Ma, certamente, essi riflettono bene la mentalità dello starec e il suo insegnamento, il cui punto centrale è lo sforzo di comprendere la vita spirituale nel suo senso più autentico: la vita nello Spirito Santo. Lo spiritua-

le è colui che partecipa di questa vita divina. L'ascesi, le preghiere, i sacramenti sono un mezzo per arrivare al possesso di Dio nel nostro cuore.

Il libro è descrizione (della vita del Santo); insegnamento (in base alle ammonizioni del Santo); aiuto per la preghiera (con molti testi liturgici). È un vantaggio per noi perchè possiamo leggerlo, assimilando una particella della spiritualità Orientale. – L'unico piccolo danno è: i testi liturgici riportati nel libro sono per noi un po' strani perchè il loro traduttore non usava le traduzioni greco-cattoliche. (István Ivancsó)

POPOVA, O. – SZMIRNOVA, J. – CORTESI, P., *Az ikon [La icona], [Budapest] 1996, 191 p. rilegato.*

„L'icona è in sè un miracolo, teofania, epifania. I Padri del Concilio di Efeso hanno definito l'icona come «templon» che per conseguenza è un luogo in cui la persona rappresentata è miracolosamente presente, è partecipante del miracolo dell'incarnazione, dell'evento immisurabile durante il quale «Dio si faceva uomo, affinché l'uomo possa divenire Dio». Nell'icona il Dio-uomo si avvicina a noi, ci ricorda che anche noi siamo immagini di Dio, icone di Dio, e che la nostra sorte è di divenire simili a Lui.” – La Casa Editrice Officina '96 raccomanda con queste parole il suo libro di pregevole fattura, stampato a Toledo in Spagna. È una gioia prendere in mano questo libro non soltanto consistente e profondo, ma nello stesso tempo veramente bello.

Dopo i due libri tradotti in ungherese di Victor Lazarev (*La storia della pittura bizantina* e *La pittura medievale russa*), di György Ruzsa (*Libro delle icone*) e di Anikó Faludy (*La pittura e l'arte di mosaico di Bisanzio*), e dopo il libro redatto da Maskovcev, pubblicato anche in lingua ungherese (*La storia dell'arte russa*) anche questo libro ci aiuta ad essere più vicini alla rappresentazione di quadro del „santo”.

Nel libro la trattazione dell'argomento viene svolta seguendo una chiara divisione. Dopo aver fornito le nozioni fondamentali (fondamenti teologici e tecniche di pittura) segue la formazione e lo sviluppo dell'arte dell'icona geograficamente e cronologicamente. Partendo dalle icone bizantine attraverso le

icone postbizantine giunge fino alle icone russe, e alle tecniche Occidentali. Il gruppo delle autrici scrive, analizza, rappresenta, insegna con grande competenza professionale. Le più di trecento riproduzioni di icone rendono il libro particolarmente prezioso. Non si deve dimenticare nemmeno il fatto, che si tratta di un libro didatticamente ben composto.

Chi si dà la pena di studiare a fondo il libro, può acquisire cognizioni severe (questo ci viene suggerito anche dal sottotitolo del frontespizio, presente soltanto nell'edizione ungherese: „Guida di storia di stile dal secolo VI fino ai nostri giorni”), e nello stesso tempo si arricchisce di belle esperienze. (l. l.)

ISTITUTO DI S. ATANASIO TEOLOGICO GRECO-CATTOLICO, *Munkálatok Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból I* [Lavori dagli scritti degli alunni dell'Istituto di S. Atanasio Teologico Greco-cattolico I], Nyiregyháza 1997, 206 p. rilegato.

Come anche il titolo indica, gli alunni del nostro Istituto si presentano per la prima volta con il loro volume di studi. Come è variato l'elenco degli autori dei saggi, così è colorita la tavolozza della materia dei saggi. Infatti, gli autori sono non soltanto chierici; tra loro c'è una sorella dall'ordine di San Basilio il Grande e una donna medico. È una gioia speciale che hanno scritto nel volume non soltanto i nostri chierici, ma anche quelli da noi studenti, venuti dall'altra parte frontiere. Anzi, hanno scritto non soltanto gli alunni ordinari, ma anche coloro che studiano nel corso di corrispondenza, riflettendo con questo fatto la pluralità del nostro Istituto. – Gli autori hanno preso i loro temi dai diversi campi teologici insegnati nell'Istituto. Si può trovare nel volume saggio filosofico ed antropologico, o il lavoro biblico e dogmatico; più temi sono presi dal campo della teologia morale; e hanno un loro posto nel libro articoli di carattere patristico e liturgico.

Il volume indica che nell'Istituto Teologico ha avuto inizio un lavoro di livello più elevato che mette l'accento non soltanto sull'insegnamento teologico, ma che guida ed aiuta gli alunni in un autonomo lavoro riassuntivo e di ricerca. Questo viene confermato dalle tesine o da loro brani e da elaborati di seminario. Si tratta qui

di „interessamenti da piü direzioni“ e dei „primi passi del lavoro di ricerca“, come György Fodor, il capodirettore, scrive nell'introduzione del volume.

Una parte degli scritti sarebbe potuto uscire in qualsiasi istituto teologico cattolico ungherese. È lieto, però, che l'altra parte dei saggi abbia un carattere specialmente Orientale, o provenga dal campo della Chiesa bizantina. Speriamo, che il volume avrà una continuazione e che questa sarà testimonianza ancora piü unanime della teologia Orientale e della sua coltivazione. (I. I.)

IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon* [*Kleines Lexikon für Liturgie*], Nyíregyháza 1997, 59 p, gebunden.

In den letzten Jahren ist das Interesse am liturgischen Leben der Ostkirche erfreulicherweise gewachsen. Langsam kommen die erscheinenden Bücher diesem Interesse nach.

István Ivancsó ist Professor an der Griechisch Katholischen Theologischen Hochschule der Diözese von Hajdúdorog in Nyíregyháza. Sein für den Religionsunterricht geschriebenes Buch „Das Heilige den Heiligen“ wird von den Kindern und Religionslehrern, seine Dispensen für Liturgie von den Studenten der Hochschule mit Interesse gelesen. Jetzt hat er ein für alle zugängliches Werk präsentiert. Sein Kleines Lexikon für Liturgie erklärt auf eine einfache, allgemeinverständliche, kurze und klare, aber gleichzeitig sachliche Weise die mit unseren Kirchen, Zeremonien, liturgischen Büchern und Geräten verbundenen Ausdrücke, die jene, die sich für die Liturgie eingehender interessieren, kennen müssten.

Diejenigen, die die Geschichte des Heils innerhalb der liturgischen Gemeinschaft der griechisch-katholischen Kirche erleben oder „blosse“ Sympathisanten der östlichen Liturgie sind, empfangen mit Dank dieses in schöner Gestalt, mit 60 Seiten erschienene Büchlein, unsere Liturgie von A bis Z.

(László Obbágy)