

FABINY TAMÁS

## Töri és adja

*Homília hamvazószerdán, a pannonhalmi  
ökumenikus vesperáson*

**M**a hamvazószerdát ünnepeljük, igen, ökumenikus körülmények között. Ezen a napon az őskeresztény kortól kezdve a hívek vezeklésként hamut szórtak a fejükre. A korai középkortól kezdve pedig elterjedt a szokás, hogy az előző évi virágvasárnap barkáinak hamvaiból a pap keresztet rajzol a hívek homlokára, és idézi Mózes első könyvének a mondatát: Ember, emlékezzél: „por vagy, és vissza fogsz térni a porba”. (Vö. 1Móz 3,19) A nagyböjti időszak kezdete hamvazószerda.

Amikor a böjtre készülünk, akkor emlékezni kell persze egy másik ószövetségi szerzőre, Ézsaiás prófétára, a „rettentő szavak tudójára”, aki elmondja, hogy milyen böjtt tetszik az Istennek. „Nekem az olyan böjtt tetszik, amikor leoldod a jogtalanul fölra-kott bilincseket, kibontod a járom köteleit, szabadon bocsátod az elnyomottakat, és összetörsz minden jármot! Oszd meg kenyeredet az éhezővel, vidd be házádba a szegény hajléktalant, ha meztelen embert látsz, ruházd fel, és ne zárkózz el testvéred elől.” (Ézs 58,6–8) Úgy is mondhatnánk, hogy a szeretetszolgálatnak, a diakóniának egyik alapigéje ez. Vagyis akkor vagyunk méltók az Úristenhez, akkor kezdjük életünket rendezve megfelelő módon a böjti időszakot, ha ez az indulat, ez a lelkület van bennünk: a megkötözöttek, az elesettek, a szegények, a menekültek, a nyomorultak, az éhezők, a fázók megsegítésének a szándéka.

A 21. század élménytársadalmában sokan menekülnek a „porból vétettél, porrá kell lenned” realitásától. A reklámok, az úgynevezett valóságshow-k és kibeszélő műsorok bódítása és butítása következtében egy felszínében csillogó, valójában talmi világot teremtünk sokszor magunknak. Ennek tudatában még inkább emlékeztetnünk és emlékeznünk kell azokra, akik nem

szoláriumban, hanem vastüdőben fekszenek, emlékeznünk kell arra, hogy valaki nem teljesítménynövelő doppingszert szed, hanem életmentő gyógyszer; valaki számára a való világ nem egy mesterségesen létrehozott ál-laza környezetet jelent pezsgőfürdővel és jakuzzival, hanem a kórházi ágyat a lélegeztetőgéppel. Istennek az a böjt tetszik, ha észrevevessük ezeket a nyomorultakat, közelben és távolban szenvedőket, igyekszünk leoldani a jogtalanul felrakott bilincseket, szabadon bocsátatni az elnyomottat, megosztani kenyerünket az éhezővel, befogadni a hajléktalant, felruházni a mezítelent.

A népi etimológia is a port érti a *diakónia* szóban, a *dia-kónia* a *konis* görög szavát tartalmazza, amely azt jelenti, hogy por. Régen ezt úgy értelmezték, hogy aki diakóniát végez, az keresztülmegy a poron, maga is piszkos lesz. Nem törődik azzal, hogy az ő ruhája, akár a papi viselete gyönyörű, makulátlan fehér maradjon, hanem képes összepiszkolni, összeporozni, összesározni magát; a szolgáló, a diakonosz piszkos és poros lesz, vagyis ő nem lakáj, nem libériás inas, nem kesztyűs sofőr, nem protokollfőnök, nem reprezentáló bábu, hanem az, aki vállalja a sarat, a port, a piszkot.

Igy jutok el a sareptai özvegy történetéhez a Királyok első könyvéből, amely egy igazi diakóniai elbeszélésnek tűnik (1Kir 17,8–16). Valójában arra szeretnék rámutatni, hogy krisztológiai tartalma van. Mert ez az ószövetségi elbeszélés is a jóindulatú emberi segítségen keresztül, egymás megsegítésén keresztül is végső soron a krisztusi irgalomról, a krisztusi emberi létről, a krisztusi szolgálatról és az inkarnáció csodájáról szól.

Igen, újszövetségi vonatkozásai vannak ennek a történetnek is, ha úgy tetszik, Illés itt Jézus előképe. Ugyanúgy mondja az asszonynak, mint ahogyan Jézus mondja többször is, hogy „ne félj”, ugyanúgy visszaadja az életet a gyermeknek, ahogyan Jézus is tette, ahogyan föltámasztotta Jairus leányát vagy a naini ifjút. És ugyanígy megtörténik a csoda a vendéglátás során, hogy ami olyan kevésnek bizonyult, amit olyan kevésnek hittek az elején, az mégiscsak elég: „a lisztesfazék nem ürül ki, az olajoskorsó nem fogy ki” (1Kir 17,14).

Az ötezer ember megvendégelésére gondoljunk? Igen, arra is. Elég az öt kenyér és a két hal, Jézus töri és adja, töri és adja, töri és adja, töri és adja, töri és adja, és még mindig van. És még mindig nem fogy el. De gondolhatunk egy másik újszövetségi történetre is. Ami egy kicsit később történt a kenyércsodához képest, de az is egy kenyércsoda, amikor Jézus megint csak töri és adja, töri és adja, töri és adja, és nem fogy el. Igen, az eucharisztia-ára gondolok, az utolsó vacsorára gondolok és annak nyomán az úrvacsora szentségére, csodájára, amikor Jézus adja testét, adja véré, és az sohasem fogy el. Úgy, ahogyan énekeltük ebben a nagyon-nagyon igényes versben, Lackfi János költészetét ezúttal is megcsodálva: „Egy darab ostya nemcsak az ostya, / nem fogy el úgy sem, százfele osztva. / Egy kupa jó bor nemcsak a

jó bor, / hogyha kiisszuk, megtelik újból.” (Himnusz az égi-földi kenyérről) Hát ez a sareptai özvegy és Illés történetének az újraélése, immár megszentelve az újszövetségi csodával, hogy Jézus adja a kenyeret, és adja a bort, mert megtöretik a teste, és kiontatik a vére. Vagyis az Eucharisztikus Kongresszus évében, az evangélikusok úrvacsorai évében ez hitem, látásom, ha úgy tetszik, egezetikai felismeréseim szerint, az úrvacsorára utal. Hamvazószerdán, a böjt kezdetén talán olyan imák is megfogalmazódnak szívünkben, az ajkunkon, hogy Isten készítse el azt a csodát, hogy egyszer majd az ő asztalánál, háborítatlanul, vendégek lehessünk.

Az lesz az igazi Vendégség éve, amikor nem egymást látjuk vendégül, evangélikusok a katolikusokat, vagy bencések a reformátusokat, keresztény közösség a másik keresztyén közösséget, hanem együtt éljük át a csodát, hogy Jézus lát vendégül mindannyiunkat. És ezért végül, szeretett testvéreim: ha az előbb azt mondtam, hogy Illés próféta Jézus előképe, akkor most azt kell mondanom, hogy sokkal inkább a sareptai asszony, az özvegyasszony Jézus előképe. Hiszen ő az, aki ezt a keveset megosztja, ő az, aki részelteti az embert, az esendő embert, a prófétát, a bűnös embert a csodában, ő az, aki átéli és átéli ezt a csodát. A sareptai özvegy Jézus előképe annyiban, hogy ő is a befogadás embere, nem kirekeszt, hanem befogad, inni ad a szomjazónak, úgy, ahogyan Jézus is élő vizet adott Jákob kútjánál a samáriai asszonynak, vendéglátóként igazán akkor válik bőkezűvé, amikor nemcsak egy korty vizet és egy falat lepényt ad, hanem testét és véréit. Ez az igazi bőkezűség, amit Jézus megtestesít: Ez az én testem, amely tiérettetek adatik, ez az én vérem, amely tiérettetek ontatik ki. Kétezer éve hangzik el, „kétezer éve aznapi frissen, / morzsakenyérben ember az Isten”. (Himnusz az égi-földi kenyérről)

Szeretett testvéreim, egy látszólag a szeretetszolgálatról, diakóniáról szóló ószövetségi történet voltaképpen a megtestesült Istenről, Jézusról szól, aki a testét és véréit adja nekünk, bármilyen felekezetiük is vagyunk, üdvösségünkre. Élünk vele!

„Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!”

*Emlékezés és rituális újragondolás  
az eucharisztikus ünneplés alap-vető szövegeiben*

Egy vallási közösség rítusai identitásalkotó erővel rendelkeznek, és a közösség életben maradását biztosítják története válságos szakaszai dacára. A rítusok szimbolikusan kifejezik a közösség önmeghatározását a múltbeli, alap-vető történések és történetek megjelenítése és aktualizálása révén,<sup>1</sup> és ezzel a fordulóponthoz érkezett közösségnek reményt nyújtanak. Az alapító eseményekre való emlékezés a válság vagy elszakadás időszakaiban, Isten nagy tetteinek hálás felidézése megerősíti a közösséget, és utat nyit a jövő felé. Az új helyzetekben a rítusok újragondolása, a *re-inventio* lehetővé teszi az identitás megőrzését és a közösség megmaradását.

A következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy az utolsó vacsora elbeszélései, amelyek magukon viselik a korai eucharisztikus ünneplés nyomait, a lakoma (asztalközösség), az emlékezés és a hálaadás kategóriái átvételével és újragondolásával hozzájárulnak a krisztuskövetők közösségi identitásának kialakulásához. Elsőként az utolsó vacsora és a Pészah-vacsora közötti viszonyt vizsgálom. Arra kívánok rámutatni, hogy az első század közepétől, illetve a Templom lerombolása után mind a zsidóság, mind a krisztuskövetők közösségei arra kényszerültek, hogy átgondolják (a kezdetben még közös) rítusokat. Ezt követően, az utolsó vacsora beszámolóit elemezve, kiemelem a rituális lakomához kötött emlékezés teológiai jelentőségét a születő eucharisztikus ünneplésben. Végül, az anamnézis fogalma kapcsán néhány időszerű megfontolást fogalmazok meg a házhoz kötött istentisztelet kérdése kapcsán.

1 Szándékosan használom az „alap-vető” írásmódot olyan okfejtő, eredetmagyarázó események jelölésére, amelyek megvetik egy vallási közösség identitásának az alapjait.

## Jézus utolsó vacsorája – Jézus húsvétja?

Az eucharisztikus ünneplés teológiája az utolsó vacsora leírásai-  
ban gyökerezik. Ezek két alapvető formában, a Pál- és Lukács- (1  
Kor 11,23–26; Lk 22,7–21), illetve Márk- és Máté-féle (Mk 14,12–  
25; Mt 26,17–29) változatban maradtak fenn.<sup>2</sup> Az első változat  
jobban érzékelteti, hogy a megemlékezés és a rituális gesztusok  
egy közös étkezés részét képezik (a kenyér- és a kehelycselek-  
mény közrefogja a vacsorát). A második hagyományban a lako-  
ma háttérbe szorul, és előtérbe kerül a Jézus önatadására utaló  
kenyér és kehely. (Erről részletesebben lesz szó a továbbiakban.)

Az elbeszélések, lényegüket tekintve, minden bizonnyal Jé-  
zus életében gyökereznek. Ugyanakkor a perikópák magukon  
viselik a korai közösségek húsvét utáni teológiai reflexiójának  
és liturgikus gyakorlatának nyomait.<sup>3</sup> Jézus utolsó vacsoráját a  
szövegek egyfajta kultikus etiológiaként, a keresztény eucha-  
risztikus ünneplés eredetmagyarázataként örökítették meg.<sup>4</sup> Így  
például valószínűleg a liturgikus gyakorlat hatását tükrözik a  
felszólítások („vegyétek”, „egyétek”, „igyatok ebből”), illetve  
a megemlékezés parancsa, amely tudatosítja, hogy a közösségi  
ünneplés aktualizálja a résztvevők számára az utolsó vacsora  
történeit, és Jézus halála és feltámadása üdvösségszolgálat erejében  
részeseit őket.<sup>5</sup>

Az első korintusi levél és a szinoptikusok szerint, kevéssel  
halála előtt, egy ünnepi közös étkezés keretében Jézus kiosztja  
tanítványainak a kenyeret és odanyújtja a borral telt kelyhet, né-  
hány egyszerű(nek látszó) szó kíséretében. A legkorábbi hagyo-  
mány (1Kor 11,23–26) nem pontosítja a lakoma jellegét, csak Jé-  
zus szenvedéséhez és halálához kapcsolja, azonban ugyanazon  
levélben (5,7–8) Pál a húsvéti bárány feláldozásával társítja Jézus  
halálát (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός), és a krisztuskövető-  
ket arra szólítja fel, hogy a (spirituálisan értelmezett) kovász-

- Collins, Raymond: *First Corinthians* (SP 7), Liturgical Press, Collegeville, MN, 1999, 426; Kocsis Imre: Az utolsó vacsora és a páli hagyomány, in Benyik György (szerk.), *Szenvedéstörténet. Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2005. szeptember 4–7.*, JATEPress, Szeged, 2006, 79–90 (81–83). E szakaszokon kívül eucharisztikus utalásokat találunk más szövegekben is (1Kor 10,16–28; Lk 24,30–32; ApCsel 2,42; 20,7.11, valamint a kafarnaumi beszéd második részében, Jn 6,51b–58).
- Jeremias, Joachim: *The Eucharistic Words of Jesus*, (ném. *Das Abendmahlworte Jesu*, ford. N. Perrin, Göttingen, 1964), SCM, London, 1987, 111–114; Collins, i. m. 427–428; Vorgrimler, Herbert: *Sacramental Theology*, Collegeville, Liturgical Press, MN, 1992, 138–139; Gánóczy Sándor: *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2006, 143–144.
- Gnilka, Joachim: *Márk*, ford. Turay Alfréd, Agape, Szeged, 2000 (ném. 1994), 767 (a páli kultikus etiológiát Márk lakomáról szóló elbeszéléssé alakítja); Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus 4. Mt 26–28* (EKK 1/4), Benziger, Düsseldorf – Zürich; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2002, 95; Collins, i. m. 428.
- Valószínűleg szintén ezt az aktualizáló tendenciát fejezi ki a mátéi kiegészítés is, miszerint Jézus vére, a szövetség vére, a bűnök bocsánatára ontatott ki. (Luz, i. m. 95.)

talán kenyérral ünnepeljenek (ἐορτάζωμεν [...] ἐν ἄζύμοις).<sup>6</sup> Noha a kovász, illetve kovásztalan kenyér itt metaforikus-etikai jelentéssel bír, Pál, legalább a tipológia szintjén, a Pészah és a kovásztalanok ünnepével hozza összefüggésbe Jézus halálát.<sup>7</sup> A szinoptikus evangéliumok már egyértelműen húsvéti vacsoraként mutatják be az étkezést, és ezt számos újszövetségkutató is így értelmezi.<sup>8</sup> Mások ezt kétségbe vonják, részben azért, mert a szinoptikus leírásokban nem találunk utalást a húsvéti vacsora fontos elemeire (a bárány és a keserű fűvek fogyasztására).<sup>9</sup> Ez azonban nem döntő ellenérv, ha figyelembe vesszük a szövegek kultikus etiológia jellegét. Ezek az elbeszélések nem jegyzőkönyvek, amelyek az étkezés részleteit rögzítik, hanem a kultusz szempontjából lényeges gesztusokat és szavakat beszélnek el, néhány évtizeddel Jézus halála után, az ünneplő közösségekre való tekintettel.<sup>10</sup> (Mindenképpen, a nehézségek miatt több alternatív

- 6 Thiselton, Anthony C.: *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2000, 405, 878–879; Marcus, Joel: *Passover and Last Supper Revisited*, *New Testament Studies* 59 (2013) 303–324 (371); Collins, i. m. 214.
- 7 Jeremias, i. m. 74; Conzelmann, Hans: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>12</sup>1981, 126 (Pál egy kialakult hagyományt vesz át Krisztusról mint húsvéti bárányról). Thiselton, i. m. 873–874. Az 1Kor 5,7 szerint Jézus halála a húsvéti bárány feláldozásának tekinthető, a vacsora pedig Jézus halálához kapcsolódik (11,23–26). Kézenfekvő, de nem kötelező ebből arra következtetni, hogy a közös étkezés húsvéti vacsorának tekintendő. Wolfgang Schrage a jánosi kronológiát részesíti előnyben, és tipologikus jelentést tulajdonít az 1Kor 5,7-nek (*Der Erste Brief an die Korinther. 1 Kor 1,1–6,11* (EKK VII/1), Benzinger, Zürich; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991, 383, ill. *1 Kor 11,17–14,40* (EKK VII/3), 1999, 31, 466. jegyz.). A pászkabárány motívum alkalmazása beilleszkedik az áldozati terminológia metaforikus használatának zsidó (keresztény) gyakorlatába. Pál e szokásáról: Klawans, Jonathan: *Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice*, *New Testament Studies* 48 (2002) 1–17 (13–16).
- 8 Jeremias, i. m. 41–88; Gnlika: *Márk*, i. m. 736, 758, 763, 766, 770–772; Luz, i. m. 102 (bár nem biztos, hogy a Pészah-vacsora a Misnában később rögzített rítus szerint zajlott); Donahue, John R. – Daniel J. Harrington: *The Gospel of Mark* (SP 2), Liturgical Press, Collegeville, MI, 2002, 398–399; Fiedler, Peter: *Das Matthäusevangelium* (ThKNT), Kohlhammer, Stuttgart: 2006, 788; Marcus, i. m. 303–324. Ld. még Gerken, Alexander: *Theologie der Eucharistie*, Kösel, München, 1973, 23, 32–33 (végső soron az időponttól függetlenül a János-evangélium is a Pészah-teológia szemszögéből értelmezi Jézus halálát); Thorday Attila: *Értünk adta önmagát, Jézus szenvedéstörténete a szinoptikus evangéliumokban*, Agape, Szeged, 1998, 39, 45.
- 9 Alikin, Valeriy A.: *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Brill, Leiden, 2010, 121–122. Óvatosan mérlegeli a lehetőségeket: Kazen, Thomas: *Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal*, in Hellholm, David – Dieter Sängler: *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* I. (WUNT 376), Mohr Siebeck, Tübingen: 2017, 477–502.
- 10 Jeremias, i. m. 67. úgy értékeli, hogy a Lk 22,15 a húsvéti bárányra vonatkozik. Gnlika szerint Márk elbeszélése olyan közösségnek szól, amely már nem csupán a húsvétot, hanem az eucharisziát ünnepelte (*Márk*, i. m. 766).

magyarázat látott napvilágot Jézus utolsó étkezésével kapcsolatban.<sup>11)</sup>

A másik indok, amely miatt (főként zsidó) kutatók megkérdőjelezik az utolsó vacsora húsvéti jellegét, az, hogy a második templom korára tehető forrásokban még nincs utalás a széderre és a pészahi Haggádára (az ünnep és a vacsora rendjét tartalmazó szertartáskönyvre).<sup>12</sup> Az első forrás, amely a szédert tárgyalja, a Misna (*Pészachim* 10).<sup>13</sup> A források hallgatása miatt többen úgy értékelik, hogy a jellegzetes széder csak a templom 70-ben bekövetkezett lerombolása után alakult ki.<sup>14</sup> A bibliai szövegeken túl (Kiv 12–13; MTörv 16), a második szentély korában több forrás szól a Pészah/Kováasztalanok ünnepéről, de nem beszél el az ünnepi vacsora menetét. A *Jubileumok könyve* (49; Kr. e. 2. század) a bárány és a bor, illetve a kovásztalan kenyér fogyasztásáról szól, továbbá a szentélyhez köti a pászkavacsora elköltését (49.16–17, 21). (A szentélyen kívüli ünneplés tilalma valószínűleg egy ezzel

- 11 Idetartozik a hipotetikus hálaadó (*toda*) vacsora, a baráti (*chaburot*) vacsora vagy a szombatot megnyitó *kiddus* vacsora, illetve a főként hellenisztikus kontextusban gyakorolt megemlékezés az elhunytakról. Hans-Josef Klauck átfogó elemzése a zsidó háteret részesíti előnyben, anélkül, hogy kizárná a sokszínű hellenisztikus lakomagyakorlat hatását (*Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Aschendorff, Münster, 1982, 363–374). Érdekes, de nem bizonyítható Angela Standhartinger javaslata, miszerint az utolsó vacsora / a szenvedéstörténet elbeszélése a halottsirató és megemlékezés kontextusát feltételezi, és így a nőknek lehetett jelentős szerepe az áthagyományozásban („Words to Remembrance – Women and the Origin of the ‘Words of Institution’”, *lectio difficilior* 1 (2015)).
- 12 Ezek tárgyalásához: Bokser, Baruch M.: *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, University of California Press, Berkeley, CA – Los Angeles, 1986, 14–28 (az utolsó vacsora elbeszéléseire, valamint Melito és Jusztinosz szövegeire is kitér).
- 13 Elemzéséhez (Bokser mellett): Instone-Brewer, David: *Traditions of the Rabbinic Era from the Era of the New Testament 2A. Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2011, 172–200 (megkülönböztet 70 előtti és utáni hagyományokat).
- 14 Bokser, *Origins*, i. m. 1–3, *passim*; Tabory, Joseph: Towards a History of the Paschal Meal, in Bradshaw, Paul – Lawrence A. Hoffman (szerk.): *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times* (Two Liturgical Traditions 5.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1999, 62–80; Yuval, Israel Y.: Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue, in i. m. 98–124. Yuval úgy értékeli, hogy a széder és a húsvéti Haggáda a Pészah keresztény átértelmezésével, a keresztény utolsóvacsora-elbeszéléssel és az eucharisztia ünnepléssel vitázva alakult ki. A kölcsönhatások feltételezése a kereszténység és a korai judaizmus kialakulási szakaszában meggyőző, és valóban téves lenne kizárni a keresztény hatást a zsidó gyakorlatok kialakulására, de Yuval példái, amelyekkel tézisést szemlélteti, nem túlságosan meggyőzőek. David Golinkin joggal vonja kétségbe Yuval álláspontját: *The Origins of the Seder*, *Insight Israel* 6.8 (2006) 76–100, vö. <https://schechter.edu/the-origins-of-the-seder/> (Utolsó meglekintés: 2020. 05. 16.) A széder késői kialakulása miatt Marianne Moyaert úgy értékeli, hogy a keresztény körökben ünneplést széder nem visz közelebb a zsidó Jézus Pészah-ünnepléséhez (Christianizing Judaism? On the Problem of Christian Seder Meals, in Nathan, Emmanuel – Anya Topolski [szerk.]: *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, De Gruyter, Berlin, 2016, 137–163 (153, 155)).

ellentétes gyakorlatot tükröz.<sup>15</sup>) Josephus Flaviusnál számos utalást találunk az ünnepre, de legtöbbször valamilyen kortárs vagy korábbi történeti esemény tárgyalása kapcsán, ami nem követeli meg a húsvéti vacsora részleteinek tárgyalását.<sup>16</sup>

A legérdekesebb forrás Philón.<sup>17</sup> Nála az ünnep az egyiptomi száműzetésből való kijövetel emlékezete (ὑπόμνημά) és hálaadás/hálaáldozat (χαριστήριον) ezért az eseményért. A Törvény előírja a múltbeli, egyszerű történések felidézését, hálaadó megemlékezés formájában (εἰς εὐχαριστίας ὑπόμνησιν).<sup>18</sup> Meglepő módon az áldozatbemutatást Philón nem köti a jeruzsálemi templomhoz és a papsághoz. Az ünnepen, írja, az egész nép áldozatot mutat be, erre a napra ugyanis a közösség minden tagja papi méltóságra emelkedik, és erre az időre minden ház elnyeri a templom jellegét és méltóságát (σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητα).<sup>19</sup> Az eseményeket elbeszéli az ősi történeti beszámolók szerint (κατὰ παλαιῶν ἀρχαιολογίαν ἱστορεῖται). Szokásához híven, Philón allegorikusan értelmezi az ünnepet és a hozzá kapcsolódó rítusokat: előtérbe kerül a lélek megtisztulása, a testi vágyak elhagyása. Az alexandriai szerző polemikus éllel jegyzi meg továbbá, hogy akik a közös lakomán (συσσίτια) részt vesznek, a szimpózium vendégével ellentétben nem a gyomor élvezetére jönnek össze a bor és húsok fogyasztása által, hanem tisztulási szertartások után, őseik hagyománya szerint imádságokkal és himnuszokkal ünnepelnek.<sup>20</sup> Ebből téves lenne arra következtetni, hogy a húsvéti vacsorán nem fogyasztottak húst és bort. A hangsúly azon van, hogy az étkezés nem merül ki mértéktelen élvezethajhászásban, mint a pogányok lakomáin.<sup>21</sup> Bár itt nincs

15 Marcus, i. m. 308–309.

16 Josephus Flavius (*Bell.* 2.10, 224, 280; 4.404; 5.99–100; 6.421–434) a zsidó háború eseményei kapcsán érintőlegesen említi húsvét ünnepét. Az *Antiquitates*ben jórészt szintén történelmi epizódokat beszél el, amelyeket húsvét ünnepéhez kapcsol (11.109–111; 17.213–215; 18.29–30,90). Érdekes módon gyakran a kovászatlanok ünnepéről beszél, amelyhez másodlagosan kapcsolja a πάσκα-t az ünnep vagy az áldozat jelölésére (9.263–264; 11.109; 17.213: ἄζυμα [...] πάσκα δ' ἡ ἑορτὴ καλεῖται ὑπόμνημα οὐσα τῆς ἐξ Αἰγύπτου ἀπάρσεως). Az *Ant.* 2.312–313-ban a húsvét eredetét említi, a 9.263–272-ben a húsvét ünnepének megújítását Hiszkija korában, a 10.70–73 a Jozija-féle ünnepést, így mindkét esetben a hangsúly a templomi ünneplés reformján, az áldozatbemutatás megújításán van, ezért nem szól a házhoz kötött ünneplésről. Ld. Federico M. Colautti részletes elemzését: *Passover in the Works of Josephus*, Brill, Leiden, 2002. Colautti megjegyzi, hogy Josephus engedékenyebb a Pészah Jeruzsálemen kívüli ünneplésével kapcsolatban (163, 232).

17 *Spec. leg.* 2.145–148.

18 *Spec. leg.* 2.146.

19 *Spec. leg.* 2.145, 148.

20 *Spec. leg.* 2.148. A görög-római szimpóziummal való szembeállítás bennfoglaltan a közös étkezés formái hasonlóságaira utal. A szimpózium hatását a széder kialakulására Siegfried Stein képviselte: *The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah*, *The Journal of Jewish Studies* (1957) 13–44. A formai hasonlóságokon túl, Bokser megkérdőjelezi a szimpózium lényegi elemeinek hatását (i. m. 50–66).

21 A szembeállítás majd keresztény szerzőknél is megtalálható (vö. Tert., *Apol.* 38–39, coena nostra).

szó a széder később kialakult rendjéről, egy Jézus korához nagyon közel levő írásban (Kr.u. 30–40 táján) olyan húsvéti rituális közös étkezésről olvasunk, amely az Egyiptomból való kivonulás emlékezete és hálaadás Isten szabadító tettéért, amelyet imádságok és himnuszok kísérnek. Figyelemre méltó, hogy a szertartások a házhoz kapcsolódnak: a ház az ünneplés során elnyeri a templom jellegét. Nyilván Philón korában a Templom áll, és a templomi bárányáldozat gyakorlatban van. De több mint valószínű, hogy a diaszpórábeli zsidóság, amely nem zárándokolt el minden alkalommal Jeruzsálembé, valamilyen módon, egy rituális étkezés keretében megünnepelte a Pészahot.<sup>22</sup>

70 után, a templom és a hozzá kapcsolódó áldozatbemutatás hiányában a rabbinikus zsidóság úgy alakította a Pészah-vacsora rítusait, hogy húsvét ünneplése az áldozati szertartások hiányában is fenntartható és teljes értékű legyen.<sup>23</sup> E folyamat során a kovásztalan kenyér, sőt az eredetileg járulékos szertartások – a keserű füvek (*merorim*), más ételek (pl. a *haroset* vagy főtt ételek) rituális fogyasztása, illetve az azokhoz kapcsolódó gesztusok és szavak (ezek felemelése és megnevezése) felértékelődtek, és a korábbi áldozattal és a bárány fogyasztásával egyenértékűvé lettek.<sup>24</sup> E fejlemények Baruch Bokser szerint azt tükrözik, hogy válsághelyzetben egy vallási intézmény vagy rítus, jelen esetben a templom és a templomhoz kapcsolódó áldozati szertartás jelentése áttevődik a később kialakult rítusokra („transference”; átvitel). A közösség e rítusoknak hasonló jelentést tulajdonít egy olyan helyzetben, amikor a transzfer tárgya, a templom és a hozzá kapcsolódó szertartás, nem érhető el vagy már nem létezik;

- 22 Bokser ezt valószínűnek tartja, de nem látja bizonyíthatónak (i. m. 54, 61). Jutta Leonhardt elzárkózni látszik a lehetőség elől, hogy a szertartáshoz áldozatbemutatás is tartozott, mivel az előírások szerint ezt a Templomhoz kötötték. Ezért úgy véli, hogy Philón a jeruzsálemi zárándokok otthoni lakomáira gondol (*Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, 32–33). Még határozottabban utasítja el a lehetőséget Leonhard, Clemens: *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, W. de Gruyter, Berlin, 2006, 33–35. Azonban Philónnál semmi sem utal Jeruzsálemre. Jordan D. Rosenblum nem tartja elképzelhetetlennek (kivételes esetekben) az otthoni húsvéti ünnepléshez kötött áldozatbemutatást: *Home is Where the Hearth is? A Consideration of Jewish Household Sacrifice in Antiquity*, in Hodge, Caroline Johnson – Saul M. Olyan – Daniel Ullucci – Emma Wasserman (szerk.): *The One Who Sows Bountifully.* *Essays in Honor of Stanley K. Stowers* (Brown Judaic Studies), Brown University, Providence, R. I., 2013, 153–163 (157–158). John M. G. Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan* [323 BCE 117 CE], Berkeley, CA: University of California Press, 1996, 415), Colauti (i. m. 232) és Marcus (i. m. 309) egyértelműen így értelmezi Philónt.
- 23 Bokser, i. m. 1–3, 28, 37–40, 49–50, 67, *passim*; Tabor, Joseph: *Towards a History of the Paschal Meal*, in Bradshaw, Paul – Lawrence A. Hoffman (szerk.): *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times* (Two Liturgical Traditions 5.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1999, 62–80; Yuval, i. m. 99, 114.
- 24 Ld. Bokser részletes elemzését: i. m. 29–49; uó: „Ritualizing the Seder”, *Journal of the American Academy of Religion* 56. 3 (1988), 443–471.

bekövetkezik tehát az elveszített rítus behelyettesítése valami mással.<sup>25</sup>

Kétségtelen tehát, hogy a templom lerombolása arra készítette a zsidóságot, hogy az áldozatok megszűntével újragondolja a Pészah ünneplésének módját és üzenetét, a rítusok pedig minden bizonnyal alakultak és fejlődtek az idők során. Ezért nem tudhatjuk, milyen volt a húsvéti ünnepi étkezés Jézus korában, és mennyire hasonlított a Misnában olvasható széderhez. A kérdés számunkra azonban nem az, hogy Jézus és tanítványai utolsó vacsorája széder vacsora volt, mint az, amelyről a Misna *Peszachim* traktátusa szól (a válasz csak nemleges lehet). A kérdés sokkal inkább az, hogy milyen jelentést tulajdonít az említett hagyomány Jézus ezen utolsó közös étkezésének, amikor azt mondja, hogy Jézus húsvéti vacsorát ünnepelt tanítványaival, és ennek keretében értelmezte küszöbön levő halálát. Illetve még inkább az, hogy mit mond bennfoglaltan a korai eucharisztikus ünneplés jelentéséről. Az 1Kor 5,7–8 és a szinoptikus hagyomány (Mk 14,1.12.14–16 párh.) tükrében biztosan mondhatjuk, hogy a korai krisztuskövetők Jézus halálát, illetve valamilyen formában az azt megelőző közös étkezést („utolsó vacsorát”) a Pészah és a Kovásztalanok ünnepével hozták összefüggésbe. (A János-evangélium ettől annyiban tér el, hogy Jézus nem *Pészahkor*, hanem az előkészület napján hal meg, de az események nála is húsvét-hoz kapcsolódnak.<sup>26</sup>) Az eucharisztikus ünneplés etiológiája tehát ezen ünnep(ek) üzenetéhez kapcsolódik, illetve azt értelmezi újra.

Az ünnep megemlékezés Isten hatalmas szabadító tetteről, népe megmentéséről az egyiptomi szolgaságból (Kiv 12,26–27; 13,8–10.14). Az emlékezés kulcsfontosságú a Pészahról szóló bibliai szövegekben. A megemlékezés megjeleníti Isten szabadító tettét minden nemzedék számára, áthidalja az idő- és térbeli távolságot, így az ünneplésben Isten szabadító tette minden résztvevő személyes tapasztalatává válik: „amiatt történik ez, amit az Úr cselekedett velem, amikor kijöttem Egyiptomból” (Kiv 13,8).<sup>27</sup> Az ünneplés során ezáltal a múltban bekövetkezett szabadulás a

25 *Origins*, i. m. 57–61 (többek között Neusner, Jacob: *From Politics to Piety*, New York, 1979 nyomán).

26 A jánosi kronológiát másodlagosnak tekintem, illetve nem tartom meggyőzőnek a két kronológia egyeztetési kísérleteit. A kérdésről és a harmonizációs törekvésekről: Jeremias, i. m. 17–26; Thiselton, i. m. 871–87. Frédéric Manns úgy értékeli, hogy a János-evangélium a farizeusok számítását és gyakorlatát tükrözi a húsvéti vacsora tekintetében (Hillel nyomán), míg Jézus a szadduceusok bevett gyakorlatát követte: „A negyedik evangélium történeti jellege”, in uó., *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Sapientia-L’Harmattan, Budapest, 2016, 21–139 (101–106).

27 Ld. Max Thurian átfogó elemzését a héber *zikkaron* és *azkarah* jelentéséről és bibliai használatáról: *L’Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d’action de grace et d’intercession*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel – Paris, 1959, 27–49; Thiselton, i. m. 874, 879–880.

közösség és az egyén jelenvaló, mindig aktuális tapasztalata lesz, és ezzel az ünnep megalapozza a jövő reményét.<sup>28</sup>

Nincs okunk feltételezni, hogy Jézus és tanítványai szakítottak a választott nép hagyományával, vagy amennyiben Jézus húsvéti vacsorán vett részt tanítványaival, kiiktatta volna Pészah üzenetét, a hálás emlékezést Isten szabadító tetteire. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a diszkontinuitás, a kereszténység kialakulása és elkülönülése a zsidóságtól egy hosszú folyamat volt, a szakítást pedig nem lehet visszavetíteni Jézus korára.<sup>29</sup> Ha így nézzük, Jézus húsvétja nem választható el népe ünnepi tapasztalatától. Amennyiben az utolsó vacsora húsvéti vacsora volt, a rítus Izrael hitét és alapvető tapasztalatát jelenítette meg a szabadító Istenről. Ilyen szempontból nem mondható az, hogy az utolsó vacsora (kronológiai vagy ideológiai okok miatt) alapvetően vagy kizárólag Jézus húsvétja volt. Ugyanakkor Jézus személyes küldetéstudata, illetve az a tény, hogy erre az utolsó vacsorára kevéssel halála előtt került sor, megnyitotta a vacsorát az aktualizálás, az új távlat felé. Ebben az értelemben beszélhetünk arról, hogy ez a vacsora, illetve Jézus halála az ő Pészahja volt, az ő átmenetele a halálon. Ez az újraértelmezési folyamat folytatódott a korai liturgikus ünneplés kialakulása során.

Ha a zsidóság és a születő kereszténység eljárást összehasonlítjuk, megfigyelhetjük, hogy mindkét közösségben fokozatosan végbement a hagyományok újragondolása és egyben a rítusok alkalmazása a megváltozott helyzethez. A két zsidó háború után, amely a Templom végleges elvesztéséhez vezetett,<sup>30</sup> a rabbinikus zsidóság alkalmazkodott az új helyzethez, és a szentélyhez kötött áldozatbemutatást felváltotta az otthon ünnepelt rituális étkezés (a széder). A korai, palesztinai krisztuskövetők szintén egy alkalmazkodási folyamaton mentek keresztül. Az első években minden bizonnyal kettős istentisztelettel kell számolni: a Templommal való szakítás nem volt magától értetődő; ugyanakkor

28 Bokser, *Origins*, i. m. 25 (a kivonulás emlékezete reményt adott a római uralom idején); 72–73 (a megváltás minden nemzedék számára aktuális; az üdvtörténeti esemény, a szabadulás jelentésének aktualizálása a későbbi korokban reményt ad a jövőre nézve); 75–80 (a rítusban, az azonosulás és a hálaadás révén a résztvevők megvallják, hogy ők is a megváltás részesei); 83–84 (az ünneplés reményt ad a válság közepette, hogy a szabadulás újból bekövetkezhet); uő: *Ritualizing the Seder*, i. m. 445.

29 Klawans találóan jegyzi meg: történelmietlen azt állítani, hogy Jézus és a zsidó krisztuskövetők elutasították volna a Templomot és az áldozati szertartásokat, illetve, értéktelennek tartva, „spiritualizálták” volna azokat (i. m. 9–10, 14–16). Az elkülönülés hosszas folyamatáról ld. Becker, Adam H.: *Annette Yoshiko Reed* (szerk.): *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Augsburg Fortress, Minneapolis, MN, 2007.

30 Amíg a Templom még állt, de a diaszpórabeli zsidóság számára nem volt elérhető, a Pészah ünneplésére nagy valószínűséggel az otthonokban került sor; a ház elnyerte a templom jellegét (amint erről Philónnál volt szó; Bokser megállapítja, hogy Philónnál bekövetkezik a transzfer, a rituális jelentésátvitel a templomról a házra (i. m. 58).

kialakultak a házi közösségekben ünnepelt saját istentiszteleti formák is (vö. ApCsel 2,46).<sup>31</sup> Palesztinán kívül a helyzet még összetettebb volt, tekintettel az egyesületi életből ismert rituális étkezések hatására.<sup>32</sup> Korintusban már az ötvenes évek elején kialakult egy közös étkezéssel egybekötött istentisztelet.<sup>33</sup> Az eucharisztikus praxis zsidó, illetve görög-római gyökerekkel rendelkezik.<sup>34</sup> A Templom és a zsidó ünnepek, beleértve a Pészahot, beépülhettek a korintusiak szimbolikus világába, de valószínűleg nem ugyanolyan intenzitással, mint a palesztinai közösségek esetében. Pál mégis ezekre a tradíciókra épít, amikor Krisztus halálát a húsvéti bárány áldozatával hozza összefüggésbe.

A következőkben azt nézem meg, milyen jelentést tulajdonít Jézus halálának az utolsó vacsora az elbeszélések tükrében, illetve milyen jelentésváltozásokat tükröznek ezek a hagyományok.

### Jézus szavainak jelentése és jelentéstöbblete

Jézus gesztusai és szavai a tanítványaival elköltött vacsorán próféta jelcselekvésként értelmezhetőek.<sup>35</sup> Jézus meghirdeti küszöbön levő halálát, de egyben túltekint a halálán, és az Istennel való megújuló közösség reményéről szól. A közös étkezés, kultikus jellegén túl, a Szentírásban az emberek közötti és az Istennel való közösség jele és megvalósítója. Jézus utolsó vacsorája nem választható el a nyilvános működése alatt megélt asztalközösségeitől, amelyek megjelenítették Isten közelségét, megbocsátó közeledését az emberekhez.<sup>36</sup> Azonban Jézus ezen utolsó közös étkezése tanítványaival különös jelentéssel bír, mivel közeli halálára irányul, összefügg azzal.

31 Klawans, i. m. 9–10, 14–16.

32 Smith, Dennis: *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Fortress, Minneapolis, MN, 2003; Öhler, Markus: Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen. Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext, in Hellholm, David – Dieter Sängler: *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I.* (WUNT 376), Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 1413–1439.

33 Smith, i. m. 174–176, 179.

34 Az utóbbi vonatkozásról: Theissen, Gerd: Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–3 4, *Novum Testamentum* 16.3 (1974) 179–206; Ebel, Eva: *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden: die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT 2.178), Mohr Siebeck, Tübingen, 2004; Zamfir Korinna: A korintusi eukarisztikus lakoma az önkéntes egyesületek közös étkezéseinek tükrében, *Pannonhalmi Szemle* 1 (2012) 12–36.

35 Luz, i. m. 113; a Mk 22,25 kapcsán: Gnlika: *Márk*, i. m. 778–779; Klawans, i. m. 7.

36 Gnlika, Joachim: *A názáreti Jézus*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 347; uő: *Márk*, i. m. 772, 778; Betz, Johannes: Eucharistie als zentrales Mysterium, in Feiner, Johannes – Magnus Lohrer (szerk.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/2.*, Benziger, Einsiedeln, 1973, 185–314 (193–195); Nocke, Franz-Josef: Részletes szentségtan. Eucharisztia, in Schneider, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve II, Vigília*, Budapest, 1997, 280–320 (282–287).

Jézus szavainak pontos rekonstruálása szinte lehetetlen, tekintettel arra, hogy az utolsó vacsoráról szóló beszámoló az egyik leginkább bővülő újszövetségi hagyomány.<sup>37</sup> Ezért a kenyér- és kehelycselekményt magyarázó szavakból nehéz kikövetkeztetni az *ipsissima verba Jesu*-t. Az azonban biztosnak tekinthető, hogy Jézus előrejelezte küszöbön levő halálát. Jézus olyan hűséggel és következetességgel teljesítette küldetését, amely magában foglalta a halál kockázatának vállalását is; így ezen utolsó asztalközösség alkalmával Jézus minden bizonnyal kifejtette, hogy számolt közeli halála reális eshetőségével. A vacsora tehát a halálba menő Jézussal teremt közösséget.

A kenyérhez fűzött magyarázat („ez az én testem”<sup>38</sup>) értelmezésekor fontos figyelembe venni a „test” (σῶμα)<sup>39</sup> fogalom biblikus-szemita antropológiai hátterét.<sup>40</sup> Súlyos félreértés lenne, ha a testet (vagy a vért) az emberi személy alkotóelemére értenénk: a test itt az egész embert jelöli, Jézust magát.<sup>41</sup> Ez még szembetűnőbb, ha figyelembe vesszük, hogy a páli és lukácsi hagyomány Jézusnak a tanítványokért odaadott testéről beszél.<sup>42</sup> A valakiért, valaki helyett való átadatás a helyettesítő, apotropaikus halálra utal.<sup>43</sup>

A kehely átnyújtásakor Jézus szavai összefüggést teremtenek a kehely, kiontott vére és a szövetség között. A kehellyel kapcsolatos kijelentés két változatban maradt fenn. Az első korintusi

37 A kérdésről ld. Gnlika, *A názáreti Jézus*, i. m. 348; Luz, i. m. 95–96, 104–117.

38 A kovásztalan kenyérhez a MTörv 16,3 magyarázatot fűzött („az inség kenyere”). Mivel azonban a Jézus korabeli húsvéti vacsora rendjét nem ismerjük, csak találgatni lehetne, hogy Jézus mikor tette a kijelentést, illetve, hogy esetleg a kenyér ilyen magyarázata helyett utalt saját teste odaadására. Yuval úgy véli, hogy nem a Haggáda *Ha lachma anya*-felszólítását („Ez a nyomorúság kenyere, amit őseink Egyiptomban ettek. Aki éhes, jöjjön és egyen belőle”) módosítja Jézus (Mt 26,26), hanem a *Ha lachma anya* a jézusi felszólítás („Vegyétek és egyetek ebből mindnyájan [...]”) ellenképeként keletkezett (i. m. 106).

39 Jánosnál a kafarnaumi beszédben a rokon értelmű, de realiztikusabb σῶξ (hús) szerepel. Jeremias szerint a háttérben a *bāsār* szó állhatott (i. m. 199). Ezzel szemben Gnlika az arám *gufāt* feltételezi (*Márk*, i. m. 169, 10. lábjegyz.). A kérdésről ld. még Schrage, i. m. 33.

40 R. B. Chisholm, רשׁו (bāsār), NIDOTTE, s.v.; T. Alexander, הגּוּפָא (gúpá), NIDOTTE, s.v.; Hans Walter Wolff, *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat – PRTA, Budapest, 2001, 49; S. Wibbing, σῶμα, NIDNTT, s.v. A test az élőlényt fizikai valóságában, az embert mulandóságában, halálra szántságában vagy akár esendőségében jelöli.

41 Conzelmann, i. m. 232–233, 235; Gnlika: *Márk*, i. m. 771–772; Schrage, i. m. 33–34, 36; Betz, i. m. 199, vö. 290–291; Nocke, i. m. 286; Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 175.

42 Az 1Kor 11,24 elliptikus: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, Lk 22,19 kifejezetten említi az odaadást/átadatást: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.

43 Breytenbach, Cilliers: A Szentírás és a birodalom között. Jézus keresztrefeszítése, in Benyik György (szerk.): *Szent Pál és a pogány irodalom. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. Szeged, 2009. szeptember 24–26*, JATEPress, Szeged: 2010, 35–45; ld. Christina Eschner rendkívül részletes elemzését: *Gestorben und hingegeben “für” die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi I–II* (WMANT 122), Neukirchener, Neukirchen, 2010.

levél és Lukács a szövetség gondolatára helyezi a hangsúlyt: a kehely az új szövetség az ő vérében (1Kor 11,25; Lk 22,20). A másik két szinoptikus szorosabb párhuzamot von a kenyér és a test, a kehely és a vér között: a kehely tartalmát képező bor az ő vére, a szövetségé (Mk 14,24; Mt 26,28).<sup>44</sup>

Mindkét változat szövetségekötésként értelmezi Jézus halálát. A magyarázat elsősorban a sinai szövetség véreire utal (Kiv 24,6–8).<sup>45</sup> A szövetség az exodus beteljesedése: közösséget teremtett Isten és az ő népe között. Rituális megjelenítése az áldozatban és a hozzá kapcsolódó lakomában valósul meg (Kiv 24,9–11). Másodsor, az új szövetség motívum megértéséhez figyelembe kell vennünk, hogy a babiloni fogság traumájára válaszolva, Jeremiás könyve feleleveníti és újból összekapcsolja a szabadulás (az új exodus) és a szövetségekötés témáját (30–31).<sup>46</sup> Ebben az összefüggésben olvasható az új szövetség ígérete (31,31–34). Az új szövetség nem váltja fel, hanem megújítja, bensővé teszi a nép elköteleződését Isten iránt: Isten a szívekbe írja a Törvényt; az interiorizált, bensőséges istenismeret lesz a szövetség alapja.<sup>47</sup> Az új szövetség témája (1Kor 11,25; Lk 22,20) valószínűleg erre a Jeremiásnál szereplő új szövetségre céloz, amelyet Isten a végső napokban köt népével. Az ígéret jövőbeli horizontja alkalmassá teszi a továbbgondolásra és az alkalmazásra. Itt is nehéz megálapítani Jézus pontos szavait, de a szövetségre hivatkozva (akár közvetlenül, a Kiv 24,8-ra utalva, akár közvetve, a Jer 31,31–34 nyomán), mindkét változat az exodus-hagyományhoz kapcsolja Jézus halálát. Ez nem zárja ki Izraelt a szövetségből, hanem a szövetséget kiterjeszti úgy, hogy Izrael mellett a nemzeteket is magába foglalja.<sup>48</sup> A(z új) szövetség motívuma arra utal tehát, hogy Jézus halála megújítja az Istennel való közösséget. Az utol-

44 Valószínű, hogy az első változat, amely a szövetséget állítja előtérbe, az eredetibb, míg a második hagyományban előtérbe kerülnek az áldozati adományok. Gnlika: *Márk*, i. m. 768–769; uő, *A názáreti Jézus*, i. m. 346.

45 Fiedler jól látja, hogy a Sínai-hegyi szövetségre történő utalás nem egy másik, az elsőt megszüntető szövetséget jelöl, hanem a kortás, qumráni irodalom tükrében a szövetség megújítására utal. Erre céloz Pál is a Róm 9; 11-ben (*Mathäusevangelium*, 390; *pace Luz*, i. m. 115). Vö. Klawans, i. m. 15; Kazen, i. m. 477–502; Schrage, i. m. 39–40. A vér motívum továbbá a pászka-báránnyra is utalhat (Kiv 12,7.13.21–23); Jeremias, i. m. 223.

46 A Pészah, a sinai szövetség és az új szövetség kapcsolatáról: Gerken, i. m. 33–35. Az új kivonulás témájáról Jeremiásnál: Varga Gyöngyi, „Hazasegítek a messzeségből” (Jer 30,10): A hazatérés és az otthonlét tapasztalatai az Ószövetségben, in Szabó Lajos (szerk.): *Teológia és nemzetek*, Luther Kiadó, Budapest, 2016, 27–40.

47 McKane, William: *Jeremiah II* (ICC), T&T Clark, Edinburgh, 1996, 818–822.

48 Amikor a Mt 26,27 szerint Jézus a tizenkettőnek átnyújtja a kelyhet, és azt mondja, „igyatok ebből mindnyájan”, a tizenkettő Izraelt jeleníti meg. Hoping, Helmut: *Mein Leib für euch gegeben: Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Herder, Freiburg, 2016, 399–400.

só vacsora így az Istennel való közösség realszimbóluma és Isten eszkatologikus uralmának elővételezése lesz.<sup>49</sup>

A vér a szemita gondolkodásban a halálra utaltságot jelöli, az élet erőszakos kioltása (a vérontás) által.<sup>50</sup> A szinoptikusok a *sokakért* (Mk 14,24; Mt 26,28), illetve a tanítványokért (Lk 22,20) *kiontott* (ἐκχυννόμενον) vérről beszélnek. A terminusok jelzik, hogy Jézus halála a másokért vállalt odaadás aktusa. E kifejezések (akárcsak az 1 Kor 5,7) áldozatként értelmezik Jézus halálát.<sup>51</sup> Jézus vacsorája tehát szoros kapcsolatban áll küszöbön levő, másokért vállalt halálával (vö. 1Kor 11,26). A „sokakért” formula (ὕπερ πολλῶν) valószínűleg Jahve szenvedő Szolgájaként mutatja be Jézust, aki sokakért szenved, akinek mások helyett vállalt szenvedése gyógyító erővel bír (Iz 53,4–6.10–11).<sup>52</sup>

A felszólítás a jézusi vacsorára való emlékezésre (ἀνάμνησις, 1Kor 11,24–25; Lk 22,19) minden bizonnyal már tükrözi a közösségek eucharisztikus gyakorlatát.<sup>53</sup> Korábban volt szó a megemlékezés központi jelentőségéről, aktualizáló szerepéről Pészah ünnepe kapcsán.<sup>54</sup> Azok az ünneplők, akik részt vesznek az áldozaton és a közös étkezésen, személyesen is megtapasztalják Isten szabadító cselekvését. Analóg módon, amikor a krisztuskövetők hálaadással emlékeznek Krisztus halálára, az ünneplésben az ő gyógyító, szabadító odaadása mindig jelenvaló tapasztalattá lesz. Ugy, ahogy a Pészah ünneplése jelenvalóvá teszi Isten szabadítását és elköteleződését, az eucharisztikus ünneplés anamnézise megjeleníti Krisztus egyszeri s mindenkor hatékony

49 Gnilka: *Márk*, i. m. 778 („Az eszkatologikus szövetség eszméje elevenen élt a zsidóságban [vö. Jubileumok könyve, 1, 16–18; Barukh 2,35; Damaszkuszi irat, 6,19; 8,21]. Szorosan összekapcsolódott azzal az elgondolással, hogy Isten lesz a király, és ezért nyitott volt az isteni uralom Jézus által meghirdetett várására.”). Vö. uó., *A názáreti Jézus*, i. m. 346–347.

50 Wolff, i. m. 88; Gnilka: *Márk*, i. m. 774.

51 Jézus vérenek kiontása összefügg a bűnbocsánattal is (kifejezetten csak Mt 26,28). Érdekes, hogy noha Máté szövetségről, nem új szövetségről beszél, a Jer 31,34 az új szövetséghez kapcsolja a bűnök bocsánatát is. (Schrage, i. m. 40.)

52 Jeremias, i. m. 227–229; Gerken, i. m. 34–35; Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 175. Gnilka a szemita hangzású ὑπερ πολλῶν kifejezést részesíti előnyben a Pálnál és Lukácsnál található ὑπερ ἑμῶν formulával szemben (*Márk*, i. m. 768–769).

53 A megemlékezésre vonatkozó felszólítás Jézus szavaira és szándékára vezeti vissza az eucharisztia liturgikus ünneplését. Ma azonban a legtöbb teológus úgy véli, hogy a megemlékezés parancsa az egyház eucharisztikus gyakorlatának lecsapódása, akárcsak az „egyétek / igyatok” felszólítás. A kérdésnek azonban nincs különösebb jelentősége, amennyiben a szentségek alapítását nem jogi aktusként értelmezzük, hanem a szentségekben olyan jelcselekvéseket látunk, amelyek gyökere Jézus életében, gyógyító és szabadító, Isten uralmát jelző és megvalósító tetteiben van, amelyeket az egyház, a jelenlevő megdicsőült Krisztussal egységben, a Szentlélek irányítása alatt magától értetődően követ. (Nocke, i. m. 229–230, 287; Hoping, i. m. 35; vö. Gánóczy Sándor: Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában, *Mérleg* 3 [2001], 305–318 [308].)

54 Kiv 12,14; 13,1.8–9.16; MTörv 16,3; Philón, *Spec. leg.* 2.146; Jos., *Ant.* 17.213.

önátadását, és megújítja az Istennel való közösséget.<sup>55</sup> A megemlékezés itt sem egyszerűen intellektuális aktus, nem egy múltbeli esemény felidézése, hanem megjelenítő-aktualizáló emlékezés.<sup>56</sup> Az emlékezéshez hozzátartozik a hálaadás is.<sup>57</sup> (Az összetartozás már a Pészah ünneplésében megmutatkozik.<sup>58</sup>)

Az eszkatologikus kitekintésből (Mk 14,25; Mt 26,29; Lk 22,16.18; vö. 1Kor 11,26; Jn 6, 51.54) világos, hogy Jézus túltekint a halálon, így a közös étkezés nem egyszerűen egy búcsúvacsora, hanem Jézus feltámadására való tekintettel a végleges életadó közösség elővételezője. Az utolsó vacsora és az arra való hálás emlékezés ezáltal a reményről, a jövőről szól.

### Záró gondolatok: vacsora, emlékezés, jelentésváltozás

Minden közösség identitásához elválaszthatatlanul hozzátartozik az emlékezés a múlt meghatározó személyiségeire és eseményeire, Jan Assmann szavaival, a kulturális emlékezet. A közösség emlékezetének hordozói a tárgyak, cselekmények és szövegek, amelyek funkcionális rendeltetésükön túl mélyebb, szimbolikus jelentést nyernek, a rítusképződés során. Ezt a szerepet tölti be a zsidóság és a kereszténység esetében a szent napokhoz, ünnepekhez kötött rituális étkezés, a szent szövegek áthagyományozása, a szavak kimondása, megismétlése. Ezek kitágítják az idő kereteit, és azok számára is hozzáférhetővé teszik az eseményt, akik már nem kortársai az alap-vető személyeknek és eseményeknek.<sup>59</sup>

Történetük fordulópontjain a vallási közösségek azzal a kihívással szembesülnek, hogy az új helyzethez alkalmazkodva újrafogalmazzák identitásuk meghatározó jegyeit. Ilyen esetekben a múlthoz, a hagyományhoz való hűség szükségszerűen együtt jár a közösség azon képességével, hogy a régi kijelentéseknek új irányt, új jelentést adjon (*re-inventio*). Ez elengedhetetlen ahhoz, hogy a vallási közösség fenn tudja tartani tagjai reményét.<sup>60</sup>

A szentélytől távol (a diaszpórában), majd még inkább a Templom elvesztése után a zsidóságnak meg kellett találnia annak a módját, hogy azonossága egyik legjelentősebb kifejezőjét, a

55 Thurian, i. m. 48–49; Nocke, i. m. 283, 292; Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 176. Collins, noha nem tekinti húsvéti vacsorának az utolsó vacsorát, az emlékezés fogalmát mégis a húsvéti megemlékezés-teológiával hozza összefüggésbe (i. m. 428–430).

56 Schrage, i. m. 41–43; Conzelmann, i. m. 233.

57 A kenyér megtörésekor (1Kor 11,24; Lk 22,19), illetve a kehely átnyújtása előtt (Mk 14,23; Mt 26,27). Ld. Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 144.

58 Philón, *Spec. leg.* 2.146. Vö. Jub. 49,6.

59 Assmann, Jan: Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory, in Horsley, Richard A. – Jonathan A. Draper – John Miles Foley (szerk.): *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark. Essays dedicated to Werner Kelber*, Fortress, Minneapolis, MN, 2006, 67–82.

60 *Origins*, i. m. 92–94.

szabadulásra emlékeztető Pészahot akkor is megünnepelje, amikor már nem kerülhetett sor a rituális ünneplés alapvető aktusa, az áldozat bemutatására. Ezt azzal érte el, hogy a Templomhoz kötött áldozatbemutatással egyenértékűvé tette az otthon ünnepelt széder-vacsorát, ennek ritusai pedig a korábbi szertartásokat helyettesítették vagy újraértelmezték. Ezzel megtörtént a korábbi szertartások jelentésének átvitele az újakra. Az ünneplés idejére az otthon lett a szentély, a családi közösség pedig vallási közösséggé lett. E folyamat során a lakoma keretében történő megemlékezés az alapvető eseményekre biztosította a hit és valósággyakorlat kontinuitását.

A születő kereszténység tapasztalata sem volt teljesen más: a zsidó krisztuskövetők is elveszítették a Templomot, illetve fokozatosan elszakadtak eredeti vallási közösségüktől, ennek következtében pedig újra kellett gondolniuk saját identitásukat és rítusukat. Kialakultak a házi *ekklésziák*. A keresztény istentisztelet kialakulása is e folyamatba illeszthető.

Jézus halála és utolsó vacsorája értelmezésében is egyszerre van jelen a kontinuitás és a diszkontinuitás. Függetlenül attól, hogy történeti szempontból meggyőzőnek tartjuk az utolsó vacsora húsvéti karakterét vagy nem, egyértelmű, hogy a különböző újszövetségi hagyományok Jézus halálát és az azt megelőző közös étkezést valamilyen módon a Pészahhoz kapcsolták, az exodus és a szövetségkötés fényében értelmezték, és a vacsorát, illetve az abból kinövő eucharisztikus ünneplést a megjelenítő megemlékezés (anamnézis) és a hálaadás kategóriáihoz kötötték. Ez azt jelenti, hogy a krisztuskövetők első közösségei a sajátos identitásukat kifejező központi rítust a folytonosság jegyében alakították ki. Ugyanakkor jelentős újraértelmezési folyamat indult el. A keresztrefeszített Jézus lett a húsvéti bárány, akinek feláldozása megpecsételte az új szövetséget. Őt tekintették a szenvedő Szolgának, aki sokakért / a tanítványokért adta életét – már nemcsak Izraelért, hanem a nemzetekért is. Az alapvető események értelmezésén túl, az ünneplés helye és módja is megváltozott. A Templomtól való elszakadás nyomán az istentisztelet helye a ház, a házi közösség lett,<sup>61</sup> formája pedig a kultikus étkezés, amely emlékezetbe idézte és megjelenítette az alapító utolsó vacsoráját, halálát és feltámadását. A történetek elbeszélése és rituális megjelenítése (1Kor 11,26) összekapcsolta az ünneplő közösséget a kezdetekkel, az alapítóval, egyszersmind megnyitotta a jövő távlatát, reményt adott azoknak a krisztuskövetőknek, akik úgy érezték, hogy egy ellenséges társadalom veszi körül őket. Az emlékezés és a hálaadás kulcsfontosságú fogalomná vált.

61 Ez nem jelenti azt, hogy a krisztuskövetők minden esetben magánházaknál gyülekeztek. Az összejövetelek alternatív helyszíneiről: Horrell, David G.: *Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre*, *NTS* 50 (2004) 349–369; Klinghardt, Matthias: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen, 1996, 62–64, 74, 326.

Mi is abban a meggyőződésben veszünk részt az eucharisztikus ünneplésen, hogy az anamnézis<sup>62</sup> áthidalja az időbeli távolságot, és az ünneplő közösség részesedik Krisztus múltbeli, egyszeri megváltó, üdvhozó tetteben. Olyan eseményeknek vagyunk a részesei, amelyek nemcsak időben távol (az első század első felében), hanem térben is távol (Jeruzsálemben) zajlottak. Mégsem vonjuk kétségbe, hogy az eucharisztikus ünneplésben reális kapcsolatba kerülünk a magát odaadó Krisztussal. Az anamnézis nemcsak az időbeli, hanem szükségszerűen a térbeli távolságot is áthidalja.

Ezek nem pusztán absztrakt teológiai-teológiatörténeti megfontolások. A teológiának ma is az a feladata, hogy új válaszokat találjon az új kihívásokra és kérdésekre. Ez a feladat különösen releváns a mai járványtani válság idején, amikor józan megfontolások arra készítették az egyházakat, hogy a templomban ünneplést közösségi istentiszteleteket felfüggeszsek. Ehelyett a hívek az online közvetített eucharisztikus ünneplésbe kapcsolódhatnak be, otthonról. Ez az érthető hiányérzet és frusztráció mellett felvetette az így követett szentmise érvényességének a kérdését. A jogi megközelítés mellett fontos lenne a kérdést teológiai szempontból is megfontolni.

A válsághelyzetre az egyház korábban is tudott válaszolni. Ez történt a középkorban a szükséghelyzet teológiai értékelésével, ami jelentős mértékben befolyásolta a keresztség, a bűnbánat szentsége, sőt a papság teológiáját is.<sup>63</sup> E teológiai *locust* ma is alkalmazni lehetne az online közvetítésekbe való otthoni, virtuális bekapcsolódás értékelésére, az epidemiológiai válság idején. Mindannyian azt reméljük, hogy a szükséghelyzet véget ér, és belátható időn belül újra sor kerülhet a közösségben ünneplést istentiszteletre. De reálisan számolni lehet azzal, hogy hasonló helyzetek a jövőben is bekövetkezhetnek. Érdemes lenne ezért átgondolni a „virtuális” bekapcsolódás teológiáját és az eucharisztikus ünneplés erejét (skolasztikus kifejezéssel, „hatékony-ságát”) azok számára, akik nincsenek / nem lehetnek fizikailag jelen a templomban, a szentmise bemutatása helyén. Virtuális részvételről beszélünk, mert a közösség tagjai nincsenek fizikailag jelen a templomban, és a pap nem láthatja őket. A „virtuális”

62 Az anamnézis, a megjelenítő megemlékezés a kortárs katolikus szent-ségtan, sőt az ökumenikus párbeszéd kulcsfogalmává lett. Az utóbbihoz: Baptism, Eucharist and Ministry (Faith and Order Paper no. 111, World Council of Churches, Geneva, 1982), az eucharisztiairól szóló fejezetben. Vö. Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie* 3., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, 337–344.

63 Erről az egyházi szolgálat kapcsán írtam: *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2007, 322–325; Érvénytelen protestáns egyházi szolgálat? Megfontolások az egyházi szolgálatról a reformátorok írásai és az ökumenikus dokumentumok tükrében, in Puskás Attila – Hoványi Márton (szerk.): *Reformáció és ökumenikus párbeszéd. Teológiai tanulmányok* (Varia Theologica 9), Szent István Társulat, Budapest, 2018, 241–283 (278–279).

jelzőt ez esetben a „valóságos” részvétel ellentétéként használjuk. Kérdés azonban, hogy amennyiben a közösség tagjai reálidőben otthonaikban bekapcsolódnak az ünneplésbe, imádkozva, a felszólításokra válaszolva, énekelve, imádságos lélekkel, lehet-e valóban azt mondani, hogy a részvétel „csak virtuális” (az előbb említett negatív értelemben)? Vajon amikor az anamnézis során a távolról bekapcsolódók imádságban megnyílnak Isten előtt, Isten ereje (*virtus Dei*, Vg Róm 1,16; 1Kor 1,18; *virtus Altissimi*, Lk 1,35) nem képes áthidalni a fizikai távolságot úgy, ahogy az időbeli korlátokat túllépi? Nem lehetne ma a teológiában, a szükséghelyzetre való tekintettel, az isteni *vis/virtus* és *virtualitas* új, pozitív jelentését megfogalmazni? Miközben elfogadjuk az egyházfegyelmi-liturgikus szabályozások szükségességét, nem kellene azon elgondolkodni, hogy az isteni gyógyító, átváltoztató szó erejének hatósugarát aligha lehet hossz mértékkel mérni és korlátozni?

## Az egyház az eucharisztia által él

*Az eucharisztikus egyháztan irányába mutató  
mozzanatok a II. Vatikáni Zsinaton*

„»**U**bi Eucharistia, ibi Ecclesia; ahol az Eucharisziát ünneplik, ott van az Egyház.« Ez az eucharisztikus egyháztan alapelve, amelyet nem csupán az ortodox teológusoknál találunk meg, hanem más formában a II. Vatikáni Zsinat egyes szövegeiben és a katolikus teológusoknál is.”<sup>1</sup> A járványügyi helyzet miatt 2021-re áthelyezett Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus Teológiai Bizottságának az alkalomra kiadott teológiai és lelkipásztori megfontolásait tartalmazó dokumentumában olvashatjuk a fentebb idézett hivatkozást a keleti hagyományban gyökerező eucharisztikus egyháztanra vonatkozóan. Más helyen a II. Vatikáni Zsinat eucharisziáról szóló tanítását bemutatva két aspektust emelnek ki a szerzők a *Lumen gentium* kezdetű egyháztani dogmatikai konstitúció gondolatait idézve: egyrészt az eucharisziáról mint a keresztény élet forrásáról és csúcáról beszélnek, másrészt pedig az eucharisztia egyházépítő mivoltát hangsúlyozzák, amely gondolatnak az újrafelfedezését a római katolikus teológiában Henri de Lubac francia jezsuita munkásságához szokás kötni.<sup>2</sup> Tanulmányomban ezen állítások elemzésére és történeti fejlődésük bemutatására teszek kísérletet. A gondolatmenet szilárdsága érdekében elsőként rövi-

A tanulmány a Fiatal Kutatók és Doktoranduszok X. Nemzetközi Jubileumi Teológuskonferenciáján elhangzott előadás (Eger, 2020. február 29.) szerkesztett és átdolgozott változata. Köszönettel tartozom Bagyinszki Ágostonnak, aki kutatásom alakulását az elmúlt hónapokban figyelemmel kísérte, és számos értékes javaslattal segítette dolgozatom végső formába öntését. Hálás vagyok továbbá Biriszló Lőrinc, Gérecz Imre és Németh Miksa fontos észrevételeiért.

- 1 Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusok Pápai Bizottsága – Teológiai Bizottság: „Minden forrásom belőled fakad”. *Az Eucharisztia a keresztény élet és az Egyház küldetésének forrása*, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 73.
- 2 Uo. 34–36.

den áttekintem az egyháztan alakulását, hogy megérkezzünk az I. és a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiai törekvéseihez. Ezt követően a keleti hagyomány fejleményeit mutatom be az eucharisztikus egyháztan kibontakozása szempontjából, amely kifejezés az emigráns ortodox teológustól, Nyikolaj Afanaszjevától származik, aki ortodox megfigyelőként részt vett a zsinati munkában, és akinek hatása tetten érhető a zsinati egyháztan alakulásában. Kutatásom célkitűzése, hogy kimutassam az eucharisztikus egyháztan hatását a zsinati munka folyamatában és magukban a zsinati dokumentumokban, merítve mindezt Joseph Ratzinger, Paul McPartlan és Janusz Syty teológiai munkásságából, valamint zsinati reflexiójából. Előbbi véleménye szerint az eucharisztikus egyháztan – amelyet az 1985-ös püspöki szinódus óta kommunió-egyháztannak neveznek – „(...) a II. Vatikáni Zsinat Egyházra vonatkozó tanításának a szíve lett: az az újdonság, amely ugyanakkor őseredeti is. Ez a zsinat ajándéka a számunkra (...)”<sup>3</sup> Tanulmányom zárásaként néhány megjegyzést teszek az eucharisztikus egyháztan zsinat utáni római katolikus befogadásának nyomairól, továbbá e befogadás jelentőségéről az ökümenikus teológiai párbeszéd szempontjából.

### Egyháztani alapok

Siegfried Wiedenhofer<sup>4</sup> a katolikus egyháztan alakulása szempontjából három korszakot különböztet meg dogmatörténeti áttekintésében. Szerinte az első századok egyházában nem beszélhetünk egységes egyháztanról, sokkal inkább az egyházi önértelmezés különböző helyeiről tájékozódhatunk. Az egyház a helyi egyházak együtteseként létezett, elsősorban liturgikus-szentségi, egyben misztikus valóságként. Henri de Lubac szerint ebben a korszakban Szent Ágoston és a 7–9. századi latin szerzők teológiájában az eucharisztia úgy függött össze az egyházzal, mint ok az okozattal, mint eszköz a céllal, és mint jel a valósággal.<sup>5</sup> A középkor egyháza számára azonban nyugaton az Isten népe teológiai valósága politikai-teológiai valósággá lett, és az eucharisztia és az egyház egymást kölcsönösen meghatározó jellege figyelmen kívül került. Ezt – ahogyan erre Paul McPartlan rámutatott –, tudniillik az eucharisztia és az egyháztan 11–12. századtól kezdődő szétválását 1965-ben Joseph Ratzinger a középkori teológia legszerencsétlenebb fejleményeként értelmez-

- 3 Ratzinger, Joseph – XVI. Benedek pápa: *Isten projektje. Gondolatok a teremtésről és az Egyházról*, Jel Kiadó, Budapest, 2019, 139–140. A közelmúltban magyarra fordított kötet Ratzinger bíboros 1985-ben elhangzott előadásait tartalmazza.
- 4 Wiedenhofer, Siegfried: *Ekkleziológia*, in Schneider, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve. Második kötet, Vigília*, Budapest, 1997, 74–92 (49–159).
- 5 McPartlan, Paul: *Ressourcement, Vatican II, and Eucharistic Ecclesiology*, in Flynn, Gabriel – Murray, Paul D. (szerk.): *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 393 (392–404).

te.<sup>6</sup> Keleten mindeközben a teológiai gondolkodás az egyházat az ember megistenülésének üdvtörténetébe ágyazta, így – Yves Congar szerint – az egyház földi aspektusa és emberi vonatkozásai helyett az egyház misztériumában sokkal inkább az isteni valóságot szemlélte.<sup>7</sup> Végül a harmadik, újkori szakaszban az egyház hierarchiológiai értelmezése került előtérbe, amelynek központi gondolata a 19. századi egyházban a *societas perfecta* eszménye, annak nem morális, hanem strukturális tökéletessége értelmében. Ez az elmélet Bellarmin Szent Róbert bíboros teológiájában vette fel alapvető kontúrjait, és a 19. századi egyházban számára elsősorban az egyháznak az államtól való függetlenségét próbálta alátámasztani.<sup>8</sup> Ghislain Lafont francia bencés szerint a középkori egyházban gregorián arculatának drámája elsősorban abban állt, hogy még akkor is próbálta magát fenntartani, amikor a középkori struktúrák már felbomlóban voltak, és egy másik, „modern” arculat kezdett kibontakozni.<sup>9</sup>

Az I. Vatikáni Zsinat munkáját alig egy évig folytathatta 1869–1870-ben, s az egyetlen ülészak alatt két határozatot fogadtak el. A számos tárgyalandó téma közül az egyházzal foglalkozó *Supremi pastoris* kezdetű tervezet alapvetően a korábban vázolt egyházi önértelmezést akarta megerősíteni, azonban a nyitófejezet egy ettől eltérő témával indított: az egyház belső misztériumát akarta kifejezésre juttatni. Az egyház mint misztikus test képének kifejtésére azonban nem került sor, mert a zsinat célja az egyház nyilvános profiljának és struktúrájának megszilárdítása volt, ehhez azonban az egyház misztérium jellegének tárgyalása túlon túl elvontnak tűnt.<sup>10</sup> A két zsinat közötti átmenetet XII. Piusz pápa 1943-ban kiadott *Mystici Corporis* kezdetű enciklikája teremtette meg, amelyben előszeretettel nyúlt vissza a misztikus test témájához, amelyet az egyházzal azonosított. Egy évvel később azonban Henri de Lubac *Corpus Mysticum* című művében kimutatta, hogy az egyházi hagyományt vizsgálva sokkal inkább az eucharisziát kellene Krisztus misztikus testével azonosítani:

6 McPartlan, Paul: The Body of Christ and the Ecumenical Potential of Eucharistic Ecclesiology, in *Ecclesiology* 6 (2010/2) 162 (148–165).

7 Nacsinák Gergely András: Vázlat az ortodox kereszténység ekkleziológiájáról, in Puskás Attila (szerk.): *Élő kövekből épülő egyház. Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók*, Szent István Társulat, Budapest, 2011, 267 (265–287).

8 McPartlan: *Ressourcement*, i. m. 400.

9 Lafont, Ghislain: *Hogyan képzeljük el a katolikus egyházat?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2007, 117–119.

10 McPartlan: *Ressourcement*, i. m. 399–402; Szabó Ferenc SJ: *Lumen gentium. Dogmatikai konstitúció az egyházzal* (1964), in Kránitz Mihály (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 91–94 (91–115).

tehát az egyháznak mint Krisztus testének a gondolata érthetetlen az eucharisztiaira való hivatkozás nélkül.<sup>11</sup>

A II. Vatikáni Zsinat előtti évszázadban tehát jelentős hatások érték az egyházi önértelmezést, amelyek már a 19. században kezdetüket vették Johann Adam Möhler és Matthias Joseph Scheeben munkásságával, lendületet azonban a különböző megújulási mozgalmak (biblikus, liturgikus és patrisztikus) térhódításával kaptak, amelyek teológiai hátszelét a *nouvelle théologie* képviselőinek mélyreható elemzései erősítették.<sup>12</sup> Az „új teológia” képviselői Congarral kezdve a *ressourcement* „módszerét” tették magukévá, vagyis, hogy a szentírási és patrisztikus források felkutatása révén a jelen állapotát a múltnak mint követendő normának a fényében ítélik, s adott esetben változtassák meg. Fontos azonban leszögezni, hogy a források felkutatásának programja nem volt újkeletű jelenség a nyugati egyházban, hanem annak jelei legkorábban már a 11. századi gregorián reform idején megmutatkoztak.<sup>13</sup>

### Eucharisztikus egyháztan Keleten

A keleti teológiában az eucharisztikus egyháztan gondolata a 20. század elején kezdett kibontakozni annak a megújulási folyamatnak köszönhetően, amely arra a 19. század vége óta erősödő igényre akart választ adni, miszerint egy sajátos keleti egyházant kell felmutatni. A törekvés lényege az volt, hogy az ortodox egyháztan megkülönböztesse magát a két évszázad óta saját teológiájára hatást gyakorló nyugati, főleg protestáns teológiai gondolkodástól – felszabadítva az egyházat a jogi kategóriák általi meghatározottság alól.<sup>14</sup> Így az 1900-as évek elejétől az egyháztani aspektus átértékelődött, és befolyással lett minden más teológiai reflexióra. Ennek a megújulásnak voltak előfutárai Afanaszjevet megelőzően: Alekszej Homjakov, Szergej Bulgakov, Georgij Florovszkij és Pavel Evdokimov. Előbbi kettő az egyházat mint a kölcsönös szeretet közösségét szemlélte, amely a Szentlélek által valósul meg. Számukra az egyház Krisztus életének és missziójának elszakíthatatlan valóságából fakad. Látható, hogy ebben az egyháztanban a krisztológiai és pneumatológiai dimenzió felértékelődött, és megalapozta a *szobornosztj* teológi-

11 McPartlan Henri de Lubac teológiájára vonatkozó megállapításai magyar nyelven is olvashatók: McPartlan, Paul: *Az üdvösség szentsége. Bevezetés az eucharisztikus egyháztanba*, L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015, 81–103.

12 Lukács László: *Az Egyház: eucharisztikus testvérközösség*, Joseph Ratzinger ekkleziológiája, in Puskás: *Élő kövekből*, i. m. 183–185 (180–215); Szabó, i. m. 93–94.

13 O'Malley, John W. SJ: *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015, 63–67.

14 Nacsinák, i. m. 277; Orosz Atanáz: *Eucharisztikus ekkleziológia a keleti egyházban*, in *Athanasiana* 11 (2005/2) 111–112 (109–145).

áját – amely szerint az egyház az a hely, ahova a hívek összehívatnak, összegyűjtetnek. Florovszkij, aki a keleti neopatrisztikus megújulás vezető alakja volt, már egy ökumenikus szemléletű egyháztani dialógust képviselt, és a helyi egyházakban megünnepelt liturgiának az egész egyházzal megvalósuló egységét emelte ki. Számára emiatt az egyházi valóság igazán csak a liturgia ünneplése során lehet megtapasztalt valósággá. A 20. századi ortodox teológiában tehát az eucharisztia felfedezése egyháztani szempontból ment végbe, és az eucharisztia mint az egyház valóságának lényegi elemére kezdtek tekinteni.<sup>15</sup>

Afanaszjev számára az *egybegyűlés misztériuma* révén nyilvánul meg az egyház, és „az Eucharisztia az a középpont, amelyre minden irányul és amelyben minden összetalálkozik”.<sup>16</sup> Az eucharisztia tehát nemcsak Krisztus valóságos jelenlétére, hanem a Lélek által egyesített gyülekezet szentségére vonatkozik, amely az eucharisztia által épül fel Krisztus testévé.<sup>17</sup> A Lélek szerepe teológiájában kiemelt figyelmet kap, hiszen az egyház mint élő test „(...) a Lélekben és a Lélek által cselekszik. A Lélek lehívása, az epiklézis teszi egyáltalán lehetővé a Jézusról való megemlékezést, így válhat a kenyér és a bor az Ő testévé és vérévé, és akik ebben részesülnek, maguk is átalakulnak általa.”<sup>18</sup> Afanaszjev eucharisztikus egyháztanának bibliai alapjait az Apostolok Cselekedeteiben (2,42–47) és Szent Pálnak a korintusiakhoz írt első levelében kell keresnünk (10,16–17 és 12,27).<sup>19</sup>

Daniele Cogoni<sup>20</sup> mindezek alapján az afanaszjevi teológia három csomópontjáról beszél. Az egyházatyákhoz való visszatérés révén először is az egyházat Krisztussal azonosítja, hiszen az Ő teste elválaszthatatlan Tőle. Egy másik szempont az egyetemes egyház és a helyi egyházak viszonya: Afanaszjev szerint minden helyi eucharisztikus gyülekezet a teljes egyházat teszi valósággá, amelynek „(...) teljessége és egysége nem mennyiségi karakter, hiszen mindig megmarad egynek és egységesnek a maga teljességében, ezáltal Krisztus tegnapi, ma és mindörökké

15 Cogoni, Daniele: *Eucaristia totale. Ecclesiologia eucaristica e prospettive ecumeniche nella teologia ortodossa*, Centro Studi Cammarata – Edizione Lussografica, San Cataldo – Caltanissetta, 2005, 155–161.

16 Afanaszjev, Nyikolaj Nyikolajevics: *Az Úr lakomája*, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2017, 12–13. Afanaszjev 1952-es művének fordítása a szerző első magyar nyelven megjelent írása.

17 Johannisz Ziziúlasz neves ortodox teológus szerint a keleti hagyományban a pneumatológia első két aspektusa az eszkatológia és a közösség, amelyek az ortodoxia eucharisztia értelmezésének alapvető elemei, így az ortodox egyháztan konstitutív összetevői. Lásd: John Zizioulas: *Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in Alberigo, Giuseppe – Congar, Yves – Pottmeyer, Hermann J. (szerk.): *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1982, 130–131 (124–140).

18 Idézi McPartlan: *The Body of Christ*, i. m. 163.

19 Lásd a biblikus alapokról bővebben: uo. 149–158.

20 Cogoni, i. m. 163–170.

ugyanaz az egy Egyházban, vagyis minden helyi egyházban.”<sup>21</sup> Végül az eucharishtiában az egyház misztériumának teljes kifejeződése történik az afanaszjevi teológia szerint: „(...) ahol az eucharisztia, ott van Isten egyháza, és ahol Isten egyháza, ott van az eucharisztia.”<sup>22</sup> Fontos aspektus még Afanaszjevnél a hivatkozás Antióchiai Szent Ignác egy test, egy kehely, egy oltár és egy püspök képeére: a kenyér és a bor által az eucharisztian keresztül válunk Krisztus testévé, amely liturgikus összejevetelt az egyház tagjainak jelenlétében a püspök végzi, aki „(...) csak a néppel együtt létezhet, a nép pedig csak a püspökkel együtt, közösségük pedig a katolikus Egyház”.<sup>23</sup>

Afanaszjev nézeteit ortodox kollégái lelkesen fogadták, de megélesztő és továbbfejlesztő javaslatokat is megfogalmaztak azzal kapcsolatban. A legkritikusabb reflexió Johannisz Ziziúlasztól érkezett, aki egyben Afanaszjev nézeteinek legismertebb népszerűsítője volt ökumenikus szempontból az ortodox-római katolikus teológiai vegyes bizottság tagjaként.<sup>24</sup> Ziziúlasz bírálata szerint a helyi egyházak elsőbbsége Afanaszjevnel elsősorban a krisztológiai alapok félreértése miatt történt, hiszen az egyetemes egyházi szervezet nem pusztán szükségszerű, hanem lényegi adottság, amellyel egyidejűségben vannak a helyi eucharisztikus gyülekezetek.<sup>25</sup> Ennek a kritikai nézetnek a jelentőségét még látni fogjuk Afanaszjev katolikus recepcióját vizsgálva.

### **Az eucharisztikus egyháztan a zsinati egyháztan önfelfogásának tengelyében és annak teológiai reflexiója**

(*Néhány szempont a zsinati egyháztan alakulásához*) Ahogyan azt korábban láthattuk, a 20. század elejétől kezdve egyre erősebb igényné vált egy új egyházszemlélet kidolgozása, amelynek megvitatására a II. Vatikáni Zsinaton nyílt lehetőség. Már az első ülészakon – 1962 novemberében – bemutatásra került az egyházzól szóló tervezet, amelynek legfőbb célja John O'Malley értékelése szerint „az egyházi, főképpen a pápa iránti engedelmesség hangsúlyozása” volt.<sup>26</sup> Az első tervezetről szóló viták során világossá vált a zsinati atyák számára az átdolgozás kívánalma. A kritikák

21 Idézi Cogoni, i. m. 167.

22 Uo. 225.

23 Afanaszjev, i. m. 32.

24 Syty, Janusz: N. Afanaszjev ekkleziológiájának nyugati fogadtatása, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga. Szisztematikus Teológiai Munkák III.*, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Alapvető Hittani Tanszéke, Nyíregyháza, 2011, 23–25 (19–46).

25 Orosz, i. m. 138–140; Orosz Atanáz: Az egyház mint közösség Joánisz Ziziúlasz teológiájában, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga. Szisztematikus Teológiai Munkák II.*, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Alapvető Hittani Tanszéke, Nyíregyháza, 2007, 41–42 (41–56).

26 O'Malley, i. m. 214.

a túlzottan piramisszerű egyházfelfogást, a nyugati és keleti hagyományok gazdagságának figyelembe nem vételét érintették, és szorgalmazták, hogy csökkenjen a 16. században kialakult polemikus egyháztan befolyása a készülő dokumentumra. Émile de Smedt bruges-i érsek a tervezet megtisztítását szorgalmazta, és élesen bírálta a szövegben megjelenő triumfalizmust, klerikalizmust és juridizmust.<sup>27</sup> Szükségessé vált tehát a tervezet újráírása, amelyet Gérard Philips belga teológus készített el a második ülés előtt, aki a közkezen forgó számos tervezet között próbált középutat keresni. A második tervezet négy fejezete az egyház misztériumáról, a hierarchiáról, az Isten népe szentírási képének kibontásáról és az életszentségre való egyetemes meghívásról szólt. A szöveget a második ülésen többségében kedvezően fogadták, de számos ponton javítást szorgalmaztak a zsinati atyák, mint például az üdvtörténeti és eszkatologikus dimenziót, vagy a bibliai tanítás kibontásának hiányosságait illetően. A *Lumen gentium* kezdetű konstitúciót végül a harmadik ülésen fogadták el 1964. november 16-án, amelynek szerkezete jelentősen kibővült, és a Szűz Máriaéről szóló tanítás is ebben a dokumentumban kapott helyet.

A zsinati egyháztan fontos eleme a helyi egyházak irányában megmutatkozó figyelem, különösen is annak liturgikus kontextusát tekintve.<sup>28</sup> Egy másik hangsúlyos szempont a közös felelősség, amely révén az egész hívő közösség cselekvő alany az egyházban, és így a liturgiában, amely részvétel rámutat a krisztushívők jogaira, kötelességeire és apostoli munkájára. Továbbá fontos szempont volt a pápai primátus és a püspöki kollegialitás értelmezésének pontosítása, amely a zsinati vita során súlyos kérdéseket vetett fel, és amelyhez előzetes megjegyzéseket fűztek a konstitúció mellékleteként.<sup>29</sup> Szabó Ferenc szerint a *Lumen gentium*ban „a nyugati, jogi és hierarchikus szemléletet ellensúlyozták a keletivel, amely a misztériumot és a közösséget emeli előtérbe”.<sup>30</sup> Puskás Attila a zsinati egyháztan gazdagságát az eucharisztikus, szakramentális, pneumatologikus, trinitárius és hierarchikus dimenziók együttes megjelenésében látja, továbbá abban, hogy a felhasznált bibliai fogalmak – mint Krisztus teste, Isten népe – ezen dimenziók mentén a közösség eszméjében találkoznak.<sup>31</sup> Joseph Ratzinger bíboros átfogó igénnyel megfo-

27 A beszéd fordítását lásd: Várnai Jakab: *Egyháztan – Fundamentális teológiai jegyzet*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2020, 37–38.

28 Az idézett szempontok kifejtését lásd: Természetesen az egyház és a modern világ kapcsolata is lényeges szempont a zsinati egyháztan szempontjából, ám erre jelen munka során nem térünk ki.

29 Komonchak, Joseph A.: The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology, in Phan, Peter C.: *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000, 70–92.

30 Szabó, i. m. 102.

31 Puskás Attila: A II. Vatikáni Zsinat Egyházról szóló tanításának értelmezése a Tanítóhivatal posztkonciliárius dokumentumaiban, in Puskás: *Élő kövekből*, i. m. 5 (3–83).

galmazott zsinati értékelésének három szempontja: az egyházfogalom krisztológiai meghatározottsága, a bensőségesség és a közösségiség gondolatának előtérbe kerülése, valamint az egyház fejlődésének és történelmi dinamikájának a zsinaton elsőként kifejezett elképzelése.<sup>32</sup>

(Az eucharisztikus egyháztan tendenciái a zsinati dokumentumokban) Puskás Attila már idézett elemzésében az eucharisztikus egyházszemlélet négy elemét hangsúlyozza: lényeges, hogy az egyháztani konstitúció előtt már a *Sacrosanctum concilium* kezdetű liturgikus konstitúció is tartalmazott utalásokat (1) az eucharisztia és az egyház kapcsolatára, továbbá kiemeli (2) az eucharisztia különleges hatékonyságát a Krisztus-test építésében, amely így (3) létrehozza a hívők egységét. Végül hangsúlyozza (4) a helyi egyházak szerepét, amelyek eucharisztikus ünnepléseiben él az egyház.<sup>33</sup> Egy másik elemzés tanúsága szerint az eucharisztia egyháztani vonatkozásai különleges helyet foglalnak el a zsinati tanításban, amelyben a figyelem az eucharisztikus ünneplésre, a cselekményre irányul.<sup>34</sup> A továbbiakban a zsinati szöveghelyek alapján próbáljuk tetten érni az eucharisztikus ekkleziológia hatását a zsinati egyházértelmezésre.

Elsőként fontos említenünk az eucharisztia és az egyház kapcsolatának hangsúlyozását, miszerint a liturgia és kiváltképp az eucharisztia „legnagyobb mértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel kifejezzék és másoknak megmutassák Krisztus misztériumát és az igaz Egyház saját természetét” (SC 2).<sup>35</sup> A liturgia – és az eucharisztikus áldozat – tehát „csúcspont, amely felé az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor forrás is, amelyből fakad minden ereje” (SC 10, LG 11,<sup>36</sup> PO 5<sup>37</sup>). Az egyház tehát épül és növekszik az eucharisztia ünneplése által (vö. UR 15),<sup>38</sup> és önrételmezése lényegét az eucharishtiában való részeseadás adja. Az eucharisztikus kenyérből való részeseadás megnyitja a hívőt a testvéreivel való közösségre, amely által így Krisztus teste, az egyház épül (vö. LG 3), de ez a közösség csak a feltámasztott Úrral való kommunió megvalósulása következtében történ-

32 Ratzinger: *Isten projektje*, i. m. 131–138.

33 Puskás: A II. Vatikáni Zsinat, i. m. 9–10.

34 Dolhai Lajos: *Az Eucharisztia teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2018, 67–70.

35 A II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum concilium* kezdetű konstitúciója a szent liturgiáról (szövegközi hivatkozással: SC). Forrás: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=1> (Utolsó megtekintés: 2020. 05. 10.).

36 A II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól (szövegközi hivatkozással: LG). Forrás: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=3> (Utolsó megtekintés: 2020. 05. 10.).

37 A II. Vatikáni Zsinat *Presbyterorum ordinis* kezdetű dekrétuma a papi szolgálatról és életről (szövegközi hivatkozással: PO). Forrás: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=15> (Utolsó megtekintés: 2020. 05. 10.).

38 A II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű dekrétuma az ökumenizmusról. Forrás: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=5> (Utolsó megtekintés: 2020. 05. 10.).

het meg (vö. LG 7).<sup>39</sup> Az eucharisztia fölajánlása révén tehát „az Egyház folyamatosan él és növekszik” (LG 26), és amelynek mint Isten népe közösségének az egységét az eucharisztia jelzi és meg is valósítja (vö. LG 11).

Az eucharisztikus ünneplés konkrét helyi közösségekben történik, amely a második hangsúlyos zsinati tanítás az eucharisztikus egyháztan felől nézve. Hiszen „Krisztus evangéliumának hirdetése e helyi egyházakba gyűjti össze a hívőket, és itt ünneplik az Úr vacsorájának misztériumát” (LG 26). Egyetlen keresztény közösség sem épülhet fel az eucharisztia ünneplése nélkül, amely annak „alapja és szegletköve”, és amelyből ki kell indulnia a közösségi szellemre való nevelésnek (vö. PO 6). A részegyházak az egyetemes egyház képmásai, „bennük és belőlük áll az egy és egyetlen katolikus Egyház” (LG 23), így a plébániák „az egész földkerekségre kiterjedő, látható Egyházat teszik jelenvalóvá” (SC 42).

A helyi egyházak szerepének tárgyalásakor a zsinat hangsúlyozza a püspökök szerepét, akik „az egység látható princípiumai és alapjai a részegyházakban” (LG 23), és akik az eucharisztia törvényes ünneplését irányítják (vö. LG 26, SC 26). Természetesen a püspök fizikailag nem lehet ott a hívők minden egyes közösségében, ezért az áldozópapok „valamiképpen jelenvalóvá teszik a püspököt” (LG 28, továbbá vö. SC 42). A zsinati tanítás hangsúlyozza, „hogy az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében, az egységes imádságban az egyetlen oltár körül, melynél a közösség élén ott áll a papságtól és segédkezőitől körülvevett püspök” (SC 41).

Mind ez ideig a zsinati dokumentumok azon legfontosabb hivatkozásait gyűjtöttük össze, amelyek kapcsolatot teremtenek a keleti egyházak eucharisztiai alapuló önértelmezésével. A továbbiakban a katolikus teológia reflexióját tekintjük át a zsinati tanítás és az eucharisztikus egyháztan kapcsolódása szempontjából.

(*Katolikus reflexió az eucharisztikus egyháztanra a II. Vatikáni Zsinat után*) Elsőként érdemes megvizsgálnunk Afanaszjev teológiájának és a zsinati egyháztannak a kapcsolódásait. Itt szükséges kiemelni, hogy a *Lumen gentium* 26. pontjában lett kiterjesztve az a gondolat, amely a második zsinati szövegtervezetben közvetlenül is hivatkozott Afanaszjev egy művére<sup>40</sup> – ugyanakkor

39 „Az LG hangsúlyozza, hogy a Szentlélek egyszerre az egységnek és a különbözőségnek az alapelve és munkálója. A Szentlélek egyesíti a test tagjait, létrehozza és sürgeti a szeretetet a hívek között.” (Puskás Attila: *A Lumen gentium egyháztanának recepciója*, in *Vigilia* 77 [2012/9] 654 [650–659].)

40 Megállapítja ezt: Cogoni, i. m. 217; McPartlan: *Ressourcement*, i. m. 403; Syty: N. Afanaszjev, i. m. 20; Syty, Janusz: *Lo sviluppo dell'ecclesiologia eucaristica nella chiesa cattolica*, in *Studi Ecumenici* 28 (2010/1) 61 (59–81).

mások véleménye szerint a 22–26. pontok kidolgozásában Karl Rahner és Joseph Ratzinger hozzájárulását is fontos kiemelni.<sup>41</sup> A fentebb bemutatott eucharisziára épülő ekkleziológia természetesen a keleti hagyomány számára evidens volt, a helyi egyházak szerepét ugyanakkor Afanaszjev sokkal inkább felértékelte a zsinati dokumentumokhoz képest. Janusz Syty szerint Afanaszjev olyan metodologikus ellentétekre is támaszkodott, amelyek a katolikus teológiával szemben fogalmazódtak meg: ilyen az eucharisztikus és az univerzalista egyháztan, valamint a pápa személyes primátusának és a római egyház primátusának a szembeállítás.<sup>42</sup> Egy másik tanulmányában további elemeket sorol fel, amelyek különbségek forrásai Afanaszjev és a katolikus teológia között: ilyenek az eucharisztikus elv kerymatikus dimenzióval való kiegészítésének, valamint az eucharisztikus egyháztan keresztségi ekkleziológiával való összeegyeztetésének hiánya Afanaszjevnél, továbbá a jog nélküli egyháztan lehetetlensége a katolikus teológiában.<sup>43</sup> Paul McPartlan hangsúlyozza, hogy Afanaszjev eucharisztikus egyháztana nem képzelhető el a Lélek munkája nélkül; de Lubachoz hasonlóan úgy gondolta, hogy az eucharisztia és az egyház kapcsolatának megújítását követnie kell az eucharisztia és a Szentlélek közötti kötelék újragondolásának.<sup>44</sup> Az ellentétek ellenére azonban a szakértők egyöntetűen hangsúlyozzák Afanaszjev hatását a zsinati egyháztanra, amelynek éppen egyik megvalósulása Afanaszjev gondolatainak kreatív és kritikus recepciója a katolikus teológiában.

Külön megjegyzést érdemel a helyi egyházak afanaszjevi felértékelése, amelyet az ortodox befogadók részéről is kritikák értek. Itt érdemes megemlítenünk Joseph Ratzinger vonatkozó teológiai munkásságát, aki 1960-ban *A keresztény testvériség* című művében a görög *ekklészia* szót elemezve arra a megállapításra jutott, hogy ez egyszerre jelent egyházat, helyi közösséget és kultusközösséget. Ezek viszonya fokozati, azonban szoros kapcsolatban is vannak egymással olyannyira, „(...) hogy elmondható: az egyház mindig a konkrét helyi közösségben jelenik meg. A helyi közösség pedig a kultusközösségben, vagyis mindenekelőtt az Eukarisztia ünnepében válik igazán egyházzá.”<sup>45</sup> Később, a zsinati egyháztan értékelése során Ratzinger hangsúlyozta, hogy az egyház ott él minden jogszerűen megszervezett eucharisztikus közösségben,<sup>46</sup> amely jogszerűség a püspököknek a pástorokkal lévő egységében is meg kell hogy mutatkozzon. Az egyház azonban nem olyan valóság, amelyet „valaki megcsi-

41 Lukács, i. m. 195.

42 Syty: N. Afanaszjev, i. m. 26.

43 Syty: Lo sviluppo, i. m. 65–69.

44 McPartlan: *The Body of Christ*, i. m. 163.

45 Ratzinger, Joseph: *A testvériség*, in Guardini, Romano et al.: *A szeretetről*, Vigilia Kiadó, Budapest, 1987, 246 (207–272).

46 „Az Egyház az eucharisztikus közösségben él.” Ratzinger: *Isten projektje*, i. m. 141.

nál”, hanem olyan, amit „fogadni tud” onnan, ahol már létezik: Krisztus testének századokon átívelő szentségi közösségéből. Ez a befogadás struktúrája és szentsége, amely Ratzinger későbbi teológiájában az egyház egy esszenciális eleme.<sup>47</sup>

Ratzinger a Hittani Kongregáció vezetőjeként hozzájárult az 1992-ben kiadott *Communio notitia* kezdetű levél előkészítéséhez, amely különösen is a helyi és egyetemes egyházak viszonyát vizsgálta, utóbbi ontológiai és időbeli elsőbbségét hangsúlyozva.<sup>48</sup> Az ezredfordulón azonban kibontakozott egy nyilvános vita Ratzinger és Walter Kasper bíboros között a kérdésről, ugyanis utóbbi véleménye szerint a kongregáció állásfoglalása veszélybe sodorta a *Lumen gentium* kiegyensúlyozott megfogalmazását a helyi és az egyetemes egyház kapcsolatát illetően.<sup>49</sup> A későbbi pápa szerint azonban az eucharisziából fölépülő egyház gondolata olyan alapvető elv, amely döntő jelentőségű a zsinati egyháztanban. Az eucharisztikus kapcsolat által az Úr maga adja testét és egyben Ő maga változtat át testévé, amely révén az egyház létrejön – így ez az eucharisztikus egyháztan ott van a II. Vatikáni Zsinat egyházról szóló tanításának a szívében, amely így a zsinat ajándéka számunkra.<sup>50</sup>

Az említett szerzőkön túl az eucharisztikus egyháztan hatása megfigyelhető még Bruno Forte és Jean-Marie Tillard munkáságában is,<sup>51</sup> de az eucharisztia és az egyház kapcsolatának hangsúlyozása megmutatkozott Szent VI. Pál, Szent II. János Pál és XVI. Benedek pápai megnyilatkozásaiban is. A lengyel egyházfő *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikájában az eucharisziát az egyház születésének okaként definiálta (EE 21),<sup>52</sup> illetve hangsúlyozta, hogy az eucharisztikus egyesülés révén Krisztus testének egységében erősödik meg az egyház (EE 23). Az eucharisztia tehát építi az egyházat, és közösséget teremt az emberek között: az így megtapasztalt testvériség az eucharisztikus asztalról való közös táplálkozásból fakad (EE 24). Az enciklika röviden reflektál az univerzális egyház és a helyi egyházak viszonyára, amikor kijelenti, hogy az eucharisztikus közösségek nem zárkozhatnak önmagukba, szükséges kapcsolatban maradniuk az összes katolikus közösséggel, saját püspökükkel és a római pápával is (EE

47 Uo. 139–148. Ratzinger gondolatainak értelmezéséhez jelentős segítséget nyújtott: Heim, Maximilian Heinrich: *Joseph Ratzinger – Life in the Church and Living Theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen Gentium*, Ignatius Press, San Francisco, 2007, 271–286. A mű vonatkozó fejezetének gondolatmenete jelentős mértékben a későbbi pápa nemrég magyarra fordított előadásaira épít.

48 Puskás: A II. Vatikáni Zsinat, i. m. 45–57.

49 A vita részletes bemutatása és értékelése: Kehl, Medard SJ: Bíborosok vitája az egyetemes egyház és a helyi egyházak vitájáról, in *Méreg* 39 (2003/2), 169–186.

50 Ratzinger: *Isten projektje*, i. m. 139–140.

51 Syty: *Lo sviluppo*, i. m. 61–62.

52 II. János Pál *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikája az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról (szövegközi hivatkozással: EE). Forrás: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=36> (Utolsó meglátogatás: 2020. 05. 10).

39).<sup>53</sup> A szent pápa körlevele mint egyházi tekintéllyel kimondott tanítás<sup>54</sup> mind a mai napig az eucharisztikus egyháztan római katolikus recepciójának legmagasabb szintű kifejeződéseként értelmezhető.

Ha az eddig felvetett szempontokat szeretnénk összegezni, akkor láthatjuk, hogy a nyugati és a keleti egyháztan fejleményei lényegében egy irányba mutatnak, amelyek mintha az eucharisztikus egyháztan fogalmában rezonálnának egymásra. Úgy tűnik, mintha a biblikus és a patrisztikus megújulásból fakadó szemléletváltás által az eucharisztia közösséget teremtő dimenziójának hangsúlya közös cél felé vezetné a katolikus és az ortodox közösséget. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy Ratzinger bíboros a katolikus kommunió-egyháztant alapvetően eucharisztikus egyháztannak tekintette,<sup>55</sup> amely szerinte mintegy a zsinati egyháztan „asztaldíszének”<sup>56</sup> képében foglalható össze.

(*Ortodox reakció és ökumenikus szempontok*) Négy évtizeddel a zsinat után Grigoriosz Larentzakisz értelmezésében kiemeli, hogy az exkluzív egyháztani és üdvtörténeti önértelmezés mellett olyan reményteli perspektívák is felsejlettek a zsinati ekkleziológiában, amelyek egyértelműen egy új látásmód jeleiként definiálhatók. Fontos változásnak tartja, hogy a zsinati dokumentumokban a küzdő egyház képe helyett az egyház misztériumjellege került előtérbe, amely teológiához az ősegyházi, patrisztikus és keleti aspektusok felhasználása társult, továbbá felerősödött az egyháztanban a dinamikus, pneumatologikus és karizmatikus dimenzió.<sup>57</sup> A kollegialitás mint az egyházi öntudat egy mércéjeként felfogott kifejezés zsinati felértékelődése is jelzi az ortodox hagyomány hatását a zsinati egyháztan alakulásában.<sup>58</sup> Ziziúlasz egyháztana legalább négy pontban kapcsolódik a zsinati ekkleziológiához: az egyház misztériumjellege, az eucharisztia központi szerepe az egyházban, továbbá a helyi egyház és a püspöki hivatal nyomatékosítása.<sup>59</sup>

Ökumenikus szempontból különösen is hangsúlyosak azok a két- és többoldalú dokumentumok, amelyekben az eucharisztia teológiájának egymáshoz konvergáló vonalait emelték ki a felek. Egyes értelmezések szerint ez épp a zsinati teológiának köszön-

53 Az enciklika értelmezéséhez lásd: Puskás: A II. Vatikáni Zsinat, i. m. 77–81.

54 Gaillardetz, Richard R.: *A katolikus teológia megalapozása. Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe*, L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011, 144–145.

55 Idézi Syty: N. Afanaszjev, i. m. 25.

56 Heim, i. m. 271.

57 Larentzakis, Grigorios: Die Bedeutung des Zweiten Vatikanums – Die Position der Orthodoxen Kirche, in Peter Hünermann (Hg.): *Des Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeite heute*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 397–398 (391–405).

58 Pattaro, Germano: Die ökumenischen Entwicklung und ihr Einfluß auf Probleme der kirchlichen Institutionen, in Alberigo – Congar – Pottmeyer, i. m. 79 (73–88).

59 Orosz: Eucharisztikus ekkleziológia, i. m. 141.

hető, amelynek révén az eucharisztia *krisztomonizmusának* katolikus felfogása kibővült egyéb dimenziókkal, amelyek kapcsolódási pontokká váltak az ökumenikus párbeszédben.<sup>60</sup> Eppen ezért beszélhetünk az eucharisztia számos – fentebb már jelzett – dimenziójának újrafelfedezéséről,<sup>61</sup> amelyek utat nyitottak számos dokumentum létrejöttéhez: gondolhatunk itt az ortodox-katolikus teológiai bizottság 1980-as években közzétett müncheni, bari és valamói dokumentumára,<sup>62</sup> továbbá az 1982-es limai dokumentum<sup>63</sup> egyháztani vonatkozásaira, de a katolikus egyház anglikánokkal és metodistákkal folytatott dialógusára is.<sup>64</sup>

\*

„Az egyház az eucharisztia által él” – Henri de Lubac megfogalmazásában ez a kijelentés alapvető fontossággal bír az egyház léte szempontjából. A fentiekben azt próbáltuk meg körüljárni, hogy ezen keleti hagyományból fakadó tétel hogyan jutott szóhoz a II. Vatikáni Zsinaton, és milyen párbeszédre talált a katolikus egyházi önértelmezéssel. Az idézett gondolkodókkal együtt úgy véljük, hogy a zsinaton egyértelműen megjelentek az eucharisztikus egyháztan legfontosabb aspektusai, amelyek leginkább a zsinaton közreműködő teológusok párbeszéde, kölcsönös egymásra hatása révén jutottak érvényre. Találkoztunk azonban olyan nem egyedi véleménnyel is, hogy a keleti tradíció hatása a zsinati egyháztanra nem mellékes fejlemény, hanem a megújult egyházi önértelmezés tengelyében lelhető fel. Ami egészen bizonyos, az a keletiek és nyugatiak termékeny dialógusának jelentősége, amelynek lényegi eredménye az egyház eucharisztia-ira épülő életének magyarázata. Ez olyan valóság és cél, amelyet élni és amely felé közeledni mindannyiunk közös ügyévé kell válnia, hogy valóban az eucharisztia által éljen és növekedjen Krisztus egyháza.

60 Békés, Gerardo J.: *Eucaristia e chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, Edizione Piemme di Pietro Marietti, Casale Monferrato, 1985, 81–84.

61 Lásd erről: Bianchi, Luca: *Eucaristia ed ecumenismo. Pasqua di tutti i cristiani*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2007.

62 Részletes bemutatása a dokumentumoknak: Seszták István: Egyháztani kérdések a katolikus-ortodox párbeszédben, in Puskás: *Élő kövekből*, i. m. 250–263.

63 Zámfir Korinna: Az eukarisztia értelmzése a limai dokumentumban, in *Studia Universita Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 1 (2002) 109–134.

64 McPartlan: *The Body of Christ*, i. m. 165.

## Lelki érték és politikai propaganda

*Az Eucharisztikus Világkongresszusok megítélése  
a magyar katolikus közvéleményben (1912–1938)*

„Nem hiszem, hogy egyházunk történetében ehhez hasonló jelenség találtatnék; de lehetősége sem állott fenn a régebbi időkben. Előbb meg kellett teremtenie az emberi elmének ama bámulatos alkotásait, amelyek ha nem is szüntették meg, de könnyen legyőzhetőkké tették az anyagi távolságokat; előbb ki kellett fejlődni a szellemi élet ama függeségének és terjeszkedő képességének, amely lehetővé teszi egy gondolatnak úgyszólván egy pillanat alatt való közlését (...) előbb nagyra kellett nőnie a tömegek érdeklődésének a világot irányító szellemi mozgalmak iránt, az általános érvényesülési vágynak, mely azokból részt kér mindenki számára. Szóval: meg kellett születnie a modern életnek, amely minden erőit építőkövekül kínálja oda a keresztény szolidaritás templomának fölépítéséhez”<sup>1</sup> – jellemezte 1912-ben Apponyi Albert gróf az Eucharisztikus Világkongresszusok létrejöttének előfeltételeit. A nemzetközi eseménysorozat kialakulása valóban elképzelhetetlen lett volna a modernitás 19. századi vívmányai, a közlekedés és a hírközlés forradalma, valamint a társadalom fokozatos demokratizálódása, a kulturális javakhoz való növekvő hozzáférés, a közoktatás és a politikai jogok kiterjesztése nélkül.

Az Oltáriszentség világkongresszusok rendezésével történő ünneplésének gondolata a III. Francia Köztársaságban, a kor erős antiklerikális-ateista áramlataival való szembeszállás igényével született meg. A kezdeményezésben nagy szerepet játszott egy egyszerű világi asszony, Marie-Marthe Tamisier, aki laikus támogatóival először zarándoklatokat, helyi, majd nemzeti szintű

1 Magyarország részvétele a XXIII. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszuson. Bécs 1912, St. Norbertus nyomda, Bécs, 1913, 8–9.

eucharisztikus kongresszusokat szervezett. A kezdeti sikereken felbuzdulva 1881-ben az észak-francia iparvárosban, Lille-ben hívták össze az első Eucharisztikus Világkongresszust, amely megteremtette a máig élő hagyományt.<sup>2</sup> Jelen tanulmány azt mutatja be, hogy a magyar katolicizmus véleményalkotói hogyan viszonyultak az új rendezvénytípushoz, és milyen szellemi előkészületek alapozták meg az 1938-as budapesti világtalálkozót.

Az első évtizedekben a kongresszusok többnyire francia nyelvterületen zajlottak, így viszonylag csekély figyelmet váltottak ki a hagyományosan inkább a német kultúrára figyelő magyar katolikus társadalomban. Hanauer Árpád István, a Központi Papnevelő Intézet spirituálisja, a későbbi váci püspök<sup>3</sup> ezért hangsúlyozta 1907-ben az ekkor Németországhoz tartozó Metz városában tartott Eucharisztikus Világkongresszus jelentőségét, amely szerinte elsőként volt képes a frankofón nyelvterületen kívül is komoly vonzerőt gyakorolni, és ezzel valódi világeseményé válni.<sup>4</sup> Úgy látszik, hogy az érdeklődés valóban növekedni kezdett Magyarországon a rendezvénysorozat iránt, olyannyira, hogy Hanauer 1911-ben már arra kérte a szerinte túlzottan is lelkesedő pályatársait: egyelőre ne foglalkozzanak a kongresszus budapesti megrendezésének gondolatával, hiszen egy ilyen nagyszabású program lebonyolításához nem adottak a feltételek. „Még egy nagy lépést kell tennünk előre hitben és áldozatkészségben”<sup>5</sup> – figyelmeztetett.

Az igazi áttörést az 1912-es év jelentette, amikor a kongresszusnak Bécs városa adott otthont. A szervezők az eseményt az Osztrák–Magyar Monarchia hatalmának kidomborítására is fel akarták használni: a rendezvény ennek következtében kiemelkedett fényével, pompájával és méreteivel, amelynek tündöklését még a folyton zuhogó eső sem tudta elmosni.<sup>6</sup> A világkongresszust magyar részről előkészítő bizottság 1912 májusában tartotta meg alakuló ülését. Ezen Izabella főhercegnő is részt vett, aki bejelentette, hogy – személyesen Ferenc József felkérésére – elvállalja a bizottság feletti védnökséget. A magyar részvétel ugyanakkor politikai szempontból nem volt problémamentes, hiszen az az összmonarchia elismeréseként is értelmezhető volt, így sérthette a függetlenségi érzelmű katolikusok közjogi érzékenységét. Az alakuló ülésen ezért Apponyi Albert gróf – a Kossuth-párt egyik vezére – kifejezetten utalt arra, hogy a

2 Biró Bertalan: Az eucharisztikus világkongresszusok kezdete, Magyar Kultúra, 1937/17, 106–109.

3 Életművéről ld. Lénár Andor: A Váci egyházmegye Hanauer Árpád István püspöksége idején (1919–1942), Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola Pécsi Egyháztörténeti Intézet, Pécs, 2017.

4 Hanauer Á. István: Verhandlungen des XVIII. internationalen eucharistischen Kongresses in Metz von 6. bis 11. August 1907, Religio, 1909/40, 638.

5 Hanauer Á. István: XXIe congrés eucharistique international, Religio, 1911/39, 671.

6 Gergely Jenő: Az 1912-es bécsi Eucharisztikus Világkongresszus és a magyar katolicizmus, Limes, 1998/1, 84.

részvétel nem jelenti a magyar nemzeti eszme sérelmét, hiszen a világkongresszus az ateizmus terjedése elleni demonstráció, amely a magyarság hagyományos kultúráját is veszélyezteti. A bécsi kongresszus támogatása ezért kifejezetten hazafias kötelesség, honmentő tett, a magyar katolicizmus erejének kimutatása.<sup>7</sup> A politikai szempont magyarázza azt is, hogy az osztrák közvélemény célzatos elzárkózást vélt felfedezni Vaszary Kolos hercegprímásnak a kongresszustól való távolmaradásában. Bár ennek oka valójában a prímás rossz egészségügyi állapota volt, az eset mégis kiváltotta az udvar rosszallását, és hozzájárult Vaszary kényszerű lemondásához.<sup>8</sup>

A császárvárosban szeptember 12. és 15. között megrendezett kongresszus ünnepi nagygyűlésekből és szakosztályi tanácskozásokból állt, részint tematikus, részint nemzeti szekciókban (a magyar mellett lengyel, cseh, szlovák, horvát, ruszin, olasz, spanyol, holland szekció működött), este és éjszaka pedig szentsegímdadásokat tartottak a fő bécsi templomokban. A beszédek közös jellemzője politikai szempontból a Habsburg-dinasztia iránti feltétlen lojalitás volt.<sup>9</sup> A magyar szekció üléseinek a kapucinus templom adott helyét. Az előadók között a hazai klérus kiemelkedő személyiségei – Csernoch János, Prohászka Ottokár, Glattfelder Gyula, Bangha Béla – szerepeltek.<sup>10</sup>

A magyar szervezők mindent megtettek, hogy impozáns néptömegek felvonultatásával is hozzájáruljanak a sikerhez. A szervezőbizottság arra kérte a püspököket, hogy egyházmegyéjükben alakítsanak szervezőbizottságot a résztvevők toborzására.<sup>11</sup> A propagandában a katolikus sajtó is kivette a részét: a Pécssett megjelenő *Dunántúl* például abban látta a világkongresszusok fő feladatát, hogy felébresszék „a gyöngék hitét”, a csüggedőkbe pedig „hitvallói bátorságot” öntsenek. A lap a következőkkel biztatta olvasóit: „Úgy tekintsétek közreműködésüket, mint örvendetes ígéretét annak, hogy az összes művelt katolikus nemzetek remélhetőleg már a közeli jövőben Budapestet, Mária országának fővárosát fogják kijelölni az eucharisztikus kongresszus színteréül.”<sup>12</sup>

A bécsi kongresszus beváltotta az előzetes reményeket, hiszen egész Európából tömegesen vonzotta az érdeklődőket, a megnövekedett forgalom kiszolgálására az osztrák vasút kénytelen volt Olaszországtól és Svájtól szerelvényeket kölcsönözni. A szervezők az esemény fénypontjának a zárónapon tartott, a Szent István-székesegyházból induló és az egész Ringen végig-

7 Magyarország részvétele, i. m. 10.

8 Gergely, i. m. 85.

9 Uo. 86.

10 Egyházi Közlöny, 1912. szeptember 20. 517–518.

11 Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár (a továbbiakban SzfvPL) 540 762-1912, Izabella főhercegnő és Vaszary Kolos levele Prohászka Ottokárnak, 1912. március 27.

12 Nemzetközi Eucharisztikus kongresszus Bécsben, Dunántúl, 1912. május 1. 2–3.

haladó grandiózus körmenetet szánták, amelynek első részében a birodalom népei vonultak fel jellegzetes viseleteikben, majd következett a császári ház valamennyi tagjának részvételével a látványos udvari díszmenet.<sup>13</sup> Az eseményre Magyarországról mintegy tizenötezer zarándok érkezett, főleg a nyugat-dunántúli és nyugat-felvidéki vármegyékből, összesen nagyjából ötven településről.<sup>14</sup> A magyar szervezőbizottság záróértekezletén még háromszáz, matyó népviseletbe öltözött mezőkövesdi katolikus is megjelent, akik szerenádot adtak a szervezők tiszteletére.<sup>15</sup>

A magyar katolikus nyilvánosság elragadtatással reagált a bécsi kongresszusra. Tóth Tihamér, a neves hitszónok és későbbi veszprémi püspök például dicsérte a „minden ízében modern” rendezvényt, örömmel nyugtázta, hogy a felvonuló tömegek imponáló ereje növeli a katolikusok önbizalmát és a munkakedvét, valamint bizonyítja: a hit összekötő szerepe erősebb, mint a népeket elválasztó sovinizmus. Annak a reményének is hangot adott, hogy a kongresszust hamarosan Budapest is vendégül láthatja, és az egyik bécsi szervezőre, Heinrich Swoboda prelátusra hivatkozott, aki néhány évvel korábban, a magyar főváros panorámáját csodálva megjegyezte neki: „ezt a képet egy eucharisztikus körmenet hullámzó néptömege s ezernyi gyertyafénye teheti még szebbé”.<sup>16</sup> Egyik pályatársa, Mester János óvatosabban fogalmazott: bár ő is elismerte, hogy „az eucharisztikus világkongresszus szép kezdet a nemzetközi megértés terén”, de úgy vélte, hogy ennek közvetlen hatása egyelőre még csekély, legfeljebb a rendező város közvetlen környékére irányuló népmisszió jellegével bír. Ezért azt sürgette, hogy helyi és nemzeti szinten hozzanak létre minél több, folyamatosan dolgozó, az egész társadalom megszólítására törekvő intézményt, amelyekre alapozva idővel katolikus világszervezetek fejlődhetnek ki.<sup>17</sup>

Az első világháború alatt az eseménysorozat természetesen szünetelt, majd a békekötés után az első kongresszust 1922-ben hívták össze Rómába. A hazai katolikus közvélemény érdeklődése elsősorban az 1926-os chicagói rendezvény után élénkült meg ismét: ennek bizonyára az volt a legfontosabb oka, hogy a magyar egyház képviselőjében Csernoch János bíboros, hercegprímás is az Újvilágba utazott. Az amerikai szervezők óriási, milliós nagyságrendű tömegeket mozgattak meg, új utakat, vasútvonalakat építettek a kedvükért, és rendkívül látványos külsőségek közepette tartották meg az ünnepeket. „Nemcsak méreteiben, hanem pompájában is lenyűgöző volt a résztvevők

13 A bécsi eucharisztikus kongresszus, Pesti Hírlap, 1912. szeptember 4. 6.; Wiener Straßenleben, szerk. Karl Zillinger – Werner Grand, Sutton Verlag, Erfurt, 2011, 66–69.

14 Gergely, i. m. 88.

15 Az eucharisztikus kongresszus, Pesti Hírlap, 1912. szeptember 15. 8.

16 Tóth Tihamér: Lepergett egy esztendő, Magyar Kultúra, 1913/18. 268–270.

17 Mester János: Hogyan készítsük elő a világbékét?, Katolikus Szemle, 1914/10. 867.

számára a chicagói rendezvény. Pápai színekbe öltözött az egész város, virágszőnyegek, üdvözlő feliratok köszöntötték a vendégeket." A szervezők igen előzékenyen kezelték Csernoch Jánost mint rangidős bíborost, akit felkértek arra, hogy az egyik ünnepi ülésen mintegy félmillió ember jelenlétében magyarul tartson ünnepi beszédet az eucharisztianak a nemzet életében betöltött jelentőségéről. Szónoklatában előtérbe helyezte a magyarságnak a kereszténység védelmében játszott történelmi szerepét, és – igen óvatosan, az emelkedett alkalomhoz illő módon – a nemzetek közötti igazság és béke említésével a trianoni béke sokkjára is utalt. Az előadást élőben közvetítette a rádió, fordítását kiadták emlékkönyvekben és újságokban, és igen pozitív visszhangot keltett. Az amerikai szervezők azt a gesztust is értékelték, hogy a püspöki kar kérésére a magyarországi hívek a kongresszus első két napján egymillió szentáldozással kapcsolódtak be lelkiileg az eseménybe, amiről Csernoch díszes oklevelet adott át a chicagói érseknek.<sup>18</sup>

A monumentális amerikai tömegrendezvényről szóló híradások komoly hatást gyakoroltak a magyar klérus számos tagjára. A nagyszabású akciókért lelkesedő – és azok megvalósítására is képes – jezsuita páter,<sup>19</sup> Bangha Béla folyóirata, a *Magyar Kultúra* hasábjain 1927-ben fejtette ki vízióját egy jövődó magyarországi világtongvesszusról: „Budapest mint Chicago riválisa, mint tíz- és százezer idegennek úti célja a világ minden sarkából, mint szállásadója, vendéglátó gazdája a katolicizmus jeleseinek az öt világrészből!” Úgy vélte, hogy a magyaroknak az 1930-as kongresszus megrendezésére kellene pályázniuk, hiszen a rendezvénysorozatot ekkoriban kétévente tartották meg, és Európára általában négyévenként került sor. A vén kontinensen pedig szerinte Budapest érdemli meg legjobban a rendezés jogát, hiszen „millió város, amelynek nagyobb része katolikus”. Arról is teljes nyíltsággal írt, hogy a kongresszusnak hitéleti jelentősége mellett politikai haszna is lenne: házigazdaként ugyanis „Magyarország a nemzetközi érdeklődésnek az előterébe nyomulna, mégpedig éppen a legelőnyösebb oldaláról: vallásosságáról ismerné meg a nagyvilág. Rokonzást keltene irányunkban s az integritási eszmét igen jelentékenyen szolgálná.” Emellett a rendezvény idegenforgalmi és gazdasági jelentőségét is hangsúlyozta. A rendkívül jó nemzetközi kapcsolatokkal rendelkező Bangha okfejtése szerint ugyanis: „Bennünket a külföld jóformán nem is ismer. Azért nem jönnek Magyarországra idegenek, mert nyelvünket nem értik. Külföldi ember csak olyankor tartaná érdemesnek, hogy ideránduljon, ha itt valami nemzetközi

18 Máté Anita: Magyar hercegprímás Amerikában – Csernoch János a chicagói eucharisztikus kongresszuson, *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 2005/1–2. 140–144.

19 Személyéről és egyháztörténeti szerepéről lásd: Molnár Antal – Szabó Ferenc: Bangha Béla SJ emlékezete, *Távlatok*, Budapest, 2010.

manifesztáció volna, amikor sokan jönnek idegenek egyszerre s eleve biztos, hogy mindenki a maga nyelvén boldogulhat.”

A kilátásokat illetően rendkívül optimista volt: úgy vélte, hogy Budapesten minden feltétel adott a valaha volt legszebb kongresszus megrendezésére. Víziójában egymillió férfit mozgató, a Boráros térről a Nagykörúton át Budára vonuló körmenet, a Vérmezőn tartott táborigmise és a folyón megrendezett hajós processzió szerepelt. „A Duna oly felséges ünnepélyrendező hely, amelynél szebbet, varázslatosabbat, ideálisabbat álmodni sem lehet” – írta, és hosszan részletezte terveit a kormány, a főváros, a parlamenti kamarák, az egyetemek és a nagyvárosok díszes hajóiról, a hadsereg által kifejtendő pompáról, a repülőgépekről a felvonulásra zúdítandó virágesőről, és a pápai legátus által az Országház épülete mint főoltár előtt adandó áldásról. Érveléséből az is teljesen egyértelmű, hogy a kongresszusnak az országimázsra gyakorolt jótékony hatásaival is teljesen tisztában volt: „A csepeli rádióállomás 60 kilowattos leadója egész Európának megvinné a bíboros-főpap áldását, a dalárdák és zenekarok, az imádság és üdvívalgás hangját, s végezetül a magyar Himnusz! (...) Ezt a dunai processziót nem csinálhatja utánunk sem Párizs, sem München, sem Varsó; még maga Róma sem! Kétségtelen, hogy az akkor ideözönlő külföldi vendégek és előkelőségek is örökre életük legszebb emlékei közé sorolnák a budapesti eucharisztikus világkongresszust!” – írta, és végezetül arra kérte Csernoch Jánost, hogy igyekezzen minden befolyását latba vetve megszerezni Budapest számára az 1930-as rendezés jogát.<sup>20</sup>

A hercegprímásnak azonban nem volt módja fellépni ebben az ügyben, hiszen kisvártatva meghalt. Utódja, Serédi Jusztinián azonban valóban felkarolta az ötletet. A püspöki kar 1929 márciusában tartott ülésén felvetette, hogy „több oldalról felmerült a kívánság” a kongresszus budapesti rendezésére, úgy vélte, hogy Magyarország megpályázhatná az 1938-as évet, amely egyben Szent István halálának kilencszáz éves évfordulója. A püspöki kar „nagy örömmel” magáévá tette a tervet.<sup>21</sup> Az ekkor meghozott döntés előkészítése már korábban megkezdődött: Mikes János szombathelyi püspök, aki Magyarországot képviselte az 1928-ban Sydney-ben rendezett világkongresszuson, az Ausztráliába való utazás során tárgyalt a nemzetközi szervezőbizottság tagjaival, akik biztosították arról, hogy Budapest nagy eséllyel pályázhat a rendezés jogára, igaz, legkorábban csak az 1936-os évre.<sup>22</sup> A felkészülést szolgálta az is, hogy Serédi kezdeményezé-

20 Eucharisztikus világkongresszus Budapesten!, Magyar Kultúra, 1927/10. 454–458.

21 Beke Margit (szerk.): A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919–1944 között. I. kötet, Aurora, München – Budapest, 1992, 245.

22 Bakó Balázs: Egy világ körüli út 1928-ban, in Balogh Margit (szerk.): „Alattad a föld, fölötted az ég...” Források, módszerek és útkeresések a történetírásban, ELTE BTK Történelemtudományok Doktori Iskola, Budapest, 2010, 246.

se nyomán,<sup>23</sup> az éves katolikus nagygyűléshez kapcsolódva 1928. október 4. és 9. között megrendezték az első magyar nemzeti eucharisztikus kongresszust, amelyek együtt, a korabeli egyházi és világi sajtó szóhasználata szerint „katolikus hetet” alkottak.<sup>24</sup> Serédi a nemzeti eucharisztikus kongresszusra – XI. Pius pápa különleges jóindulatának jeleként – legátusi megbízatást kapott, aminek alkalmából egyébként a főváros még egy négylovas díszfogatot is a rendelkezésére bocsájtott.<sup>25</sup> Az új rendezvény – tulajdonképpeni célja, az eucharisztia hitének nyílt megvallása, a kultusz elmélyítése mellett – már azt is szolgálhatta, hogy a széles katolikus néptömegek és Magyarország teljes közvéleménye is közelebbről megismerkedhessenek az eucharisztikus kongresszusok műfajával. Az eseményt üdvözlő cikkében például Bangha Béla utalt rá, hogy a magyar egyháznak szándékában áll vendégül látni az Eucharisztikus Világkongresszust, amire feltevése szerint 1936-ban kerülhetne sor Budapesten. Az 1928-as nemzeti kongresszust a felkészülés első állomásának tartotta.<sup>26</sup>

Bizonyos vonatkozásban szintén az előkészületeket szolgálta az 1930-as Szent Imre-év is, amelynek keretében a szervezők nagyszabású eseményeket tartottak, például hajókörményt rendeztek a Dunán. A látványosságot a korabeli becslések szerint mintegy hatszázezer érdeklődő követte figyelemmel a helyszínen. A rendezvény rendkívül kedvező visszhangra talált az Apostoli Szentszéknel: a pápai legátus az őt ért „ünnepélyes és meleg” fogadtatást dicsérte, a vatikáni küldöttség tagjai pedig nagyra értékelték a budapesti fegyelmezett rendet és figyelmeséget – különösen az 1930 májusában, Karthágóban tartott Eucharisztikus Világkongresszus fejtelenségével összehasonlítva. A Szent Imre-év tehát a világkongresszus főpróbájaként is szolgált.<sup>27</sup> Érdekes megjegyezni ugyanakkor, hogy a hazai politikai sajtó részéről több újságíró kritizálta az emlékév programját, azal érvelve, hogy az túlzottan az egyetemes vallási vonatkozásokra összpontosított, nem volt elég érdekes és impozáns, ezért nemzetközi szinten nem bizonyult alkalmasnak Magyarországnépszerűsítésére. Ezekre a véleményekre reagálva Bangha Béla határozott hangú válaszcikkben magyarázta el, hogy a direkt politikai propaganda, a revíziós szólamok hangoztatása legfeljebb a külföldi vendégek elriasztására lenne jó, a nemzetközi katolikus közönség pedig „csak nagyon másod- és harmadsorban ér-

23 SzfvPL 540 1139-1928. Zichy János és Zsembery István levele Shvoy Lajosnak, 1928. június 6.

24 Lásd például *Nemzeti Újság*, 1928. október 6. 1.; *Az Est*, 1928. október 10. 2.

25 *Nemzeti Újság*, 1928. október 4. 2.

26 Bangha Béla: *Nemzeti Eucharisztikus Kongresszus*, *Nemzeti Újság*, 1928. október 4. 1.

27 Csíky Balázs: *Szerédi Jusztinián, Magyarország hercegprímása*, szerk. Tóth Krisztina, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet – MTA – PPK Fraknói Vilmos Római Történeti Kutatócsoport, Budapest, 2018, 169–175.

deklódi koncertek, operaelőadások, kiállítások, bugaci puszták és népi mutatóványok iránt”.<sup>28</sup>

Időközben a kulisszák mögött Serédi hercegprímás intenzív lobbizást folytatott a rendezési jog megszerzése érdekében, aminek eredményeként 1936 novemberében a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusok Állandó Bizottsága hivatalosan Budapestnek ítélte a következő kongresszust.<sup>29</sup> Ezzel párhuzamosan jól érzékelhető, hogy az egyházi publicisták a szélesebb közvélemény lelkesedését is igyekeztek felkelteni, ezért cikkeikben gyakran részletezték, hogy a rendezvény miért lenne hasznos a teljes magyarság számára. Tóth Tihamér például 1932-ben, a dublini kongresszust értékelve arról írt, hogy az esemény a beláthatatlan lelki értékek mellett „nem kicsinylendő politikai propagandát is jelent” a rendező ország számára.<sup>30</sup> Nyisztor Zoltán, a *Magyar Kultúra* szerkesztője 1937-ben szintén arról beszélt a kecskeméti katolikus körben, hogy a kongresszus rendezésének joga „megnyitotta Magyarország számára a világ sajtóját, amely most kábelken, telefonon, levélben kéri Csonkahazánk földrajzának, történelmének ismertetését: Mi lettünk a világ kirakata és a világ előtt történelmünk legszebb képein keresztül jelenünk meg.”<sup>31</sup> A rendezvénysorozat történetét bemutató Bíró Bertalan viszont 1937-ben elsősorban már a lelki-hitéleti tényezők jelentőségét hangsúlyozta. Úgy találta, hogy a kongresszusok egyrészt kitüntetést jelentenek a rendező ország vagy város számára hitük és buzgóságuk miatt, másrészt „nyílt bátorítás kívánnak lenni amaz ország katolikusainak”. A magyar szempontból kiemelkedő jelentőségű 1912-es kongresszust – éppen a hitéleti szempontokra való tekintettel – jóval árnyaltabban értékelte, mint a kortársak. Véleménye szerint a bécsi kongresszusnak valójában „nem is annyira a gondolati és eszmei programja volt változatos és mélyenjáró, mint az a pazarfényű körmenet, amely mögött a Gesamtmonarchie [összmonarchia] terült el a maga katonás fegyelmével, sakkban tartott nemzetiségeivel és békés jóllakottságával. A magyarság ekkor került először életközelségbe a nemzetközi eucharisztikus kongresszusokkal, hogy azóta is örökkön vágyódjék utána.” Bíró szerint a kongresszusok legfőbb érdemét az jelentette, hogy nagyban hozzájárultak a nyugat-európai lelképásztorkodás „serény és bensőséges módszereinek” elterjedéséhez, továbbá serkentően hatottak a missziós munkákra.<sup>32</sup>

A budapesti kongresszus előkészítése igen kedvezőtlen nemzetközi körülmények között zajlott, hiszen a totalitárius – és

28 Bangha Béla: A Szent Imre-év gáncsvetői, Nemzeti Újság, 1930. augusztus 6. 1–2.; Bírálát, Esti Kurir, 1930. augusztus 7. 9.

29 Csiky, i. m. 177–178.

30 Tóth Tihamér: Az Eucharisztia diadala Dublinben, Magyar Kultúra, 1932/20. 313.

31 „Mi vagyunk a világ kirakata...”, Kecskeméti Közlöny, 1937. december 8. 6.

32 Bíró Bertalan: Az eucharisztikus világgongresszusok kezdete, Magyar Kultúra, 1937/17. 107–109.

egyben szélsőségesen egyházellenes – diktatúrák, a sztálini bolsevizmus és a hitleri nemzetiszocializmus agresszivitása egyre fokozódott. Darányi Kálmán miniszterelnök 1937 novemberében ugyan arról biztosította a német nemzetiszocialista vezetőket, hogy Serédi hercegrímás garantálja a világkongresszus politikamentességét, ennek ellenére végül Adolf Hitler úgy döntött, hogy nem engedélyezi a német állampolgárok részvételét az eseményen. A III. Birodalom nem sokkal a kongresszus előtt, 1938 márciusában elfoglalta és magához csatolta Ausztriát, az új szomszéd megjelenése a nyugati határoknál pedig komoly sokkot okozott a magyar közvélemény számára.<sup>33</sup>

A kényes helyzetben a magyar szervezők szimbolikus gesztusok segítségével közvetítették a rendezvény üzenetét a nyilvánosság számára. A szervezőbizottság tagjaként Bangha Béla például már 1937-ben kifejtette: „Egy eucharisztikus világkongresszus nem politikai esemény és elsősorban nem is keresi a kifelé való manifesztációt”, ám „olyan időket élünk, amikor egy eucharisztikus világkongresszus magában véve is hatalmas szózat a nyilvánosság, mégpedig a közömbös, sőt ellenséges nyilvánosság felé is”.<sup>34</sup> 1938 januárjában, a kongresszust felvezető sajtótájékoztatón pedig azt mondta: a rendezvény néma tiltakozás lesz a „harcos ateizmus és az istentelen bolsevizmus”, illetve mindazon üldözési akciók ellen, amelyek különböző országokban folynak a kereszténység ellen.<sup>35</sup>

Az 1938. május 25 –29. között lezajló budapesti kongresszus végül el is érte a célját, annak ellenére, hogy az ünnepeket beárnyékolta egy belpolitikai körülmény: az első zsidótörvény elfogadása és kihirdetése, ami éppen a világtalálkozó zárónapján történt meg. Az antiszemita jogfosztás szándéka azonnal foltot ejtett az országimázson: a május elején a Vatikánban ad limina látogatáson járó Hanauer Árpád István arról számolt be a hercegrímásnak, hogy a törvényjavaslat a Szentszéknél „általános megütközést keltett”, és arról kellett győzködnie a pápát, hogy Magyarországon nem kerülhet sor a németországihoz hasonló zsidóüldözésekre. Eugenio Pacelli bíboros-államtitkár, a kongresszus pápai legátusa pedig a budapesti nunciusnak írva kifejezte reményét: „a magyar katolikusok ezek között a körülmények között teljes mérsékletet tanúsítanak”.<sup>36</sup> A látványos eseményekben bővelkedő Világkongresszus sikeresen terelte el a figyelmet a baljóslatú jövőről: a rendezvény azt a képet sugározta a résztvevők felé, hogy Magyarország a béke szigete, a Nyugathoz kötődő erős katolikus ország, amely történelmi örökségéhez híven továbbra is a kereszténység védőbástyájaként szolgál. A

33 Csíky, i. m. 179–180.

34 Bangha Béla: Mit várhatunk az Eucharisztikus Világkongresszustól?, Magyar Kultúra, 1937/5. 133.

35 Az Eucharisztikus Kongresszus a harcok istentelenség és a vallásüldözés ellen, Esti Kurír, 1938. január 9. 5.

36 Csíky, i. m. 383–384.

rendezvény számos magyar katolikus számára életre szóló élményt nyújtott, meghatározta vallási és nemzeti identitásukat.<sup>37</sup> A szélsőjobboldal viszont ellenszenvvel követte az eseményeket: a *Turáni Roham* című kiadvány például egyenesen a „németellenes provokációnak” tartott kongresszus betiltását követelte.<sup>38</sup> A német hivatalosságok hasonlóan reagáltak: Reinhard Heydrich birodalmi biztonsági főnök különösen Zichy János kijelentését nehezményezte, miszerint „a kongresszus lényege Magyarország számára az, hogy védőbástyát emeljen az előnyomuló pogánysággal szemben”. Heydrich azt is sértőnek találta, hogy a budapesti utcákat vörös–fehér–vörös zászlókkal, a független Ausztria jelképeivel díszítették fel.<sup>39</sup>

A magyar katolikus közvéleményben tehát az 1881-ben útjára induló, kifejezetten korszerűnek tartott Eucharisztikus Világkongresszus megítélése gyorsan összekapcsolódott a hazai rendezés gondolatával. Ez a felvetés már a 20. század elején megjelent, és a magyar vonatkozásokkal bíró események, különösen az 1912-ben tartott bécsi és az 1926-os chicagói világtalálkozó hatására erősödött meg. Az elképzelés szószólói az esemény hitéleti jelentősége mellett sokszor tudatosan érveltek közéleti, politikai szempontokkal, rámutatva azokra a lehetőségekre, amelyeket a kongresszusok a magyar katolicizmus, illetve a magyarság nemzetközi reprezentációjának szempontjából kínáltak. És bár az 1938-as budapesti világtalálkozón a szervezők tartózkodtak a közvetlen politikai megnyilvánulásoktól, az adott világpolitikai helyzetben a katolikusok nemzetközi kiállása már önmagában véve is állásfoglalást jelentett.

37 Vass Erika: Kitárult világ. Az 1938-ban, Budapesten rendezett eucharisztikus világkongresszus a turizmus szemszögéből, in Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata. Tanulmányok, Néprajzi Múzeum, Budapest, 2003, 98–104. Az események lefolyásáról részletesen lásd: Gergely Jenő: Eucharisztikus világkongresszus Budapesten / 1938., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1988, 118–145.

38 Az Eucharisztikus Kongresszus betiltását követeli egy nyilas-pogány lap, Magyarország, 1938. február 2. 2.

39 Hetényi Varga Károly: Pásztor volt vagy béres? A Magyar Katolikus Egyház a Harmadik Birodalom árnyékában. Dokumentumok 1938–1941, Szent István Társulat, Budapest, 2012, 93–94.

MÉLYI JÓZSEF

## Szimbolikus térkapcsolás

*Eucharisztikus Világkongresszus Budapesten, 1938-ban*

1938-ban, az Eucharisztikus Világkongresszus idején Budapest évtizedek óta legragyogóbb arcát mutatta; a köztéri ünnepek képe, a dunai hajós körmenet-höz kapcsolódó fényjáték élménye hosszú évtizedekre beíródott a résztvevők emlékezetébe.<sup>1</sup> A „fények és hangok csodavárosának”<sup>2</sup> emléke mögött azonban idővel lassan eltűnt a kollektív emlékezetben a köztér szimbolikus átírásának eredeti, gondosan tervezett programja, amelynek keretei között az ünnepeksorozat idején a város – a megfogalmazott céloknak megfelelően – a katolikus világ ideiglenes középpontjaként jelenhetett meg.

Amennyiben a szimbolikus program rekonstrukciójára teszünk kísérletet, elengedhetetlen felidézni, hogy 1938 májusában Budapest egyszerre két eseménynek adott otthont: a hivatalosan 1938. május 26-tól, azaz áldozócsüdtörtéktől május 29-ig (vasárnapig) tartó Eucharisztikus Világkongresszussal összekapcsolódott a Szent István-év ünnepeksorozata, amelynek kiemelkedő eseménye a május 30-i Szent Jobb körmenet volt. A két gondolatkör összefűzésének koncepciója már csaknem egy évtizeddel korábban megszületett, s egy 1936-os püspöki tanácskozás tanúsága szerint nem is volt szétválasztható: „Ez ünnepi évnek nemzeti eucharisztikus jelleget adunk az esetre is, ha az eucharisztikus világkongresszust nem itt tartanák.”<sup>3</sup> A két eseménysorozat összekapcsolásával a magyar és a nemzetközi vonatkozások szintén egyszerre és egymástól elválaszthatatlanul jelentek meg a programban. A Szent István-év – amely az államalapí-

1 A tanulmány megírásának szubjektív kiindulópontját apám átadott élményanyaga jelenti, aki 1938-ban 18 évesen vett részt az ünnepeken.

2 *Az Est*, 1938. február 25.

3 Idézi Török József: Szent István-jubileumok, *Élet és Tudomány*, 2018/33. 1034.

tó halálának 900. évfordulóját ünnepelte, és magába foglalta a Szent Jobb feltalálásának emléknapját is – gondolatköre egyrészt beszédekben, kiállítások témájaként,<sup>4</sup> műalkotásokon keresztül folyamatosan jelen volt az Eucharisztikus Világkongresszus eseményein, másrészt a kongresszus másnapján induló rendezvényeivel a világesemény organikus folytatását is jelentette. A helyi és globális vonatkozás mellett ugyanilyen módon jelent meg az Eucharisztikus Kongresszus programjának szellemi háttérében a modernitás és a hagyomány kettőssége. Budapest többek között világszínvonalú fény- és hangkulissza megteremtésével mint modern, turistabarát világváros kívánt megjelenni a világ előtt, miközben a program természetesen különleges hangsúlyt helyezett a tradíciókra, a történelmi kontinuitásra. Ebben az összefüggésrendszerben kiemelt helyet kapott a Millennium: „A hét vezér megvalósulva látja álmát” – írta egyik beszámolója címében az *Új Magyarság*.<sup>5</sup>

A rendezvénysorozat programja a kor politikai összefüggéseit sem hagyhatta figyelmen kívül. A kongresszus előtt két hónappal következett be az Anschluss, már két éve tartott a spanyol polgárháború, és egyre elkerülhetelenebbnek tűnt egy újabb nagy európai összecsapás. Az Eucharisztikus Világkongresszus egyik alaptémája volt az egyházüldözés, amelyet az eredeti koncepció szerint elsősorban a Szovjetunióra vonatkoztatva ítélték volna el. Különös helyzetbe kerültek azonban a magyar rendezők Hitler 1938. januári döntése nyomán, amellyel – XI. Pius pápa 1937-es, nácizmust elítélő nyilatkozatát követően – gyakorlatilag megtiltotta, hogy német zarándokok érkezzenek Budapestre. „Huszár Károly (...) a rendezőség nevében (...) fájdalommal emlékezett meg arról, hogy a németek nem jöhetnek el, akiken kívül az egész világról csak a szovjet állampolgárai nem vesznek részt a kongresszuson.”<sup>6</sup> Az előkészítés során a legfontosabb programadó üzenetek közé tartozott az eseménysorozat politikamentességének garantálása. Ha Magyarország valóban minden katolikus számára nyitott ország képét kívánta sugározni, akkor a Trianonnal kapcsolatban követett politikát, illetve külpolitikai retorikát egy időre félre kellett tenni. „A környező államok is megértették, hogy Magyarország érdemes a bizalomra, mert nagy számban vesznek részt a kongresszuson” – jelenthette ki röviddel a rendezvénysorozat előtt Huszár Károly.

4 A Múcsarnokban Szent István-kiállítást rendeztek, amely körképet nyújtott a kor egyházi művészetéről, a színvonal bevalottan hullámzó volt. A kiállító művészek között szerepelt többek között Aba-Novák Vilmos, Szőnyi István vagy Molnár C. Pál. Ezzel párhuzamosan nyílt meg a Károlyi palotában a Karitászi kiállítás, amelyen szintén megjelentek utalások a Szent István-évre: az egyik emeleti teremben Benczúr Gyula *Vajk megkeresztelése* című műve előtt ott állt a Szent Korona másolata.

5 *Új Magyarság*, 1938. május 28. Érdemes ezzel kapcsolatban megemlíteni, hogy a 2020-as Eucharisztikus Világkongresszus plakátján a Millenniumi emlékműből az ostyá éppen a hét vezér szobrát takarta ki.

6 *Magyar Lapok*, 1938. február 11. 3.

A kongresszus május 25-én, szerdán, Pacelli bíboros, XI. Pius pápa követe beszédével nyílt meg a Hősök terén; ugyanezen a napon 92 templomban és kápolnában tartottak ünnepi misét; irodalmi nagygyűlésre került sor a Vigadóban, este pedig Horthy Miklós adott ünnepi vacsorát a Budavári palotában Pacelli bíboros részére. Csütörtök délelőtt szintén a Hősök terén több mint százezer résztvevővel a magyar katolikus ifjúság szentmiséjére és közös áldozására került sor; papi eucharisztikus gyűlést tartottak a Bazilikában, és megkezdődött a nemzetközi gyűlés az Iparcsarnokban. Este zajlott le az eseménysorozat leglátványosabb programja, az eucharisztikus hajókörmény a Dunán. Pénteken számos esemény mellett – hadirokkantak szentmiséje, a Vigadóban csehszlovákiai zarándokok gyűlése, nemzetközi ifjúsági konferencia – a legfontosabb rendezvény a férfiak esti szentségimádása volt a Hősök terén. Szombaton a leányifjúság kongresszusi gyűlését tartották az Iparcsarnokban, este pedig fogadást adtak a Parlamentben, illetve díszelőadásra került sor az Operaházban. Vasárnap délután 4 órakor eucharisztikus körmenet indult a Bazilikából a Hősök terére, ahol a kongresszus záróünnepségét tartották. Hétfőn a Szent István-év az Országháztól a Hősök teréhez vonuló Szent Jobb körmenettel nyílt meg.

Amikor 1937 májusában Serédi Jusztinián bíboros hercegprímás meghirdette az Eucharisztikus Emlékévet, azonnal megkezdődtek az előkészületek a közterek átalakítására; többek között építési-, hang- és fénybizottság alakult. Gondot fordítottak a budapesti utcaképre: kirakatversenyt rendeztek, s a Világkongresszus utolsó napjára külön felhívást intéztek a fővárosiakhoz, hogy a vasárnapi körmenet idejére szőnyegekkel vagy szentképekkel díszítsék erkélyeiket, ablakaikat. A városban zajló ünnepi események kihangosításához szükséges csaknem 400 hangszóró közül több mint százat külföldről kellett megrendelni. Az 1937-es párizsi világkiállítás mintáját követő modern „fényarchitektúra” kialakítása különösen hangsúlyossá vált.<sup>7</sup> Új világítótesteket rendeltek, amelyeket azután beépítettek többek között a Halászbástya, a Mátyás-templom, a Citadella, a Bazilika, a királyi vár vagy a Jánoshegyi kilátó díszvilágításába. Új fényt kaptak a magyar szentek szobrai; a Szabadság téren a négy irredenta szoborcsoport kivilágítása a gondosan vezetett kimutatások szerint egyenként fél kilowatt áramot igényelt. Az eucharisztikus kongresszus jelvénye ott ragyogott az Alagút bejárata fölött, illetve az Erzsébet hídon és a Lánchíd pillérein – egyenként 60 méter neoncsőből. A

7 A magyar szervezők a fényjátékok jellemzésére ugyanazt a kifejezést használták, mint néhány évvel korábban az avantgárd művészet egyik legnagyobb alakja, Moholy-Nagy László, aki 1935-ben így írt a fényarchitektúráról. „Számítalan projektet dolgoztam ki, csupán a megbízás hiányzott hozzá, egy fényfreskóra, egy fényarchitektúrára, amely lépcsőzetes egyenesekből és íves falakból állhatna (...), amelyeket egy kapcsoló elfordításával ragyogó fénybe, fluktuáló fényszimfóniákba lehetne meríteni.” (Moholy-Nagy, László: Telehor. Lars Müller Publishers, Zürich, 2013.)

két világháború közötti Budapest szó szerint legfényesebb estéje – amellyel majd csak a hatvanas években tömegesen felszerelt fényreklámok tudtak versenyre kelni – a hajós körmenethez kapcsolódott. „A királyi vár minden ablakát kivilágították ezen az estén és az ablakokból páratlan kilátás nyílt a Várhegy előtt folyó Dunára és a tulsó parton nyugvó tündérien kivilágított városra. A Lánchíd és a Duna-part fényfüzéreinek sugarai visszaverődtek a víz tükréről. Messzire belevilágított az éjszakába a Lánchíd pesti lábánál felmagasodó pápai kereszt és az Erzsébet híd, meg a Lánchíd pillérein arany színű neon fényben ragyogó kehely és ostya.”<sup>8</sup> A Duna partjain több százezer ember figyelte, ahogy a Citadelláról öt – fehér és kék – fénynyaláb tört az égbe („...az ég felé irányított fénycsóvákkal szimbolizálják majd a lelkek vágyódását az Isten után”). Harangzúgás és felröppenő rakéta jelezte, hogy elindult az Oltáriszentséget vivő Szent István gőzös – rajta a pápai legátussal –, mellette a kormánytagokat és más előkelőségeket szállító hajók, egyenként 1500 villanykörtével feldíszítve. A kikötés után a Gellérthegyen ágyúk dördültek el, a hegyen hatalmas kereszt ragyogott fel, piros, fehér és zöld színekben. Az Eucharisztikus Világkongresszus köztéri emlékezete hosszú ideig a dunai fénykulisszával kapcsolódott össze.

A kongresszus előkészítése során többször is felmerült, hogy Budapestnek melyik lehetne az a főtere, amely otthont adhat a tömegrendezvényeknek. A reprezentatív kormányzati megbízásokkal a húszas-harmincas években bőségesen ellátott építész, Lechner Jenő 1937-ben – hivatkozva III. Viktor Emánuel épp ekkor lezajlott budapesti látogatásának problémáira, és utalva a római példára – azt javasolta, hogy erre a célra a Bazilika környékét építsék át.<sup>9</sup> (Érdekes módon, Sztálin egyik legtöbbit foglalkoztatott építésze, Borisz Jofán, amikor 1946 elején Budapesten járt, szintén egy nagy központi teret hiányolt az akkor már Moszkvával – a „harmadik Rómával” – összevetett magyar fővárosból.<sup>10</sup>) A másik terv a Nemzeti Stadion napirenden lévő építéséhez kapcsolódott: „Bár készen állana a stadionunk, akkor nem kellene a fejünköt törni, hol helyezzük el az eucharisztikus kongresszus százezeres tömegeit” – írta szintén 1937-ben az *Ország-Világ*.<sup>11</sup> Végül a rendezők a Hősök tere átépítése mellett döntöttek, azzal az indoklással, hogy ezáltal az egész Városliget mintegy szabadté-

8 *Nemzeti Újság*, 1938. május 26.

9 Szűcs György: Magyar ünnep, barokk oltár. A Hősök tere 1938-ban, *Művészet*, 1988/8. 57.

10 Granasztói Pál így idézte fel a beszélgetésüket: „Én ekkor hirtelen azt válaszoltam neki, hogy eléggé nagy tereink vannak és véleményem szerint Budapesten a Duna az, amely a nagy térhatást és a nagy térélményt adja, én tehát úgy érzem, hogy emellett külön még egy nagy térre nincs szükség. Erre a témára akkor már nem tértünk vissza és az le is került a napirendről.” (Idézi Ritoók Pál: *Építészportrék 1946–1955 között*, in *Prakfalvi Endre (szerk.): Építészet és tervezés Magyarországon 1945–1956*, Országos Múemlékvédelmi Hivatal Magyar Építészeti Múzeum, Budapest, 1992, 51.)

11 Hová jön a Nemzeti Stadion? *Ország-Világ*, 1937. november 26. 5.

ri templommá alakul; ezt az elképzelést egészítette ki a 10 000 főt befogadni képes, fehér és arany színnel díszített Iparcsarnok mint rendezvényhelyszín kiválasztása. Az Eucharisztikus Világkongresszus egyházi központja – bár az első eseményre a Koronázási (Mátyás-)templomban került sor – a Szent István bazilika lett, az Országház előtti tér pedig a Szent István-évvvel kapcsolatos rendezvények kiindulópontjaként kapott szerepet: az épület kapujában építették fel a főoltárt; külön díszemelvény készült a Szent Jobb részére. A szervezők hangsúlyozták, hogy a Kossuth tér erre az alkalomra kifejezetten magyaros dekorációt kapott.

A legfontosabb átalakításra a kongresszus központi helyszínén, a Hősök terén került sor; a Millenniumra kialakított teret a tömegrendezvények befogadására a két, addig parkos terület lekövezésével tették alkalmasabbá. A szimbolikus környezetet tudatosan választották és építették be a liturgia környezetébe: az Ezredévi emlékműegyüttes mellett – a hét vezér az ősmagyar eredetet, a királysobrok a keresztény magyar állam történetét idézték meg – ebben fontos szerepet kapott a Vajdahunyad vára mint háttér. Ugyanígy az Eucharisztia összefüggésrendszerébe került a magasban a keresztet és – az egykor egy „másik legátus által hozott” – Szent Koronát tartó Gábel arkangyal, illetve az 1929-ben a tér közepén elhelyezett szimbolikus síremlékmű, a *Hősök országos emlékköve*, Kertész K. Róbert és Lechner Jenő alkotása, amely felállításától fogva a háború áldozatainak és Magyarország szenvedéstörténetének központi emlékhelyévé vált. A tágabb világtörténeti kerethez hozzátartozott a Szépművészeti Múzeum és a Múcsarnok építészeti stíluselemeiben görög, illetve római templomra utaló épülete; a tér közepe ekkor kapott szintén a klasszikus kultúrához köthető meandermotívumos borítást. A rendezvényeken a Szépművészeti Múzeum lépcsőjén a kormányzó, az államfők, a miniszterek, a diplomáciai testületek és az országgyűlés díszemelvénye kapott helyet, a Múcsarnok előtt helyezkedett el a főváros vezetésének tribünje.

A téralakítás legfontosabb eleme azonban az ideiglenes oltár-építmény volt, amelynek pályázatán tizennégyen indultak, s végül a zsűri Lechner Jenő és íj. Lechner Jenő pályaművét fogadta el. A főoltár a Háború és a Béke szobrai közé került, tizenöt méteres magasságba, körülötte emelvény helyezkedett el 16 bíboros és 500 püspök számára. Itt kapott helyet a főpapi miséhez szükséges trón és a pápai delegáció tagjainak ülőhelye, a további magas rangú egyházi személyek a királysobrok alatti félkör alakú tribünön foglalhattak helyet. Az építmény legmarkánsabb eleme a római Szent Péter-templom főoltárát díszítő Bernini-baldachin másolata lett, amely egy nyolcaddal kisebb volt, mint a római alkotás; az épület csúcsa, Gábel arkangyalhoz igazodva, 40 méter magasságba nyúlt fel. Az oltáremelvény alatt sekrestye, segélyhely, tűzoltó őrszoba és 16 telefonfülkével sajtóiroda, az emlékmű két oldalán álló két egyszerű modern toronyépület – amelyek jellegükben a korabeli világkiállítások építészeti meg-

oldásait idézték – tömbjeiben a rendőrség és a rendezők mellett egy-egy rádióadó 8-8 szpíkerfülkével kapott helyet. Az oltárépítmény – vakolt jutavázzal borított és kárpitdekorációkkal ellátott faépítmény – díszítéséhez tartoztak a selyemmel hímezett magyar szentek ábrázolásai és az eucharisziával kapcsolatban álló 28 szent képe. A Lechner állandó szobrász-munkatársa, Füredi Richárd által készített angyalszobrok, valamint Szent Péter és Szent Pál jelvényei egészítették ki az együttest. Lechner Jenő terve kitért a szín- és fényhatásokra, és a királysobrok karéjain lombfüzérekkel enyhítette a kőrészek rideg hatását.

Lechner Jenő kiválasztása egyben a kontinuitás hangsúlyozását is jelentette. Lechner már 1916-ban is fontos szerepet kapott a 20. század ezt megelőzően legnagyobb budapesti ünnepi rendezvényének, IV. Károly koronázási ünnepségének díszítésében: 1916-ban a Koronázási templomban Lechner készítette el a trónsátor és a főoltár baldachin terveit. Lechner a magyarországi reneszánsz építészet és a klasszicizmus kutatójaként munkáiban is a jellegzetes magyar motívumok és építészeti elemek kidolgozását tartotta szem előtt. Reprezentatív megbízásai közül – számos egyházi épület mellett – kiemelkedett a Szabadság téri *Ereklyés országzászló* kialakítása az akkoriban Klebelsberg Kunó mellett a kultuszminisztériumban dolgozó Kertész K. Róbert (aki nem utolsósorban az 1916-os koronázási ünnepség művészeti vezetője is volt) koncepciója alapján, Füredi Richárddal közösen. Lechner Jenő készítette el (Rerrich Bélával együtt) a Kossuth térnek azt a rendezési tervét is, amelyre azután a 2011 utáni átalakítás hivatkozott.

A Hősök terén elhelyezett oltár szándékoltan időlegesen<sup>12</sup> tulajdonképpen az egész teret átformálta: szimbolikusan és valóban is betömött egy történelmi hasadékat,<sup>13</sup> megteremtve az illesztéket a királysobrok két karéja, illetve a Háború és a Béke allegorikus alakjai között. A magasba törő oltár egyben a *Hősök országos emlékkövének*, azaz a tér közepén akkoriban még néhány lépcsővel a mélybe vezető sírnak az ellenpontját is jelentette. A tér ünnepi felépítésének szimbolikája emlékeztethet két másik reprezentatív budapesti tér két világháború között kialakított szimbolikus struktúrájára: a Kossuth tér, illetve a Szabadság tér esetében Trianon után fontos szerepet kapott a halál és a feltámadás témáinak köztéri szobrok együtteséből kialakított ellenpontozása. A Szabadság téren röviddel a trianoni döntés után elsősorban Kertész K. Róbert kezdeményezése és koncepciója alapján kezdtek kialakítani az irredenta emlékműegyüttest. A program, amelynek középpontjában 1928-tól az *Ereklyés országzászló* állt, 1939-ig újabb elemekkel bővülve egyre világosabban állította szembe a magyar szenvedéstörténetet a magyar feltáma-

12 Az oltárt a lebontás után az épülő Szentlélek templomnak adták volna, de végül az építés meghiúsult.

13 Nem utolsósorban a szándékok szerint véglegesen felülírva a Tanácsköztársaság idején, 1919. május elsejére készített ünnepi díszítés emlékét.

dás lehetőségével – 1938-ban ezt megtestesítve így állt a tér két oldalán a *Magyar fájdalom* és a *Magyar feltámadás* alakja. A Szabadság tér a szobrok elhelyezésével – az Eucharisztikus Világkongresszus idején a Városligethez hasonlóan – szabadtéri templom formáját öltötte, ahol a rendszeres rituálék keretében a beszédek az Országzászló szószékéről hangzottak el. Szintén Kertész K. javaslata nyomán hasonló „trianoni” program rajzolódott ki a kortársak számára a Kossuth téren a harmincas évek folyamán, amikor „a magvető” Kossuth Lajos sokat bírált, gyászt kifejező alakjával 1937-ben Rákóczi lendületes lovas szobrát állították szembe. A nemzethalál és a feltámadás gondolatának szembeállítására megjelent Hóman Bálint avatóbeszédében is: „Benne látjuk az élő nemzeti lelkiismeret, a nemzeti önbizalom, a nemzeti áldozatkészség, a cselekvő nemzeti erő és az építő-nemzeti akarat jelképes megtestesülését, ami nélkül nincs nemzeti élet – vele eljön a feltámadás!”

A Hősök terének ünnepi kialakítása 1938-ban szintén a sír és az Oltáriszentség, a halál és a feltámadás húsvéti ellenpontját foglalta magába, s ezzel a szimbólumok nyelvén – a Kossuth és a Szabadság térhez hasonlóan –, mindenekelőtt a magyar hívek számára Trianonról is szólt. Tette ezt úgy, hogy az Eucharisztikus Világkongresszus valóban megőrizte politikamentességét, s ebben még a Bangha Béla jezsuita szerzetes által szerzett himnusz, a *Győzelemről énekeljen napkelet és napnyugat* negyedik versszakának utalása sem jelentett nagyobb határátlépést: „István király árva népe, te is hajtsd meg homlokod, Borulj térdre, szórd elébe minden gondod, bánatod!” Ugyanígy legfeljebb csak az utókor Trianon-kutatói számára bírt jelentőséggel, hogy Serédi Jusztinián 1937-es, az előkészületi évet megnyitó beszédében a „kis Magyarország” fordulatot használta,<sup>14</sup> vagy hogy más emlékművek mellett a Szabadság téri négy Irredenta-szobor is külön megvilágítást kapott.

A Hősök tere ünnepi elrendezése átfogó szimbolikus áthalásra mutathat rá. Az Eucharisztikus Világkongresszus egészének programja, szorosan összefonódva Szent István halálával és a Szent Jobb feltalálásával ugyanis sokkal inkább mutat hasonlóságot a húsvéti ünneppel, semmint az áldozócsütörtökivel. A politikamentesség jegyében ez a gondolat nyíltan nem szerepelt az Eucharisztikus Világkongresszus beszédeiben vagy a tudósításokban – a magyarországi lapokból ebben az időben teljesen eltűnt a különben gyakori fordulat, a „magyar feltámadás”, s a kongresszus idején a feltámadás szó is szinte csupán Liszt Ferenc *Krisztus* oratóriumának (szombat esti) díszelőadása kapcsán bukkant fel. A rendezvénysorozat keretében a magyar történelemhez is kapcsolt halál és feltámadás gondolata – amely a hétfői

14 „A kis Magyarország 1938-ban átmenetileg valóban nagy, óriási, egyetemes kegyhellyé változik, ahová mintegy búcsút járnak a nemzetek, ahová eljön az egész világ...” (Idézi Ligeti Dávid: Trianon az Eucharisztia világünnepének fényében, 1938-ban. *Trianoni Szemle*, 2018. július-december, 225.)

Szent Jobb körmenet lényegéhez is hozzátartozott – azonban a budapesti köztéri programokban is folyamatosan jelen volt, és ezzel a Trianonhoz kapcsolódó fájdalom és a feltámadásba vetett remény mégis az eseménysorozat fókuszába került. Az Eucharisztikus Világkongresszus programjának nemzeti vonatkozása a magyar kortársak többsége számára egyenrangú volt a nemzetközi jelentőséggel. Ezt igazolja többek között egy 1939-es idézet: „A politikában, különösen a kommün óta, nagyon önérzetes magyarok vagyunk. Nagy magyar eseményeket, pl. a Liszt Ferenc-jubileumot, a Szent István-évet, az eucharisztikus kongresszust, a Felvidék visszacsatolását nemzeti önérzetünk hatalmasán, diadalmasan tette világraszólóvá.”<sup>15</sup>

Ez a program akkoriban a személyes és a kollektív képzeletben egy új kezdet lehetőségét jelentette, s ezt Márai Sándornak a Szent Jobb körmenetről írt beszámolója is megidézte: „S mikor a bíborosi mise végén megindul a Szent Jobbal a körmenet a Hősök tere felé, száz és százezer ember érzi, hogy a magyarság örök útján mutatott utat ez a Kéz, amely tudott építeni, alkotni, büntetni, kenyeret adni, s megtanította imára kulcsolni és szerszámot markolni a magyar kezeket. (...) Egy világ figyel e pillanatokban a magyarság felé, s egy nemzet feleli ez áhítatos pillanatokban jelképpel és kiállással a világnak, hogy helyt áll a posztján, ma és kilencszáz éve, – posztján, mely sorsa, végzete és örök életcélja. Egy nemzet pillant ez ünnepélyes órákban ocsúdó reménykedéssel a jövő elé, történelmi feladatai felé.”<sup>16</sup> Bár a személyes emlékezetekben az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus képe sokáig ragyogónak tűnhetett, a második világháború utáni évtizedekben a rendezvénysorozat történelmi emlékezete a Horthy-kor egynemű fogalma alá sorolva torzult vagy homályosult el – hasonlóan Trianon értékeléséhez. Az időbeli távolság alkalmat adhat nemcsak a múltat újrakeretező és a jövőre irányuló programok vizsgálatára, de jelenkori összefüggéseik felmutatására is.

15 Kertész Kálmán: Nyelvünk védelmében. In: Bangha Béla (szerk.): *Magyar Kultúra. Társadalmi és tudományos szemle*, 26. évfolyam, Budapest, 1939, 106.

16 Márai Sándor: A Szent Jobb kápráztató körmenete az Országháztól a Hősök teréig. *Pesti Hírlap*, 1938. május 31.

# Az eucharisztia és az egyház online teréről

*Fabiny Katalin, Csiszár Klára, Görföl Tibor  
és Dejsics Konrád beszélgetése*

**D**ejsics Konrád: Bevezetésként azt kérem, meséljete el egy-egy konkrét szituációt vagy történetet, amely arról szól, hogy ti személyesen hogyan éltétek meg az eucharisztianak és az egyháznak az online térbe való belépését most, a koronavírus-járvány idején.

## Személyes történetek

**Fabiny Katalin:** Nekem megvan az a szerencsés helyzetem, hogy van itt a házban egy lelkész, aki a férjem. Tehát lelkészfeleség is vagyok, így például tartom a mi egyházkerületünkben élő papnékkal a kapcsolatot. Addig is, amíg nem találkozunk személyesen, levelezésben állunk, s megosztottuk egymással a húsvéti élményeinket. Ott azt tudtam megírni, mennyire szép volt itthon a húsvétunk, mert valahogy természetesnek vettük, hogy nem az online térbe kapcsolódunk be, hanem a férjem tart nekünk istentiszteletet. Hajnali istentisztelet volt ez, merthogy minden évben így történik a gyülekezetünkben: öt órakor egy feltámadási liturgián veszünk részt, és ezt nem akartuk idén sem kihagyni. Előző nap elhoztuk a templomból az ünnep énekeinek kottáit, és több szólamban énekeltünk. Tehát ez rendkívül fontos volt nekünk,

---

A beszélgetés résztvevői: Fabiny Katalin, a Budapest-Fasori Evangélikus Gimnázium német–angol szakos tanára; Csiszár Klára pasztorálteológus, a linzi katolikus egyetem professzora; Görföl Tibor teológus, a Pécsi Tudományegyetem oktatója, a *Vigília* főszerkesztője; Dejsics Konrád, a Pannonhalmi Bencés Gimnázium tanára, a *Pannonhalmi Szemle* szerkesztője. A beszélgetést megelőzően a résztvevők a témába bevezető olvasmánylistát készítettek, amely folyóiratunk honlapján található ([www.phszemle.hu/article/eucharisztia-kerekasztal.html](http://www.phszemle.hu/article/eucharisztia-kerekasztal.html)).

mert hozzá tartozik a húsvétunkhoz ez a hagyomány – és akkor itt máris megemlítettem a hagyomány, illetve rítus továbbvitelét, megtartását, fontosságát, amelyben mi is igyekeztünk megmaradni –, nos, öt óra előtt lementünk a kápolnába húsvétvasárnap hajnalban. A férjem, Tamás, már beöltözve várt minket, felvette a Luther-kabátját, meggyújtotta a gyertyákat, tehát komolyan vette, hogy ha nem is egy nagy gyülekezetnek, de egy három főből álló kis gyülekezetnek prédikál: két lányunk van most itthon, a fiunk Németországban tanul. Úrvacsorát nem vettünk, mert fontos volt számunkra a szolidaritás, vagyis hogy ezt a hiányt mi is átéljük másokkal együtt, akik most nem vehetnek részt a liturgiában. Kicsit mi is átértük azt, amit a katolikusok eucharisztikus böjtnak neveznek. Számomra ez így sokkal megnyugtatóbb, mint hogyha most élnék azzal a kiváltságos helyzettel, hogy a férjem tud nekünk úrvacsorát osztani. Tehát nem vettünk úrvacsorát, de ennek ellenére éreztük, hogy jelen van köztünk Krisztus. Valahogy meg is fogalmazta a nagylányom, hogy igazi Krisztus-élménye volt.

**Csiszár Klára:** Nagyon sajtószerű helyzetem van, ugyanis én alig fél éve költöztem Németországból Ausztriába, Linzbe, és ebből kifolyólag még nem sikerült igazán egy közösségben sem gyökeret vernem. Azoknak, akik azt kérdezték tőlem, ez a járványidőszak az én esetemben miben különbözik a többitől, azt kellett mondanom, hogy nem volt nagy változás; természetesen az közvetlen változás volt, hogy nem kellett bejárnom az egyetemre. A személyes kapcsolataim az elmúlt fél évben amúgy is főként online működtek. A vicces az, hogy az irodámat az egyetemen épp hogy berendeztem, s itthon már nincsenek könyvek. Viszont hirtelen bezárták az egyetemet, úgyhogy itthon maradtam, s néhány könyvet még a zárás előtt éppen csak kimentettem, hogy folyhasson a munka itthon. Az idő nagy része, a húsvétom is azóta elég magányosan telik. Igyekeztem a szent három napot a helyzetből adódóan különlegesen megélni, amire talán eddig ilyen formában még nem volt lehetőségem. Azokban a napokban nagyon sokat foglalkoztam Albert Camus *A pestis* című könyvével, és bevallom, április elején inkább a félelem volt az, ami meghatározta mindennapjaimat. Aggodalom, hogy se másokat meg ne fertőzzek, se én ne fertőződjem meg; lehetőleg az otthoniak is egészségesek maradjanak: szüleim, testvéreim, tehát hogy minden jól alakuljon. Félttem az utcán közlekedni. Ez a szent három napba is begyűrűzött, s nagyon találtak a szentírási szövegek ezzel a belső sötét hangulattal. Aztán húsvét hajnala nekem egy Duna-parti futás volt, és úgy elképzeltem, hát valahogy így kezdődött minden: akik szerették Jézust, akiknek hiányzott, azok futottak. A húsvét jó híre, a ráébredés, hogy az Úr nincs a sírban. Ekkor kezdődött aztán a normalizálódás ebben a rendkívüli helyzetben, legalább is Ausztriában. A félelem csökken, és egyre otthonosabban kezdtem én is mozogni, beindultak a digitális, videokonferenciás előadások, szemináriumok. A

húsvéti vakáció elteltével éreztem, mennyire jó így a diákokkal is tartani a kapcsolatot, és erre nekik is szükségük van.

**Dejcsics Konrád:** A történetemmel csatlakozom Katihoz. A pannonhalmi liturgikus tanácsban már két éve mérlegeltük azt, hogy nagypénteken mondjunk le az áldozásról. A liturgikus tudósok szerint nagycsütörtök estétől húsvétvasárnap hajnalig az egyház nem mutatja be a legszentebb áldozatot – ez szerepel a szövegben is –, de azért nagypénteken az ige-istentisztelet keretében szerepel az áldozás. A témáról olvastunk számos cikket, amelyek teológiai és liturgia-történeti érveket sorakoztatnak fel az áldozás elhagyása mellett, azonkívül számos bencés közösség már eleve így végzi a nagypénteki liturgiát. Két éve mérlegeltük, de döntésre nem jutottunk. Most, a járványhelyzet tükrében tartottunk egy liturgikus vésztanácsot, amelyben a rendkívüli szent három nap formájáról beszéltünk. Nekünk ez az évnek a csúcspontja – a szerzetesközösségben is, meg a vendéglátás oldaláról is –, hogy fogunk most ünnepelni a szokásosan beköltöző négyszáz ember helyett online bekapcsolódó háromezer emberrel. Az egyik szerzetes ekkor vetette fel, hogy a nagypénteki áldozást szolidaritásból el kell engednünk. A legfontosabb dologban egy pillanat alatt egyetértettünk. Az egyetértés hátterében az volt, hogy mi is vállaljunk közösséget a távollévőkkel, ahogy te is, Kati, ezt tetted. Az emberek bekapcsolódhatnak online a mi szép bazilikai liturgiánkba, de velük együtt mi is átéljük a nagypéntek – a járvány-nagypéntek – megfosztottságát. Nem vesszük magunkhoz az eucharisztikus kenyeret. Akár azt is mondhatnám, hogy a járvány ilyen szempontból különleges adomány volt, amely sok kreativitást kihozott belőlünk. A pasztorális kreativitást is.

**Görföl Tibor:** Az első, ami eszembe jutott, amikor elrendelték a templomok bezárását és a nyilvános eucharisztikus ünnepek tilalmát, Charles Péguy egyik kijelentése volt, aki azt mondta: a keresztény életben az imádság az egésznek legalább a fele. Legalább a fele. Lehet, hogy több. Az eucharisztia persze maga is az imádság egyik formája. Péguy az életkörülményeinél fogva nem részesülhetett az eucharisziában, és a maga módján nagyon szépen megoldotta ezt. Mélyen imádkozó emberré vált, és sokat köszönhetünk végül annak is, hogy egyházi tilalom alá esett.

Ha személyes dolgokat kell mondanom, nekünk kisgyerekeink vannak, a legnagyobb hétéves, a legkisebb egyéves, úgyhogy csöndből, magányból, unatkozásból, feladathiányból, társaságból nem volt hiányunk. Mozgalmas időszak ez, és azt hiszem, nagyon sok kisgyerekes család van, ahol játszótérre vált a ház és annak környéke. Egyházi környezetben sokszor azok nyilatkoztak, akiknek kevés a feladatuk, nincs feladatuk, vagy új feladatokat kellett megoldaniuk, ugyanakkor szerintem nagyon sok katolikus apa meg anyja – és nem katolikus anyja és apa – van, akiknek a szokottnál mozgalmasabb volt ez az időszak. Rádadásul azoknak, akik az egyetemi környezetbe tartoznak, nem lényege-

sen változott meg az életük. Az órák ugyanúgy zajlanak, olvasni ugyanúgy lehet, írni ugyanúgy lehet. Nagyon kevés fodrászt és pincért kérdeztünk meg, kevés olyan embert, akinek tényleg megváltozott az életük. Nekünk nem nagy mértékben, és talán keveset is érzékelünk a helyzet igazi súlyából.

A harmadik az, hogy érdekes volt nyomon követni az eseményekre adott reakciókat, ahogy nagyon korán, már az első napokban megjelentek a magyarázati igények. Ez volt az egyik legérdekesebb dolog, hogy milyen gyorsan, milyen nagymértékben jelentkezett a magyarázat igénye. Felelősöket kellett keresni, az egésznek a tanulságait kellett levonni, tehát hetek alatt az értelmezéseken keresztül próbáltuk uralni a helyzetet. Nagyon sok bölcs és kevésbé bölcs dolog elhangzott, de hogy az értelmezés igénye milyen hamar jelentkezett, az meglepő volt. Egyházi környezetben is, meg egyházi környezettől függetlenül is. Ezzel együtt tehát minden polarizáltság, amely az egyházi közéletünket jellemzi, kiütközött ebben az időszakban, minden téren: liturgikus téren, szentségtani téren, a társadalmi helyzetünkkel kapcsolatos állásfoglalásunknak a terén. Most, hogy ilyen laboratóriumi körülmények adódtak az elszigeteltségben, kiderült, milyen nagymértékű a polarizáltság – vagy talán nem is kiderült, hanem megerősödött, és ez még tart.

**FK:** Nálunk az iskolában eleinte nagyon intenzíven folyt a levelezés mindenről. Mindenki bizonyítani akarta, hogy neki milyen jól mennek az új feladatok; mindenki ötleteket akart adni a másoknak. Aztán végül mindenki úgy csinálta, ahogy neki bevált – nem hinném, hogy nagyon át tudtuk volna venni másoknak a módszerét, a tantárgyaink különbözősége miatt sem. Én nyelvetket tanítok, számomra teljesen természetes, hogy élő órákat tartok, hiszen a kommunikációt csak így lehet megvalósítani. Egy matektanár vagy fizikatanár gyakran csak ontotta a példákat a gyerekeknek, akik ebben fuldokoltak, és aztán jött a sok panasz, hogy így nem lehet, és végül mindenki kijózanodott. Meg kellett találni egy helyes mértéket, hogy én se vigyem túlzásba az online órákat, és ők se vigyék túlzásba a küldött feladatokat. Az első két hét arra ment rá, hogy megtaláljuk a magunk formáját; azt, hogy nekünk mi a legjobb. Aztán most már béke van, elcsitultak a kedélyek.

Az biztos, hogy a polarizáltság, amelyet említesz, minden téren jelen van. A lelkeszeink között is nagyon érzem. Van, aki egyszerűen nem fogadja el ezt a helyzetet, nem hajlandó beletörődni abba, hogy most nem jöhetnek a hívek, továbbra is keresi a módját annak, miként lehetne akár kiskapukat találni. Az úrvacsora kapcsán volt, aki videóra vette az úrvacsora otthoni szertartását: nagyon szépen előkészítette a házi oltárt, égtek a gyertyák, ott volt a nyitott Biblia és a virág, és a feleségével, aki szintén lelkész, egymásnak osztottak úrvacsorát. Ezt ő kérésre el akarta küldeni gyülekezeti tagoknak, hogy ők a monitor előtt otthon vegyék magukhoz a szentséget. Véletlenül tudom, hogy a püspök ehhez

a formához nem járult, nem járulhatott hozzá. Szóval nagyon-nagyon nehéz ezeket az igényeket mind egy mederbe terelni úgy, hogy végül érvényesüljön egy egységes egyházi álláspont.

### Egyházként az emberek mellett lenni

**CsK:** Ennek kapcsán az állandó kérdés számomra az volt, mi az, ami tulajdonképpen irányt ad számunkra akkor, amikor az egyházi gyakorlatot próbáljuk alakítani. Egy webinariumot tartottam ezzel kapcsolatosan az egyházmegye papjainak és világi munkatársainak Linzben. Sokakat foglalkoztat itt, hogy min kell változtatni, és mi az, amihez most igazodni lehet. Úgy gondolom, az irányt napjainkban sem adja meg más, mint ami amúgy is irányadó kellene legyen. Én ezt úgy szoktam röviden mondani: az emberek mellett legyünk Egyházként. Jelen lenni az élet sebzettségében, részt vállalni az emberek életében. Erre rengeteg lehetőség van. És itt nem kell valami rendkívüli dolgot kitalálni, ami teljesen új volna, csak egyszerűen rá kell hangolódni az új helyzetre – és ez most a járványhelyzet. Kelet-Európában az egyházaknak ez nem egyszerű feladat. Krízishelyzet. A krízishelyzetek pedig mindig mindíg felnagyítják a személyes, a társadalmi, az egyházi hiányosságainkat; azt, amiben nem vagyunk jók, ahol nehézségeink vannak. Mindez láthatóbb, megtapasztalhatóbb lesz.

Azon döböntem meg a leginkább, ahogy oktatóként ebben a helyzetben a diákoknak a családi hátterével találkozhattunk. Az egyetlen mindenki majdnem egyforma, ugyanabban a bentlakásban laknak, ugyanahhoz az internethálózathoz férnek hozzá, mindenki ugyanabban a jól vagy kevésbé jól felszerelt tanteremben van. Abban a pillanatban, amikor a diákok hazakerülnek a szülőkhöz, más és más lesz a kontextus, amelyben tanítunk, mert mindenki számára más lehetőségek és adottságok vannak otthon. Ebbe belelátni, ezt megfelelően nagy tisztelettel kezelni, úgy gondolom, az oktató számára elsődleges feladat. A diákok beengednek a szobájukba, a családjukba nemcsak engem, hanem az egész évfolyamot. Betekintésünk lesz oda, ahol sokaknak sokat ki kell bírni, abba a húsz négyzetméterbe, amit a testvérükkel megosztanak. A figyelmesek számára talán nagyon apró dolgok lettek nyilvánvalók, amelyek apróságukban meghatározzák diákjaink mindennapjait és talán teljesítményeiket is.

**DK:** Hadd kapcsolódjam ahhoz, amit Klára mond, hogy az egyháznak alapfunkciója szerint az emberek mellett kell lennie. Ezzel ismét emlékezetbe idézed az egyház életmegnyilvánulásainak hagyományos felosztását a diakóniára, koinóniára, liturgiára és martýriára, meg esetleg teológiára. Mindebből a liturgikus jelenléte az egyháznak az emberek életében csak egyetlen szilet. Mintha sok egyházi ember gondolkodásában és útkeresésében kizárólag a liturgikus és eucharisztikus gyakorlatra szűkülne-

nek az egyház mozgáslehetőségei. Ez ismét inkább szimptomája a jelen egyháznak, merthogy eleve sok közösség kizárólag a vasárnapi mise gyakorlatában éli meg és tudja csak elképzelni a keresztény közösséget, s egyáltalán nem abban, amit te mondasz, hogy az egyház: az emberek mellett lenni. Tehát ez az egyik kérdés, hogy fókuszálhat-e a jelen gyakorlat kizárólag az eucharisziára, nem veszik-e el ebben az egyház nagy küldetése az emberekhez. A másik ebből fakadó tapasztalat: vannak viszont határhelyzetek, amelyekben „az emberek mellett lenni” kizárja az online fórumot. Erre megint egy iskolai példát mondom. Elég jól megtanultam online órákat tartani, de érettségiző és ballagó osztályom van, és rám szakadt a búcsúzásnak a lehetetlensége. Azt élem át, hogy nem tudok lezárni négy-hat évet semmilyen digitális kódon. Még úgy sem tudom lezárni, hogy itt vannak a fiúk a gimnázium épületében, és a vizsgákra készülnek, mert a karantén nagyon nehézzé teszi a velük való együttléte. Analógiásan is értem, mert akár a halál, akár bármilyen határátlépés, ahol az egyház közvetlen jelenlétére szorulnak az emberek, nem közelíthető meg a virtuális térben.

### Kultúraalakító tényező?

**GT:** Két dolog jut eszembe ezzel kapcsolatban. Az egyik az, hogy már március közepétől egyre gyakrabban lehetett olyan hangokat hallani, mennyire irrelevánsak lettek az egyházak az európai, az észak-atlanti nyilvánosságban általában. Tehát amikor megszülettek a korlátozó rendelkezések és hasonlók, akkor soha nem kérték ki a véleményét teológusoknak, püspököknek, az egyház hivatalos képviselőinek, ebben az egész helyzetben nem játszhattunk szerepet. És ezt nem is csak rosszindulatúan nyilvánították ki sokan: Detlef Pollack vallásszociológus például nem valóságos ember, de semmi malíciát nem lehetett érezni a szavaiban, amikor arról beszélt, hogy egyszerűen nem relevánsak az egyházi közösségek az egész helyzet kidolgozásában és lebonyolításában. A helyüket átvették a tudósok, akik persze maguk is ellentmondanak egymásnak, bennük sem lehet már teljesen megbízni. Akárhogy is, az egyik első reakció az volt, hogy kiderült, nem vagyunk relevánsak. Nem számít a véleményünk, és nem számít az, hogy mit szeretnénk. A napokban a francia püspökök tiltakoztak nagyon határozottan a francia állami intézkedések miatt, ugyanis lesöpörték a színról a kéréseiket a templomok újrainyitásával kapcsolatban, de majdnem minden beszámoló megjegyzi, hogy ha a közélet vezetői valamilyen egyházi helyzetre reagálnak, akkor csak mellékesen odaböknék egy-egy megjegyzést, de semmi jelentősége nincs a szemükben annak, ami egyházi szempontból történik.

A másik, amire megint rávilágít ez a helyzet ahhoz kapcsolódóan, hogy az emberek mellett kell lenni, az az, hogy sokféle-

képpen ott lehet lenni mellettük, nyilván szociálisan is, de kulturálisan és intellektuálisan is. És amikor arról beszélünk, hogy az egyháznak az emberek közelében, az emberek segítségére kell lennie, akkor sokszor fizikai, szociális, pénzbeli jelenlétre gondolunk, pedig ugyanilyen fontos az intellektuális és a kulturális jelenlét is. Tomáš Halíknek volt egy nagyon értelmes írása a jelenlegi helyzettel kapcsolatban, húsvét környékén, amikor azt a kérdést tette föl, hol van most korunknak a Galileája, hol lehet találkozni a Feltámadottal. Azt mondta, hogy a keresők között kell lennünk, a keresők között találkozhatunk a Feltámadottal. Szimpatikus metafora. Most derül ki, mennyire nem tudjuk elérni azokat az embereket, akik keresnek valamit, válaszokra várnak, akikben intellektuális éhség van – sok ember van így –, akik kulturális tartalmakra vágyanak, akik költészetet akarnak, irodalmat, zenét – nem nagyon tudunk nyújtani sok mindent, ebben az újdonsült online térben sem. Nagyon szomorú az intellektuális és kulturális jelenlétnek ez a hiánya.

**FK:** A mi egyházunkra ezt nem látom most érvényesnek. Úgy gondolom, azokkal a nyilatkozatokkal, amiket nálunk például a három püspök tett, legalábbis alakította az egyházi közvéleményt. Talán a többi egyház is értékelte, hogy voltunk olyan bátrak, és elsőként kimondtuk, be kell zárni a templomokat. Amikor pedig többen már megnyitották a templomajtókat, mi akkor is kimondtuk, hogy zárva maradunk. Természetesen nem azért született ez a döntés, mert mi nem vágyódtunk volna nagyon a személyes kapcsolattal járó istentiszteleti közösségre, viszont úgy éreztük, hogy az emberek élete és egészsége mindennél fontosabb. Ezzel az önkorlátozással talán példát tudtunk adni a lemondásra, és ezáltal is tudtuk alakítani a közvéleményt.

**GT:** Nyilván a katolikusok meg arra büszkék, hogy most már végre kinyithatják a templomokat. Tehát ez megint a polarizáltságnak egy tünete. Vegyük csak azt a kérdést, hogy ki számít modernnek! Aki azt mondja, a tudósoknak van elsőbbségük, és a templomokat be kell zárni, vagy az számít modernnek, aki ellenkultúrát akar létesíteni, mondjuk, a tudomány monopóliumával szemben. Ki a modern? Aki azt mondja, hogy csak azért is zárva tartjuk a templomokat, vagy az, aki amellet érvel, hogy csak azért is kinyitjuk a templomokat? Mind a két oldal úgy véli, hogy ők a modernnek – mert a tudománynak hisznek, vagy ellenkultúra kell nekik.

Amikor a közvélemény vagy a kultúra alakításáról beszélünk, akkor inkább olyasmire gondolok, hogy nem voltak igazán elérhető keresztény ihletettséggű vagy keresztény szempontú leírásaink a modern társadalmak működéséről, a válságokról, a világ globális és gazdasági összefüggéseiről, az emberek igényeiről, a gazdasági életéről. Amikor ezekről a kérdésekről nyilatkozunk, akkor naivak vagyunk, és a bátorságnak a hiánya jellemző ránk. Ez most mind kiderül, tehát nincs mondanivalónk a mai társadalmaknak a helyzetéről. És a mai embernek a helyzetéről. Nem

tudjuk azt mondani, lám, most otthon vagytok, olvassátok el ezt a nagyon jó regényt, mert ezt egy nagyon jó katolikus szerző írta, és milyen jól... Nem tudok ilyet. Nem tudom azt mondani, olvassátok végre ezt a verseskötetet, hiszen egy nagyon jó katolikus ember írta, mert akkor jócskán vissza kellene mennem az időben. Társadalomtudományi és művészeti szempontból egyaránt nagyon kevés ajánlatunk van.

**DK:** Sok-sok művésszel tartok kapcsolatot a munkámnál fogva, és felfigyeltem egy volt bencés diákra, Huszti Zoltánra, aki festőművész és katolikus pap: saját magát „Nagyfestő Hitvallónak” nevezi, a kreativitása pedig tombol az interneten. Bár emiatt sokat támadják, szerintem fantasztikus, hogy ő képes genuin módon használni és ötvözni a művészetet, a Facebook meg az Instagram és a hit világát. Az online tér nem pusztán tartalmak közvetítésére szolgál, hanem önkifejezési lehetőséget nyújt neki. Látni kell, amint a Magyar Szentek Temploma előtt olvassa a Jó Pásztorról szóló evangéliumot, pásztorbottal a kezében és palástban. Bejön egy dinoszaurusz a képbe, ő megrázza a botját, és a dinoszaurusz elmenekül. Nekem most szimbolikusan ezt jelenti, amit mondasz.

**CsK:** Az alakító erőnek a hiánya, amelyet Tibor megvilágított, oda vezet, hogy abban a pillanatban, amikor becsukták a templomokat, és az eucharisztria az online térbe tevődött át, nagyon sok közösség úgy gondolta, hogy hát akkor most szünetel a keresetynység. Vagy most mi is a helyzet? Éppen azért, mert vidékeinken annyira a templom körül forog minden, vagy legalábbis nagyon sok minden. Nem láttam, vagy nagyon-nagyon elenyészően, olyan innovatív kezdeményezéseket az elmúlt nyolc hétben, amelyek az egyház részéről jöttek, és pontosan a keresőket próbálták volna megszólítani, és nem kifejezetten csak azokat, akik az online liturgikus térben elérhetőek voltak vasárnapról vasárnapra. Továbbra sem érjük el azt a réteget, aki keres, és aki az adott helyzetben kompetens egyházi hozzászólást akar hallani; nem érjük el az emberek sebeit, mert talán nem is tudjuk, hol vannak azok. Nincsenek szakembereink – ahogy mondotta Tibor, és a pasztorális teológiában ezzel én is kínlódom –, vagy csak nagyon kevesen vannak, mint például Máté-Tóth András, akik az idők jeleit próbálják nemcsak a teológia szempontjai szerint nézni, hanem annak mérését más szakterületek segítségével is végzik, majd felhasználják a teológiai reflexiójukban. Úgy gondolom, sok minden hiányzik még vidékeinken, ami segítene abban, hogy az embereket a szentmiséen túl is elérjük, akár ebben a járványhelyzetben is. Most oda jutottunk, hogy ha nincs a szentmise, nincsenek istentiszteletek, nincs hitoktatás vagy irodai szolgálat, akkor leáll az egyházi élet. Itt meg kell említenem, hogy Erdélyben láttam jó online kezdeményezéseket, a templom.ro felületet rögtön elindították egyházi sajtósaink. Itt például Berecki Szilvia segítő nővér fordításában lelkiségi irodalmat, Joyce Rupp gondolatait osztják meg reggelente. Ez úgymond a

spirituális életnek egy másik, nemcsak a liturgiára és az eucharisziára szorított szintje. Valami mozgolódik, de a krízis rámutatott arra, hogy – amint Tibor is mondotta – hiányzanak fontos részek.

**DK:** Erdélyben láttam nyomát, valamint itthon a reformáció egyházainál, hogy bátrabban megszólaltak a vitáknak meg az útkeresésnek a hangjai. Elég ránéznünk arra az olvasmánylistára, amelyet összeállítottunk így együtt. Az a nyílt vita, amely akár a református egyházban zajlott Fazakas Sándor professzor és Bogárdi Szabó István között (valójában mind a két fél ugyanazt állítja, csak különböző vérmérséklettel), vagy az az állásfoglalás, amelyet közöltetek az evangélikus egyház oldalán, szellemi kísérletek arra, hogy valahogyan értelmezzük a helyzetet. És nemcsak a vitacikkekről beszélek, hanem azokról a kezdeményezésekről, amelyek komolyan veszik, hogy a keresztény családoknak most otthon kell maradniuk – ez az ő „Galileájuk”. A Szent Három Nap liturgiájának a helyszíne is a család, ahogy erre az osztrák egyház rámutatott, és kiemelkedően jó segédanyagokat készített. A mi magyar egyházunk ebben az online segítségnyújtásban odáig jutott, hogy a Magyar Liturgikus Egyházzenei Intézet összeállított egy füzetet, amelyben a nagyhétre imádságokat gyűjtöttek össze, például a Jézus Vére litániát és a Világosság útja ájtatosságát. Helyzet- és családidegen szövegek ezek, kétszínnyomással. Nem csoda, hogy az egyes katolikus plébániák, mozgalmak és közösségek a saját kezükbe vették a kezdeményezést, ha a háttértámogatás ennyire akadozott. A mi bencés közösségünket az erdélyi és osztrák jó példa arra indította, hogy sok-sok világi bevonásával elkészítsük a *Kreatív Húsvét 2020* című online anyagot.

**FK:** Igen, muszáj reagálni, nem maradhatunk tétlenek, és szülnének itthon is jó dolgok ebben a szükséghelyzetben. Mi is házi istentiszteleti rendet adtunk ki, próbáltunk modern formában, közérthető szövegeket ajánlani, amelyeket otthon olvashatnak együtt a családban. Az Úllői úti székházunk kápolnájából pedig *TeleTemplom* címmel rövidített istentiszteleteket közvetítettek, mert nyilván nem tudunk most itt egy órában meg ötnegyed órában gondolkodni. 20–25 percben vesznek föl áhitatokat, istentiszteleteket lelkészek és laikusok szolgálatával is, és ezek nagyon jól használhatók otthon, kis változatosságot hoznak a mindennapi rutinhoz képest. Egyrészt fontos, hogy az ember a saját lelkészét és templomát lássa az online közvetítésekben, másrészt a technika arra is lehetőséget ad, hogy más istentiszteletekbe is bekapcsolódjunk. Ennek aztán hihetetlen ökumenikus távlatai vannak, hiszen egyetlen kattintással ellátogathatunk egy másik felekezet templomába. Az országos egyház kápolnájából közvetített nagyon igényes felvételekkel talán sikerül azokat is megszólítani, akik nem tartoznak sehova, ezáltal viszont mégiscsak valahova tartozónak érzik magukat. És én azt is el tudom kép-

zelní, hogy a karantén után fölkeresik ezt a helyet, az Úllói úti templomot, és talán egy igazi istentiszteletbe is becsatlakoznak.

### Változás és reflexió. Jövő

**DK:** Mit gondoltok, lesz-e a járvány elmúltával elég reflexió az egyházainkban arra, hogy akár az eucharisztikus, akár a pasztorális gyakorlatunkat újjáalkossuk? Az iskolában azt mondjuk, azt követően, hogy a járvány hirtelen belekényszerített bennünket a digitális oktatásba, már nem folytatódhat minden úgy, ahogy előtte volt. Milyen az az út, amely most ránk vár? Mi lesz az, amit az egyházaink leszűrnék a karanténhelyzetből és lelkipásztorkodási krízisből? Képesek leszünk-e valamit is továbbvinni?

**GT:** Két dolog jut eszembe. Egyfelől teljes mértékben érthető, hogy az eucharisztia ilyen egyoldalúan középpontba került. Hiszen tényleg a kereszténységnek a legalapvetőbb, legmélyrehatóbb eseményéről van szó, Jézus keresztjéről és feltámadásáról, aminél nagyobbat vagy többet nem tudunk kínálni. De úgy vagyunk, mint a nagy gondolkodók. Minden igazi gondolkodónak egy nagy gondolata volt, és azt az egy nagy gondolatot próbálta meg kifejezni egész életében, bár mérhetetlenül sok könyvben. Tegnap, május 10-én volt Karl Barth születésnapja, és akkor az ember elgondolkodik, hogyan készült a *Kirchliche Dogmatik* tízezer oldala, jóllehet Barth is egy dolgot akar mondani. De ahhoz kell az a tízezer töméntelen oldal. Mi is egy dolgot akarunk kimondani, aminél többet nem tudunk, ez Krisztusnak a halála és a feltámadása, de ahhoz, hogy ezt az egyet kimondjuk, rendkívül sok minden kell. És most aztán az derül ki, hogy annak a rendkívül sok minden másnak a terén vagyunk bajban. Pedig azt a bizonyos egyetlenegy ki kéne mondanunk.

A másik pedig, hogy szintén már az első reakciók között meg lehetett figyelni a különböző típusú jóslatokat, amelyek arra vonatkoztak, hogy ebben a mostani helyzetben fog-e tartós, középtávú vagy hosszú távú változást eredményezni a válság a világban, a társadalmakban, a globális életben. Az első hangok azok voltak, hogy minden más lesz ezután. Nyilván ez a sokkhatásnak lehetett az eredménye. Először azt lehetett elsősorban hallani, hogy semmi nem folytatódhat úgy, ahogy volt, semmi nem lehet ugyanúgy, ahogy eddig, minden meg fog változni. S ahogy telt az idő, azért a székszisnek is egyre nagyobb lett a tere, és elkezdtek arról beszélni szociológusok is, hogy a társadalmak alapvetően restek. A világháborúk után sem változott meg alapvetően az emberi együttélés szerkezete, az emberek szórakoztak, pénzt kerestek, gyűlöltek egymást, s a mai napig gyűlölnek egymást az emberek és a különböző csoportok. Nagyon sok minden megváltozott, de az alapvető minták nem. Egyes szociológusok azt állítják, hogy erre a válsághelyzetre ugyanazokkal a mintákkal adnak választ az emberek, a társadalmak, a különböző cso-

portok, mint amilyen mintákkal a nem válság típusú helyzetekre reagálunk. Nem változik meg az együttműködésnek és a versengésnek, a szolidaritásnak és a háborúskodásnak az aránya most, csak hirtelen egy más síkra tevődik rá. És ebből következően talán nem is lesz változás, amikor majd visszaáll többé-kevésbé a korábbi helyzet, mert a társadalmak a restségüknél fogva a rend újratemtésében, a látszólagos vagy valóságos rendnek az újjáteremtésében érdekeltek. Ugyanakkor a nagy gazdasági világválságot követően például lezajlottak demokratizálódási folyamatok, de lezajlottak antidemokratizálódási folyamatok is, egyaránt a rend igényével. Bizonyos szempontból jobbá vált a helyzet, más szempontból rosszabbá, nem ugyanaz a minta érvényesült mindenhol. Megjelent egy amerikai demokrácia, de megjelent egy Adolf Hitler is Európában a válságra adott válaszként. Nagyon vegyes a helyzet. A biztonság és a rend igénye, amely az emberekben van, úgy tűnik, mindennél erősebb. Sokan minden árat megfizetnek azért, hogy biztonságban érezhessék magukat, és rendezettnek tűnő körülmények között élhessenek. És hogyha ezt az igényüket valahogy ki lehet elégíteni, akkor a válságnak, a küzdesnek a tapasztalatát nem életben akarják hagyni, hanem elhagyni.

**FK:** Sokak élete felborult a karanténnal, másokéba ugyanakkor – akár a tiétekbe is – nem hozott egy bizonyos rendet? Az enyémbe biztosan.

**GT:** Azért hozott, mert mi nem vagyunk fodrászok, nem vagyunk pincérek, nemzetközi szállítványozók... Már eleve kiváltságos helyzetben vagyunk, szellemi dolgokkal foglalkozhatunk. A mi mintánk nem tipikus, hanem kiváltságos minta. Könyvet fordítani ugyanúgy tudok most is. A gyermekvédelmi szakemberek meg gyermekorvosok ugyanakkor arról beszélnek, hogy a gyerekbántalmazások aránya megnőtt. Tehát, hogy verik a gyereket, mert otthon van. A kínai válaszokról nem is beszélve... Szóval én attól tartok, hogy a mi tapasztalatunk nem mérvadó.

**CsK:** Rengeteg mindent lehet arról hallani, hogy változni fog a világ. Nem fog jó irányba változni, ha nincs meg bennünk az a bizonyos „csak azért sem engedem meg, hogy a félelem legyen úrrá rajtam”. A világ, az én közvetlen környezetem csak úgy tud változni, ha életünket egy alapvető döntés határozza meg, mégpedig az, hogy bár sok negatív dolog ért, bár sok minden fáj, de én mindennek ellenére dönthetek amellett, és tehetek azért, hogy a világ körülöttem és bennem szebb legyen. Ezt a szabadságot senki nem veheti el tőlem. Remélem azt, hogy most azok, akik ilyen kiváltságos helyzetben vannak, mint mi, megtaláljuk azt a lehetőséget, hogy azoknak, akiknek most a kiszolgáltatottságát látjuk – legyenek végzős diákok, ballagók, akár az én végzőseim most például Kolozsváron, de legyenek a munkanélküliek, a családtagjaink, akik esetleg megbetegednek, vagy olyanok, akik elvesztették a szeretteiket –, nos, nekik a hónuk alá tudunk nyúlni egy kicsit, és megtaláljuk azt, hogyan segítsük őket. Nem szabad,

hogy a félelemé vagy a bezárkózottságé legyen az utolsó szó. Ez a kiváltságos helyzet lehet egy felszólítás is, amely nagyobb felelősségre kötelez bennünket a jövőben. Én azt keresem, hogyan lehetek a saját jóléteimből kifolyólag olyan emberek mellett, akiknek most pizsok nehéz az élet. Azt szeretném, ha egyházként is megtalálnánk a tevékeny szeretet lehetőségeit, ha megütnénk ennek a felelősségnek a hangját, hogy akik szerencsések, azok karolják fel azokat, akik nem ennyire szerencsések. Például: van olyan diák, aki ötven négyzetméteren lakik a szüleivel és testvérével, így készül a záróvizsgájára, testvére az érettségire nyolc hete bezárva. Hány plébániánk áll üresen, ahol egy szobát akár egy hétre felajánlhatnánk ilyen vagy ehhez hasonló esetekben? Még borzasztóbb a helyzet, ha még az alkoholizmus és az erőszak is elhatalmasodik családon belül. Ezek láttán, ezek tudatában, ha az egyház csak a szentmise online közvetítésével van elfoglalva, és csakis azt látja, akkor nagy a baj. A linzi szeminárium például tizenkét egyágas szobát felajánlott olyan idős emberek számára, akik gondozásra szorulnak, és akiknek ellehetetlenedett a házi gondozásuk, mert az ápolók nem jöhettek hirtelen át a határon. A gondozást és ellátást megszervezte a Caritas.

**DK:** Mintha ezek alapján nem az volna az egyház előtt álló kihívás, hogy a saját eucharisztikus gyakorlatával kapcsolatban levonjon következtetéseket, hanem a végtelen sok emberi nehézség láttán inkább azt kell komolyan vennie, az eucharisztia nem cél, hanem eszköz, hogy az eucharisztia Reisesproviant, az úton lévők elemőzsiája, és nem annyira francia etikett szabályozta, szimbolikussá stilizálódó hétfogásos lakoma. Nem pusztán az lesz a feladatunk, hogy az eucharisztikus gyakorlatunkat megjavítsuk a válság után, hanem hogy távolabbra nézzünk, és az emberekhez való küldetésünket javítsuk meg valahogy a válság után.

**CsK:** Talán az irántuk érzett felelősséget. Az eucharisztianak a lábmosás részét ne felejtjük el a nagy online közvetítések közepe, és aztán se! Tanárom, Paul Zulehner szokta sokat emlegetni, hogy az eucharisziához nemcsak nagycsütörtökön tartozik hozzá a lábmosás, hanem minden egyes szentmisében ott van. Az eucharisztikus ünneplés tehát nemcsak ajándék számunkra, hanem a lábmosásban mindig feladattá is válik. Amikor befejeződik az ünnep, a hétköznapokban a feladat megy tovább, indul az emberek, a világ lábmosása. A kenyértörés és a lábmosás elválaszthatatlan dinamikájában szeretném látni az embert és az egyházainkat, hogy ajándék mindaz, amit kapunk a szentség és szentségek révén, de a szentség nemcsak szép ajándék, hanem mindig feladat is az egyházban.

**GT:** Számomra úgy tűnik, mintha ennek a jelenlegi helyzetnek az újdonsága nem is abban állna, hogy nagyon mélyreható válságot jelent, hanem mintha rávilágítana sok egyéb kis válságra vagy problémára, amely körülvesz bennünket. Ennél az elmúlt években sokkal több rossz történt velünk szerintem. Most

ez egy nagyon látványos helyzet, és talán arra világít rá, milyen sok kevésbé látványos krízis, probléma, felelőtlenség vesz körül bennünket. Nem hiszem például, hogy az online pornográfia terjedése ne lenne nagyobb válság, mint a mostani. Többen belehalnak szellemileg, lelkileg, mint ebbe a helyzetbe. Vagy nem hiszem azt, hogy bizonyos egyoldalú politikai irányzatok előretörése és hangoskodása ne lenne nagyobb válság, és nem mennének bele többen tönkre, mint ebbe. Csakhogy azt gondoltuk, ezekről nem a mi feladatunk beszélni. És most talán nem is maga a jelenlegi helyzet kerül reflektorfénybe, nem is a koronavírus-betegség, a tudomány állapota, hanem az, hogy mennyi nehézség és megoldatlanság van körülöttünk. A tényleges helyzet talán annyira nem különleges, viszont a katalizátorjellege, a sok nehézséget megvilágító jellege a nagyon érdekes. És nemcsak sokkal nagyobb válságok vannak, sokkal több probléma van, mint ez, hanem valószínűleg sokkal több jó is, mint amiről egyébként beszélnénk. Van az egyházainknak egy kevésbé látványos, de nagyon hatékony szociális jelenléte. A Karitászmunkatársak, a különböző szeretetszolgálatok ugyanúgy ott vannak az emberek mellett sok ezer önkéntessel, csak hogy ennek nincs hírértéke, mert ezelőtt is volt, meg most is van, és az öreg néiknek elviszik a gyógszert most is, ahogy elvitték eddig is. Az egyházainknak ez a láthatatlan, nem látványos, de nagyon hatékony jelenléte az emberek körében szintén szót érdemel. A tanítónőink sem dobták be a törölközőt most, ahogyan eddig is helyt álltak, a legkevésbé sem látványos módon.

A koronavírus-járvány arra is rámutat, hogy nagyon fontos mindaz az egyházakban, ami láthatatlan, mégis hatékony és eleven. Ez persze megint csak valamelyest az öreg néikkel és az öreg bácsikkal kapcsolatos romantika, hiszen én nem vagyok öreg néni, de tudom, most nagyon sok öreg néni ül otthon, és morzsolgatja a rózsafüzért, ahogy eddig is morzsolgatta. Ez is hozzátartozik az egyházaink életéhez, és eddig se figyeltünk rá, meg nem érdekelt senkit, de az aranyfedezetünket a láthatatlan emberek adják. Ez persze azok romantikája, akik valamelyest jobban látható szerepet vállalnak. Csak mi beszélünk arról, hogy az idősek fontosak, ők nem mondják. Ha az idős hívek, a rózsafüzért morzsoló idős asszonyok tudnák, hogy fontosak, akkor máris tönkremenne az ártatlanságuk. De a kereszténységnek ez az aranyfedezete, a jelentéktelen embereknek ez az őszinte, naiv, babonás, akármilyen vallásossága, változatlanul megmaradt. Az entellektüelek talán most krízisbe kerülnek, az öregasszonyok nem. És mégiscsak ez tart össze bennünket.

**FK:** Még hogyha a sok nehézségről beszélünk is, lesz a járválynak egy olyan hozadéka, ami a javunkra válik. Mondjuk nyilván ezt most, az Eucharisztikus Kongresszus eredetileg tervezett évét megélni külön helyzet. Ahogy nálatok egy évvel elhalasztották ezt a találkozót, úgy nálunk is az Úrvacsora éve majd áttolódik a következő évre is, és próbáljuk azért ezt majd

tartalommal megtölteni. De milyen különös, hogy a járvány kapcsán egy ökumenikus fordulatot is átélhetünk. Pünkösdhétfőn közös istentisztelet-közvetítésre, az első ökumenikus televíziós istentiszteletre kerül sor evangélikus kezdeményezésre. A három budapesti püspök, Erdő Péter, Bogárdi Szabó István és a férjem, Fabiny Tamás vesz részt benne. Az istentisztelet ebben az esetben nyilván nem az úrvacsorát jelenti, bár őszintén remélem, hogy talán a mi életünkben még azt is megérvük. De nagy dolog, hogy ökumenikus liturgiára sor kerül, három rövid igehirdetéssel és sok szép zenével. Úgyhogy hétfőn üljetek a tévé elé.

Említettük a művészeket. Én készültem egy alkotással, José Manuel Ballester spanyol művész Leonardo-parafrázisával: *The Last Supper (Leonardo da Vinci, 1498)*. A kép azt mutatja, mi van az asztalnál ülő tanítványok háta mögött, amelyet egyébként nem látunk az apostoloktól. És mi az? Egy út. Azt mutatja, mi vár ránk, ha fölkelünk ettől az asztaltól. Még nem ért véget semmi, hanem tovább kell mennünk nagypéntek felé, és aztán még tovább húsvét irányába. De az is lehet, hogy most éppen az ellenkezőjét jelzi, hogy még nem ültünk le ide, hanem ez a megterített asztal vár minket. Szerintem ez így mindent elmond a mostani helyzetünkről. Azt is, hogy vágyakozunk erre a bizonyos közös vacsorára.

---

BÁTHORI CSABA

## Szárnyalok a fűben

Imádtalak, és érted elenyésztem.  
Keserűségig szárnyalni a fűben,  
az is szerelem, az is lehetetlen.  
Úgy érhetek csak beljebb, ha bevégzem.

Te ismered a rongy emberiséget,  
és mégis vizeimben horgonyoztál.  
Az lettél, aki vagy, és én elégek –  
leragadtam a gyermekkori kútnál.

Mint a gyümölcs, úgy hullok észrevétlen.  
Percenve száll a szerelem homokja:  
édeskeserút mér a homokóra.

Nézz utánam, majd megtalálsz egészen  
az emlékektől rengő horizonton:  
időben is időtlen  
folytatódom.

## Boldog árvíz

Itt élni a törékeny hatvanon-túl  
mikor már álom nem válik valóra  
s amikor minden el-kifele mozdul:  
ez a hosszú táv véges kaptatója.

Puhul a föld, ahogy a lágyszőnyeg,  
magasban eltűnni bő áradás visz:  
fohásunk reggel-este boldog árvíz,  
csak azt fogjuk fel már, aki egyetlen.

Együtt maradtunk, óra s mutatója.  
De egyszer ott fogunk fellelegezni,  
ahol a többség évezredek óta.

Látatlan nézlek – ez az örökélet –,  
ha alszol. Édesegypár percnyi semmi  
ahogy megszakad s születik a lélek.

## Kiket szerettem

Rózsaszín, fehér, kék tablettaszemtől  
ered a jövő. Vagy szerelemtől,  
isteni korból származó szemedtől,  
éjfél után felszálló szisszenettől?

Ha nem jönnél csöndben felém naponta,  
nem lassulna zajtalan eltűnésem.  
Megéri nevetni holtig csapongva  
a szíveddel végzett megméretésen.

Egyszerre intézel engem s a régi,  
ízese dolgokat – még végül esetlen  
óhajom istent újból utoléri.

Hol tévedtem, kiket is szerettem?  
Benned vagyok múlt, jövő, jelen: egyszem  
halandó, aki eltörölhetetlen.

TATÁR SÁNDOR

## Ezzel azért számolni kéne

Az vagy nekem, mi macsk'nak az egér –  
Gyerekeknek fagylalt, egy kis smukk a hölgynek.  
Látásod nekem minden pénzt megér  
– Bámulnak mind a pártfunkci-jelöltek.  
Tom Cruise eleped tekintetedér',  
S még George Clooney is a nyomodban csörtet;  
A metró érted sínjéről letér,  
A vakond pedig elhagyja a földet.  
Hát így hatsz Te az élőkre, bizony.  
És mindőjük közt énrám a leginkább;  
Olyan nincs, hogy csak nyugton fagyizom  
(ennék krokodilt, meginnám a tintát)  
Győztél rajtam, mint Dobó törökön –  
Gyötrelmem lettél s lottó-ötösöm.

## Firka, lom

Nahát; lám, én sem vagyok az,  
ki családfőként tündököl  
– nincs erre „jacht” nevű vigasz,  
mit ringathatna hús öböl.

„Dolgaimmal” be nem fogad  
a hűvös örökkévalóság;  
ennyit hibáztam, nem sokat  
(nézd a lila köd vén hajósát!)

Mit úgy kívántam, elmaradt;  
az most már hiányával gúnyol  
(Mentségemül hetet-havat?  
– A szó bennem reked a bútól.)

És hallgatom a híreket,  
miket a csönd *ott bent* harangoz.  
A világ... nos hát: megveszett.  
*De én* milyen legyek magamhoz??

VILLÁNYI LÁSZLÓ

## Szavak

Sosem volt gyors észjárású, de mostanában  
egyre gyakrabban fordul elő, hogy nem talál  
valamely szót, megrémül, mi lesz, ha csak  
múlt időben léteznek nyelvi leleményei,  
ha megint órák, napok, sőt évek múltával  
bukkannak föl egy tócsában vagy télikabátom  
zsebében, elvárja, dőljek mellé, hátha kimondja  
délutáni álmában, figyeljem a varjút, mint a diót,  
majd kiejti csőréből, a vakond talán kitúrja  
járatából, nekem kellene eligazodnom  
az olvashatatlan, összevissza firkált kéziraton,  
ha figyelmeztetem, ne írja le századszor is,  
lány, vonat, bicikli, fölfortyan: akkor keressem  
őket gyerekkoromban, a ribiszkebokrok mögött,  
nagyszüleim kertjében rálelhetek a hiány szavaira.

## Nyomozó

Kinevezett rang nélküli nyomozónak,  
még hadnagyként se gondolhatok magamra,  
csak az a lényeg, versében egzotikus nevű  
virágok nyílnak, éjt nappallá téve kereshetek,  
ha azt mondom: szamárlenye, ingatja fejét,  
mint a tök vigyorog, ha sorolom: csillagfürt,  
csodatölcsér, holdviola, hajnalka, kakukkmák,  
a következményekkel bezzeg nem számol,  
hogy a februári napsütésben, ásóval kezemben,  
kírontok a kertbe, nem csupán Colombo  
választotta az angyali helyett a földi létet,  
bár egy másik életében, kézírásom olvashatatlan,  
mégis tökéletes versként nyílik mindegyik virág.

FARKAS ARNOLD LEVENTE

## melkizedeknek

apokrif, pócsmegyer,  
tizenkilenc november  
tizenhat, szombat,  
bélben az esztéták  
nyugodalma, a látszat  
alázat, test és lélek  
elalszik, a gyertya  
a csöndet eloltja,  
tréfát űzni magammal  
hoztam az éjszaka  
láncát

betlehem, pócsmegyer,  
tizenkilenc november  
tizenhét, vasárnap,  
céda a szűz is, gyermek  
az isten, nincs  
bizonyosság,  
test kinyilatkoztatta  
alakzat zúzza az álom  
szent birodalmát,  
mert a valóság  
távolodik már

cédula, pócsmegyer,  
tizenkilenc november  
tizennyolc, hétfő, délben  
az esztéták nyugodalma  
a látszat, a lázat  
méri a hű hőmérő,  
sápadt tested elillan,  
játszik az angyal  
a létravivókkal,  
néma bizonyosság

diákcsíny, pócsmegyer,  
tizenkilenc november  
tizenkilenc, kedd,  
eltévedt vágyak közt  
némán hallgat a dolgok  
névtelen árnya a lényeg  
nélküli alkalom öblén,  
hullámzó sivatagban  
a lélek csöndje igazság

elfárad, pócsmegyer,  
tizenkilenc november  
húsz, szerda, feltámadt  
test ontja magából  
élete árnyát, néma  
a rejtély, szűzben  
a gyermek megszüli  
anyját, széptelenítjük  
a megváltatlan  
hajnali magvát

fiatal, szigetmonostor,  
tizenkilenc november  
huszonegy, csütörtök,  
grácia tölti el elmém,  
féreg rágja az almám,  
nyelv által születik  
meg a szépség, téved  
az illat, prófétákat  
küld kikötőkbe  
az isteni szándék

gézengúz, pócsmegyer,  
tizenkilenc november  
huszonkettő, péntek,  
haldoklom, szól, mondja  
az isten,  
jó a kilátás  
itt a kereszten,  
feltámadt test ontja  
magából élete árnyát  
hajnali ködben,  
szépet a szépért

haldoklom, pócsmegyer,  
tizenkilenc november  
huszonhárom, szombat,  
isteni árnyék tölti be  
méhem, szülni akartam  
már a kereszten, persze  
a latrok  
latrinaásás közben  
a lányok mellét fogják  
gondolatábrán

KOMORJAI LÁSZLÓ

## A filozófia mint sorseseemény

*Tengelyi László és a kortárs fenomenológia*

Azt gondolhatnánk, ha a filozófia a bölcsesség szeretete, akkor nem lehet a bölcsesség szeretetének szeretete. A filozófia azonban mindig is „univerzális tudományként” fogta föl önmagát, s az univerzalitásra támasztott igényét az idők során akkor is fenntartotta, amikor a „tudomány” jelző már régen hűtlenné vált hozzá. Egy filozófiai műnek bármi lehet a tárgya. E rövid írásban a nemrégiben elhunyt Tengelyi László<sup>1</sup> gondolkodásának egy-két fő csomópontját tekintem át, s ezen keresztül igyekszem betekintést nyújtani a filozófiai gondolkodás néhány minket közvetlenül érintő és korunkat meghatározó problémájának alakulásába is. Tengelyi művei erre több szempontból is alkalmasak: ha elég alaposan és kellő távolságból vesszük szemügyre őket, akkor egy jól kivehető középpont köré elrendeződő, koherens gondolkodás rajzolódik ki előttünk. Tengelyi nem csupán párbeszédet folytat kortársaival, hanem eredeti módon hozzá is járul azok gondolataihoz, és ennyiben, azt hiszem, életműve az elmúlt harminc év hazai filozófiai gondolkodásában egyedülálló.

Ha egyetlen fogalmat kellene megadnom, amely írásai fókuszpontjában állt, akkor egyértelműen a sorseseemény fogalmát emelném ki. A műveket ismerők számára ez az állítás meglepőnek tűnhet, hiszen e fogalom lényegileg csupán Tengelyi első két

---

A cikk alapjául szolgáló kutatást a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal NKFIH 129126 és NKFIH 120375 azonosítójú ösztöndíjai tették lehetővé.

1 Tengelyi László (1954–2014) filozófus, 1997-től az ELTE Filozófia Intézetének tanszékvezető professzora, majd 2001-től haláláig a Bergische Universität Wupertal Filozófia Tanszékén professzor. Számos nyugat-európai és észak-amerikai egyetem vendégprofesszora, a kanti, a husserli és heideggeri filozófia, valamint a kortárs francia fenomenológia szakértője. Jelentősebb önálló műveiről az alábbiakban lesz szó.

már önállóan mondható könyvében van jelen,<sup>2</sup> s jelentése lát- szólag már e két írás között is jelentős módosuláson megy ke- resztül. Úgy tűnik tehát, ebből a szempontból a művek között már elég korán valamiféle hasadás fedezhető fel. Ehhez jön hoz- zá még az a nehézség, hogy a sorseseemény fogalmának teljes je- lentőségét csupán a későbbi írások felől visszatekintve érthetjük meg.<sup>3</sup> Így lesz csak világos, hogy a korai, etikai művekben a sors- esemény valójában a kései gondolkodás fókuszában álló érte- lemképződés jelenségének egy speciális esete. Innen nézve már az is látszik, hogy miként alapulnak Tengelyi azon meglátásai is a sorseseemény fogalmán, amelyek a személyes azonosság kö- zépső korszakban kulcsszerepet játszó problémájára vonatkoz- nak. E fogalom tehát mind a bűn, mind a személyes azonosság, mind az értelemképződés fogalmaival kapcsolatban áll, s így al- kalmas arra, hogy rajta keresztül keresztmetszeti képet alkothas- sunk egy a szó eredeti értelmében vett „filozófiai” gondolkodás sajátos természetéről. A következőkben az utóbb említett három fogalmat fogom értelmezni, és felvázolom a közöttük fennálló összefüggéseket is.

### 1. A bűntől a személyes azonosságig

Első önálló művében Tengelyi a bűnfogalom egy olyan aspektu- sára helyezi a hangsúlyt, amely talán nem meríti ki a bűn jelen- ségének teljes mélységét, ám amely még a legpregnansabb ér- telemben vett bűnfogalomnak is szükségszerű velejárója. A *Bűn mint sorseseemény* záró fejezeteiben e fogalommal azt a nyilvánva- ló jelenséget kapcsolja össze, hogy bármely tettünknek, s így a

2 Ezek a *Bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Budapest, 1992 (a továbbiakban: BS) és az *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Budapest, 1998 (a továbbiakban: ÉS).

3 Talán ez magyarázza, hogy bár a fogalommal elég gyakran foglalkoznak a Tengelyi halála után róla megjelent írásokban, ám ezek legtöbbször, azt hiszem, egyszerűen félreérti a fogalmat: vagy csak a későbbi mű „sorseseemény” fo- galmával foglalkozik, vagy nem jut el azokig a gondolatokig, amelyek a ko- rábbi műben a fogalmat meghatározzák. (Számos ilyen írás található a szerző emlékére született *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság* című kötetben, szerk. Marosán Bence, Könyvpont Kiadó, Budapest 2019.) A könyvről annak ide- jén megjelent recenziók érdekes módon meg sem említik a mű igazán jelen- tős, eredeti gondolatait. (A könyv megjelenésekor három recenzió született: Kocziszky Éva: A sorseseemény mint bűn, *Holmi*, 1993/9. 1329–1322; Mezei Balázs: A bűn, a sors és Jób karteizianizmusa, *BUKSZ*, 1993/tél, 417–427; Né- meth Marcell: Bűn: sors: esemény, *Pannonhalmi Szemle*, 1994/2. 81–87.) Mind- etlen talán az is magyarázza, hogy – eltérően a későbbi műtől – a *Bűn mint sorseseemény*ben Tengelyi nem adja meg a sorseseemény fogalmának könnyen hozzáférhető, egyszerű meghatározását, az *Élettörténet és sorseseemény*ben vi- szont a fogalomnak már nincs köze a bűn korábban középpontba állított jelenségéhez. Az eredeti gondolatok felismerését ezenfelül talán Tengelyi sajátos gondolkodói stílusa is megnehezíti, hiszen téziseit szerteágazó, más gondolkodók műveire vonatkozó, úgynevezett problémátörténeti rekonst- rukciók közé ágyazza be, amelyek között azokat könnyű szem elől téveszte- ni.

vétkeinknek is vannak *nem szándékolt következményei*. E gondolat önmagában talán nem tűnik különösebben jelentősnek, ám az, hogy Tengelyi erre támaszkodva képes egyesíteni a bűn értelmezésének két nagy filozófiai hagyományát, mégis érdekessé teszi. A bibliai előzményekre támaszkodó, kanti alapokon nyugvó úgynevezett morális bűnértelmezést, amely a bűnt *tettként* – mégpedig törvényszegésként – értelmezi, ezen a gondolaton keresztül kapcsolja össze a görög tragédiához visszanyúló, a fiatal Hegel elemzéseire támaszkodó tragikus világlátással, amely a bűnt az ember *sorsaként* fogja fel. Elemzései szerint tehát a bűn „nem csak tettünk, de sorsunk is” (BS 190). Éppen ezt fejezi ki itt a „sorsesemény” fordulat, amely a tett eseményszerűségét és következményeinek sorsszerűségét egyetlen formulában kapcsolja össze. A két említett hagyományt Tengelyi szembeállítja a bűn *metafizikai felfogásával*, amely a fogalmat pusztá hiányként, negatívumként értelmezi, és – a platóni hagyományokkal és a keresztény teodíciával összhangban – az ember végességére vezet vissza. Ezzel szemben mind a morális, mind a tragikus bűnértelmezés a rosszban rejlő *pozitívumot* igyekszik megragadni: nem próbálja meg „eltüntetni” a rossz realitását, s így nem veszi el a bűntapasztalat életét.

Tengelyi tehát azzal, hogy a bűn fogalmát tetteink nem szándékolt következményeivel kapcsolja össze, egyszerre tudja értelmezni a bűn tettszerűségét és sorsszerűségét, hiszen ezeket a következményeket egyrészt oksági láncolat kapcsolja tetteinkhez, azoktól tehát nem választhatóak el, másrészt azonban nem a tett szándékos, általunk tudatosan véghezvitt aspektusához kötődnek, s így a sorsszerűség értelmét is hordozzák. Amint Tengelyi maga is rámutat, e kettősség tulajdonképpen már a sors görög fogalmában is megtalálható, hiszen az nem azonos sem valami „felelősségünket enyhítő esetlegességgel”, sem a tettinktől függetlenül támadó, a „szabadságunkat megsemmisítő végzettel. (...) Cselekedetek fátumszerű determináltságának gondolata (...) idegen volt a görög tragédiától is” (BS 51): sors csak tetteink révén támadhat, csak cselekedeteink idézhetik meg.

E következmények továbbá – ismét a sorshoz hasonlóan – akár ellenünk is fordulhatnak, s általuk akár saját magunkkal is szembekerülhetünk. Egy efféle „önhasadás” azonban Tengelyi elemzése szerint csupán azáltal valósulhat meg, hogy tetteink szándékoltatlan következményei révén szembekerülünk *másokkal*. A bűnben, illetve a rosszban rejlő „szükségszerű elmentmondás”, ami miatt végső soron szembetaláljuk magunkat az „önmagunkból való kilépés” igényével, csak azért tárulhat fel előttünk, mert a szóban forgó következmények révén elsőként mások érdekeivel, tetteivel, illetve azok következményeivel kerülünk összeütközésbe. Egy magányos cselekvő soha nem ébredne tudatára a bűn lényegét alkotó, a rosszban lényegileg benne rejlő ellentmondásnak, mert nem találkozna tettei szándékoltatlan következményei közül azokkal, amelyek az önmagából

való kilépés igényével szembesítik.<sup>4</sup> *Nem kerülhetnénk önmagunkkal szembe, ha előbb nem kerülnénk szembe másokkal.*

A bűn azonban nem csupán elválaszt. Tengelyi finom elemzések révén mutatja ki, hogy a bűn alapjainál található bűnösség ember és ember között egy sajátos *sorsösszefüggést* teremt: „a bűn ugyan megoszt, ámde a bűnösség összeköt” (BS 257). Az is világos azonban, hogy e *bűnösség* maga sem független a tettként felfogott bűntől; maga is sorsszerű, s így csupán tetteink idézik meg, még ha nem is azonos magukkal e tettekkel. Ebből adódóan a bűn *egyszerre* oszt meg és köt össze, egyszerre állít szembe másokkal, és teremt közöttünk egyfajta sorsközösséget. Az előbbiekek miatt ez nem csupán a másokhoz, hanem a saját magunkhoz fűződő viszonyainkra is igaz lesz. A bűntapasztalatban egyszerre nyílik meg az önmagunkkal való szembekerülés és az önmagunkkal való azonosság egy sajátos, csak az emberre jellemző változatának lehetősége.

Ezzel elérkeztünk a személyes azonosság problémájához, amely Tengelyi középső korszakának középpontjában áll. A bűntapasztalatra vonatkozó elemzések egyik tanulsága, hogy a személyiség azonosságát egy sajátos *ellentmondás* fenyegeti: az ember rejtett módon egyszerre áll szemben és esik egybe önmagával. Elsősorban ez az ellentmondás az, ami miatt Tengelyi érdeklődése a személyes azonosság problémája felé fordul, és ugyanezért próbál újra és újra számot vetni a személyes azonosság egy speciális értelmezésével, a narratív identitás elméletével. Az utóbbival kapcsolatban éppen az lesz a fő ellenvetése, hogy az elmélet a személyiség lényegét érintő ellentmondás kiküszöbölésével „sterilizálja” az ember fogalmát.

## 2. Az személyes azonosságtól az értelemképződésig

A személyes azonosság narratív elmélete eredetileg arra a klaszszikus kérdésre adott válaszként született meg, hogy miként lehet számot adni az emberi személyiség pusztán rá jellemző, speciális azonosságáról. A problémát az okozza, hogy egy személy – szemben az egyéb dolgokkal, például a tér-időbeli tárgyakkal – az őt érintő meglehetősen radikális változások közepette is megmaradhat azonosnak önmagával. Az elmélet tehát elkülöníti és szembeállítja egymással a dolgok azonosságát, amit

4 A következmények e csoportjának pontos körülhatárolásához Tengelyi legalább két további meglátását is részletesen kellene elemezni: a bűntapasztalat értelmezésében csak azok a szándékolatlan következmények kapnak helyet, amelyek a tetteink mozgatórugóinak *lényegével* állnak ellentmondásban, s amelyek így egy *kiküszöbölhetetlen* összeütközéshez vezetnek. Emiatt nem sorolhatóak például a „tévedés” címszava alá, és nem orvosolhatóak a „másként kellett volna tennem” utólag megfogalmazódó gondolatára támaszkodva sem. E fontos gondolatok elemzésére azonban ebben a rövid írásban nem lesz módom. (Lásd ehhez *A rossz enigmája* című részt, BS 233–262.)

„ugyanazságnak” (*mêmeté*)<sup>5</sup> nevez, és az ember azonosságát, amit az előzőtől megkülönböztetve az „önmagaság” (*ipséité*) kifejezéssel jelöl meg: „Önmagunk maradhatunk, anélkül is, hogy ugyanazok maradjunk, mint akik voltunk” (ÉS 17) – fogalmazza meg az elmélet.

Az már egy tárgy esetében is igaz, hogy még akkor is megmaradhat ugyanaz, ha az anyagát alkotó minden egyes atomba megváltozik: a Minotaurus áldozatait Krétára szállító hajó bizonyos értelemben ugyanaz maradt még akkor is, amikor az évek során az őt alkotó deszkák mindegyikét már kicserélték: megmarad például az az absztrakt társadalmi funkciója, amely miatt az idő múlásával ugyanaz a név illeti meg. Egy személy azonban nem csupán minden sejtjében változhat meg, hanem azonossága megőrzése mellett minden korábbi absztrakt tulajdonsága (véleménye, funkciója stb.) is megváltozhat. Egy külső nézőpontból nézve természetesen mondhatjuk, hogy – például alapmeggyőződéseinek radikális megváltozása miatt – „valaki már nem ugyanaz, mint aki volt”, ám saját nézőpontjából tekintve az illető még ekkor is megőrzi azonosságát: van egy olyan általa egyes szám első személyben átélt, úgynevezett fenomenális karaktere, amely biztosítja számára személyének azonosságát. Úgy tűnik, ha ez az azonosság nem puszta látszat, ha tehát van egyáltalán a dolgok azonosságától megkülönböztethető *személyes* azonosság, akkor az nem írható le még olyan elvont, tartalmilag megragadható tulajdonságokra hivatkozva sem, amilyen például a becsületesség, a megátalkodottság vagy a szerénység. Mi biztosíthatja a személy e sajátos „fenomenológiai” azonosságát?

A narratív identitás elmélet különböző változatai mind megegyeznek abban, hogy ezt az azonosságot éppen azért igyekeznek közvetve vagy közvetlenül az elbeszélt történetek, vagyis a történetmondásra jellemző narratív egység mintájára megragadni, mert ez utóbbit sem jól elkülöníthető elemek „szubsztanciális” azonossága biztosítja. Tengelyi vitája a narratív identitás különböző elméleteivel olyan alapvető szinten zajlik, hogy e meglehetősen határozott szembenállás alapelemeit olykor még terminológiailag is nehéz rögzíteni. Ugyan nem tagadja, hogy amikor életünk valóságáról egyes szám első személyben gondolkodunk, ezt az elbeszélt történetek mintájára tesszük, ám arra is felfigyel, hogy bizonyos helyzetekben az így képződő narratív egység újra és újra megbomlik, s ilyenkor az azonosságunkat biztosító korábbi történeteinket kénytelenek vagyunk „újraírni”, sőt esetleg teljes egészében megváltoztatni. Ebből azt a következ-

5 Tengelyi elsősorban az elmélet két egymással vitában álló változatát tartja szem előtt: az egyik Alasdair MacIntyre, a másik Paul Ricoeur nevéhez fűződik. MacIntyre legfontosabb idekapcsolódó műve *Az erény nyomában* (ford. Bíróné Kaszás Éva, Osiris, Budapest, 1999), Ricoeuré pedig a *Soi-même comme un autre* (Seuil, Parizs, 1990). A magyarul nehézkesen hangzó terminusok („ugyanazság”, „önmagaság”) a fent megadott, a vitában meghonosodott francia terminusok kényszerfordításai.

tetést vonja le, hogy az a *megélt életvalóság*, amelynek alapján a történet- és identitásképzésünk zajlik, s amely minden egységtörekvésünk mögött meghúzódik, maga nem rendelkezik azzal az egységgel – sőt semmiféle egységgel –, amelyet a narratív identitás elmélete közvetlenül vagy közvetve neki tulajdonít.<sup>6</sup>

Ennek megfelelően Tengelyi a narratív identitáselmélet fent idézett tézisével azzal a paradoxnak ható másik tézissel egészíti ki, hogy bizonyos határhelyzetekben *önmagunk* maradhatunk, anélkül is, hogy *azonosak* maradjunk azzal, akik voltunk. Ez még olyan határhelyzetekben is igaz, amikor a személyes azonosság fogalma mint olyan válik értelmezhetetlenné. Ez a nézet határozottan szembehelyezkedik a narratív identitás minden változatával, hiszen „önmagaság” és „identitás” fogalmait – melyeket a narratív identitás elméletei azonosítottak – elkülöníti egymástól. Bár bizonyos helyzetekben mindenfajta identitástudatunk elpárologhat, s az életet összefogó minden értelmes egység megbomolhat, ám – amennyiben megőrizzük „ép elménket” – még ezekben a helyzetekben is *önmagunk* maradunk: „sohasem leszünk annyira mások, hogy ne maradjunk *önmagunk*”, mert ebben az értelemben, amíg vagyunk, egyszerűen „nem tudunk nem *önmagunk* lenni” (ÉS 45).

Ezzel a megkülönböztetéssel függ össze, hogy Tengelyi a *Bűn mint sorseseemény* korszakától eltérően itt már határozottan szembeállítja egymással a *sors* és a *sorseseemény* fogalmait.<sup>7</sup> Az előbbi itt már a narratív azonosságképzés eredménye, s a „megélt életvalóságra” alkalmazva csupán olyan „jogtalanul bitorolt” fogalomnak (ÉS 16) bizonyul, amelyre támaszkodva – „leginkább csak [saját] megnyugtatásunkra” (43) – valamiféle „titokzatos egységet”, „rejtett egyöntetűséget” (13) vélünk felfedezni ott, ahol valójában minden ilyen egység csupán „csalóka látszat” és „tünékeny káprázat” (24). A narratív identitás az eleven életvalóságra alkalmazva az „önmagát elbeszélő élet” délibábjának bizonyul (uo.).

Ezzel szemben a *sorseseemény* ekkor már egy olyan tapasztalatelem, amely olykor-olykor felbukkanva, szélsőséges esetben tartósan felszínre kerülve, az élettörténet csupán felszínén szövőődő egységét újra és újra megbontva, a *megélt életvalóság* mélyen rejlő, mindenfajta narratív vagy sorsösszefüggést nélkülöző, „sorstalan” természetéről tanúskodik. A *sors* fogalmával szembeállított *sorseseemény* itt éppen azt a destruktív ellenerőt képviseli, amelyet a *Bűn mint sorseseeményben* a *sors* fogalmán alapuló tragikus bűnfelfogás juttatott érvényre a szándékosan végrehajtott tettekre építő morális bűnértelmezéssel szemben.

Mit is takar ekkor a korárbbitól eltérő, tágabb értelemben vett *sorseseemény* fogalma? Azonosságunk narratív képzésének vég-

6 Lásd ehhez a *Megélt életvalóság és elbeszélte történet különválasztása* című részt: ÉS 26–28.

7 Egészen pontosan Tengelyi itt a „sorszerűség két gyökeresen eltérő értelmezéséről” (ÉS 43) beszél, amelyek, mint azonnal látni fogjuk, tulajdonképpen egymással szemben jutnak érvényre.

só célja, hogy az így nyert egység révén valamiféle összefüggő értelmet biztosítsunk életünk egésze számára: a narratív identitás „megteremtése” egy *értelemösszefüggés* létrehozásának kísérlete. Ebben az összefüggésben a sorseseemény *értelmetlen*, pontosabban, a korábban kialakult értelem összefüggésében *értelmezhetetlen*. Ami ebben a radikális értelemben új, azt ugyanis éppen az jellemzi, hogy van legalább egy olyan aspektusa, ami nem vezethető vissza korábbi értelmekre, nem illeszthető bele abba az értelemösszefüggésbe, amely a korábbi értelemek alapján körvonalazódott, s így pusztán azokból kiindulva *értelmezhetetlen*. Minden újonnan felbukkanó értelem megbontja az értelem alakulásának korábbi menetét: egy addig koherensnek mutatózó egységhez képest „sorseseeménynek” bizonyul.

Tengelyi gondolkodásában a bűntapasztalatot leíró sorseseemény fogalmát inentől kezdve fokozatosan az *új értelem felbukkanásának* eseménye, vagyis az *értelemképződés* jelensége fogja szemléltetni. Ez az új terminus fokozatosan kiszorítja a korábit. Innen visszatekintve már a bűntapasztalat is könnyen az értelemképződés egy specifikus eseteként tűnik fel: amíg Kant elgondolásai szerint csak a bűntapasztalatban alakul ki az, amit *személyiségnek* nevezünk, addig a tragikus bűnértelmezés e tapasztalat produktivitását egészen a minket másokkal összekötő *sorsösszefüggés* létrejöttéig tagítja ki.

Van azonban a tapasztalati értelemképződésnek egy olyan vonása, amely még alapvetőbb szinten kapcsolja össze bűntapasztalat, önazonosság és felbukkanó új értelem jelenségét, s ez nem más, mint a szóban forgó tapasztalatokat jellemző közös időszerkezet. Ezzel átléptünk az életmű harmadik, záró szakaszának értelmezéséhez, amelyben már a bűntapasztalat és a személyes azonosság problémáitól elszakadva maga a tapasztalati értelemképződés mindkét korábbi problémát átfogó kérdése körül Tengelyi figyelmének fókuszába.<sup>8</sup>

8 Talán itt érdemes megemlíteni, hogy a másik emberre irányuló tapasztalataink elemzése, vagyis a társszobjektum és az interszobjektivitás problémája hasonlóan alapvető jelentőségű szerepet játszik Tengelyi életművében, mint az értelemképződés általam középpontba állított fogalma. Láttuk például, hogy az „énhasadást” és így a *személyiség és a szobjektum* kialakulásának problémáját Tengelyi már a *Bűn mint sorseseeményben* is a másik emberrel való előzetes szembekerülés alapján igyekezett értelmezni. Ugyanígy vezeti el Tengelyit a *személyes azonosságnál* is alapvetőbb „önmagaság” felfedezése ahhoz a Lévinasnál alapvető szerepet játszó gondolathoz, hogy a többi emberrel való összefonódás alapvetőbb a szobjektum saját magához, saját személyes identitásához fűződő viszonyánál is. A társszobjektum tehát itt is „megelőzi” a szobjektumot, „a többes szám megelőzi az egyes számot” (*Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Budapest, 2007, 81; a továbbiakban TK). Tengelyi itt Husserl-t idézi, és részben a kései Husserl feljegyzéseit elemezve, részben önálló úton, a minket másokkal összekapcsoló úgynevezett „pozicionális differencia” és egy közös, „diakritikai rendszerbe” való belefoglaltságunk felismerésén át jut el ehhez a lévinasi gondolathoz. Ugyanebben a szellemben igyekszik kimutatni például azt – szintén Husserl előbb említett kései, kéziratban maradt feljegyzéseire támaszkodva –, hogy miként alapul a szolipszisztikusan felfogott szobjektum *belső ideje* maga is egy még alapvetőbb, közös, „transzcen-

### 3. Az értelemképződés ideje

A személyes azonosság konstitúciója legalapvetőbb szinten egy összefüggő tudatfolyam, vagyis inkább egy értelemösszefüggés megteremtésében, illetve helyreállításában áll. Ennek egységét egy, az előzmények alapján értelmezhetetlen, radikálisan új értelem annak révén bontja meg, hogy szétfeszíti a folyamat összetartó időbeli struktúráját. A folytonos időbeli folyamban beálló szakadás egyik változatát Tengelyi már a bűntapasztalat elemzésekor feltárja. Amint összekapcsolja a bűn fogalmát tetteink szándékolatlan következményeivel, azonnal felfigyel arra is, hogy e következményeknek szükségképpen csupán *utólag ébredünk tudatára*. Tengelyi elemzése szerint a bűnben rejlő ellentmondás legmélyebb jelentésrétegét – a másikkal, illetve a saját magunkkal való szükségszerű összeütközés mellett – éppen a bűntapasztalatnak ez az *utólagos*, retroaktív időszerkezete tárja fel. Amikor egy tett nem szándékolt következményeinek tudatára ébredünk, a kiindulópontjukként szolgáló cselekedet már megtörtént. Egyrészt azonban e kiindulópont létrejötte pillanatában nem nevezhető teljesen tudatosnak, hiszen *nem szándékolt* események kiindulópontjául szolgál, másrészt viszont nem is független a tudattól, hiszen saját *tudatosan véghezvitt* tettünkkel esik egybe. E kiindulópont így egyszerre kezdet, és előzi meg a kezdetet. Ennek megfelelően Tengelyi a rosszban rejlő ellentmondás temporális formáját a „rossz kezdetekor a rossz már megvan” (BS 181), vagyis – a paradox sajátosságot jobban kiemelve – a „kezdet előtti kezdet” fordulatokkal adja vissza. Ezt fejezi ki a mitológia nyelvén a bibliai bűnbeesésnek az a mozzanata, hogy a kísértő kígyó képében a rossz – mintegy kezdet előtti kezdetként – már az első emberpár bűnét megelőzően is jelen van.

Tengelyi e kifejezést azonnal összekapcsolja egy olyan múlt fogalmával, „amely soha nem volt jelen” (BS 238), s e Lévinastól származó fordulatot szintén tetteink szándékolatlanul adódó következményeinek segítségével értelmezi: amikor ugyanis az efféle következményekre ráébredünk, akkor az, ami így feltáru-  
előttünk, már egy darab múlt, hiszen a tettnek azt az aspektu-

---

dentális összidőn”. (TK 183) Mindezen elemzések téje természetesen a husserli fenomenológia által végsőkig feszített – és sokszor már Husserl által is meghaladott – szubjektumközpontú modern gondolkodás meghaladása: annak kimutatása, hogy a szubjektum egyes szám első személyű perspektívája, akár az időtudat mélyére nyúló, legalapvetőbb rétegeiben is már feltételez egy közös, interszjektív módon konstituált valóságot. Azért választottam mégis az életmű elemzéséhez az értelemképződés fogalmát, mert egyrészt ez a probléma – szemben az interszjektivitás kérdésével – az utolsó műben is megőrzi központi jelentőségét, másrészt viszont – amint máshol igyekeztem kimutatni – e fogalomból kiindulva a szubjektum–objektum Husserl által meghaladni kívánt kettősségén túl a szubjektum–társszjektum kettőssége is meghaladhatóvá válik. (Lásd pl. az *Idő és folytonosság* című művem első fejezetét [L'Harmattan, Budapest, 2017, 23–34]).

sát, amely ezekhez a következményekhez vezetett, kénytelenek vagyunk a tett szándékolt oldalával együtt a múlt egy pillanatához kötni. Ám ez az aspektus anélkül része múltunknak, hogy valaha is megjelent volna számunkra, hiszen a végrehajtásakor szándékolatlan, s így észrevétlen volt, később pedig már csak következményeivel szembesülünk. A nem szándékolt következmények így egy olyan múltat képviselnek, amely a tapasztalatforrásban soha nem volt jelen.

A későbbi művekben ez a paradox időszerkezet éppen a tapasztalati genesis időszerkezetének egy specifikus eseteként lesz felismerhető. Ez azonban nem valamiféle esetleges, véletlenszerű egybeesés. Láttuk, a bűntapasztalat elemzésekor Tengelyi két, látszólag egymás ellen dolgozó, egymást kizáró elemet igyekezett egyesíteni. Az a kérdés foglalkoztatta, hogy a kanti morális bűnfelfogással szemben miként lehet figyelembe venni a tragédia ellenerejét: hogyan lehet megérteni, hogy a bűn nem csupán saját tettünk, hanem sorsunk is. A *Bűn mint sorseseemény* után fokozatosan felfigyel arra, hogy ez az egymással szembenálló elemeket összekapcsoló struktúra nem csupán a bűntapasztalat, hanem a tapasztalati genesis, a tapasztalati újdonság, vagyis az értelemképződés általános jellemzője is. Éppen ezért jelenik meg a bűntapasztalat paradox temporalitása úgy, mint az értelemképződés időszerkezetének speciális változata.

E kettős struktúra általános formájának és az ebből adódó időszerkezet további aspektusainak tisztázásához mindenekelőtt a normál módon lezajló tapasztalat, vagyis az úgynevezett *intencionális tudat* időszerkezetét kell megértenünk. Ez a tudatnak az a formája, amelyben számunkra egy jól megszokott világ, benne ismerős tárgyakkal, tényekkel és eseményekkel mindenfajta meglepetés és megrázkódtatás nélkül jelenik meg és tűnik tova, és ez lesz az a tapasztalatforma is, amellyel szemben az értelemképződés megnyilvánul. Ahogyan Tengelyi korábban a tett és a vele szemben támadó sorsszerű elem összekapcsolódásának lehetőségét kutatta, úgy vizsgálja most – ebben az általánosabb esetben – azt, hogy miként kapcsolódik össze a megszokott valóságra irányuló intencionális tudat és az intencionalitással szemben, arra visszavezethetetlen módon támadó új, tapasztalati értelem. Érdeklődése az *Élettörténet és sorseseeménytől* kezdve folyamatosan a tudat *intencionális szerveződésével szemben* megnyilvánuló jelenségek felé fordul. A korai probléma, vagyis a tragikumnak és a sorsszerűnek tetteink szabadságával szemben megnyilvánuló ellenereje innentől fogva csupán annak az ellenerőnek egy speciális aloscsoportja lesz, amelyet a nem-intencionális jelenségek fejtenek ki az intencionális tudattal szemben. E két tudatforma képviseli

azt a két egymás ellenében ható erőt, amely az értelemképződés paradox időszerkezete mögött meghúzódik.<sup>9</sup>

Az intencionális tudat, vagyis a megszokott módon tovaáramló tapasztalat szerkezetét Husserl meglehetősen nagy mélységben és részletességgel feltárta. Az idetartozó elemzések közül a legfontosabbak éppen a belső időtudat szerkezetét írják le, amelyben például egy emlék, vagyis a hétköznapi időtapasztalat *múltja* mindig egy jelenben átélt élmény múltba történő visszacsúszásaként áll elő. Röviden fogalmazva itt *minden múlt valamikor jelen volt*. A *jelen* azonban ugyanezen elemzések szerint nem más, mint egy jövőre irányuló várakozás realizálódása vagy, ahogyan Husserl fogalmaz, egy jövőbeli várakozás betöltődése. Röviden: *minden jelen valamikor jövő volt*. A *jövőre* irányuló várakozásainkat a maguk részéről viszont mindig már elmúlt tapasztalatok által körülhatárolt lehetőségek határozzák meg. Valamiképpen mindig egy olyan jövőt várunk, amit a múltunk előre körvonalaz. Röviden: *minden jövő valamikor múlt volt*.

A normál módon lefolyó tapasztalataink temporalitását így egyfajta körkörös vagy legalábbis spirálisan emelkedő struktúra jellemzi: a múlt a jelenre, a jelen a jövőre, a jövő viszont ismét a múltra utal, s így itt egy kör zárul be. Éppen ebből adódik, hogy a hétköznapi időtapasztalat során a múlt, a jelen és a jövő mindenfajta meglepetésszerű törés, minden váratlan fordulat nélkül alakul ált egymásba. Az így átélt idő minden modalitását előre jelezi valamelyik másik: a hétköznapiságban múló időt tulajdonképpen csupán egyfajta örvénylésként jellemezhetjük.

Ezzel szemben – elsősorban a Husserl után kibontakozó fenomenológia belátásai szerint – minden olyan tapasztalat, amely valamiképpen megbontja az intencionális tudat szakadások nél-

9 A nem-intencionális fenomének vizsgálata a Husserl után kibontakozó, Heideggerrel kezdetét vevő és az új francia fenomenológia által továbbvitt filozófia kulcsproblémája. A 20. század második felétől kialakuló fenomenológiai gondolkodás egészét meghatározó alapgondolatot úgy fogalmaznám meg tömören, hogy a tapasztalat husserli elmélete csupán a tapasztalat *normál működését* képes leírni, ám csődöt mond akkor, amikor segítségével a most említett *speciális fenoméneket* próbáljuk meg értelmezni. Az egyik legkorábban felismert ilyen jelenséget a másik emberre, vagyis a társszobjektumra vonatkozó tapasztalataink szolgáltatják. Ahogyan egy korábbi lábjegyzetben említettem, ezt a jelenséget már Husserl maga is részletesen vizsgálta. Ezenfelül ilyen fenoménekkal foglalkozik a tudatalatti freudi elmélete, Lévinasnak az arc megjelenésére alapozott etikája, Ricoeur szimbólumelemzésre építő hermeneutikája, illetve a narratív identitás elmélete és az úgynevezett „adomány” különböző változatait középpontba állító kortárs francia fenomenológia is. Tengelyi a *Bűn mint sorseseleményben* tulajdonképpen ezt a csoportot egészíti ki a bűntapasztalat jelenségével. Mivel őt elsősorban az az általánosabb kérdés foglalkoztatta, hogy mi kapcsolja össze egymással e látszólag igen különböző „irreguláris” jelenségeket, így érthető, miért álltak a most említett gondolkodók egész élete során érdeklődésének középpontjában. Az új francia fenomenológiáról röviden az *Új fenomenológia Franciaországban* című esszéjében ír (*Filozófia*, szerk. Boros Gábor, Akadémiai, Budapest, 2007, 1346–1371), a mozgalom napjainkig tartó részletes történetét pedig a Hans-Dieter Gondekkel közösen írt *Neue Phänomenologie in Frankreich* című művében dolgozza fel (Suhrkamp, Berlin, 2011).

kül továbbszövődő működését, amely tehát valami radikálisan újjal szembesít minket, szétfeszíti a normál módon szerveződő tudat temporalitásának ezt a körkörös struktúráját is. Ezek után világos, hogy a bűntapasztalat elemzésekor feltárt paradox struktúra – amikor tehát a tapasztalat egy olyan múlttal szembesít minket, amely soha nem volt jelen – az értelemképződés temporalitásának egyik megjelenési formája. Itt azonban az idő három modalitása (múlt, jelen, jövő) közül Tengelyi már nem csak a paradox módon előálló múltra figyel fel. A „magától meginduló értelemképződés” furcsa kifejezésében a „magától” arra utal, hogy az ekkor felbukkanó tapasztalati elem a tapasztalat előbb említett három megszokott forrásának bármelyikét megkezdheti. A képződő elem nem csupán egy olyan múlt lehet, amely nem a jelenből csúszott vissza, hanem akár egy olyan jelen is, amely soha nem volt jövő, vagy akár egy olyan jövő is, amely soha nem volt múlt. Az előbbi a keletkezésre jellemző jelen, míg az utóbbi a jövő paradox formája.<sup>10</sup> Az előbbire egy új és váratlan ötlet, míg az utóbbira egy ötletet megelőző *sejtelem- vagy értelemrezdülés* a példa. Az előbbi éppen egy olyan élmény, amely soha nem volt jövő: éppen ezért *váratlan*, míg az utóbbi egy olyan jövőre irányuló, még homályos várakozás, amelyet semmilyen múltbeli élményünk nem magyaráz, illetve nem jelez előre. Ezzel összeállt a keletkezés paradox idejének három modalitása: a keletkező értelem vagy egy olyan múlt, amely soha nem volt jelen, vagy egy olyan jelen, amely soha nem volt jövő, vagy egy olyan jövő, amely soha nem volt múlt.

#### 4. Idő és végtelen

Mindez talán részben megvilágítja, miként kapcsolódnak össze Tengelyi gondolkodásában a *Bűn mint sorseseemény* korszakának belátásai azokkal az elsősorban az értelemképződés fogalma köré szerveződő gondolatokkal, amelyek már egészen a *Világ és végtelenig*, tehát élete végéig foglalkoztatták. Egyetlen gondolatot szeretnék ehhez hozzáfűzni. Mint láttuk, a korai műben Tengelyi szerint két fordulat – a „múlt, ami soha nem volt jelen” és a „kezdet előtti kezdet” – egyként a rosszban rejlő ellentmondást fejezte ki. Egy utolsó lépésben szeretném e két kifejezést elválasztani egymástól, mert azt hiszem, e két paradox formula valójában a tapasztalati genesis temporalitásának más és más aspektusát emeli ki. Az elválasztást arra a már sokat emlegetett különbségre alapozom, amelyet a cselekedet fogalmában a *Bűn mint sorseseemény* különített el egymástól: a szándékosan és eseményszerűen véghezvitt tett és a nem szándékolt, sorsszerűen támadó következmény különbségére. Az eseményszerű elem most már magától a „múlt, amely soha nem volt jelen” formulához kapcsolódik,

10 Ennek részleteit az ÉS *A sorsesemények időszerkezete* című része tárgyalja (200–203). Az itt vázolt időszerkezetet némileg kiegészítettem, illetve átalakítottam.

hiszen láttuk, e fordulat éppen a tapasztalati értelemképződés egyik lehetőségét fejezi ki, ám értelemképződés alatt Tengelyi éppen egy hirtelen felbukkanó új értelem eseményszerű történést, tehát a keletkezésnek azt a momentumát érti, amely egy pillanatszerű törést jelent a normál módon szerveződő idő lefutásában. A „kezdetet megelőző kezdet” formulát ezzel szemben most a sorsszerűen és mindenféle kezdet és törés nélkül lezajló folyamattal fogom összekapcsolni, s a két kifejezést ennek révén különítem el egymástól.

E szétválasztás maga egy olyan feladatot jelöl meg, amelyet Tengelyi a bűnnel kapcsolatban a *cselekedet* két dimenziót egyesítő fogalmára támaszkodva oldott meg; nevezetesen, hogy miként lehet egyetlen pontban egyesíteni sorsszerűt és eseményszerűt. A probléma tapasztalati értelemképződésre vonatkozó általános formája ezzel szemben úgy hangzik, hogy miként lehet a minden törések nélkül kibontakozó, már leülepedett értelmekeket továbbgörgető tapasztalatfolyamot és a pillanatszerűen, minden korábbi várakozást keresztülhúzva felbukkanó új értelmet egyetlen folyamamban egyesíteni. A feladatnak megoldhatónak kell lennie, hiszen egyrészt ugyan egy új értelem felbukkanása, például egy új ötlet szükségképpen magában foglal valami olyasmit, amit nem lehet pusztán a korábbiakból levezetni, s így szakítást jelent minden őt megelőzővel, másrészt azonban minden ilyen jelenség elválaszthatatlan a korábbiaktól: egy új felismerés ezer szálon és különféle formákban kötődik az előzményekhez, ha másért nem, hát legalább azért, mert *éppen ezekhez az előzményekhez képest új*. A „kezdet előtti kezdet” és a „jelenként soha fel nem lépő múlt” fogalmait tehát, miután határozottan elkülönítettük egymástól, össze kell tudnunk kapcsolni, illetve kapcsolatuk lehetőségét ebben az általános formában is meg kell tudnunk világítani.

Bár Tengelyi, azt hiszem, világosan látja ezt a feladatot, és az új értelem felbukkanásának sajátos temporalitására vonatkozó elemzéseivel részben meg is teszi a megoldásához vezető úton a kezdő lépéseket, a két folyamat összefonódásának teljes megértéséhez azonban érzésem szerint egy ponton túl már nem tud közelebb férkőzni. A megoldáshoz a *Welt und Unendlichkeit* című, már csak a halála után megjelent művében a transzfinít végtelen és a rendszám cantori fogalmát próbálja meg mozgósítani.<sup>11</sup> Az *Idő és folytonosság* című munkámban tulajdonképpen ennek az elgondolásnak egy alternatíváját fogalmaztam meg, és azt állítottam, hogy a probléma megoldásához nem elegendő a végtelen fogalmát *általában* játékba hozni, hanem a *folytonosság* és a *valós szám* – elsősorban Cauchy és Dedekind által bevezetett – fogal-

11 Ennek részleteit nem áll módomban – és talán nem is szükséges – itt kifejteni. A részleteket lásd a *Welt und Unendlichkeit* harmadik, utolsó részének (B/I) *Transfinite Zahl und transzendentaler Schein* című alfejezetében (Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 2014, 439–466). Tengelyi e műben kidolgozott végtelenkonceptióját részletesen ismertetem *A metafizika és a végtelen* című írásomban (*Magyar Filozófiai Szemle*, 2015/4. 78–96).

mait, illetve definícióját kell szemügyre vennünk. Elsőként arra próbáltam rámutatni, hogy e fogalom kezünkbe adja kontinuos és diszkrét összekapcsolódásának egy modelljét vagy „képét”, hiszen egyrészt a valós (folytonos) számegyenesen egyetlen szakadások nélküli „egyenesen” kapcsolódik össze egymással a racionális és irracionális számok sokasága, másrészt ez annak ellenére van így, hogy az irracionális szám, ahogyan erre például Dedekind rámutatott, éppen egy szakadást vagy „vágást” jelent a racionális számok egymásutánjában. Ugyanakkor az irracionális számok annak ellenére képviselnek egy vágást a racionális számok sorában, hogy már az utóbbiak is egy olyan „mindenütt sűrű” sokaságot alkotnak, amelyben nincs semmilyen „hely” vagy szakadás. Ez a kép szemlélteti annak lehetőségét, hogy miként fonódhat össze egymással folytonos, sorsszerűen képződő, és az, ami őt pillanatszerűen megosztja.

Másrészt e megközelítés révén arra is igyekeztem rámutatni, hogy az új értelem felbukkanása és a normál módon lefutó hétköznapi tapasztalat struktúrája egy speciális értelemben nem érthető meg egymás nélkül. Éppen úgy nem képzelhető el egy olyan tapasztalatfolyam, amelyben kizárólag valami új képződik, mint ahogyan egy olyan sem, amelyben nem képződik semmiféle újdonság. Ezekkel a belátásokkal magam is Tengelyi törekvéséhez igyekeztem csatlakozni, amely a fenomenológia megújítását nem pusztán egyes, a hétköznapi tapasztalatformák szokásos elemzésének ellenszegülő jelenségek vizsgálatán át próbálja meg elvégezni, hanem a fenoménfogalom új *normálalakjának* megújítására törekszik. Az előbb említettek miatt az újdonság tapasztalata egy olyan különleges jelenség, amely – paradox módon – nem csupán egy a speciális fenomének sorában, és vizsgálata nem is csupán a nem-intencionális fenomének Tengelyi által keresett közös „normálalakjának” megértéséhez segít hozzá. Ha az értelemképződés jelenségének elemzését a folytonosság fogalmára alapozzuk, ez azt hiszem, lehetővé teszi, hogy ne csupán a *speciális jelenségek* közös normálalakját, hanem normális és speciális jelenségek közös normálalakját ragadjuk meg.

MIKLYA ZSOLT

## Tíz határon

*Visky András Nevezd csak szeretetnek  
című kötete kapcsán*

Nevezd csak párbeszédnek, ahol az egyik fél beszél, a másik hallgat. Miféle pár ez? Miféle válasz a hallgatás? És miféle pozícióból szólítható meg a Másik, akiről csak annyit tudunk: VAGYOK. Hát nem elég?

Visky Andrásnak nem elég. A tét nem a hallgató fél meghatározása, körülírása, akár teológiai, akár egzisztenciális érvekkel és kérdésekkel, hanem a beszélő fél valóságának megnyitása éppen a (pár)beszéd által. A beszélő paradoxona: „Számra tolu ez a vagyok aki vagyok / amikor nem vagyok is.” Tekinthejtük ezt többrétegű létanalízisnek, amelynek fokai: 1. *számra tolu* – a toluó beszéd sodró és dadogó (mózesi) beszédmódja; 2. *vagyok aki vagyok* – csak a NÉV létmódjával mérhető, belefeledkező jelenlét; 3. *amikor nem vagyok is* – folyamatos létvesztés, a léthatár észlelése (*Több gondom volt magával a testtel*).

Ha már „számra tolu”, ne feledkezzünk meg a számok ki-tüntetett helyzetéről, értelmező pozíciójáról sem. Nemcsak szembetűnő, egyenesen transzparens az I-től X-ig terjedő római számsor jelölő funkciója az egyes fejezetek élén (határán). A tíz szövegzóna így azonos súlyt kap, noha terjedelemre, beszédtolulásra, beszédmódra, sőt beszédfunkcióra nézve is igencsak eltér egymástól, hiszen az I. fejezet egyetlen verse és a X. fejezet jegyzetanyaga ugyanolyan súllyal esnek latba, mint a terjedelmesebb II. vagy IV. fejezet versciklusa. Mi lehet az egyenlőtlen szövegeleszlés oka? Pusztán a szerző kénye-kedve, amellyel ki akar minket zökkenteni megszokott olvasói-befogadói pozícióinkból? Az egyenlőtlen párbeszéd miatt feszengő beszélő válasza a beszédhelyzetre? A toluás-hallgatás dialektikája, hol minimalista, hol túlradó, a fogyó-telő Hold mozgásfázisait kísérő szerkesztés-

sel? Vagy a hallgató fél adta beszédkeret elfogadása és kitöltése ezzel a tökéletlenségünket is jelző egyenetlenséggel?

A Visky által magától értetődő folyamatos párbeszéd a VAGYOK alanyával – nevét az 52. zsoltár átíratában a Mindenható, Magasságban Lakozó, Égben Lakó, Világ Ura nevekkel helyettesíti és írja körül (*Két sírkőre / Szünetjel*) – az Ő általa adott beszédterben valósul meg. Ezért magától értetődő az is, hogy bármiről legyen szó, az Viskynél bibliai kontextusba kerül, s mivel a Biblia a Könyv, az „egyetlen”,<sup>1</sup> ami a Teremtés – újjáteremtés, dialógus, hallgatás – helye, a római számok jelezte könyvszerkezet is bibliai kontextusban értelmezhető igazán. A Tízparancsolat az a létkeret, amit a VAGYOK a népének adott, „hogy élhessetek, és hogy bemehehesetek...” (5Móz 4,1). Létkeretről, s benne a létezés teréről van szó tehát, amit a tíz ige határol, s tesz határsávvá és mezővé – még ha az a létvesztés terévé torzul is, a háború és fogolylét, a tizedelés egzisztenciális tapasztalata folytán –, ezért a kötet szövegtereit és beszédhelyzeteit a tíz ige kontextusában érdemes megközelíteni (az egyenlőtlen szövegeloszlásnak is ez lehet az egyik magyarázata, ha összevetjük a parancsolatok szövegarányával). A zsidó, a református, az evangélikus és római katolikus hagyomány más-más beosztással számolja a parancsolatokat, itt a szerző családi tradíciói szerint a református beosztást követjük, ami épp a parancsolatok beosztásánál kulcsfontosságú.<sup>2</sup>

*I. Én, az Úr vagyok a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Ne legyen más istened rajtam kívül! (2Móz 20,2–3)*

„[A]zt kérdezed, miért rettegek folyvást, és nem mitől” – szól a nyitó vers első mondata. Majd később: – „...Erről is / Isten jut eszembe, mint mindig, amikor nem a saját / nyelvem ízét érzem a nyelvemen.” (*Nem a saját*) Nem a saját nyelv, az érzékelés szintjén sem, hiszen a szerelmes társé, aki a „másikpokol” rejtekében ugyanolyan megközelíthetetlen (és kielégíthetetlen) szerető. A teremtő Ige nyelvünkre véve is mindig a Másik, az Ő nyelve marad. A nyitó fejezet egyetlen verse így már a kezdet kezdetén egymáshoz köti Isten és a szerető képét – mint a „*Szeretkezések könyve*”, amiben az Ő-forma teremti az Én-formát,<sup>3</sup> egy sajátos, egyenlőtlen dialógusra és szeretetkapcsolatra. Talán ez volna a

- 1 „Egyetlen könyvet ismerek behatóan, azaz mindennel együtt, ami és aki vagyok: a Bibliát” – kezdi a fülszöveg.
- 2 A zsidó hagyomány szerint a 2Móz 20,3 igeverse a II., a keresztény hagyomány szerint az I. parancsolathoz tartozik. A római katolikus és evangélikus beosztás a 2Móz 20,4–6 verseit is az I. parancsolathoz sorolja, míg a református beosztás szerint ez a II., a 2Móz 20,17 pedig a X. parancsolat. A bibliai idézeteket az Újfordítású Revideált Biblia (Magyar Bibliatársulat, Budapest, 2014) alapján közlöm.
- 3 *Határtalan első szó*, in Visky András: *Gyáva embert szeretsz*, Jelenkor, Pécs, 2008.

„rettegés” forrása? A kötet mottójában idézett<sup>4</sup> Pál apostol írja ugyanabban a levélben: „félelemmel és rettegéssel munkáljátok üdvösségeteket, mert Isten az, aki munkálja bennetek mind a szándékot, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően” (Fil 2,12–13). Félelmes dolog találkozni és szeretetkapcsolatba kerülni Ő-vele, szeretkezésünk kiszámíthatatlan eredményre vezet.

II. *Ne csinálj magadnak semmiféle bálványszobrot azoknak a képmására, amik fenn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben vannak. Ne imádd, és ne tiszteld azokat, mert én, az Úr, a te Istened, féltőn szerető Isten vagyok! Megbüntetem az atyák bűnéért a fiakat is három, sőt négy nemzedéken át, ha gyűlölnék engem. De irgalmasan bánok ezer nemzedéken át azokkal, akik szeretnek engem és megtartják parancsolataimat.* (2Móz 20,4–6)

A legterjedelmesebb ciklus nyitó verse is Istennel dialogizál egy „túlélőtúra” kapcsán: „Miért is vinnél / Kísértésbe, ha a gonosztól sem szabadítás meg.” (*Kéktúra*) Az Úr imádságának inverz imakérése a kísértést „humanizálja”, hozza emberközelbe, ahogy a ciklus többi verse is testközelbe. Mert Viskynél a test az Isten helyébe lépő, Istent megidéző fétis, ennek nyomait veszi szemügyre a ciklus verseiben igen nagy bőséggel. „Zöld fénnyel izzik fél neved a foltos képernyőn, a semmiből rakják / össze a betűket szabad pixelek, és máris fölrémlik soha meg nem érintett / arcod és tökéletes alakod [...] // És hallom a hangot is, a semmihez nem hasonlító, hacsak a fiatal birséhez / nem, amikor a késő őszi, esőillatú szelet maga is fölkavarja a kertben erős / karjaival. // Istennel is így vagyunk?, írom az üzenőfalra neved mellé, így vagyunk / Istennel is?” (*Neved betűi, pixelek*)

Lehet bár angyal, aki közbeszól, „Ki ne veszítené el önmagát / (a születetlen, szótlán másikat) / a tiltott ölelésben?” (*Találkozás az angyallal*); hiszen „a bátortalan test angyala” a legvadabb: „követték őt, mozdulatról mozdulatra / veszve el, mindegyre éhebben, / de csak egymásra, semmi másra” (*Csak egymásra*); az Arc Angyala teszi a dolgát tovább: „hogy a következő fordulónál // valaki más testében térjen vissza / hozzád, akinek majd odaadod magad / habozás nélkül ismét, hiánytalanul, // tied vagyok, tessék, senkié sohasem.” (*Ne adj vissza*)

III. *Ne mondd ki hiába Istenednek, az Úrnak a nevét, mert nem hagyja az Úr büntetés nélkül azt, aki hiába mondja ki a nevét!* (2Móz 20,7)

Hiába kimondott név, hiába kimondott szó. „A fődolog a magánvaló, vagyis én; a magánvaló az, ami magán való, / vagyis rajtam” – és a sor folytatódik: „most jönnek az attribútumaim, modifikációim, / affekcióim és akcideneciám: hol az ingem, a

4 „Hogy ugyanazt írjam nektek, nem szégyenlem, titeket viszont megerősít.” (Fil 3,1)

nadrágom?” – a nyelv- és helyzetkomikum, ahogy a hiába nyilvánvalóvá lesz: „itt elől / a szabad akarat tárva-nyitva; hol a morál, hol vannak a mandzsettáim?” – majd kissé később: „A félig-meddig kínos örökkévalósága.” A hiába való. Pedig a valóság, a jelenlét még mindig a vörös hajú, szépséges Rosettában rejlik: „Táncolj, Rosetta, táncolj, hogy két szép lábad ütemére múljon az időm...!” (*Két jegyzet Büchnerhez*)

A színjáték folytatódik, bár a test eléggé magának való már: „löttyedt bőr”, „sokasodó májfoltok vészjóslo / térképe, heréi iszonyatos látványa” kísérti, de a „hatalmaskodásnál nem ismer / nagyobb gyönyört” a „rettenetes bársonyszékben” (*Mindig hátrább*). Elvégre a hatalom, amit ugye a szó birtoklása, a mindenkori hatékony kommunikáció visz sikerre és koronáz meg, minde- nek fölött való, szerelem, hűség a lába nyomába sem ér: „láttam nemzedékem legjobb elméit az / örület romjaiban, a ragyaverte / állami babérral koronázott üres fejszobrukkal / vadul szeretkezőket, láttam őket / az önimádat eksztatikus magaslatain”. Igen, ez még mindig a hiába való, aminek toplistája, dicső menüsora következik: „konform különbözős... megyei világhír... tegnap összelopott életmű... pinkód-öröklét... karácsonyfavég... vekerfeltámadás... nippHITEK diszkont vigasza... ügyefogyott herék harangozzák némán a zavaros véget...” (*A huszonötödik év. Üvöltés töredék*). „Láttam, hogy mindaz, amit véghezvisznek a nap alatt, csak hiabavalóság és hasztalan erőlködés” – mondja a Prédikátor, évezredek távolából, a trónus árnyékából (Préd 1,14).

IV. Emlékezz meg a nyugalom napjáról, és szenteld meg azt! Hat napon át dolgozz, és végezd mindenféle munkádat! De a hetedik nap a te Istenednek, az Úrnak nyugalomnapja. Semmiféle munkát ne végezz azon se te, se fiad, se leányod, se szolgálóleányod, se állatod, se a kapuidon belül tartózkodó jövevény. Mert hat nap alatt alkotta meg az Úr az eget, a földet, a tengert és mindent, ami azokban van, a hetedik napon pedig megpihent. Azért megáldotta az Úr a nyugalom napját, és megszentelte azt. (2Móz 20,8–11)

Visky András emlékezik és emlékeztet. Ha a bibliai kontextus magától értetődően, mintegy „magyarázó viszonyban” eddig is jelen volt, most kerül igazán színtérre mint „létforma”, amely „beleolvassa magát a Bibliába”.<sup>5</sup> S persze nemcsak önmagát, hanem a lét minden megnyilvánulását, hiszen „a meztelen / Japánbirs alatt köröző eurázsiai / Feketerigó egyetlen mozdulata sem / Felesleges. Mintha egy játékfüggő / Isten lakna benne”. A ciklus nyitó verse a teremtés játéka éppen úgy utal, mint a szerencsejátékos szenvedélyére, aki „önmaga ellen játszik”. (*Önmaga ellen*) A teremtéstől indul tehát a ciklus, majd a bibliai és Bibliába olvasott alakok és jelek vonulása következik: a „Messiás-féle gyermeke” születésére váró apa (*Gerendák*); a tengeren, Jor-

5 Luchmann Zsuzsanna: Írni tovább az egyetlen könyvet, *Jelenkor*, 2018/11. 1363.

dánon, Dunán, előszobákon át Nevet cipelők sora (*Mint lovat*); a kötetcímet adó „befogadó bosszú”, „nevezd csak szeretetnek” (*József és testvérei*); a legszelídebb ember, akit Isten maga földel el (*Mózes temetése*); az örülve reszketők, reszketve vigadók<sup>6</sup> (*Kr. e. vagy Kr. u.*); a névtelenségét visszaszerzett „megélhetési látnok” (*Úgy tűnt el*); az egész életen át sajtó tövissel megáldott apostol (*Kivégzése után*); vagy a „színültig telt katarzis-vödrökből... rettenetes italt” ivók (*Kánai vödrök*).

Akár egy karneváli felvonulás. Vagy áldozati ünnepre vonulók sora, akik az immár nem létező oltár előtt emelik arcukat a VAGYOK helye felé az emlékező tudatfalán. A versbeszélő azonban nemcsak a múltat szemléli kellő távolságot tartva, hanem a „beleolvasás”, sőt beleélés által közelít, idéz, párbeszédbe von. Hol Istennel beszél: „Cipelték a Nevet igazuk / jogos érzetében, te meg / őket hordoztad (igazad jogos / érzetében), terelgetted őket / sötét völgyben<sup>7</sup>, gyilkos / magaslaton, dicsó nevet / szerezve magadnak” (*Mint lovat*). Hol a megidézett személyt szólítja meg: „Nem lépsz be addig saját házádba, bizony még / hitvesi ágyadat is elkerülöd, írod, amíg nem találsz / méltó helyet a hajléktalan Láthatatlannak...” (*Re: addig nem*). Hol „a reggeli // első szó, a kötelező napi / szakasz” hangján dialogizál, miközben egzisztenciális szinten – a beszélő *Én*-re vonatkoztatva is – értelmezi „a templomi költőnek sem utolsó”, „szerelmi ámokfutásait... megjósolhatatlan következményekre” váltó Dávid személyiségjegyeit (*Reggeli első szó*). Ennél is személyesebb azonban, amikor a megidézett személlyel azonosulva, az ő hangját idézve szólal meg a versbeszélő. A *Szemügyre vettem minden művemet* című versben a Prédikátort idézve szól, ám nem kell sok hozzá, hogy figuráján keresztül a saját hangja szólaljon meg újra, Ó- és Újszövetséget és a saját jelenét egybeírva: „Odáig jutottam, hogy már kétségbeestem / minden leírt szó miatt,<sup>8</sup> mert hiányodról az / üresen zengő érc és visító cimbalom hangján / szóltak,<sup>9</sup> és gyönyörűséget okoztak sokaknak, / mert ők sohasem érezték nyakad illatát, / amikor kiléptél a zuhany alól, és sejtelmük / sem volt, milyen az, amikor magadba / fogadsz, mint a hajnal jöttéig világitó zafír / hullámok.”

V. *Tiszteld apádat és anyádat, hogy hosszú ideig élhess azon a földön, amelyet Istened, az Úr ad neked!* (2Móz 20,12)

Visky András még tovább lép a személyes felé az V. ciklus verseiben. Tiszteletadása érintettségéből fakad, ez szolgál belső

6 Vö. Fil 2,12–13; 2,17–18; 4,4

7 Vö. Zsolt 23,1–4: „Füves legelőkön terelget... Ha a halál árnyéka völgyében járok is, nem félek semmi bajtól...”

8 Vö. : „Odáig jutottam, hogy már kétségbeestem minden szerzeményem miatt, amiért fáradtam a nap alatt.” (Préd 2,20)

9 Vö.: „Ha emberek vagy angyalok nyelvén szólok is, szeretet pedig nincs bennem, olyanná lettem, mint a zengő érc vagy a pengő cimbalom.” (1Kor 13,1)

imperatívusszal, nem a parancs külső elvárásai. A tisztelet ily módon visszatér az eredethez, a szívhez magához.<sup>10</sup> Ahol is első tette, hogy megszólítsa a szív – a létezés – Urát: „szólalj meg, tövisek közt lakozó: mondd: hogy vagyok: / aki leszek: bekövetkezem: aki voltam: izzó koponyák zsarnok / főbérlóje: ne hallgass: hallhatóan mondd: susogd csak: ehje aser / ehje” (*Születésnapunkra*). A VAGYOK nem a befejezett múlt, sem a megfoghatatlan pillanat, hanem a jövő felé tartó folyamat, amelyben az „idegen bokor” közelít koponya alakjával, s válik „Te”-vé a megszólítás tiszteletet parancsoló aktusában.

A következő szó mégis elég tiszteletlenül hangzik: „azon az éjszakán, amikor elárul/tad az apámat, ő vette az ópium/tapaszt és hálát adva a felső kar/jára helyezte”. A szavakat törő sortörések is jelzik, hogy itt egy megtört test utolsó napjairól, óráiról van szó, amit az elviselhetetlen fájdalom tördel, és ami Jób kínjaihoz hasonló próbára teszi a távozni készült. Aki a tiszteletből nem enged, az utolsó szó jogán is hálát ad, és magyarázatba kezd „a hús kimon/dhatatlan boldogságáról, amit // töviseként a Sátán Angyala szúrt / mélyen a szívébe a te parancs/odra, és amit most készülsz viss/zavenni éppen, mert lejárt a ki//kölcsonzési szerződés”. (*Ópium*) A tisztelet csak így, a fájdalom töredezettségével teljes, a panaszszóltárok Fennvalót ostromló, Te-ként megszólító hangján, a „miért rejtéd el orcád előlem?” kétségével, a „hozzád kiáltok éjjel-nappal” bizonyosságával.<sup>11</sup>

„Vajon mi lett vele? Hova lett? Mi történt?” – sorolja kérdéseit a *Bukás* című vers nyitó sorában is, ami szintén egy apaformájú halott emlékét idézi a temetési szertartás felelevenítésével. A kérdésekre nem érkezik válasz, csak fokozó kérdéshalmaz: „Vajon mi lett vele? Hova lett? Mi történt? / Hova tűnt belőle, amit nem bocsátottunk alá / a néma testtel együtt a földbe: tekintete ég-színké / fénye és az utolsó lélegzet, a legteljesebb?” Nem érkezik más, csak a testbeszéd válasza: „Még ki sem léptem a sírkert roskadt / fejfái közül, elbuktam legott, / és nem álltam fel azután soha többé.”

A test tudja a választ. Az ember ragaszkodása, vonzalma, szeretete és tisztelete is testi marad, amíg a földön él. Az anyakép, amit a halál kapujába lépő (és onnan visszatérő) édesanya emléke idéz meg, még nyilvánvalóbbá teszi, ahogy a test emlékezik: „Anyám elmosolyodott. Próbáltam / elképzelni, hogyan földeljük el, de nem / ment. Úgy szerettem a testét, mint a / tenmagamét. Két karomon nyugodott, / hidegen, erőtllenül. Őt hideg gyertya nyoma / a csuklóm felett. Megmaradt, itt van.” Az édesanya a „fogság földjén”, a Duna-deltába száműzött családdal, Angina Pectoris asszonnyal találkozva<sup>12</sup> írja alá végakarátát:

10 „Törvényemet beléjük helyezem, szívükbe írom be. Én Istenük leszek, ők pedig az én népem lesznek.” (Jer 31,33; vö. Ez 36,26–27)

11 Zsolt 88,2.15

12 „Magamhoz szólítottam Angina Pectorist / a fekete asszonyságot és jött”, Visky András: *Júlia. Párbeszéd a szerelemről*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 2003, 88.

„A poromat is vidd magaddal, mondta / anyám, ne hagyj itt belőlem semmit”. (*Két sírkőre / Végakarát*) A sírkő párversében pedig az édesapa alakja tűnik fel teljes méltóságában, amikor letartóztatása pillanatában „Isten szárnyas besúgóí” előtt felolvassa „a besúgók zsoldárát”,<sup>13</sup> aminek panaszhangját a mindenek ellenére való hálaadás koronázza, s amit saját szavaival tesz „magyarázatosá” a fogságba induló: „itt / vagyok, lássanak hozzá, uraim, ne féljenek, napjainkhoz / napokat told, miért is teszi, az Egyedül Hatalmas.” (*Két sírkőre / Szünetjel*)

A zsoldáros hang a ciklus végén kulminál, az atyai jóbarátot és mestert megénekelve. A *Zsoldár Balassa Péter halálára* című vers a 90. zsoldár közismert sorait idézi, és teszi visszatérő elemmé a liturgikus szertartás-szövegben, részben a Biblia, részben Szenczi Molnár Albert zsoldárfordítása nyomán. Az egyik leggyakrabban énekelt református temetési ének ez, a vers felütése is innen való: „Az embereket te meg hagyod halni”. A „Hagyod” – „Engeded” visszatérő, ismétlődve váltakozó, panaszait soroló litániája indul így, és rendeződik a versszakokat kezdő „Te vagy hajlékunk nemzedékről nemzedékre” sorok alá, mígnem az „Elragadod őket” és „Szólj” kezdetű sorhármassok el nem jutnak a feloldhatatlannak tűnő létparadoxonig: „Te vagy hajlékunk nemzedékről nemzedékre, / Aki otthontalan vagy. / Hajlékod vagyunk nemzedékről nemzedékre, / Aki otthontalanok vagyunk.” Már csak a záró kérés hiányzik, a panaszszoldárok konklúziójával, az abszurd tisztelet<sup>14</sup> hangján: „Térj vissza hozzánk, meddig késel.”

#### VI. Ne ölj! (2Móz 20,13)

A magyar nyelven legrövidebb parancsolat. Szíven talál. S ott mit talál? Sötét barátot. (Árnyékszemélyiség?) „S hallván az életét, mint szűk ruhát / Miként vetette le a hallgatag, / Borbély Szilárd nevű sötét barát: / Csak tépkedem e furcsa szavakat – / Üresek mind és istentelenek...” Miért? Mert szabályos shakespeare-i szonettforma? Mert a tá-tá-ti-tá-ti-tá-ti-tá-ti-tá szívritmusa túl szép az önkéntes halálhoz? A történet „túl kerek”? A feltámadás „túl szemcsés”? Egyetlen szonett. Épp elég. Az idő pedig töröl, határtalanít, „víztükörön eltűnő körök” nyomában ki jár? „A semmit ringatják.” (*Látván az idő*)

#### VII. Ne paráználkodj! (2Móz 20,14)

Izrael népe számára a házastársi viszony az Istennel való szövetségi viszonyt ábrázolta ki. Izrael népe mint az Úr hitvese jelenik meg a próféták beszédeiben, akit az Úr szövetséges társul

13 52. zsoldár, felirata szerint „Dávid tanítókölteménye, abból az időből, amikor az edómi Dóég Saulhoz ment, és jelentette neki, hogy Dávid Ahímelek házába érkezett.” (1–2.)

14 Vö. Kierkegaard „abszurd hit” fogalmával (Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*, Európa, Budapest, 1986, 205.).

választott, megbecsült, felékesített, s aki helyzetét mégsem becsülte, hanem idegen népekkel, istenekkel kacérkodott és paráználkodott.<sup>15</sup> Az Újszövetség szintén Krisztus és az egyház közötti „házastársi” viszonyról beszél, ahol a szeretetkapcsolat mértékét Krisztus egyházért való áldozata mutatja meg.<sup>16</sup> Bibliai alapú tehát a „szerelmi háromszög” Isten-férj-feleség viszonyában való megjelenése is Visky András *Júlia* című monodrámájában, ahol már a névválasztás sem véletlen (Júlia Romeójával együtt értelmezhető): „Klasszikus / szerelmi háromszög / Szentháromság-szög / Jaj // Olvassuk a pusztai vándorlást / így indul a napunk / Miért nem cseréli le Isten az ő népét / kérdezem a férjemtől / Mert szerelmes válaszolta a férjem / Akkor az más az egészen más.”<sup>17</sup>

A VII. fejezet három verse is a „szerelmi háromszögre” utal, illetve az abból fakadó, az Isten és (régi-új)szövetségi népe közötti hűségviszonyra. Hangot is vált a szerző, és azon az önmagával és Istennel (vagy a hiányával) dialogizáló nyelven szólal meg, amin *Júlia* is tette. Csak most a *Névtelen Férfi* beszél: „Van itt valaki? / Valaki...?! / Valaki...?! // Teremtett lélek sem / Teremtett lélek – na persze // Megoldani az életet / az én életemet // Elmenekülni / eltűnni az ő életében // Kiében?” Az „*ÉN*-forma”<sup>18</sup> (Én-alakmás) – önmagával sincs tisztában („Ki ez az én?”), és a „haza-jönni megérkezni” is problematikus számára, amikor az „otthon az otthontalanság / örökkévaló helyévé vált”,<sup>19</sup> ahol a feleséggel való viszony sem a szerelmi háromszög teljességét jelenti, hanem az otthonosított, komfortzónába kényszerített, s ezáltal elvesztett istenkapcsolat torzképeként jelenik meg csupán, egy rossz családi thriller morbid életképében, az örök „tábori rend” szerint, „az otthonok kiáltó otthontalanságát” hagyva maga után. (*Több gondom volt magával a testtel*) A vers a *Visszaszületés* című *hangtest-játékból* szinte szó szerint átemelt negyedik jelenet,<sup>20</sup> amely ott a koncentrációs tábor poklából fizikailag visszatérő, de egzisztenciálisan meg nem érkező Én (?) hangján szólal meg,<sup>21</sup> míg

15 Ezékiel próféta Jeruzsálem (Izráel) népét serdülő lányként mutatja be: „Arra jártam, és láttam, hogy már a szerelem korában vagy. Ezért rád terítettem ruhám szárnyát, és betakartam meztelen testedet. Megesküdtem neked, és szövetségre léptem veled – így szól az én Úram, az Úr –, és az enyém lettél. (...) Szépségednek híre ment a népek között, mert tökéletessé tették azok az ékszerek, amelyeket én aggattam rád (...) De elbizakodtál szépséged miatt, és hírhedt parázna lettél.” (Ez 16,8.14–15)

16 Vö. Ef 5,21–33, különösen a 25. és 31–32. versek.

17 Visky András: *Júlia*, i. m. 74–75; az idézett szakasz nagyjából átkerült a *Haszid* című versbe (Viksy András: *Gyáva embert szeretsz*, i. m. 57.).

18 A kifejezés a *Gyáva embert szeretsz* című kötet több versében is szerepel, az Ő-formával együtt, vö. *Határtalan első szó, Harmadik nap, Nem jut ki onnan, Újjabb ravatal*.

19 Vö. Takács Zsuzsa *Egy észrevétel feloldása* című versének otthontalanság-érzésével: „...az otthontalanság / az otthonom?” (Takács Zsuzsa: *Üdvözlégy utazás!* Magvető, Budapest, 2004)

20 Visky András: *Visszaszületés*, *Jelenkor*, 2016/6. 579–581.

21 Luchmann, i. m. 1367.

a verskötet szövegterében az egyetemes emberi otthontalanság és fogolylét, az *Én*-telenség hang-test-hordozójává válik.

A terjedelmesebb beszédmódjával is feltűnő monológ-dialógforma a következő versben is folytatódik. Koravén gyerek-*Én* szerepében szólal meg a versbeszélő, a testvérével, Péterrel közösen átélt élményekről szól, amelyben konkrét szemléleti szinten jelenik meg az identitáskérdés: „vannak román fák / és vannak magyar fák / vannak román bokrok / és vannak magyar bokrok / van román hóhullás / és van magyar hóhullás / jól ki-vehető onnan főntről”; az istenkérdés: „van román torony / és van magyar torony / a román tornyokban román isten lakozik” / a magyar tornyokban magyar isten lakozik / mondta bolond Zele”. S miután bolond Zele részletesen elmeséli a „régii isten” halálát,<sup>22</sup> a „huszadik századi szenvedéstörténet”<sup>23</sup> szemtanújaként, a gyerekek szembesülnek a semmikérdéssel: „egész éjszaka nem fogtunk semmit” (Péterrel<sup>24</sup>), majd a sátánkérdéssel is: „csak egy jókora fekete csikhalat fogtunk a híd alatt / egy átkozott misgurnus fossilist // elszánt halsátánok vették át az uralmat a vizekben”. És így fohászkodik a gyerek-*Én* a monológ végén: „ne jöjj el virradat / mondtam”. (*A történet vége: a régi Isten*)

A fejezet harmadik verse a Sátán uralmi vágyának kiteljesedését mutatja be, immár felnőtt, sőt túlnőtt perspektívából, a „tábori rend” törvényei szerint, Kertész Imrének ajánlva. A *Fogadás* című vers szintén a *Visszaszületés*ből átemelt jelenet-monológ,<sup>25</sup> amelyben a *Kaddis* Tanító urának történetét írta tovább Visky, válaszkísérletként a „miért tette” kérdésre.<sup>26</sup> A versbeszélő ő-formaként mutat be egy öregembert, aki a barakkokat járva látogatja fogolytársait, és ételt visz nekik, mert „szeplő nélkül való istentisztelet meglátogatni a foglyokat / az idegeneket / árvákat / és özvegyeket / az ő nyomorúságukban”,<sup>27</sup> szétosztja fejadagját, hogy mint a „feddhetetlen és tiszta életű Jób / nem engedte elveszni a Világ Urát / és megnyerte neki a fogadást”, ő is megtegy a magáét, mert most rajtuk a sor, mert „a Világ Ura most bizony vesztesre áll”. Hogy ki nyeri a fogadást, az ugyan nem derül ki, innen csak annyi látható, hogy a Tanító úr átveszi a stafétát, és jár „ágyról ágyra”, miután az öregembert is felteszik „a

22 Vö. Tolnai Ottó *Hegeszd össze nászod haláloddal* című versének isten(halál)-kérdésével: „vitéz mária / istenhez való viszonyára vagyok kíváncsi [...] talán ő volt az utolsó néember / aki még kommunikált vele / utána mint nietzsche mondta volt / elrothadt / mármint az isten / de ő / vitéz mária / még bizonyosan beszélgetett vele” (Tolnai Ottó: *Ómama egy rotterdami gangsterfilmben*, zEtna, Újvidék, 2006, 13.)

23 Luchmann, i. m. 1367.

24 Vö. Lk 5,5: „Mester, egész éjszaka fáradoztunk ugyan, mégsem fogtunk semmit, de a te szavadra mégis kivetem a hálódokat.”

25 Visky András: *Visszaszületés*, i. m. 586–588.

26 „És ez itt a kérdés, és erre adjatok nekem magyarázatot, ha tudtok, hogy miért tette. De ne próbálkozzatok itt szavakkal...” (Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért*, Magvető, Budapest, 1990, 60.)

27 Vö. Jak 1,27 és Mt 25,35–36

barakk előtt várakozó kordéra". Mert ameddig van egy igaz – hűséges – ember, addig van esély, mindannyiunk számára.

### VIII. *Ne lopj!* (2Móz 20,15)

Aki lop: elvesz. Akit meglopnak: elveszít (valamit vagy valakit). Az ellopott pedig: elveszett.

A VIII. fejezet egyetlen verse – *Caravaggio elkészíti az eltűnt képek listáját* – 19 képleírásból áll, s mind ezzel a tömönddal közli a tényt: „Elveszett.” Az elveszettek listája pedig<sup>28</sup> nemcsak a botrányhős „gyilkos és halálra ítélt” festő bulvársajtóba illő képgalériáját vetíti elénk, hanem a képek képtelen, a kor képideáljából és képfogalmából kilógó darabjaira reflektál a festő „közönséges” hangján. A kortársak vádjá éppen ez volt, hogy a szentet, az emelkedettet és magasztost lerángatja a porba, a közönséges pórnép, a munkások és kurtizánok világába. Miközben senki sem veszi észre a pillanatot, amikor Léna (bűnbánó Mária Magdaléna?) „viszszanyeri szüzességét”, vagy hogy a „legboldogabb vászon” (Szent Máté) egy „koszos lábú, proosztó fejű, írástudatlan paraszt” egy „unott gyermekangyal” társaságában. Ami nemcsak hogy elveszett, hanem megsemmisült, tűzhalált halt, mikor a berlini Kaiser-Friedrich Múzeumot lebombázták: „Én olajjal kereszteltem, ők tűzzel.”<sup>29</sup> Képek holokausztja, teljes képáldozat, ami végbemegy. Hogy megjelenjen a fény, teljes dicsőségében, formátlanul és szintelenül, hogy a „fény-kép” megmutatkozzon, évszázadokkal megelőzve a technika vívmányait. Íme, a szem, az ecset vívmánya, a „legboldogabb vászon, amit valaha ecsettel érintettem”.

Mind boldogak. Egy odaadó Phyllis<sup>30</sup>: Fillide Melandroni. A „drága perdita”, aki „soha nem tartott vissza magából semmit, mint a legnagyobb szentek”. Szent Péter keresztre feszítése. Első változat. „Elveszett. Még keresik, de nem találják. / Jobb, ha nem.” A lof Wignacourt, a Szent János lovagok 54. nagymestere. „Mintha meztelen lennék, bazmeg”. Szent Jeromos, egyedül, a koponyával. A koponya „Jeromos fejének tökéletes mása. Nem vette észre senki.” Szent András keresztre feszítése. Utolsó darab a listán. „Mindenkori andráskereszt. András, valamennyi. Néma X.” Sötétbe tűnő faácsolat, inkább csak sejthető, mint látszó, rajta az újabb réteg. „Az ember mint az elhúzódó Istenkísérlet mártírja.”

### IX. *Ne tanúskodj hamisan felebarátod ellen!* (2Móz 20,16)

*Kedves V.!* Levélkezdő formula – az önmegszólítás gesztusa –, verscímé emelve. Némi csalással, persze. Épp csak annyira, hogy ne tűnjék olyan személyesnek. Pedig az, ne ámítsd magad.

28 Vö. Lk 19,10: „Mert az emberfia azért jött, hogy megkeresse és megtartsa az elveszettet.”

29 Vö. Lk 3,16

30 Phyllis szerelmi bánatában öngyilkosságot elkövető királylány a görög mitológiában.

Ne hazudj, legalább magadnak. Hisz' te is tudod: „Arra ne számíts”, hogy H. (Hénóch) módjára csak úgy eltűnsz a Seholban. Arra se, hogy I. (Illés) gyanánt tüzes konflissal emelkedsz majd a semmibe. Arra meg főleg ne, hogy E. (Elizeus) csaknem mindenlátó szememását lehunyva, tökéletes vakságban érjen utol a halál. Nem lesz ilyen szerencséd. „Te majd tiszta tudattal követed / végig tudód lassú felbomlását”, vagy valami hasonló. „Neked a hospice lesz az egyedüli / reményed”, és egy hallgatag megváltó áll meg porod felett, Jóbot sem idézi,<sup>31</sup> kívülről tudjátok mindketten, „kettőtök / szövetségéről egy szót sem ejt majd”, hisz magától értetődik, „mint rendesen”, mint az emberképű András-kereszt. Ne csapd be magad.

*X. Ne kívánd felebarátod házát! Ne kívánd felebarátod feleségét, se szolgálóját, se szolgálóleányát, se ökrét, se szamarát és semmit, ami a felebarátodé! (2Móz 20,17)*

Ne kívánd felebarátod koponyáját, ne kívánd felebarátod vágyát, se képzeletét, se gondolatát, se potenciálját, se titkát, se életművét, és semmit, ami a felebarátodé. Elkerülhetetlen úgyis, hogy használd, hogy használjon téged, mint féligáterestő hárttyát, rezonátort, hangforrást, ha már a beszélgetés lett a találkozás és gondolatátadás médiaformája a koponyán innen és túl, akárha némán, csak a toll vagy a billentyűzet kopogásán keresztül. Sebaj, jegyezzük fel legalább pontosan, amennyire sikerült utánajárni, és sorjában megírni,<sup>32</sup> egyetlen utalás se maradjon homályban, még ha a „csillagtalan, Biblia-fekete” éj is közelít. King Crimsont idézi a könyv mottójában Visky, és rögzíti a tény a X. fejezet jegyzetei között, kiegészítve az információt egy Dylan Thomas-idézettel. Utalva ezzel arra, hogy Crimson is idéz. Mert „nincs semmi új a nap alatt. Ha van is olyan dolog, amiről azt mondják, hogy új, az is megvolt már régen, megvolt már jóval előttünk.”<sup>33</sup> A Prédikátor tapasztalatait írja tovább, és emeli műve záró fejezetévé a *Jegyzeteket*, ami King Crimssonal – a „karmazsinskirállyal” – kezdődik, majd bibliai utalások sorába szárlazódik többek között Beckett, Balassa Péter, Borbély Szilárd, Szabó Lőrinc és Shakespeare, hogy végül az Ószövetség szent hármasa: H.–I.–E. (Hénóch–Illés–Elizeus) elé állítsa V.-t, akiről megjegyzi: „a verslevél címzettje ismeretlen”. De nevezd bár Mózesnek, Dávidnak, Salamonnak, vagy legyen csak András, akít úgy visz fel új réteggént a képre a Mester, hogy látja, érzékeli a testet, létének határait, és életre kelti. (*Jelenkor, Budapest, 2017*)

31 Vö. Jób 19,25–26

32 Vö. Lk 1,3

33 Préd 1,9–10

KÖRÖSVÖLGYI ZOLTÁN

## Nézni lassan, csendben

*Bill Viola video-oltárképei*

A kortárs videoművészet kiemelkedő mestere, az amerikai Bill Viola szakralitáshoz is kapcsolódó munkáiból *Via Mística* címmel 2018. október 18-án nyílt kiállítás a spanyolországi Cuenca városának négy helyszínén. A 2019. február 24-ig látható tizenhárom installáció húsz videoműve széleskörűen mutatta be a művész több mint négy évtizedes munkásságát.

Az előző évszázad hatvanas éveiben megjelent videoművészet születése a koreai–amerikai alkotó, Nam June Paik nevéhez köthető, és tematikáját tekintve egyházi vonatkozású: 1965. október 4-én, VI. Pál pápa New York-i, mindösszesen tizennégy órás látogatása napján Paik megvásárolta az első, Amerikában elérhető Sony Portapak videokészüléket, amellyel rögzítette a pápai konvoj elhaladását, majd ugyanaznap délután lejátszotta a felvett barátainak Greenwich Village-ben, a Café Au Go-Go kávéházban.<sup>1</sup> A korai videoművészet prominens alakjai Paikhoz hasonlóan jellemzően nem filmes oldalról érkeztek, hanem a konceptuális művészet, a performansz és a kísérleti film területén voltak tevékenyek. Köztük a hetvenes évektől az 1951-es születésű Bill Viola neve is fölbukkan.

Viola több mint négy évtizede a videoművészet és szélesebb értelemben a kortárs képzőművészet meghatározó szereplője, alakítója. Készített videoszalagra rögzített munkát, építészeti videoinstallációt, hang-environmentet, elektronikus zenei elő-

1 Mugaas, Hanne: The Year Video Art Was Born, *Guggenheim Blogs*, July 15, 2010, <https://www.guggenheim.org/blogs/the-take/the-year-video-art-was-born> (Utolsó letöltés: 2019.03.30.)

adást, vetített és képernyőn megjelenő, valamint televízióban közvetített videoalkotást egyaránt. Munkáit új technológiák használatá, tematikus sokszínűség és kiterjesztett távlatok jellemzik.

Viola első templomi használatra készített, *Hírhozó* című, eredetileg 1996-ban az angliai Durham katedrálisában felállított alkotását Magyarországon a MODEM 2009-es *Messiások* kiállításán láthattuk.<sup>2</sup> A durhami videooltár nem előzmények nélküli spiritualitáshoz kapcsolódó alkotás Viola életművében. Manuel Fontán del Junco, a cuencai múzeum igazgatója a kiállítás katalógusában így fogalmaz: „Bill Viola az 1970-es években eltávolodott a társadalmilag érzékeny művészet akkor uralkodó ideáitól, és mint más művészek világszerte (...) újra kapcsolódott a művészetben a spirituáléhoz, a valláshoz, valamint a keresztény, zen és szúfi misztikához.”<sup>3</sup>

Az amerikai művész – akinek az elmúlt években további két jelentős egyházművészeti alkotása került a londoni Szent Pál-székesegyházba (2014-ben a *Mártírok: Föld, Levegő, Tűz, Víz* poliptychon, míg 2016-ban a *Mária*-triptichon) – installációiban a létezés alapélményeivel, születés és halál, súlytalan lebegés, alamerülés és fölbukkanás, érintés és ölelés, öröm és bánat alapvető, mélyen emberi és ünnepien felemelő tapasztalataival találkozzunk.

Viola videomunkái a képrögzítési és vetítési minőségben a mindenkori elérhető maximumot célozzák, ugyanakkor mégsem válnak túl technicistává, elidegenítő hatásúvá. Térbeli elhelyezésükkel hangsúlyosan totális téralakításra törekednek: a tér bejárható, a néző választhat és változtathat nézőpontot, diskurzusba kerülhet a művel, legyen az volt templomtérben vagy modern múzeumi környezetben kiállítva. Közel léphet a vetített felülethez, megtapasztalhatja annak érzékelhető anyagszerűségét (a *Kimondatlan* arany- és ezüstszerűre festett fatáblákra vetített mozgóképeiből létrejövő ikerpaneljeinél például a nézőpontváltással a vetített férfi és női arc eltűnését, a faktúra megjelenését), vagy éppen eltávolodhat attól, és a tér részeként fogadhatja be azokat.

Ez pedig – ha nem is feltétlenül szavakkal, de – párbeszédet feltételez a műalkotás és a néző között. Ahogy Mark Oakley, a két Viola-videooltárt befogadó londoni Szent Pál-székesegyház kanonokja fogalmaz: „A jó művészet, éppúgy, mint a jó vallás, inkább megkérdőjelezi válaszainkat, mintsem megválaszolja kérdéseinket.”<sup>4</sup> A párbeszéd fontosságáról értekeznek – bár más összefüggésben – a kiállítás katalógusában Kira Perov, a művész stúdiójának vezetője, egyben Viola házastársa is. A Cuencában bemutatott művek, írja, „párbeszédet kezdeményeznek a város-

2 *Messiások / Messiahs* (2009) kiállításkatalógus, szerk. Gulyás Gábor, MODEM, Debrecen, 129. és borító.

3 Fontán del Junco, Manuel: The Spirit in Slow Motion: Notes on Bill Viola in Cuenca, in *Bill Viola – Vía Mística*, kiállításkatalógus, Fundación Impulsa Castilla-La Mancha, 2018, 20.

4 <https://www.stpauls.co.uk/history-collections/the-collections/arts-programme/bill-viola> (Utolsó letöltés: 2019.03.30.)

sal és a látogatókkal (...) a fényből és hangból készült képek által, amelyek lelassítják az időt, és egy ütemre lépnek a város lassú ritmusával”.<sup>5</sup> Elképzelése eredményesen megvalósul: a kiállítás látogatójaként nem lehet rohanni, a szemlélődésre önkéntelenül is elegendő időt adunk.

Az elgondolás, hogy a művészet befogadása időigényes, nem új. Bár szükségtelen olyan szélsőséges példára gondolnunk, mint a Thomas Bernhard *Régi mesterek* című regényében<sup>6</sup> leírt Regeré, aki több mint harminc éve szemléli délutánonként Tintoretto festményét, a *Fehérszakállas férfit*<sup>7</sup> a bécsi Kunsthistorisches Museum Bordone-termében, de tény, hogy a mennyiségre törekvő múzeumlátogatás nem teremt lehetőséget a műalkotások kellő mélységű befogadására.

Daniel A. Siedell amerikai művészettörténész a befogadási idő szükségességét hangsúlyozza: „A művészet élvezete, beleértve a kortárs művészetet is, időt igényel.” Rámutat: „Napjaink népszerű feltételezése, hogy a kortárs művészet befogadása egy-két másodperc alatt kell megtörténni, és ha a műalkotás nem képes azonnal »kommunikálni« a nézővel, akkor az a műalkotás hibája, hiszen nem végezte el a dolgát, vagy talán a művész volt túl visszafogott és megfoghatatlan. Véleményem szerint azonban nem ez a helyzet. A művészet felkűszik rajtunk, és idővel bontakozik ki bennünk.”<sup>8</sup>

A lelassulás mint etikai és fenntarthatósági toposz rendszeresen előkerül napjainkban.<sup>9</sup> Viola video-oltárképei, a mediálisan közvetített láttatás, ehhez kínálnak eszközt: ha teljes egészében végig akarjuk követni az alkotások mozgóképes állományát, egyenként hét-nyolc percre, a hosszabbaknál akár bő fél órára van szükségünk. Ha mindehhez hozzávesszük az időt, amely az alkotásokat-installációkat befoglaló terek bejárásához, a szá munkra leginkább megfelelő nézői pozíció megtalálásához, az esetenként több képből álló kompozíciók összhatásának megfigyeléséhez, megtapasztalásához szükséges, akkor nem meglepő, hogy jóval többet tartózkodunk ebben a kiállítási környezetben, mint általában egy modern vagy kortárs művészeti kiállítóteremben.

A kiállítás látogatójaként a deszakralizált cuencai San Miguel-templom kiállítóterének sötétjébe belépve megszűnik a mérhető-mennyiségi idő, a kronosz, és a nap végéig a minőségi idő, a kairosz territóriumában maradunk. A *Tűzasszony* narancsvö-

5 Perov, Kira: Cuenca, in *Bill Viola – Via Mística*, i. m. 9.

6 Bernhard, Thomas: *Régi mesterek*, ford. Hajós Gabriella, Palatinus, Budapest, 1998.

7 Jacopo Robusti (Tintoretto): *Bildnis eines weißbärtigen Mannes* (1570 k.)

8 Kenagy Mitchell, Mary (d.n.): Web Exclusive: A Conversation with Dan Siedell, *Image*, Issue 59, <https://imagejournal.org/article/web-exclusive-conversation-dan-siedell/> (Utolsó letöltés: 2019.03.30.)

9 Ld. pl. a gasztronómiában 1986-ban indult, mára kiszélesedett nemzetközi slow-mozgalom: <http://slowbudapest.com/a-nemzetkozi-slow-mozgalomrol/> (Utolsó letöltés: 2019.03.30.)

rös-lángoló, majd az alak alábukása után kéken bugyborékoló, hatalmas alkotását rövid elsötétülés után ugyanabban a térben és felületre vetítve váltja a *Felbukkanás*, amelynek történéseben a kőlapon fekvő, gyalcsba öltözött test a rá csepegő, csordogáló, majd folyamként lezúduló víz erejétől megemelkedik, kiemeltetik a kép teréből, az üres kőlap fölött pedig eláll a zuhatag, csak pár csöpp hullik alá.

Pár lépésre, elhatárolt térben egy kortárs trompe-l'oeil-alkotás, egy megelevenedő Masolino Piéta-parafraízis képkockái forognak: a *Trisztán emelkedése (Egy hegy hangja a vizesés alatt)*. A kőszarkofágból vízzel (magzatvízzel? keresztvízzel?) születő, szoborszerűen krétafehér, meztelen testű férfialak lassan emelkedik ki, majd omlik alá holtan az őt váró két nőalak karjába.

Egy kisebb csatlakozó melléktérben látható a *Mártírok* Londonból ismert négy panelje, amelyről Perov így ír: „A mű nyitóképében négy személyt látunk a kiegyenlített nyugodt állapotában, szenvedésük pillanatnyi szünetében. Fokozatosan mindegyik jelenetben mozgás jelenik meg, amint a természet egy-egy eleme elkezd megzavarni e nyugalomát. Lángok csapnak föl, szél csapkod, víz zuhog, föld szóródik fölfelé. A mártírok elszántan néznek ránk az elemek viharában, a halálon át a fénybe vezető út legsötétebb óráját jelenítve meg.”<sup>10</sup>

A teljesen elsötétített és csendes terekben csupán az alkotások fénye és hangja vezeti a látogatót. Kezdetben óvatosan börtorkálunk, a tér és az idő érzékelésének elvesztésével azonban érzékelésünk, látásunk és hallásunk élesedik. Kilépvé zavaró az éles napfény.

Az Escuela de Art Cruz Novillo parányi terében a művész passiósorozatához tartozó, az emberi természet lényegét megfesteni kívánó reneszánsz mesterek munkái inspirálta művei láthatók. A Pontormo *Vizitációját* megidéző, meghitt *Üdvözlés* jelenete annak, aki látott már vizitáció-képet, könnyen felismerhető: két barátságosan beszélgető nőalak és a melljük belépő fiatal harmadik, az idősebb és a fiatal asszony finom üdvözlő érintései, meleg pillantások. Az üdvözlésből kimaradó harmadik nő egyre féltékenyebb és érteni vágyóbb tekintete kibővíti a manierista alkotás értelmezési keretét. A *csöndesek kvintettje* férfialakjai némán, alig megmozdulva állnak egy klasszikus csoportkép szereplőiként. Az *Obszervancia* megrendült és megrendítő tekintetű alakjai sorban lépnek elénk: tekintetük sajnálattal-izmonnyal teli, az eléjük táruló látvány elképzeltése a nézőre bízott. A *Négy kéz* kisméretű képernyőkön vetített, közel életnagyságú sorozata – amelyek között a művész és felesége keze is megjelenik – arra emlékeztet, mennyi minden elbeszélhető imára kulcsolódó vagy éppen széttárt kezekkel.

Az óváros alsó részén, az egyházi liturgiára már nem használt San Andrés-templomban egyetlen alkotás: a már említett *Hírhozó*

hatalmas, az apszisban elhelyezett, vászonra vetített képe villog: kitért karú, mezítelen férfitest elmerülése és felszínre bukkanása végtelenítve. Asszociálhatunk a születésre, az alámerítés általi újjászületésre, a keresztre, de a művész élettörténetéből is találunk kapcsolódó momentumot: gyerekként családjával vakációzva egy alkalommal majdnem belefulladt egy tóba. Erre úgy emlékeznek: „a leggyönyörűbb világ, amit valaha láttam”, „félelem nélküli”, „béketeli”.<sup>11</sup>

A kiállítás negyedik helyszínén, a Museo de Arte Abstracto Español – egyébként kiváló spanyolországi absztrakt, hatvanas-hetvenes évekbeli alkotásokat tartalmazó – kiállítótermi környezetében a Viola-alkotások szokatlan módon nem együtt és elkülönítve, hanem az épület több pontján láthatók. A kiállítás legkorábbi alkotása, a *Tükröző medence* videójában a művész megközelít egy medencét, beleugrik, eltűnik benne, majd ismét fölbukkanva kimászik belőle és távozik. Kissé feljebb egy apró szobában a két legújabb kiállított alkotás: mindkettőn víz alatt, lélegzetvétel nélkül, végtelennek tűnő ideig lebeg egy-egy gyönyörű, Millais Ophéliája óta inkább félelmetesnek látott nőalak, a felnőtt *Sharon* és a gyermek *Madison*. Az állandó gyűjtemény alkotásai között a *Kimondatlan (Ezüst és arany)* ikerpaneljein az arany- és ezüstsínűre festett fatáblára vetített mozgóképből egy férfi és egy női arc bontakozik ki összhangban, az érzelmek széles skáláját, azok változását megjelenítve.

Viola a lét alaptapasztalatait: a születést, a halált, az örömet, az együttérzést vizsgálja. A videoművészet médiuma, a kamera és a kiemelt, esetenként nagyra növelt, a zavaró külső elemektől elhatárolt vetítőfelület, az e kontextusban kevésbé megszokott médium közel hozza a nézőhöz ezeket az ismert, sokszor észrevétlenül átlépett tapasztalatokat. Az elcsendesedéshez, a megfigyeléshez, a meglátáshoz és a felismeréshez, az elgondolkodáshoz, a befelé figyeléshez, reflexióink kialakításához bőven adnak teret e videomunkák. Ahogy Viola ezt egyetlen találó, számos helyen idézett mondatában megfogalmazta: „A művészet számomra a lélek fölébresztésének folyamata.”

Bill Viola művészetéről írt szövegében Tillmann J. A. e különleges helyzetet a „helyettes észlelőnek” nevezi, kettős, egyszerre „közvetlenül látható, észlelhető folyamatról” és „közvetett, mediálisan közvetített, fölerősített és felnagyított lefolyásról” írva.<sup>12</sup> A mozgókép kapcsán véleményem szerint nem kerülhető meg az emberi látás korlátosságának kérdése sem: az emberi látás másodpercenként mintegy tíz-tizenkét képet tud feldolgozni, az ennél nagyobb képmennyiséget mozgásként érzékeli, a képek önmagukban történő értelmezése és bizonyos képek önmaguk is

11 Ld. a *Bill Viola: The Eye of the Heart* című filmet (Mark Kidal, 2005).

12 Tillmann J. A.: Helyettes észlelő: a médium metafizikája, *Pannonhalmi Szemle*, 2003/3, 90–96.

észrevétlen maradnak.<sup>13</sup> A látás tökéletességének kérdését a spiritualitáshoz és a valláshoz is kapcsolódva találóan írja le Chaim Potok. Könyvében a Rebbe szájába adva a szavakat a vallási vezető és a művész feladatának közösségéről így ír: „Apám egyszer azt mondta, hogy Isten látása nem olyan, mint az emberé. Az ember két *pislogás* között lát csupán. Nem tudja, hogy a pislogások *idején* milyen a világ. Darabokban, töredékekben látja a világot. Ám az Örökkévaló a töretlen, teljes világot látja. A világ jó. A mi látásunk töredékes (...) Vajon olyanná tehetjük-e, mint Isten látása? Lehetséges ez? (...) Egy művésznak is teljes egészésként kell látnia a világot, valahogy meg kell tanulnia látni a pillantások alatt, muszáj ellátnia oda, ahol senki más nem láthat, látnia kell az összefüggéseket, a világ *köztességeit*.”<sup>14</sup>

Bill Viola meglátja és video-oltárképeivel megláttatja az „átpislogottat”, a „köztest”. Cuencai kiállításával erre a misztikus megtapasztalásra hív. Csak remélhetjük, hogy nemcsak addig tart, amíg eljutunk a kiállítás helyszínéig, és végigjárjuk azt, hanem elkísér a hazaúton, a megérkezés után is, s talán abban is segít, hogy elcsendesedjünk, és lelassulva önmagunkhoz a mindennapi adatáradatban meglássuk-meghalljuk a lényegét.

13 A film klasszikus, natív másodpercenkénti 24 (video esetében 25) képkockájának sztenderdje mellett mára – a megjelenítési rendszerek, képernyők monitorok frekvenciáihoz igazodva – van ennél nagyobb másodpercenkénti képszám is, elsősorban a megfelelő konvertálhatóság miatt.

14 Potok, Chaim: *Asher Lev öröksége*, ford. Loósz Vera, Ulpius, Budapest, 2006, 112–113.

RUZSA GYÖRGY

## Egy nyugati származású szent ábrázolása ismeretlen orosz ikonon

*Adalékok Római Szent Antal ikonográfiájához*

Az Orosz Pravoszláv Egyház nyugati származású szentjei között érdemes felfigyelnünk Római Szent Antal életére és ikonábrázolásaira – miközben feltétlenül meg kell említeni két magyar szentet, nevezetesen Szent Magyar Mózes (Moiszej Ugrin)<sup>1</sup> és Szent Magyar Efremet (Jefrem Ugrin, Jefrem Novotorzsszkij).<sup>2</sup>

- 1 Ivancsó I.: *Magyar Mózes liturgikus tiszteletének tükrében*, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 1997. Ld. még többek között: Péterfalvy J.: Magyar Mózes, *Történelmi Szemle* 4. 311–330; Iglói E.: Magyar Mózes legendája, in *Filológiai Közlemény*, 1962/1–2. 1–16; Ruzsa Gy.: Magyar Mózes. Sz. Usakov és G. Zinovjev egy ismeretlen magyar származású szentet ábrázoló ikonja, *Vigilia*, 1974/7. 454–455; Ruzsa, Gy.: Neue Daten zur Ikonographie des Moses aus Ungarn, *Acta Historiae Artium*, 1978/1–4. 297–304; Ferincz I.: Magyar Mózes és Efrém – az ortodox egyház szentjei, *Aetas*, 1998/1. pp. 67–71., Феринц, И.: Моисей Угрин и его братья, in *Studia Slavica*, Budapest, 1993, 19–25., Lepahin, V.: Szentéletű Magyar Mózes – a második József, in *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, JATE Szláv Filológiai Tanszék, Szeged, 1995, 45–54; Феринц, И.: Житие преподобного Моисея Угриня, *Dissertationes Slavicae. Sectio Linguistica*, 1996/XXIV; Лепахин, В.: Образ прп. Моисея Угриня в произведении XVII века «Стих о злой траве шихе» и в комментариях В. В. Розанова начала XX века, *Studia Slavica Savariensa*, 2001/1–2. 177–188; Vukovics K.: Szent Magyar Mózes a „Kijevi Paterikon”-ból, in Cséfalvay P. (szerk.): *A magyar kereszténység ezer éve. Hungariae Christianae Millenium*, Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, Budapest, 2002, 92–93; Лепахин, В.: Мойсей Угрин - другий або інший Йосип, in *Історія та сучасність християнства*, Одеса, 2002, 13–24.
- 2 Житие Ефрема Новоторжского. М., 1774., Д. Ружа [Gy. Ruzsa]: Русско-венгерские художественные отношения в средние века (XI–XIV века) М., Тип.ХОЗУ Минстроя СССР, 1975., Ruzsa Gy.: Nouvelles données relatives à l’iconographie d’un saint d’origine hongroise, oublié, de l’église russe, *Acta Historiae Artium*, 1974/3–4. 297–301; Lepahin, V. – Polgár Gy.: Források Szentéletű és istenhordozó Magyar Efrem atyánk, torzsoki csotatévő Legendájához, in Lepahin, V. (szerk.): *Óorosz irodalom és ikonfestészet. Óorosz irodalom és kultúra. Tanulmányok, források I.*, JATE Szláv Intézet, Szeged, 1999, 208–221; Ruzsa

A bemutatásra kerülő ikon<sup>3</sup> (lásd lapunk címlapjának belső oldalán) 2018-ban bukkant fel a Nagyházi Galéria és Aukciósház árverésén. Mielőtt rátérnénk ennek a különleges ikonnak a bemutatására, meg kell ismerkednünk Római Szent Antal életével és kevésbé ismert ikonográfiájával, hogy megfelelően ki tudjuk jelölni ikonunk helyét a néhány fennmaradt műalkotás között.

Római Szent Antal, orosz nevén Antonyij Rimljanyin (АНТОНИЙ РИМЛЯНИН) 1147-ben halt meg (valószínűleg 1067 körül született). Kevés írott forrás maradt fenn életéről, születésének pontos idejét sem ismerjük. Az írott források jelentős része a 16. század második feléből származik, bár valószínű, hogy ennek alapját jóval korábbi, nem fennmaradt hagiografikus szövegek képezik. Összeállítója Andrej, az Antonyijev kolostor második igumenje (1147–1157) lehetett, aki még személyesen ismerhette a szentet.

A források „rimljanyinnak”, azaz rómainak nevezik. Ez a jelző egyes vélemények szerint arra utal, hogy Rómában született. Némely kevésbé reális feltételezés szerint az ottani pravoszláv üldözések elől menekült. Ám valószínűbb, hogy nem is Rómában született, hanem valahol nyugaton, római katolikus környezetben. Hágiográfiájában ugyanis arról olvashatunk, hogy három nap alatt jutott Novgorod földjére. Ugyancsak viszonylag kevés alappal feltételezték, hogy eredetileg kereskedő volt, s így észak-német kereskedői régióból került Novgorodba, a híres kereskedő városba. Ám hágiográfiája azt is megemlíti, hogy már szerzetesként érkezett orosz földre. Arról is olvashatunk itt, hogy éjjel-nappal imádkozott a tengerparton, egy kövön állva. Valószínű tehát, hogy valamilyen észak-német tengerpartról lehet szó. Egyszer csak nagy vihar kerekedett, és a szentet a kövel együtt, mintha „hajón” lenne – miként említettük – három nap alatt a Volhov-folyó partjára sodorta. A megérkezés pontos dátuma is szerepel: 1106. szeptember 5. Miután oroszul nem beszélt, felkeresett egy görög kereskedőt, akitől megtudta, hogy a Novgorodi Fejedelemségbe érkezett. Egyébként Novgorodban ekkortájt sokan beszéltek görögül, hiszen számos bizánci görög kereskedő élt itt, de az egyházi vezetésben is sok volt a görög, és számos bizánci görög ikonfestő is dolgozott itt. A kereskedő bemutatta a szentet Szent Nyikita Zatvornyik († 1108. január 31.) novgorodi püspöknek. A püspök a Volhov-folyó partjára ment, hogy megszemlélje a követ, és meggyőződjön a csodáról. A szent püspök áldásával Római Szent Antal kolostort alapított. A kolostori templomot 1119-ben szentelték föl. Híres falképei 1125-ben készültek. Két évvel később

Gy.: Magyar szentek az ortodox művészetben, in Cséfalvay P. – Kontsek I. (szerk.): *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi*, Keresztény Múzeum, Esztergom, 2000, 89–95; Викторов, В. В.: Житие прп. Ефрема Новоторжского в фондах НИОР РГБ, in Зап. ОР РГБ. М., 2008. вып. 53. 61–68; Кузьмин, Я. Э. З.: Ефрем. In Православная энциклопедия, Москва, 2009. т. 19. 41–45; Ruzsa Gy.: *Az orosz ikon magyar kapcsolatai*, Sztárustúdió Bt., Gödöllő, 2011.

3 *Római Szent Antal*, Orosz ikon, 1900 körül. Hátlapján 1910-es felszentelési felirat. Fára festett. 26,5 × 22 cm. Nagyházi Galéria és Aukciósház. 238. árverés, Nagyházi Galéria és Aukciósház, Budapest, 2018, No 94., 39.

Római Szent Antal kőből kolostori étkezőt is építtetett. Nyifont († 1156) püspök püspökségének első évében, 1131/1132 telén nevezte ki Római Szent Antalt a kolostor igumenjévé. A szentet az általa alapított Istenszülő Születése-templom nyugati falánál helyezték örök nyugalomra.

Miután a szenthez intézett imák hatására számos gyógyításos csoda történt, 1597-ben kanonizálták. Később is történtek csodás gyógyulások a szent hamvainál és a kőnél. 1666-ban például az őrjöngős Fevronyija Ivanova gyógyult meg, 1675-ben pedig egy Ioann nevű megszállott. Római Szent Antal híres köve ma is megvan. Az Istenszülő Születése-templom nyugati mellékoltárában található. Ez a szürke, ovális alakú görgelék 126 cm hosszú, 94 cm széles és 37 cm magas. A kommunista diktatúra alatt a hisztérikus egyház- és vallásellenes propaganda keretében 1927-ben a szent koporsóját feltörték, és a hamvak eltűntek. A hamvak egy kis részét 2000 tavaszán a petrozavodszki helytörténeti múzeumban megtalálták, és átadták a Szent Alekszandr Nyevszkij (Névai Sándor) városi székesegyháznak. 2016-ban pedig mintegy két évtizedes kutatás után Gyenyisz Pezsemszkij<sup>4</sup> biológusnak a novgorodi kreml Szent Szófia-székesegyházában több szent földi maradványai között sikerült Római Szent Antal hamvainak jelentős részét azonosítania. A hamvakat Lev novgorodi metropolitának adták át. (Talán érdemes megemlíteni, hogy Római Szent Antal hamvainak 1927-es elrablása éppen 330 évvel 1597-es kanonizációja után történt. Ismert, hogy a 330-as év Konstantinápoly megalapításának éve. Ez a város később a keleti kereszténység nagy központja lett.)

Ikonográfiai vonatkozásban figyelemre méltó, hogy a szent első ábrázolása a híres kőre került még Venyijamen igumen (1547–1552) idejében. Ekkor szállították el a követ a Volhov-folyó partjáról, és építették be a templom falába. Kirill igumen idejében (1580–1594) a kő fölé kis kápolnát emeltek. A nagyrészt tönkrement első ábrázolás helyére újat készítettek. Itt a szent egy „Istenszülő a gyermek Jézussal” ábrázolás mellett jelent meg, kezében az általa alapított Istenszülő Születése-templom makettjével. Ehhez az ábrázoláshoz különleges történet is fűződik. Kirill igumen szándékos mérgezés következtében súlyosan megbetegedett. A kolostorban sétálva észrevette a követ a szent igen sérült ábrázolásával. Imádkozott Római Szent Antalhoz, és meggyógyult. Ezért építtette a kis kápolnát és újította fel az ábrázolást.

Így alakult ki Római Szent Antal első ikonográfiai típusa, amelyen egyszalakban ábrázolják a szentet szerzetesi csuhában, fején csuklyával az úszó kőn állva jobb kezében a templom makettjét tartva. Fent, balra pedig az Istenszülő ikonja jelenik meg.

4 Gyenyisz Valerjevics Pezsemszkij (Денис Валерьевич Пежемский) (Irkutsk, 1975. május 12.) a biológiai tudományok kandidátusa, antropológus, régész részt vett többek között a kommunisták által meggyilkolt II. Miklós orosz cár és családja hamvainak azonosításában is.

A másik típus Római Szent Antalt makett nélkül az Istenszülőhöz széttárt karokkal imádkozva ábrázolja ugyancsak a kövön állva. Erre példát a moszkvai Állami Tretykov Képtár gyűjteményéből említhetünk.<sup>5</sup> Ezen a 16. század végi, Volga vidéki ikonon egyébként nagyon hangsúlyozottan, nagyméretben, részletesen mutatják be az általa alapított kolostort a későbbi hagymakupolákkal. Figyelemre méltó a deszkából készült védőfal és kapu különös félhordó formájú felső része. A 16. század végén számos Római Szent Antalt ábrázoló ikont festettek, hiszen hagiográfiájának nagy részét – miként említettük – a 16. század második felében állították össze.

Egy viszonylag ritkább, harmadik típusú ábrázoláson Római Szent Antal kezében írástekerceset tart, s még ritkább, amikor kezében pálmaág látható. Ez utóbbihoz kapcsolódik bemutatott ikonunk is.

Ikonunkon a szent középen, teljesen szembe fordulva áll a vízben úszó kövön, szerzetesi ruhában, középen jól látható kék színű apitrakhéliónja. Háttérben az általa alapított kolostor kisméretű, ám részletesen megfestett kőépülete hagymakupolás templomaival. Fent Novgorod ősi ikonja az Istenszülő „a Jel” (Знамение Богородицы). A polje, vagyis a keretmező sokszínű, régi rekeszománcot utánzó historizáló-szecessziós elemei is határozottá teszik az 1900 körüli datálást. Az arany háttérret vésést utánzó gazdag díszítő elemeivel „pseudookladnak” is tekinthetjük. (Pseudookladnak – nem egészen hivatalos elnevezéssel – az ikonok háttérben lévő, fémborítást utánzó festett felületet szokták nevezni.)

Sajnos a szent arcának egy részéről a festék lekopott, s így láthatóvá vált az arany alapozás. Az arany alapra való festést sok ikonfestő kerülte, mert ezen a festék nem mindig marad meg hiánytalanul. Ám ne feledjük, hogy ezt fontos volt alkalmazni, hiszen az ikont fényre festik, amit oly érzékletesen és teológiaiul igen megalapozottan fejtett ki Pavel Florenszkij atya.<sup>6</sup>

5 Антонова, В. И. – Н. Е. Мнева: Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Том второй. XVI – начало XVIII века. Государственная Третьяковская галерея. М., Издательство «Искусство», 1963/ 611. 200. (inv. no. 12082); Мнева, Н. Е.: Местные школы живописи XVI века. 584–599, in *История русского искусства*. т. 3. М., АН СССР, 1955, 597–599.

6 Pavel Alekszandrovics Florenszkij (Jevlah, 1882. január 22. – Leningrád megye, 1937. december 8.) atya 1908 és 1918 között a Hittudományi Akadémia filozófiatörténeti tanszékén tartott előadásokat. 1911-ben szentelték pappá. 1921-től a VHUTEMASZ (Felsőfokú Képzőművészeti és Technikai Tanműhelyek) professzora lett. Alkotóerejének teljében, 1933. február 25-én letartóztatták mint a tudós papok képviselőjét, akiktől különösen tartott a szovjet kommunista rendszer, koncentrációs büntetőtáborokba küldték, majd formális tárgyalás után kivégezték. Pavel Florenszkij tudományos tevékenysége a szó legjobb értelmében kettős jellegű volt. Példamutató lehet a művészettörténészek számára is. Egyrészt a műtárgyak alapos, közvetlen vizsgálatával foglalkozott, például az olifa, vagyis a firnisz finom változatait is gondosan megfigyelte, másrészt a művekre közvetlenül építve fogalmazta meg teológiai, filozófiai, esztétikai állításait. Ez az a szemlélet, amely muzeológiai alapokra támaszkodva valóban hiteles elméletet bontakoztat ki. Florenszkijnek nemcsak művészettörténeti munkássága volt jelentős, hanem filozófiai és vallásbölcseleti is.

*Az ikont fényre festik – s ezzel [...] kimondtam az ikonfestészet ontológiájának lényegét. Az ikonfestészeti hagyománynak leginkább megfelelő fény aranyozással készül, tehát nem szín, hanem fény, maga a tiszta fény. Más szóval, az ikon minden képe az aranyló kegyelem tengerében keletkezik, az isteni fény áradatától körülfogva. Az isteni fény ölében „élünk, mozgunk és vagyunk” [ApCsel 17, 28], ez alkotja az igazi realitás terét. És ez magyarázza, miért normatív az arany fénye az ikon szempontjából: mindenféle festék a földhöz közelítené az ikont, és tompítaná benne a jelenést.<sup>7</sup>*

Különleges figyelmet érdemel az ikon hátlapján lévő 1910-es felszentelési felirat.

1910 г. декабря 21 дня  
 „Освящена сия икона при мощах  
 пр. Антония, и возложена въ  
 раку пр. на время”

Fent a felszentelés dátuma: 1910. december 21. Alatta a felszentelési szöveg: „Ezt az ikont Szent Antonyj [Antal] hamvainál szentelték fel, és egy időre a szent ereklyetartójába helyezték.”

Florenszkij – bár kitűnő természettudományos felkészültséggel rendelkezett – valóságbölcséleti nézeteiben nem nagyon kívánta a hitet az egzakt tudományokkal összekapcsolni. Sajátos morális és intuitív alapokra építette filozófiáját, s mindezt gyakran összekötötte ezek képi megjelenítésével, vagyis az ikonfestészettel. *Az igazság oszlopa és erőssége* című munkájában az ortodox kereszténységre alapozva fejtette ki misztikus gondolatait, míg *Az ikonosztáz* című könyvében – nem is annyira az ikonosztázról, hanem inkább – az ikon teológiájáról írt.

Irodalom: П. А. Флоренский: Иконостас. М. Искусство, 1994. (Florenszkij, P.: *Az ikonosztáz*, Typotex, Budapest, 2005); Флоренский, П. свящ.: Столи и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., Издательство «Путь», 1914. (Reprint: М., Лепта, 2002) (Florensky, P.: *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2004.); Флоренский, П. А.: *Философия культа*, М., «Академический проект», 2014. (Florenszkij, P.: *A kultusz filozófiája*, Typotex, Budapest, 2015.) Voir aussi: Slesinski, R.: *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love* (Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregorianae) St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984; Флоренский, К. П.: *Священник Павел Флоренский в воспоминаниях своих детей Кирилла и Ольги*, М., Ваш полиграфический партнёр, 2011.

- 7 Florenszkij: *Az ikonosztáz*, i. m. 143. „...икона пишется на свету и этим [...] высказаная онтология иконописания. Свет если он наиболее соответствует иконной традиции, золотится, т. е. является именно светом, не цветом. Иначе говоря все изображения возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света. В лоне его «живём и движемся и существуем» это он есть пространство подлинной реальности. И потому понятна нормативность для иконы света золотого: свякая краска приближала бы икону к земле и ослябляла бы в ней видение.» (Флоренский, П.: Иконостас, in Богословские труды. М., 1972, Сборник девятый, 83–148. 134.

Ekkor még senki sem gondolta, hogy hamarosan, 17 év múlva, szervezett vallásellenes tevékenység keretében a szent koporsóját feltörik, és a hamvakat eltüntetik.<sup>8</sup>

8 Római Szent Antalról jelentőségéhez képest kevés tanulmány jelent meg. Житие прп. Антония Римлянина, in *Православный собеседник*, 1858. № 5. 151–171; № 6. 310–324; Димитрий (Сперовский), еп. Рязанский: О внутреннем устройстве и убранстве храмов Новгородского Антониева монастыря в XVII в. по сравнению с настоящим их состоянием, in *Тр. XV Археол. съезда в Новгороде*. М., 1911. т. 1.; Onasch, K.: Zur Vita Antonij «des Römers», in *Orbis scriptus: D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München, 1966. 581–585; Макаров, Н. А.: Камень Антония Римлянина // *НИС*. Л., 1984. № 2 (12). 203–207; Андреев, В. Ф. – Е. А. Фет: Житие Антония Римлянина, in *Словарь книжников и книжности Древней Руси (СККДР)*. Л., 1988–1989. вып. 2. ч. 1. 245–247; Мильчик, М. И. – Л. А. Секретарь: Новгородский Антониев монастырь на иконах XVI–XVIII вв, in *Памятники культуры. Новые открытия*. (ПКНО), 1999. М., 2000, 273–299; Шамин, С. М.: Легенда о святом-камнеплавце в русской литературной и фольклорной традиции, in *Герменевтика древнерусской литературы*. вып. 11. М., 2004, 471–479; Антоний Римлянин, in *Православная энциклопедия*. М., 2008. т. 2. 675–677.

## Intím, tiszta beszéd

### Nádasdy Ádám: *Jól láthatóan lógok itt*

Nádasdy Ádám az elmúlt években sokféleképpen volt látható és hallható a nyilvánosságban. Eredeti és évtizedeken át nagy odaadással űzött hivatásában, tanárként ugyan már egyre kevésbé, de helyette rendszeresen hallható volt a rádióban nagy hatású nyelvészként. Ebben a szerepében egy általános gondolkodásmód tudós képviselőjére figyelhetnek a hallgatók. Megszólalásai azt a meggyőződést sugallják, hogy minden nyelvi jelenség okkal létezik, érdemes felé ítéletmentesen, kíváncsisággal fordulni. A színházba járók vagy a klasszikus irodalom hívei Shakespeare és Dante fordítójaként találkozhattak vele, akinek természetesen magáról a fordításról, a régiségről és az érthetőség mai feltételeiről is megfontolandó nézetei vannak. Ezek a nézetek tették lehetővé számára, hogy a *Bánk bánt* is „lefordítsa”, vagyis megalkossa a szöveg radikális mai kommentárját. Mindezen munkák mellett Nádasdy időről időre jelen van a nyilvánosságban közszereplőként is, aki a számára fontos kérdésekről a rá jellemző eleganciával és őszinteséggel mondja el gondolatait.

A felsorolt szerepek egy gánember, egy író, egy tudós személyes jelenlétének formái a nyilvánosságban. A láthatóság és a hallhatóság csatornáit. Nádasdy azonban nem keresi ezeket a csa-

tornákat, magáért a láthatóságért és hallhatóságért biztosan nem. Közszereplését, úgy tűnik számomra, a tanár és a polgár hite hatja át. Hiszi, hogy egy értelmes, nyitott, értékeit, érveit, állításait szüntelenül újragondolni kész közösség tagjaként szólal meg, vagy hogy megszólalásaival segítheti egy ilyen közösség megszületését. Úgy vélem, ez megszólalásának feltétele és oka egyszerre.

Nádasdy a láthatóságnak és a hallhatóságnak páratlanul intim, ugyanakkor elegánsan tartózkodó formáját alakította ki. Aminek a titka éppen az, hogy nem alakításról, szándékos megformálásról van szó, hanem természetes azonos-ságról. Aki nem ismeri, de azonnal felismeri hangját és hanghordozását, érvelésének módját, jellegzetes visszakérdéseit, annak is az lehet a benyomása, hogy egyben van önmagával, nem mímel semmit. Ismerős, közeli idegen.

A személyiség történetét, belső világát a láthatóság és a hallhatóság minden egyéb módjainál teljesebben, bonyolultabban és intímebben állítja elének Nádasdy költészete. A látás és a láthatóság sokféleképpen témája verseinek. A 2019-ben megjelent *Jól láthatóan lógok itt* című kötet nyitó verse egy öniróniával teli, groteszk képben ragadja meg a személyiség aktuális helyzetét: „Két felhő között ím lógva maradtam, / a lábam kalimpál a semmibe. / Nincs biztos föld, szilárd talaj alattam, / de legalább ellátok messzire.” A barokk oltárképek Isten-ábrázolását Karinthy *Lógok a szeren* című novellájával ötvözni – kihívóan frivol, üdítő-

en gúnyos és bátor beállítás. De vajon mi e gúny oka? Elvégre a láthatóság a költészet természetes velejárója, még annak tárgyias formájában is. Az (ön)megmutatás, a mímelés és a szerep persze bonyolult dolgok, hiszen a költői exhibicionizmus sokszor rejtőzködésből fakad, de nélkülük aligha létezik modern líra. Miért keveredik hát az én láthatóvá tételbe a Karinthy novelláját idéző groteszség?

A válaszhoz az Arany Jánosnak ajánlott, az ő egyik kedvenc versformáját megidéző, és vele párbeszédbe lépő *Ijedt zavarban felkapott lepel* című vers vihet közelebb. Maga a cím ebben az esetben is egy vígjátéki, már-már röhejes helyzetre utal, de a versbeli beszédhelyzetet más mutat. A verset indító „Mit tanultam tőled?” kérdés mester-tanítvány viszonyt feltételez, aminek párdarabjait Szabó Lőrinc Babitshoz írott verseiben kereshetnénk, függetlenül attól, hogy Nádasdynál természetesen nem lehet szó személyes kapcsolatról. Nem Nádasdy az első, és biztosan nem is az utolsó, aki Arany költői magatartását a sztoikus önkontroll önkorlátoló bölcsességével azonosítja. Így hangzik az Aranynek tulajdonított ars poetica:

*Nem robbanás kell: fontosabb a kontroll,  
ne a kabátról írj, inkább csak a gombról,  
nem a teljesség kell. A lényeg: a részlet,  
csatok, övek, kapcsok,  
rövidárukészlet,  
kis kincset keresni, sarat lepucolni,  
jobb ízű a munka, ha régi a holmi.  
Sorok, szavak szintjén, ott van a megoldás,  
megkötni csokorba, amit elgondol más,*

*csak ne a sajjátot, csak ne izgalommal,  
foltozni kopottat, bibelődni rommal,  
háttal állni mindig, díszkrét félhomályban,  
ezt tanultam tőled.*

A részlet egyfelől az *Epilógus* Arany Jánosát idézi meg, szélesebben az *Őszikék* költőjét, másfelől a fordítót. A fordítás mint az önelrejtés problémáját már a *Jól láthatóan lógok itt* című vers zárata is felvetette: „Kell-e mások igazába bújni, / mint használt fészket használó madár?” A használt fészket használó madár képe, a használt tárgy használata persze megint csak a költészet, legalábbis a kötött formák és a képi konvenciók hagyományából építkező, azokat újragondoló és továbbgondozó költészet alapkérdéseire vezet, de ilyen tágra nem nyitom e rövid írás horizontját. Maradjunk Aranyánál, a sztoikus öregnél, aki bár lírikusként is korszakalkotó, elzárkózna attól, hogy idegen szemek elé tárja magát, a fájdalomait fordításokba rejti. Géher István *A magyar Hamlet – Arany János furcsa álcája* című remek esszéje alapján feltételezhetjük, hogy Arany a lánya halála okozta mélyeség gyász idején, felfoghatatlan munkatempóban fordította le Shakespeare tragédiáját, és bizonyos megoldásain át is sejlik a sötétség, amelyben az apa tekintete elmerült. A fordítás tehát ebben az esetben semmiképp sem az önelrejtés eszköze volt Arany számára, sokkal inkább a gyász megélésének egyedül lehetséges módja, hiszen tudjuk, lánya haláláról közvetlenül ekkoriban nem tudott beszélni. A munkatempó pedig ugyancsak nem sztoicizmusra vall, ahogyan Arany kedélyének 1866 után tapasztalható elsötétülésére sem ez volna talán a legjobb kifejezés. Mindazon-

által a nagykörösi korszaktól és az *Őszikék* keletkezési idejétől eltekintve mégiscsak érzékelhető Arany életművében a közvetlenebb megnyilatkozások kerülése, vagy az európai modernitás szellemének nagyon is megfelelő át-tételesség. Ennek az alkat mellett számos oka lehetett. Nádasdynak erre az Arany-képre volt szüksége, hogy vele szemben, a mestertől megtanult magatartás ellenében, a leckét haszontalanul elsajátító tanítványként valljon arról, hogy ő bizony a megszegyenülést vállalva, közvetlenül láthatóvá teszi magát. Érdekes, hogy az árva ének megszólíthatósága retorikájában is a 19. századi versnyelv pátozát engedi a versbe, amit nem ellenpontosz irónia. A vers a stílus szintjén éppen ott és akkor jut a legközelebb Arany korához (nem Aranyhoz), amikor a megidézett Arany-képtől látszólag a leginkább eltávolodik:

*Mégis fénybe álltam.  
most, árva éneke, mi vagy te?  
A szegyen,  
önző önarcképem, szellőzés-  
igényem.  
Ruhámat lehúztam, lenyúztam a  
bőröm.  
Tarts vissza, szoríts le, nehezeke,  
őröm.*

A kötet első harmadában két olyan vers található, amely az én pozícióját általános alannal tölti ki: „Ha élni akar, egy sáros gödör / fölött ugrál az ember” (*Építkezés, lábatlankodás*), „Az ember fordul baráthoz, tanárhoz, / az ember kérdez tolmácsot, papot, / az ember átalszik egy életet, / s válaszként jó, ha megkap egy napot.” (*Egy munkanap*) Ugyancsak a kötet első harmadában található több olyan vers (pl. *Vízisi, Egy fiókban, Gallér*), amely az angol barokk költészet egyik kedvenc eszközével élve a hasonlatok vagy

a metaforák hasonlóí oldalát (fókuszát) fejt ki részletező elbeszélésben, amivel – tekintve, hogy a hasonlított oldalon többnyire az én áll – ugyancsak a személytelenség felé mozdítja el a líranyelvet. A kötet későbbi részeiben ilyen eljárások nem fordulnak elő. A versek hangja mindvégig mértéktartó, gyakran önironikus, de a kötet második felében egyre intimebb, személyesebb, az életrajzi ént is közvetlenül látni engedi.

A vers mint médium intimitása mindig megküzd az önmegmutatással. Az ént akkor kell megmutatni, ha egyébként nem látható. Az intimitásban erre semmi szükség, mert jelen van a szem, amely lát, jelen van a fül, amely hall, és megtörténik a látás, a hallás mint esemény. Csakhogy a vers olvasóval fenntartott viszonyában az intimitás valamiképpen mindig illúzió marad, nem törölhető ki belőle az idegenség. Amikor egy vers kapcsán beszélünk intimitásról, a hatás forrása részben éppen az, hogy a személyesség takarásban van, nem kell feltárnia magát ahhoz, hogy értsék. Ez teszi védetté, ez sugall biztonságot. Az európai költészet történetében a személyesség egyébként mindig projektumként öltött formát. Így van ez ma is. Az értelmezésre szánt kultúraterület szemponatok és nyelvi rendszerek ma sokszor az alkotás kiinduló feltételeivé válnak, a kultúraterület felemésztí a lírát, és a személy egy társadalmi diszkurzusforma (női líra, homoszexuális líra, traumaköltészet, ökolíra stb.) szűrőjén keresztül teszi magát láthatóvá.

Nádasdy intimitásáról ezért külön is beszélni kell. Az intimitás tapasztalatát különböző tudományterületek eltérő módon közelítik meg. Annyi bizonyos, hogy költői szövegek esetében akkor beszélhetünk intimitásról, amikor



Alighanem a költészet titkáról van szó. A költői beszéd hatásáról. Nádasy Ádám kötete ezt a titkot olyan tisztasággal, olyan elegáns közvetlenséggel adja át az olvasónak, mintha a költészet az európai kultúra érintetlen anyanyelve lenne, mintha semmilyen kétség és fortély nem érintette volna meg ezt az anyanyelvet. Tud ezekről, de túl van rajtuk. Azonos önmagával, és nem akar semmi mást mutatni, elhíttetni, mint ami. Ide eljutni a legnagyobb dolog. Törékeny és teljes, intim, tiszta beszéd. (*Magvető, Budapest, 2019*)

*Schein Gábor*

## Kettős tükör – fordítva

### *Richard B. Hays: Visszafelé olvasás (Figurális krisztológia & Négyzeres evangéliumi tanúságtétel)*

*„Ott jön létre intertextuális írás és olvasás, ahol adva van egy olyan olvasói közösség, amely úgy tekint a korábbi szövegekre, mint olyan erőteljes szövegekre, amelyeket azzal a meggyőződéssel idéz, hogy azoknak van mondanivalójuk a jelenre nézve is.”*  
(*Hays, Richard B.: Echoes of Scripture in the Letters of Paul, Yale University Press, New Haven, London, 1989.15.*)

Mindenki, aki olvassa a négy evangéliumot, szembesül azzal a ténnyel, hogy az evangélisták Jézus életének és tetteinek bemutatásakor gyakran használják az Ószövetséget. Jézus személyének titkát is az Ószövetség alapján próbálják megfejteni, és az olvasó gyülekezetek elé tárni, hogy meg erősítsék őket a Krisztusba mint Isten Fiába vetett hitükben.

Örvendetes, hogy az elmúlt évtizedben több könyv is megjelent magyar nyelven, amely teológiai szempontból foglalkozik az evangélisták Jézus-képével. Jól illeszkedik ezek sorába az amerikai Duke Egyetem kiváló teológus professzorának műve. Írása a hermeneutika nézőpontjából vizsgálja a témát.

Richard B. Hays régóta foglalkozik az Újszövetségben található ószövetségi motívumok, allúziók és idézetek újfajta megközelítésével. Először 1989-ben megjelent írásában Pál leveleire alkalmazta sikerrel az irodalomtudományból ismerős intertextuális hermeneutikai módszert. Jelen művében kiterjeszti vizsgálódását az evangéliumokra, és az ószövetségi „visszhangok”, intertextuális kapcsolatok által létrehozott bizonyosságot, gyülekezeti krisztológiai olvasatot analizálja.

Sokaknak jelent gondot a feszültség Izrael szent Iratainak mai, történetkritikai olvasata és a hagyományos egyházi értelmezés között Krisztus személyére nézve. Míg az első gyülekezetek számára az evangélisták tanúsága szerint egyértelmű volt, hogy a történeti Jézus, a Názáreti, akinek szolgálatáról tanúskodnak az evangéliumok, azonos a feltámadás által megdicsőült Isten Fiával, addig ma nagy az elbizonytalanodás Jézus személyének megítélésében. A szerző nem vállalkozik annak a kérdésnek a megvitatására, hogy Jézus hogyan látta a maga identitását, ellenben feltett szándéka, hogy az evangéliumokban található ószövetségi utalások, allúziók, figurális ábrázolások elemzésével bemutassa az evangélisták Krisztus-képét, valamint feltárja a Biblia komplex intertextuális hálóját.

Fabiny Tibor a könyv elé írt tartalmas bevezetőjében megadja a nálunk kevésbé ismert inter-

textuális fogalmak magyarázatát. Hays szándékát ő abban látja, hogy újfajta megközelítésével hivat akar építeni az egyházak liberális és konzervatív irányzatai között. Erre pedig nálunk is nagy szükség van.

Mi az újszerű ebben a megközelítésben?

A teológiai kutatás egyik fontos témája, a két Szövetség, Izrael Szent Íratai és az Újszövetség egymáshoz való viszonyulása kap ebben a műben új, érdekes megközelítést. A szerző felteszi műve elején a kérdést: lehetséges-e, hogy mi is úgy olvassuk Izráel szent Íratait, ahogyan az evangélisták olvasták? Feleletként két példán bemutatja, hogyan lehet egyrészt az Ószövetség felől olvasni az evangéliumokat, és fordítva: az Újszövetség nézőpontjából. Meggyőződése szerint visszafelé olvasva újszerű értelmezést kapunk a teológiai exegézis alapelveinek megfelelően. Ezeket az alapelveket könyve végén összegezi, valamint hermeneutikai segédletként a függelékben közli az Elen F. Davis-szel közösen kiadott *Kilenc tézis a Szentírás értelmezéséről* című értekezését.

A bevezető fejezet után először a Szentírás Márk szerinti olvasatának bemutatására tér rá. Figyelj Márknál a Jézus személye titkához kapcsolódó kérdésekre, amelyek sejtetik a választ, de ugyanakkor misztikus homályba is borítják azt. Meglátása szerint Márk az allúzió eszközével rámutat a kendőzetlen igazságra Jézust illetően, és akinek van füle a halálra, meg fogja hallani.

Máté pedig, aki teletűzdeli evangéliumának elejét ószövetségi idézetekkel, a márki sejtetésekhez fűz magyarázatokat, így munkája tekinthető egyfajta kritikai Szentírás-tanulmányoknak. Nyíltan hangoztatja, hogy az ószövetségi olvasat jelentése: Jézus az isteni

jelenlét megtestesülése a világban.

Lukács már szerkesztésmódjával, az első kettő és az utolsó fejezetek ószövetségi utalásaival egyértelmű hermeneutikai kulcsot ad olvasói kezébe: a Szent Íratokon keresztül kell megértenünk Jézust. Ez a tudás a feltámadás fényében nyeri el megalapozottságát. Lukács idézetei és allúziói többnyire a Septuaginta szövegét követik, mivel a gyülekezetek ezt használták. Hays hangsúlyozza, hogy az Írások ismerete és forgatása nélkül az evangélista intertextuális utalásai nem érnek célba az olvasóknál.

János, hasonlóan Mátéhoz, nyílt lapokkal játszik: több történet szereplője felismeri Jézusban a Krisztust. Nála a Jn 1,45 és Jn 5,39-40 adja meg az Írások értelmezéséhez, visszafelé olvasásához a kulcsot. Mózes és a próféták szavainak valós értelmét azonban csak a Jézusban hívők képesek felfogni. Hays kimutatja, hogy az Ószövetséget az evangélista mintegy Jézusra mutató szimbólumrendszerként használja. Nála nem annyira az idézetek, hanem a képek, ünnepek, események, jelek, maga a templom sorsa a Jézusban jelen lévő Istenre mutatnak. Jézus lesz az a hely, ahol Isten jelen van mindenki számára.

A könyv olvasása sok kérdést helyretesz, feltárja a létező és szoros kapcsolatot az Ószövetséggel az evangéliumi szövegekben. Bár módszere nem mindenütt meggyőző, elgondolkodtató a szerző érvelése. Sokszor bonyolult kontextusanalízis hozza létre az allúziót a szövegben és az olvasóban. Világossá lesz az is, hogy Jézus a hívó olvasó számára mint az isteni jelenlét megtestesülése jelenik meg világunkban, máskor meg emberként, emberi reakciókat mutatva cselekszik. A kettő kérdéseket fakaszt: Márk kérdése-

it, amelyek a feltámadás fényében új választ nyernek. Ez a kettősség együtt jelenik meg az evangéliumokban. Hays sem akar minden kérdést megválaszolni, hanem párbeszédre, közös gondolkodásra hívja az olvasót. Evangéliumi tanúságtételről beszél, amelynek üzenete nekünk, mai olvasóknak szól. (*Hermeneutikai Füzetek 38., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2019*)

*Gerőfiné dr. Brebovszky Éva*

### **Mozgalmi egyházaink bűvópatakjai (1945–1989)**

**Tabajdi Gábor (szerk.):**  
*„Illegális ifjúsági munka”*  
*(Cserkészközösségek a diktatúrában)*

Millió nagyságrendű volt az 1945 előtti intézményes egyházak mellett működő mozgalmi egyházak (olyan vallási egyesületek és mozgalmak, mint a KALOT, a KIE, a Regnum Marianum, a cserkészlet) tagsága. 1945 után legtöbbjük megpróbálta folytatni, és 1948–49 után sem vezetőiknek, sem tagjaiknak nem akaróztott abbahagyni, mert – legfőképpen talán a cserkészlet – életformájuk szerves része volt, pedig ez a diktatúra számára „illegális ifjúsági munkának” számított. Megjegyzem, mi, akik ebben tizenévesen részt vettünk, jóval inkább valami egyébnek tekintettük – szórakozásnak, kalandnak, titokban folytatásnak –, mint munkának. A Tabajdi Gábor által szerkesztett, általa tudományos ismeretterjesztő kiadványnak tekintett *„Illegális ifjúsági munka”* (*Cserkészközösségek a diktatúrában*) című, a Magyar Cserkészszövetség által kiadott hiány-

pótló könyv alcíme félrevezető, amennyiben a 30 tanulmánynak csak harmada foglalkozik kifejezetten a cserkészlettel, ám annyiban mégsem az, amennyiben a gúzsba kötött intézményes egyházat kiegészítő földalatti mozgalmi egyház ifjúsági munkálkodásában rendre felbukkant a hitoktatás, a hitélet, az elitképzés mellett cserkészkedés is mint tevékenység, módszer és habitus.

A könyvben szereplő írásokban a részt vevő megfigyelést és a koronatanúk megszólaltatását (ilyen csak elvétve akadhat) pótlandó rendre szerepelnek az ügynökök (olykor éppen beszervezett klerikusok vagy cserkészek) szerepsínkre eléggé pontos megfigyelései. Örvendetes módon a jobban ismert katolikus mozgalmi egyház mellett megjelenik a református és az evangélikus mozgalmi egyház is: a KIE és a pasaréti reformátusok (Földváryné Kiss Réka és Erdős Kristóf írásában), az evangélikus „ágostonosok” (az ötvenes években lakásán tartott összejöveteleket szervező Ágoston Sándor köréhez tartozók) és a Rézangyalok (Szvitek Attila Imre és Erdős Kristóf tanulmányaiban). Furcsa fintora az evangélikus egyháztörténetnek, hogy a meglepően életerős evangélikus földalatti mozgalomról éppen a Virág néven ügynökösködő Keken András (Deák téri lelkész és az Evangélikus élet szerkesztője) „jóvoltából” tudhatunk meg sok mindent. Ami még inkább unikális ebben a témában, hogy az 1941-ben a hivatalos cserkészletből kizárt, de egyházközségi keretben folytatódó, és 1945-ben (ritkaságszámba menő módon koedukált formában) újrainduló zsidó cserkészlet-ről is olvashatunk (Lénárt András jóvoltából). Megtudhatjuk, hogy csapaton belül összecaptak a ci-onisták és a kommunisták, és a csapat fenntartója a kommunista

párt ifjúsági szervezete lett, éppen ezért a két rangidős cserkész (a későbbi jogtudós és kommunista Eörsi Gyula, valamint a későbbi irodalomtörténész akadémikus Szabolcsi Miklós, alias Colonel) sokat töprengtek a „hogyan tovább?” módján, míg végül abban egyeztek meg, hogy a fenntartó szervezet ernyője alatt mint cserkészvezetők a „polgári kriticismus” útját választják.

Értelemszerűen olvashatunk a nagyon kevés folyamatosan működő közösségek egyikéről, a Regnum Marianumról (Soós Viktor Attila írásában), amely két eléggé eltérő szálból sodródott össze: az angolszász polgári cserkészetből és a francia munkáspap-mozgalomból. Fájdalmasan hiányzik a kötetből – bár jó néhány írásban felbukkan említésük – egy értelmes tanulmány a Bulányi György vezette Bokor-mozgalomról. Papanek Gábornak mint „bennfentes” koronatanúnak egyik írása az 1950-től Ördögh János piarista szerzetes vezette Pilis cserkészcsapatról tudósít, amelynek vezetője a szerzetes vidékre helyezése után, 1953-ban rövid időre éppen a beépült ügynök lett. Másik írása a pécsi indiánosdinak álcázott katakombacserkészlet mellett (amiről Várdai Levente írt) az ötvenes években létszámát tekintve legnagyobb, Rozgonyi György vezette szentimrevárosi mozgalomról szól. Ez esetben nem ártott volna még jobban hangsúlyozni, hogy ebben – szemben a többivel és jócskán megelőzve a zsinati paradigmaváltó egyházfelfogást – világiak vették át a vezetést.

Tabajdi Gábor az ifjúsáért felelősséget vállaló mozgalmi egyház hagyományörző, ellenkulturális és szubkulturális szerepét és funkcióját taglalja. Azt is helyesen állapítja meg, hogy elsődleges közegei az egyházi

kisközösségek voltak, amelyek – főleg ami a lelkeségi mozgalmakat illeti – magukba foglalták a cserkészletet, de magasabb szintű és korszerűbb vallási értékközvetítést folytattak. E munka folytatásaként szó eshetne majd a rendszerváltás előtt hazánkban is meggyökerező nemzetközi lelkeségi mozgalmakról, amelyek már élhettek a mozgalmi egyházaknak az 1976-os Helsinkii Egyezmény után megnövekedett szabadságterében. Amikor folytatásra biztatom Tabajdit és munkatársait, felhívom figyelmüket az egyházközösségekben folyó, olykor nagyon is látványos, ellenőrzött és akadályozott „ifjúsági munkára”, a kis-maros-nagymarosi (és a többi) találkozókra, valamint és a féllégális újraevangelizációs mozgalmak könnyűzenéjére. Olvasva Tabajdi *Kádár János és a keresztény ifjúság* című ugyancsak unikális tanulmányát, ezt a fajta kutakodást is folytatni lehetne, mondjuk, Aczél Györggyel. (*Magyar Cserkészszövetség, Budapest, 2017*)

Kamarás István

## Párhuzamos jelen idő

### *Töprengések Farkas István életművéről*

Egy borongós január végi napon kijövet a Magyar Nemzeti Galériában *Kihűlt világ* címen rendezett Farkas István életműkiállításról, azon tűnődtem, mit is láttam az imént, tudnék-e írni erről a kiállításról? Ahogy így meláztam a liftre várakozva az Országos Széchényi Könyvtár hatalmas épülettömbjében, kinéztem a Tabán feletti dombra. A szürke ég alatti tájat szemlélve arra lettem figyelmes, hogy a szemközti domboldal

fakó téli színeiből az előbb látott festmények színvilága köszön vissza. A tompa színhangok mélabúja itt van ma is, 2020 egyik álmos délutánján az orrom előtt. Farkas István színei olyan egyediek, hogy akaratlanul is azok szerint látom a képek után a világot. A jelenség meggyőző: írnom kell róla. Farkas István festészete újra a kor hangján beszél.

De hogyan szólalhat meg újra, mitől lesz aktuális egy festő? A hiteles életérzéstől. Attól, hogy munkájában valóban saját élményeiből és érzéseiből indul ki, ez mindenkor alapanyaga. Az érzés anyagtalan matéria, amely választásokban, viszonyokban, kompozícióban, színekben realizálódik. Csupa nehezen megragadható, szavak által csak körülírható és körbejárható dologban. A néző ezzel találkozik egy képen. Nem pusztán a témával, a beazonosítható formákkal, a képen megjelenő mindenkor jelen idejű történettel, hanem az elbeszélhetően túl ott pulzáló, a kép elkészültére okot adó, érzelemből felfakadó, a festő számára elháríthatatlan impulzusokkal is. A kép maga az elhárítás. Nem szublimálás, hanem ürgy, hogy mégis csak elmondhatjuk, tettünk valamit, ha meg nem oldottuk is a problémáinkat, de festettünk egy képet. Valamit lezártunk. A kép lezár, mert kész tud lenni. Egy tárgyat mint munkadarabot be lehet fejezni, még ha ez ellentétben is áll a soha be nem fejezhető kép elterjedt mítoszával. A valóság azt mutatja, hogy a munkát előbb-utóbb mindenki abbahagyja. A kiállításlátogató pedig néz, és kis segítséggel rátalálhat valami személyesre. A mindenben megbúvó saját gond, öröm vagy bánat, az empátián és a bennünk működő állandó beazonosítási kényszeren keresztül utat találhat a kép belső ösvényei, az érzések közössége felé.

Márpedig kortársai beszámolóí alapján Farkas István egész életében érzéseivel küzdő ember volt. Leveleiben és baráti visszaemlékeésekben egyaránt egy folyamatosan a belső küzdelemtől gyötört alkat arcképe rajzolódik elénk. Pszichikus küzdelmei korán kezdődtek, édesanyja elmebetegintézetbe került és ott halt meg, amikor fia még csak 5 éves volt. Apja – Wolfner József, a Singer és Wolfner lapkiadó tulajdonosa – csak munkájával törődő, zsarnoki természetének köszönhetően a kis Wolfner (később Farkas) István tépelődő gyerekként, nagy anyagi jólétben, de magára hagyatva nőtt fel. Apjával való folyamatos küzdelmének megrázó dokumentuma az a levél, amelyet az I. világháború után már felnőtt, frontot megjárt festőként írt – és soha nem küldte el. A benne fortyogó keserűség és elutasítás, valamint az összetartozás (függés) érzése egész életét meghatározó ambivalens küzdelemben állandósult. („A vérbeli kapcsolatot nem tudom kiirtani szívemből.”) Már korai elemző is észrevette, hogy Farkas kapcsolata több szálon rokonságot mutat Franz Kafka és apja hasonlóan terhelt sorsával.

Farkas István apja 1932-ben bekövetkező halála után átveszi az örökségként rá maradt vállalat irányítását. Ez számára egyfajta kötelességből vállalt kényszer. Továbbra is apja és a körülmények szorításában él. Házassága megromlik, szétköltöznek. Feste, de az igazgatói teendők energiáinak nagy részét lekötik. Jól csinálja. A vállalat prosperál, alkalmazottjaiért sokat tesz, de folyamatosan nyomást is gyakorol rájuk. Észrevétlenül átvette apja szerepkörét – minden tekintetben.

A kiadói munkát 45 évesen kezdi, a gazdasági válságtól egyre nehezedő, az antiszemitizmustól áthatott közhangulatban.

Mindezen próbál felülemelkedni. Zsidó származását adottságnak tekinti, társadalmi osztályában bízik, amihez tartozik. Kapcsolatai széles körűek és a legfelsőbb körökbe is bejáratos. Világlátott, francia háttere is egyfajta védőhálo számára. A nehezedő körülmények ellenére új műtermet rendez be Párizsban, s éli a tulajdonosigazgató és a festőművész kettős életét. Nehezen összeegyeztethető kettősség ez.

Farkas Istvánnak nemcsak az életvitelét jellemzi a folyamatos kettőségekben megbúvó dráma, hanem festészetének is állandó összetevője. Már maga a választás, hogy festővé vált, apjával szemben folytatott szabadságharcának az egyik első lépése. Kiállítás önmagért.

Mednyánszky László, a csavargó festő, akinek Wolfner József a barátja, gyűjtője, pártfogója, éveken keresztül tanítja Farkas Istvánt a mesterségre. Magával viszi tájfestő csavargásaira is. Már 16 évesen 1904-ben két képével szerepel a Nemzeti Szalon kiállításán. 1906-ban leérettségizik, majd egy nyárra Nagybányára kerül, Ferenczy Károly tanítja. A következő években sok mindenel próbálkozik. Tanul Fényes Adolf műtermében. Egy évet jár a Képzőművészeti Akadémiára Ferenczyhez. Majd apja elégedetlensége miatt belekezd a magyar festőkre ekkor oly jellemző vándorútba, amely először Münchenbe viszi, de onnan Párizsba menekül a száraz akadémizmus elől. Számára Párizs lesz a festővé érés helye. A mindenhonnan odaseregülő művészek pezsgő közege, a friss szellemi impulzusok sokasága, az egész életét és munkásságát meghatározó ismeretsegei mind itt köttetnek. Megismerkedik a kubizmussal, de csak mint jó festői gyakorlatra tekint rá. Dénes Zsófia, párizsi életének

közeli szemtanúja, ezt idézi Farkastól: „A kubizmus nem cél. A kubizmus kulcs a felépítéshez.” Farkas szívja magába a modernnek szabadságát. Ezt az önfelédelt töltekezést szakítja meg az I. világháború kitörése. Bevonul, a fronton jeleskedik, rajzolja, festi a katonák életét, majd egy évre olasz hadifogságba kerül. 1924-ben tér vissza Párizsba. A város ezalatt sokat változott. Új izmusok születtek, ő is új társaságokba kerül. Ebben az időszakban ismerkedik meg Edward Munch festészetével, Leon Spilliaert és James Ensor szimbolista festőkkel. Nagy hatást gyakorolnak rá. Betör festészetébe az „északi fény” és a melankolikus hangulat, amely innentől mindvégig jellemzi. Új ismerősei közül André Salmont, a költőt kell külön emlitenünk, akivel közös munkaként jelenik meg a *Correspondences* mappa 1929-ben. A kiadvány nagy feltűnést kelt a művészvilágban, a kritika lelkesen fogadja a tíz rendkívül igényes színes nyomatból és a hozzájuk társuló versekből álló albumot. A francia művészeti közeg méltatja és magáénak érzi Farkas festészetét. „Olyan finomságokat élvezhetünk képein, aminőkre egy Matisse is büszke lehet” – írja róla a *Le Monde* kritikusa. Salmon pedig azzal árnyalta a képet, hogy „Farkas semmihez sem hasonlítható. Egyetlen iskola követője: a sajátjáé.” Majd: „Farkas túl magyar volt Párizsnak.” Kolb Jenő Farkas magyar monográfusa pedig azt írja: „Farkas túl modern volt Magyarországnak.” E jellemzések is kettősségeket fogalmaznak meg. A kettős megítélés a későbbi értékelésekben is állandó összetevő. A kiállítás kísérőkiadványában olvasható Marcell Berr de Turique visszaemlékezése, amely például Farkast mint zseniális festőt, ugyanakkor kiállhatatlan és sokszor már zavaróan

agresszív, zsarnoki személyiséget idézi elénk.

Farkas a háború alatt a zsidókat korlátozó törvények szorításában is kitart alkalmazottai és munkatársai mellett. Nem tervezi Magyarország elhagyását. Barsay Jenő visszaemlékezése szerint ezzel kapcsolatban egy közös barátjuknak, kinyitva irodája ajtaját és rámutatva a kiadó dolgozóira ezt mondta: „Nem látod, hogy itt mindenki zsidó? Nem hagyhatom őket magukra.” A deportálások beindulása alatt alkalmazkodik a helyzethez, de bízik az egzisztenciális helyzetéből fakadó megkülönböztetett bánásmódban. Behívót kap a Rökk Szilárd utcai toloncházba. Csak ekkor kezd saját maga érdekében tevékenykedni. Befolyásos barátaihoz fordul segítségért, akik közül – az ekkor már 81 éves Herczeg Ferenc – közben is jár érte a kormányzónál és a német követségen. De a mentesítés késik. Két hónap várakozás után hirtelen Kecskemétre kerül, majd onnan 2500 társával együtt bevonagolózzák és az auschwitz-birkenauai haláltáborba szállítják, ahol azonnal a gázkamrába kerül.

A kiállításon erről az utolsó időszakáról a toloncházból és Kecskemétről írt segélykérő cédulái és levelei tanúskodnak. Kérései között szerepel: „Kérek beküldeni: vízfestékdoboz, ecset, vázlatkönyv...” Egy másik üzenetben: „Semmi sem fontos nekem, csak papírt és ceruzát juttassatok hozzám, hogy rajzolni tudjak.” Az esetleg ekkor született képek már nem maradtak az utókorra...

Egy visszatért szemtanú, Fábián Béla beszámolója alapján a vagonban már „nagyon beteg és letört volt”. Megérkezésükkor a régebbi rabok figyelmeztették őket, hogy ne mondják, ötvenen felüliek. Farkas a tanács ellenére megmondta, hány éves.

Mindez egy kiállításismertetőhöz képest talán túl hosszúra sikerült felvezetés. A csak töredékes életrajz felvázolása mégis azért szükséges Farkas István festészetének tárgyalása előtt, mert a kiállítás is erős életrajzi narratívába ágyazza a műveket. Így az élet és alkat vázlatos ismertetése elmaradhatatlan az életmű súlypontjainak mélyebb megértéséhez.

Farkas István önálló festővé érése 37 éves koráig tartott – azaz 1924-es második párizsi korszakának kezdetéig –, csak ezután teljesedett ki művészte. Ezután, már az *École de Paris* elismert tagjaként, festi azokat a műveit, amelyekre mint egyértelműen új, egyéni hangra a kortárs kritika is felfigyel. Különösnek tűnik fel a kortársak szemében sajátos festőtechnikája: vékony falemezre fest, simára csiszolt gipszes alapot használ, mint a régi reneszánsz mesterek. Ebből következik érett festészetének esetenként lazúros és az alpból sugárzó fényteli jellege. A modernitásban általánossá váló fehér alap Cézanne óta legitim módon látszik a kész képen. A kompozíció része, amely beépül a kép színvilágába; hol előtérként, hol háttérként elsősorban világosság- és fényközpontokat képez a kép színterében. Farkas a fehér alap fénytér- és (áttűnéseivel) atmoszféraképző jellegét 1928-tól folyamatosan használja. Ennek a festői felfogásnak az egyik első megjelenése az 1928-ban készült *Világok* című, a szürrealizmus hatását egyértelműen magán hordozó kép. A szétszalazódó vastag ecsettel felvitt, lazúrosan áttetsző festékrétegeken keresztül átderengő fehér alap egy vízalatti világ sejtelmes fényviszonyait hozza létre. Melankolikusan árnyserű itt minden. Tükröződéseivel és formaismétlődéseivel a Max Ernst-i képalakító ideákat és a frottázs-technikából fakadó fak-

túragazdagságot idézi, csak más festőtechnikával.

Az életmű meghatározó darabjain később is rendre megtaláljuk ezt az oldott anyaghasználatot és az ezt létrehozó egyszeri és gyors, határozott lendülettel ívet felrajzoló ecsetkezelést (*Zöld és Fekete*, 1930; *Kertben*, 1931; *Francia tengerpart*, 1931). Idetartozik még az 1931-ből származó *Naplemente* című képe is, amely erős perspektívájával Van Gogh korai utcafestményeit idézi, viszont ezen is túllép a képmezőbe sávyszerűen felvitt, izzó, tüzes színeivel. E képcsoport legérettebb darabja a *Kertben* című szintén 1931-es kép. Éles színeivel az ősz hangulatát idézi. Talán két teázó nőt és egy nyugágyban zsebre dugott kézzel velük szemben fekvő férfit ábrázol. Az áttetszőn éteri figurák között valamiféle feszültség dermeszti meg a levegőt. A vörös asztal, a fehér foltok és a táj világos fényközpontja szinte felizzik. A háttérben az út közepén álló (közeledő?) szobor negyedikként zárja körül az asztaltársaságot. Jelenléte billeg a személy és a tárgy valósága között, ezzel is a hangulati bizonytalanságot növelve. A kép jobbszélén üresen álló szék sötét színeinek hirtelen konkrétsága felfokozza ürességének fontosságát. Feszültségtől várakozás. Ez a hangulat általánosan is jellemző Farkas festészetére a húszas évek végétől kezdve. Vaszary János festészetében lelhetünk rokon vonásokra, aki az 1930-as években szintén a fényszerűen elővillanó fehér alapra könnyed és lendületes ecsetkezeléssel dolgozik.

Úgy látom, Farkas kétféle módon használja a festéket. Az egyik az előbb ismertetett lazúros áttetsző szín, ami módosulva és más és más értelemben, az utolsó, 1943-as szigliheti képeiig vissza-visszatér. A másik a hevenyészett könnyedséggel felvitt

fedőfesték-foltok rendszere. Ezt elsősorban a nagyalakos közelképéinél használja, ahol a képi téma figurák mozdulataiban és viszonyaiban artikulálódik (*Itáliai emlékek*, 1931; *Különös pár*, 1934; *Vörös asztal*, 1931; *A dombon* 1931; *Fiatal részeg költő anyjával*, 1932; *A végzet*, 1934). Ezeken a képeken a vastag, fedő, homogén színfolt egyfajta maszkként, paravánként állítja elének a figurákat és rejti el beazonosítható személyiségjegyeiket. Így lép elő főszereplővé a képeken az egzisztenciális állapot, amely a személyt társakkal körülveve is magányba száműzi. Farkas István festészetének talán ez az állandó, szorongásig fokozódó egyedüllét a legerősebb kifejezése. Itt a figura nemcsak egyedül van és – mint Jean-Antoine Watteau emblematisz képen, a *Gilles-en* (1719) – kiszolgáltatott, hanem – ahogy képeinek többségén – a figura arca torz, elfedett, vagy maszkyszerűen lapos folt, amelyből csak a szemüreg sötétje „villan” ki – vagy pedig az sem. Itt már nincs szó identitásról vagy személyes drámáról. Farkas képein a harmincas évek elejétől az emberi jelenség végletes kiüresedését állítja elének mint egyedüli élethelyzetet. A világdráma a személyben ölt testet, ezzel önmagától fosztja meg, kiüresíti és személytelen díszletté teszi. Már semmi sem történik, csak az, hogy egyedül vagyunk.

Az életműben ennek az egyik utolsó kifejeződése a *Márkusék Barcsayval* című kép 1938-ból, ahol a három ember viszonya egyértelműen valamiféle interszónális dráma jéggé fagyott pillanatát rögzíti. Szinte felhangzik a magány sikolya.

Utolsó szigliheti korszaka némi magánéleti megnyugvást hoz a festő számára. Tájképeire visszatér a derű, csendéleteinek némelyikébe a derengő, tompa fény. Az utolsó művek intimitá-

sa fokozódik, egy akt tűnik fel a csendélet mögött a háttérben (*Kompozíció*, 1941), gyerekeiről fest erőteljesen franciás kompozíciót (*Asztalnál*, 1943). A fény festői kifejezése néhány képén átalakul. Ezek mindegyike csendélet. Az anyaghasználata és fénykezelése Egrý József technikájához válik hasonlóvá, akivel ismerik egymást, hiszen Egrý a közeli Badaacsonyan él és dolgozik. A tárgyak transzparenskékké válnak, mintegy feloldódnak a fényben; megjelenik a kék, vibráló körvonal (*Szent István napja*, 1943; *Kávéfőzős csendélet*, 1943; *Kompozíció I.*, 1943; *Kompozíció II.*, 1943).

Farkas István önmagát festőként úgy határozta meg, mint aki az expresszionizmussal és a szürrealizmussal tart. Képeinek expresszív jellege vitathatatlan, szürrealizmusa viszont már nehezebben érhető tetten, mert elfedi a képszervezésében működő szimbolista szemlélet. Ezt a benne működő szürrealizmust talán a *Kísértetek háza* című 1930-ban festett képe világítja meg legjobban. A kép előtérben egy reszketeg vonallal megfestett fehér vas szék látható. Ez a szék és karfás rokonai több képén feltűnnek, legtöbbször valamiféle megelevenedésben lévő helyzetben. Épp lényé válnak vagy már lényként vannak jelen. A fehér szék a *Kísértetek háza* című képen konkrétan egy fehér vonalrajzzal felvázolt, füleit hegyező vagy szarvakat viselő démoni négy lábú vízióját kelti. A fehér vonalrajz segíti a kísértetjelleg kifejeződését. A ház körüli jelenetben a kép közepén áll a két-féleképpen látható szék. Erre gondol Benedek Marcell, amikor visszaemlékezésében azt írja, hogy ez „[a] leggonoszabb, legfélelmetesebb bestia, amelyet életemben láttam. Csontváz, amelyet karmos lábaival feltépi a föld keblét.”

A Farkas István életművének gerincét alkotó képek nyomasztó tematikája tehát két egymástól el nem különíthető okra vezethető vissza. Egyrészt a személyes apa-fiú konfliktusra, amelytől soha nem szabadulhatott, másrészt az 1920-as évek végétől kibontakozó társadalmi drámára, amely végül a halálba küldte. Az első megalapozta alkotói magatartását, a második erre az alapra rakodott rá elviselhetetlen egzisztenciális súlyként. Ily módon Farkas István egész életművére nehezedő emblematikus képe, *A szirakuzai bolond* (1930) nemcsak a kilátástalan helyzetben tévelygő ember kiütkeresésének és segélykiáltásának tragikus szimbóluma, hanem az állandó verőfénytől látását veszített ember kétségbeesésének monumentális emlékműve is. (*Magyar Nemzeti Galéria*, 2020)

Csordás Zoltán

## Két pályavég

**Beethoven: A három utolsó szonáta, op. 109, 110, 111**  
(Maurizio Pollini – zongora)

A művészet világában régóta él az utolsó művek kultusza. Legyen szó zenéről, irodalomról, festészetről, minden művészeti ágban különleges figyelmet szentelünk a búcsúzó műveknek: azoknak az alkotásoknak, amelyeket a művész élete végén hozott létre. Úgy hisszük, ezek tartalmazznak valamilyen többletet. Sokan érzik úgy, hogy ez a többlet nemcsak egy hosszú művészpálya során felhalmozott tapasztalat és bölcsesség hozadéka. Részen nyilván az is: a művész, mint mindenki, élete

végére gyűjti össze a legtöbb értékes tudást önmagáról és a világról. Ezenfelül azonban a szóban forgó többlet némelyek számára transzcendens: Ők az utolsó művekből olyan üzenetet vélnek kiolvasni, amely előleg egy másik szférából, ahová az alkotó átlépni készül. Ha ez a szféra csupán a nemlét, a tudás akkor is súlyos és magas, és az utolsó művek idejére érik be: „...tudom, hogy el kell mennem innen.” Ezt az előleget mindenki magában hordozza élete végén, a köznapi ember is, aki nem alkot. A különbség az, hogy a művész bele is kódolja alkotásába ezt a torokszorító mondandót, amelytől nekünk, befogadóknak megborzong a hátgerincünk. Az utolsó művek üzenete szavakban nem megfogalmazható. Nem várunk ezektől az alkotásoktól receptet, valamit, ami majd megoldja helyettünk a problémáinkat. Az utolsó művek üzenete titokzatoság és megrendülés. A Megnevezhetetlen közzel.

Nemcsak a teljes életműveken belül jelöljük meg borzongásunkkal az utolsó műveket, de egyes műfajok kései, legutolsó alkotásai is az adott műformában megfogalmazott végrendeletnek számítanak. Az egyik legemlékezetesebb ilyen példa nem is mű, hanem műcsoport: Beethoven három utolsó zongoraszonátája 1820–21–22-ből. Ezek a művek öt-hat-hét évvel a zeneszerző halála (1827) előtt keletkeztek, és nemcsak a zongoraszonáta, de általában a szonátaműfaj területén elvégzett munkájának is záró kövei. Bár különálló opusok, sokan érzik összetartozónak őket. Bennük távolodik Beethoven legmesszebb a műfaj klasszikus modelljétől, bennük nyitja meg leghatározottabban az utat a romantikus kifejezés mód és formaalkotás felé, és ezekben a művekben mindezek felül még a tőle

megszokottnál is személyesebb hangot üt meg, olyan vallomások alkotásokat hozva létre, amelyek a legközvetlenebb módon szólítják meg a zenehallgatót. Amióta a modern hangversenyélet kialakult, ez a három mű minden zongoraművész hangszeres és előadói képességeinek-tudásának egyik legnagyobb próbatétele. Két hasonló momentum állítható párba velük: Mozart utolsó három szimfóniája és Schubert utolsó három zongoraszonátája.

A közelmúltban jelent meg a három utolsó Beethoven-szonáta Maurizio Pollini új felvételén. Az olasz zongoraművész tavaly, hetvenhét évesen, a müncheni Herkulessaalban készítette a felvételeket. Két gondolatától érdemes tartózkodnunk: ne feltételezzük, hogy fiatal muzsikusként játszhatja igazán meggyőzően egy idős vagy meglehetősen fiatal zeneszerző kései műveit. Ugyanígy azt se állítsuk, hogy az előrehaladott kor eleve az interpretátor kezébe adja a kései művek kulcsát. Mi tagadás, e sorok írójának az előítéletmentes gondolkodás ímei telmelei ellenére is az a tapasztalata, hogy az olyan kompozíciókat, amilyen Beethoven három utolsó szonátája, többnyire az idősebb zongoristák játsszák igazi hitellel. Még akkor is így van ez, ha a kor elvesz valamit a hangszerjáték technikai tökéletességéből és az állóképességéből. Beethoven – nyilván nem akarattal, inkább ösztönösen – arról is gondoskodott, hogy ez az ellentmondás feloldódjék: a kései három szonáta nagyon nehéz, nagyon bonyolult, nagyon virtuóz, ugyanakkor azonban van bennük valami különös nyersség és darabosság is, amellyel szerzőjük már-már kinyilvánítja, hogy itt nem a tökéletes hangszeres megvalósítás az elsőrendűen fontos, hanem az emelkedettség, az átszellemültség és a sokszor transzközeli indulat.

Mint ismeretes, Pollini 1960-ban, tizennyolc évesen megnyerte a varsói Nemzetközi Chopin Versenyt. A zsűri egyik tagja, Arthur Rubinstein akkor mondta róla az azóta sokszor idézett szavakat: „ez a fiú jobban zongorázik mindannyiunknál”. Mindezt nem azért érdemes felidézni, hogy jelezzük, milyen sikeres és elfogadott volt Pollini már pályafutása legelején is, hanem azért, hogy azzal folytassuk, ami ezután történt, mert ez az, ami leginkább jellemző Maurizio Pollinire – személyiségére és pályafutására. A fiatal versenygyőztesek akkoriiban és ma is azt tették-teszik, amit mindenki: megragadták a sikert, kihasználták a figyelmet, rávetve magukat a fellépési lehetőségekre. A jelszó: befutni, minél előbb feljutni a karrier csúcsára, annyit koncertezve, amennyit csak lehet. Pollini nem ezt tette, hanem az ellenkezőjét: közvetlenül a versenygyőzelmet követően egy teljes évre visszavonult és nem koncertezett. Arturo Benedetti-Michelangelit, a kor egyik legnagyobb zongoristáját választotta mesteréül. A hatvanas évek elején esztendőkön át csak korlátozott számban adott hangversenyeket, inkább arra használva idejét, hogy alapos tanulmányokat folytasson és repertoárját bővítse.

A történet pontosan jelzi, ki Pollini. Nemcsak korának egyik legnagyobb zongoraművésze, de különlegesen elmélyült muzsikus, kifinomult entellektüel, és kivételes jellem. Ha olyan pályatársakat kellene felsorolnunk, akikhez alkata, következetessége, művészi igényessége hasonlítható, Alfred Brendel, Martha Argerich, Murray Perahia, Grigorij Szokolov, Schiff András, Ránki Dezső neve kínálkoznék. A gondolkodóké, a maximalistáké, a nonkonformistáké, akik nem tekintik magukra nézve kötelezőnek a zeneipar

konvencióit. Ezekre a tulajdonságaira szüksége is van a három utolsó Beethoven-szonáta tolmácsolásakor, és ezek a tulajdonságok hozzá is segítik ahhoz, hogy valóban méltó, emlékezetes teljesítményt nyújtson e művek előadásakor.

Pollini zongorázását hallgatva első élményünk a hang egzaktsága. Tiszta, világos billentés, transzparens hangzás, csengő tónus szolgálja a dallamok plasztikus megformálását éppúgy, mint a beethoveni zongorafaktúra szerkezetének átvilágítását. Hasonlóképpen fontos a ritmus és rajzolata, a tempóvételek bölcs kiértelmsége és a hangsúlyok átgondolt adagolása. A dinamikát is a tudatosság uralja: Pollininél nincsenek túlzások, szélsőségek, nem a pillanatnak, hanem az örökkévalóságnak zongorázik, minden előadói döntés mögött érezhetjük az azokat befolyásoló mérlegelest. Az előadásmódban bámulatos egyensúlyérzékkel érvényesül a személyesség és a leheletfinom, alig érzékelhető távolságtartás. Részben ezzel a nemes tartással is magyarázható, hogy a gesztusok mindig jelentőségteljesek: Pollini az understatement művésze. Ugyanakkor a nagy beethoveni fokozásokhoz érve vagy a kései Beethoven zongorazenéjében oly jellegzetes indulatkitörések alkalmával Pollini sem fegyelmezi meg mesterségesen előadói stílusát, átadja magát a zene sodrásának és felszabadítja a kitörések erejét.

A kései Beethoven zongoraszonátaiban, és általában Beethoven kései művészetében rendkívül fontossá válik két szerkesztésmód: a variációs gondolkodás és a fuga. Ez a kettő a három kései szonátában is meghatározó jelentőségű. A variációalkotás a személyiség, a lélek folytonos útkeresését, átlényegülések során megvalósuló tökéletesedését juttathatja

eszünkbe, a fúga a küzdelmet, a bajvívást a sorssal és önmagunkkal (Beethoven zenéjének és egész világszemléletének lényegi eleme a küzdés). Pollini keze alatt megrendítően személyesek, vallomásosak a variációs tételek és hatalmas feszítőerővel telnek meg a fúgák. Hasonlóképpen nagy affinitással fordul a zongoraművész a

kései három szonáta formavilágának sok-sok rendhagyó, meghökcentető eleméhez: ezek a megoldások revelációszerűen hatnak ujjai alatt. A három szonáta felvétele méltó a nagy kompozíciókhoz: két pályavég jelentőségteljes találkozása. (*Deutsche Grammophon, 1 CD*)

Csengery Kristóf

### Néhány szerzőnkről

KISNÉMETH FÜLÖP – egyszerű fogadalmas bencés szerzetes Pannonhalmán. Szociológus és történelem alapszakos diplomát szerzett, jelenleg a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán végzi a teológiát. Az ifjúsági vallásosság és a 20. századi bencés rendtörténet témakörében jelentek meg tanulmányai.

KLESTENITZ TIBOR – történész, jelenleg a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet tudományos munkatársa. Kutatási területe a 19–20. századi egyház- és sajtótörténet.

KOMORJAI LÁSZLÓ – filozófus, matematikát és filozófiát tanult az ELTE-n, majd a Leuveni Katolikus Egyetemen doktorált Belgiumban. Logikával, nyelvfilozófiával és fenomenológiával foglalkozik. Az *Idő és folytonosság* című könyve 2017-ben jelent meg a L'Harmattan kiadónál.

KÖRÖSVÖLGYI ZOLTÁN – művészettörténész, kommunikációs szakember, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem tanársegédje, a Moholy-Nagy Művészet Egyetem Doktori Iskolájának művészetelmélet (designelmélet) / designkultúra-tudomány szakos végzős PhD hallgatója. Kutatási területe a kortárs szakrális művészet és design.

MÉLYI JÓZSEF – művészettörténész, műkritikus, kurátor, a Magyar Képzőművészeti Egyetem oktatója. A kilencvenes évek közepe óta publikál tanulmányokat és kritikákat, fő kutatási területe a 20. századi és a kortárs művészet, a köztéri művészet és az intézménykritika. 2018-ban a Pannonhalmi Főapátságban rendezett *Kibékülés* című kiállítás kurátora volt.

MIKLYA ZSOLT – Quasimodo-emlékdíjas, HUBBY-díjas költő, pedagógus, gyermek- és ifjúsági irodalmi szakember, a Parakletos Könyvesház szerkesztője. Legutóbbi gyermek-, illetve felnőttvers-kötete: *Végtelen sál* (Móra, 2015), *Párákép fölött* (Magyar Napló, 2019).

RUZSA GYÖRGY – művészettörténész-bizantinológus, professzor emeritus, a Magyar Tudományos Akadémia doktora, az ELTE Művészettörténeti Doktori Iskolájának alapító tagja.

ZAMFIR KORINNA – egyetemi tanár, 1998 óta a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának oktatója. Biblikus tárgyakat és ökumenikus teológiát tanít. Kutatási területéhez tartoznak a pasztorális levelek, a kultikus étkezések, az újszövetségi íráások, az apokrif cselekedetek és az ókori egyesületi élet tükrében, illetve a katolikus-protestáns egyháztani-szentségtani párbeszéd.

## Zsoltározzatok bölcsességgel!

*Az eucharisztikus egységről,  
Szent Benedek Regulája nyomán*

### Divatjamúlt eszme?

*Hogy de hogy propagálták a Kőrben az Esperantót<sup>1</sup>! Még ingyenes is volt a tanfolyam. Az volna jó itten, az Esperanto nyelv, nem-e. Mert akkor mindenki megértené a másikat. Akkor nem volna ez a chauvin jelleg, ha nemzetközi volna a beszéd. Aki pedig ilyesmit gondol itten Erdélybe, hogy a magyar le legyen cserélve az Esperantóval, azt meg is lehet nyilvánosan kővel dobogálni. Hacsak nem nagykalapos szociálalista ... s kezd barátkozni románnal, szovjettel, minden, az egész világ a maga bajával az ő barátja lesz.<sup>2</sup>*

Tompa Andrea regényhőse elmélkedik így. Van valami közös a 19. század derekától megjelenő mozgalmakban, a közös nyelvet ígérő volapükben és Eszperantóban, az Európát bejáró vallási, politikai és filozófiai kísér(l/t)etekben. Ugyanolyan lelkesedés fűtötte dédanyámat, aki Zamenhoffal levelezett, mint az ekkor születő bahá'í vallás első híveit. Az újhegelianusokkal együtt valami nagy, boldog egységről álmodoztak, ahol egymásra talál vallás és tudomány (Renan), vagy román, magyar, német, és bármilyen nemzetiségű proletár. A lendület megtörik az első vi-

- 1 Az Eszperantó szó eredetileg tulajdonnév volt, a nyelv elindítójának, Zamenhofnak az írói neve. Az iránta való tiszteletből a szót nagy kezdőbetűvel írjuk.
- 2 Tompa Andrea: *Fejtől s lábtól*, Kalligram, Pozsony, 2013, 441–442.

lágháborúval, Hans Castorppal együtt *az ütközetben, az esőben, a szürkületben, eltűnik szemünk elől.*<sup>3</sup> Renant nem olvassák, a nagy egymásratalálási hullám egyik utolsó gyermeke, a Népszövetség sem létezik többé. Hisz az ember valami szépben, szükségesben és jóban – és még a jobbik eset, hogy az eszme elhal magától, de bejöhét a rosszabb is, mikor önmaga torz karikatúrájába fordulva saját fiait falja fel a forradalom. A nagy proletáregyesülés közepette kijózanítólag hatott, „amikor a kommunista rendszer már a saját híveit is ölni kezdte, s így elég paranoid volt hozzá, hogy az ország minden szegletében a rendszer ellenségeit lássa megbújni”.<sup>4</sup>

A fentebb felsorolt eszmékből még az Eszperantó áll a legjobban: ha kevesen is, de világszerte beszélnek ezt az egyszerűségében zseniális nyelvet. Mi közünk nekünk, keresztényeknek mindehhez? Renan gyönyörű prózájának hatását mára kihevertük, a volapük gyakorlatilag kihalt, a kommunizmus ütötte sebek gyógyulófélben, a Bibliát már Zamenhof idejében lefordították Eszperantóra. A bahá'i hívők kevesen vannak, és jól ki lehet jönni velük: a vallásközi párbeszéd alkalmain nyitottan, szelíden, tiszteletteljesen vannak jelen.

Az a kényes közünk van mindehhez, hogy az ökumenikus mozgalom beindulása is ehhez a korhoz és lelkesedéshez köthető. 1910-ben volt az első nagy lépésnek tekintett Világmissziói Konferencia Edinburgh-ban. Félve kell feltegyük a kérdést: vajon több-e az ökumenikus mozgalom, a kereszténység felekezeti és eucharisztikus egysége iránti vágy, mint egy száz éve meghaladott kortünet? El fog-e tűnni, mint a volapük, vagy maroknyi, lelkes és jószándékú hívével sajátos, üde színfolt lesz, kifinomult érdeklődésű turisták célpontja, mint egy bahá'i templom vagy egy Eszperantó múzeum? Mi a keresztény ember dolga ebben? Mit tehet az eucharisztikus egységért az, aki Szent Benedek Reguláját követve zoltárokat imádkozik, akár a világban élve, akár egy monostor falain belül? Ennek megvizsgálásához a Regula 19. fejezetének 4. pontja lesz segítségünkre.

3 Thomas Mann, *A Varázshegy*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988, 1035.

4 Nádás Péter, *Világló részletek*, Jelenkor Kiadó, Budapest, 2017, 179. (elektronikus kiadás)

## Zsoltározzatok bölcsességgel!

Szent Benedek bölcsessége, hogy a zsoltároskönyvet egységként kezeli (RB 18,23). Vannak olyan keresztények, akik a zsoltárimádságot egyfajta hangulati elemnek tekintik. Ha vidámak, keresnek egy dicsőítő zsoltárt, ha szomorúak, akkor a panaszénekekből választanak, ha pedig már nagyon sok a szomszédból és a kutyájából, akkor ott egy frappáns átokzsoltár. Több azonban a zsoltároskönyv, mint finom bibliapapírra felírt, ókori recept szerint készült antidepresszáns. Ha a teljes zsoltároskönyvet elmondjuk egy hét alatt, mint Benedek javasolja, vagy kb. két hét alatt, mint a Magyar Bencés Kongregáció monostoraiban szoktuk, nem a mi hangulatunk és lelkiállapotunk lesz az elsődleges. Képtelenség a pénteki panaszzsoltárokról a vasárnap előesti Vesperás örömére váltani hétről-hétre. A napi mintegy másfél óra zsolozsma kiemel a saját aktuális lelkiállapotomból, és beemel az Egyház közösségébe. A Zsoltároskönyv Krisztus imakönyve – a zsoltárokból lévő messiási próféciaik Benne teljesedtek be. Ebből imádkozott a kereszten. A zsolozsma elénk tárja a szenvedő és a diadalmas Krisztust, a megvetett Szegletkövet és az Uralkodót – akinek testét és vérének, a keresztény egység és közösség tápláló aktusát ma külön ünneplik a felekezetek. Nézzük meg, hogyan zsoltározhatunk benedeki bölcsességgel: fedezzük fel a zsoltárimádság segítségével, hogy mi a mi helyzetünk, mi az, amit nekünk kell megtenni, és mi az, amit Istentől kell várnunk az eucharisztikus egység kapcsán. Ehhez olyan zsoltárverseket hozok, melyeket imádkozhatunk a Krisztus-test, az Egyház megosztottsága miatt fájalmunkban. Jelen regulameditáció akkor ér valamit, ha az olvasó maga is – napi, heti zsoltározása során – olyan versekre bukkan, amelyek az egységért való imává válnak.

### A helyzetünk

*Irányítsd lépteidet az örök romokhoz, \* az ellenség szentélyedben mindent lerombolt. (Zsolt 73,3)<sup>5</sup>*

5 A zsoltárverseket és a számozást a Pannonhalmi Zsoltároskönyvből veszem.

Először is tudomásul kell vennünk, hogy a kereszténység egysége, az első századok csodája odavan. Nyilvánvalóbb ez olyannak, akinek a környezetében, családjában, baráti körében más felekezetűek is vannak. Nem mehetünk el e tény mellett, nem lehet úgy keresztény életet élni, hogy az egység nem hiányzik! A zsidóság ma is a Kr. u. 70-ben lerombolt Templom köré szerveződik. Rá kell néznünk a hiányra, ahogy a Chemin Neuf Közösség tesz ki egy üres kelyhet és paténát az oltárra, jelezvén az egység hiányát.

A Prédikátor szkepticizmustól sem mentes gyönyörű könyve így nyit: „Hiábavalóság, csak hiábavalóság, ezt mondja a prédikátor, hiábavalóság, csupa hiábavalóság. Minden hiábavalóság!”

Ennek a hiábavalóságnak az eredetiben a szellőhöz, párához, a mulandósághoz van köze. Ez Ábel héber neve is. Ez a mulandóság uralkodik most a keresztény egységen is. Emlékszem arra, amikor először találkoztam a halál fogalmával. Nagybátyám hozta a hírt, hogy egy rokonunk meghalt. Nem értettem akkor ezt a szót, ő elmagyarázta: *eddig volt, most már nincs*. Láttam a fájdalmát és megvigasztaltam, mert én is jártam már úgy kedves játékaimmel, hogy azt hittem, nincsenek. Mondtam, hogy nézze jól át a szekrényeket, fiókokat, a foteleket, elő fog kerülni az, amit elveszettnek gondolunk.

*Meddig emészti lelkem a fájdalom, † meddig bánkódom naphosszat szívemben? \* Meddig győzedelmeskedik rajtam az ellenség? (Zsolt 12,3)*

A nincs – akár bízunk abban, hogy megkerül az elveszett, akár nem, fájdalommal tölt el bennünket. Meg kell vizsgálnunk, hogy fáj-e a megosztottság. A *fájdalom* az egyetlen inger, amelyhez nem lehet hozzászokni. Az ember megszokja a gépek zúgását – inkább csak az tűnik föl, ha elhallgatnak. Meg lehet szokni szagokat is. A fájdalmat azonban – azért, hogy testünk védelmét biztosítsuk – nem tudjuk megszokni. Az jelzi, hogy fontos nekünk az egység, hogy fáj a hiánya. A már említett Chemin Neuf Közösségnek van egy nagyon szép imája:

*Úr Jézus, ki azért imádkoztál, hogy mindnyájan legyenek egy, ké-  
rünk Téged a keresztények egységéért, úgy, ahogy Te akarod, azokkal  
az eszközökkel, melyekkel Te akarod. Add Szentlelkedet, hogy érezzük a  
szakadás fájdalmát, lássuk bűnünket, és minden reményt meghaladóan  
reméljünk.*

A szakadás ellen az akar tenni, akinek fáj. Arra hívok min-  
denkit, akinek kényelmes ebből a szempontból a helyzete, olyan  
helyen él, ahol a felekezetének megfelelő szertartás szerint vehet  
úrvacsorát, vasárnap a család együtt megy ugyanabba a temp-  
lomba, és nem kilenckor indul az édesapa az egyik helyre, tízkor  
pedig az édesanya a másikra, hogy mozduljon ki kicsit a kom-  
fortzónájából. Menjen el egy másik felekezet istentiszteletére, és  
tapasztalja meg, mit jelent egyedül vagy kevesedmagával a pad-  
ban maradni, és nem kimenni Krisztus testét és vérért magához  
venni a többiekkel! Élje bele annak a diáknak a helyzetébe magát,  
aki más felekezetű országban, városban lakik, és nem két busz-  
megálló a templom, hanem esetleg órákat kell utazni! Gondolja  
át, mit érezhet az, aki kedves rokona temetésén a gyászmisén  
nem áldozhat! A fájdalom hiánya nem az erőnek a jele – hanem  
az elhalt testrészek.

A fájdalom cselekvésre készítet. Elrántom a kezem a forró  
edénytől. Bekötözöm a sebet. Csinálok valamit az egység nagy  
ügyében. Kijózanítólag hat a természetes cselekvési hajlamunk-  
ra ez a zoltárvers: „Nem járok nagy ügyek után, \* sem erőmet  
felülmúló csodák után.” (Zsolt 130,1) Rá kell ébrednünk a *tehe-  
tetlenség*ünkre. Az emberre, akire egy fát nem lehetett egy kert-  
ben rábízni, hogyan bízánk rá az eucharisztikus egység meg-  
oldását? Ha a megoldás emberi szereplőket igényel is majd, az  
is Isten műve lesz. Egyelőre azonban fájdalmas a helyzetünk, és  
tehetetlenek vagyunk. Ha az előbbire nem ébredünk rá, nem fo-  
gunk semmit sem tenni. Ha a másodikra nem, akkor pedig pe-  
dig pelagiánus vagy szemipelagiánus módon magunk akarunk  
megoldást hozni – olyasmi sikerre számíthatunk, mint amelyet a  
volapük nyelv elért.

### Amit mégis tehetünk

Tehetlenségében az ember hajlamos kipipálni a feladatot. Úgyse megy, majd Isten csinál valamit, ha akar, majd az eszkathonban, majd a Seregek Ura. Ám az, hogy a helyzetet nem mi fogjuk megoldani, nem azt jelenti, hogy nincsen dolgunk – ahogy az üdvösségünket sem mi érdemeljük ki, de ettől nem lehetünk tétlen keresztények – legalább ebben egyetértenek a különböző felekezetek.

*Még köveiben is gyönyörködnek szolgálid (Zsolt 101,15)*

A jeruzsálemi Templomból alig maradt valami. A templomhegy nyugati fala áll, ez a zsidóság zarándokhelye. A hegy fennsíkja, az egykori templom helye muszlim szent hely. Keresztények is látogatják mindkettőt – a politikai és biztonsági helyzettől függően. Egy már nem létező épület három világvallás híveit vonzza. Keressük meg a mai, megosztott úrvacsorai gyakorlatban is az egység maradványait! Az elhangzó szereztetési igék sehol nem tartalmazzák a felekezet nevét. Nem egyes felekezetekért, hanem *tiérettetek*. És a hozzá kapcsolt feladat az Úr halálának hirdetése – mely váltságshalál szintén nem szűkíthető felekezeti csoportokra. Gyönyörködünk abban, hogy részekben ugyan, de megvan az Úrtól rendelt Szent Vacsora, és fedezzük föl az egység megmaradt nyomait benne!

*Az Úrra bízzad utadat, \* benne remélj, s ő gondodat viseli. (Zsolt 36,5)*

Később, az Újszövetségben az 1Pét 5,7-ben visszhangzik majd ez a gondolat: „Minden gondotokat Óréa vessétek, mert néki gondja van reátok.” Sajátos keverékére hív ez a zsoltárvers a szemlélődésnek és a közbenjárásnak. Nem a kifejezett kérést tanítja, nem azt, hogy Isten elé tegyünk egy listát arról, hogy mik a feladatai ezen a héten, ebben az aiónban. Felelős könnyedségre nevel: a komoly helyzetet vigyük úgy Isten elé, hogy előre megnyugszunk abban, amit Ő majd dönt. A János szerinti evangéli-

um őrzött meg két ilyen imádságot. Az első a kánai menyegzőn hangzott el. Mikor Mária, észelve a feszült helyzetet, *amelyből nagy szégyen és sok fájdalom támadhat, csak ennyit mond: „Nincs boruk.”* Ugyanilyen a betániai nővérek üzenete Jézushoz: „Uram, íme, akit szeretsz, beteg.” Kifejezetten nem kérnek semmit, csak odaviszik Jézus elé a nehéz helyzetet. Ez a mi feladatunk is: lehet az imaéletünk rendszeres része az, hogy az eucharisztia vételekor elmondjuk: *Uram, nincs közös borunk.*

### Isten a szakadásban

Isten felette áll az időnek és a múlandóságnak.

*Mielőtt a hegyek lettek, †  
föld és világ megszülettek, \*  
öröktől örökig vagy te, Isten (Zsolt 89,2)*

A szakadás az időben történt. Volt, amikor szakadásmentesen, egységben élt a kereszténység. Nem a megosztottság az alap helyzete. Orthodox testvéreink mondják optimizmussal: azért reménykedhetünk az egységben, mert előbb volt az egység, mint a szakadás. A bencés rend, mely bőven a nagyobb szakadások előtt alakult meg, őrzi ezt az optimizmust. Isten az időben vezet bennünket, de ő nincs alávetve az időnek: az idő is teremtett dolog. Mi ennek a felfoghatatlan és érthetetlen időnek egy szomorú szakaszát látjuk, amikor ez a szakadás fennáll. Ez a zsoltárvers egy másik nézőpontot kínál: onnan, ahol Isten van, a hatalmas hegyek is múlandó dolgok. Múlandó a szakadás is. A már említett Prédikátor könyve a dolgok múlandó természete mellett az isteni cselekvés örökkévalóságát is tanítja: „Rájöttem, hogy mindaz, amit Isten tesz, örökké megmarad; nincs ahhoz hozzátenni való, és nincs belőle elvenni való. Azért rendezte Isten így, hogy féljék őt. Ami volt, régóta megvan, és ami lesz, már régen megvolt; és az Isten előkeríti azt, ami tovatűnt.” (Préd 3,14-15)

Isten pedig összegyűjt minket egy akolba, egy pásztor köré – az Ő örök létébe von be minket. Ezt legszebben talán ez a zsoltárvers fejezi ki:

*Jeruzsálemet az Úr felépíti, \* és összegyűjti a széjjelszórt Izraelt.*  
(Zsolt 146,2)

Hogy mikor és hogyan – erről nem szól sem ez a zsoltárvers, sem az evangéliumban megőrzött jézusi tanítás. Nem is az a dolgunk, hogy a módot és az időt kutassuk, hanem az, hogy tudatosítsuk: meglesz az, amit Isten ígért. Jeruzsálemet az Úr felépíti, és összegyűjti a széjjelszórt Izraelt. Ahogyan reményt adott ez a zsoltárvers a fogság és a diaszpóra zsidóságának, úgy ránk is vonatkozik. „Jeruzsálem, Jeruzsálem, hányszor akartam összegyűjteni gyermekeidet” – mondta az Úr Jézus, és mondja, próbálja és gyűjti ma is.

### Történelem és üdvtörténet

*Megáldottad országod, Uram, \* jóra fordítottad Jákob sorsát.* (Zsolt 84,2)

Sámuel első könyve leír egy történetet, amelyben Izrael vénei királyt kérnek, hogy a szomszédaihoz hasonlítsanak:

*Izrael vénei összegyűltek, elmentek Sámuelhez Rámába, és azt mondták neki: „Nézd, megöregedtél, fiaid meg nem a te útjaidon járnak. Adj nekünk királyt, hogy kormányozzon minket, amint ez minden népnél szokásban van.” Sámuelnek azonban nem tetszett, amivel előálltak: „Adj nekünk királyt, hogy kormányozzon minket.” Ezért az Úrhoz fordult. De az Úr azt mondta Sámuelnek: „Tégy meg mindent, amit csak kér tőled a nép, hisz nem téged vetettek el, hanem engem vetettek el, hogy ne uralkodjam többé fölöttük.” (1Sám 8,4 skk)*

Az emberek által a korszellem miatt kért királyság intézménye élesen szemben áll a teokráciával. Isten még ezt az intézményt is felhasználja az üdvtörténetben: Dávid és Jósias Isten szíve szerint

való királyok lesznek, Dávid háza pedig a messiási ígéretek birtokosa. Az ember írja a történelmet, eladják Józsefet, Istentől pedig az üdvtörténet jön: így lesz Jákob házának élelme, így tapasztalják meg majd Isten szabadító kegyelmét Mózes idejében.

Bakonybélben, a kóruson van egy ajtó, amely átvezet a klauzúrába. Ezt a kommunizmus alatt elfalazták. Az ötvenes években ugyanis Monostorunk, miután a szerzeteseket elzavarták, több mint hetven apáca kényszerlakhelye volt. Az ő templomba való bejutásukat nehezítették meg így. Ma az ajtó nyitva áll. Meg akarták szüntetni a szerzetesi életet – de a szerzetesnővérek biztosították a spirituális folytonosságot, és imádkoztak azért, hogy mi ide visszatérhessünk. József így summázza a történeteket a testvéreinek: „Ti rosszat terveztetek ellenem, de Isten terve jóra fordította azt.”

Akármilyen emberi rosszindulat áll is a szakadások mögött, akármilyen kétségteljes is az eucharisztikus egységet, az üdvtörténet Isten kezében van. Ha esetleg csupán a korszellem tükröződése volt a bő száz évvel ezelőtti ökumenikus fellángolás – nem számít. Az számít, hogy a kegyelemes Isten kezében vagyunk, ott van az eucharisztikus egység kérdése is.

### Zárszó

Szent Benedek a szerzeteseknek hangulattól, lelkiállapottól függetlenül a teljes zsolttároskönyvet rendeli imádkozni. Krisztus jelenik meg így számunkra, Aki egy közösségnek rendelte ételül és italul az ő testét és véré, aki üdvtörténété formálja az emberi történelmet, aki megígérte, hogy összegyűjt minket, és egy leszünk. Monostorainkban naponta többször imádkozzuk a zsolttárok – imaóráink mindenki számára nyitottak. Találkozunk az imaórákon egymással és Krisztussal, és vigyük elé, hogy nincs közös borunk! Zsolttározunk bölcsességgel! (vö. RB 19,4; illetve Zsolt 46,8) *Elő fog kerülni az, amit elveszettnek gondolunk, mert az Isten előkeríti azt, ami továtűnt.*

*Toókos Péter János*

## NAPLÓ

A *Vendégségben* mottójú 2020-as kulturális évadot február 26-án, hamvazószerdán egy sajtótájékoztató keretében mutatta be a főapátság, a témához illően Pannonhalmán látva vendégül a média munkatársait. **Cirill főapát úr** köszöntötte a megjelenőket a Viator étteremben. Elmondta, *Szent Benedek szerint a monostor a vendégfogadás és a találkozás helye; olyan pont, ahol az úton lévők megpihenhetnek, átgondolhatják mindazt, ami mögöttük van, és ami még vár rájuk, megtapasztalják, hogy nincsenek egyedül. Pannonhalma ezt szeretné nyújtani mindenkinek. A találkozás és vendéglátás tapasztalata átformál vendéget és házigazdát egyaránt.* A húsvéti készülék kezdetén „**zöld böjtöt**” hirdetett Pannonhalmán: a teremtésnek, a teremtésvédelemnek szeretnénk szentelni ezt a negyven napot. Öt szempontot kívánt figyelmünkbe ajánlani Cirill főapát úr, egyfajta „zöld” lelki tükröt, amelyet nevezhetünk az öt T-nek is: *Takarékoskodj az energiával! Tudatosan vásárolj! Tölts több időt a természetben! Táplálkozz egészségesen! Tekints magadra teremtményként, aki Isten vendége a földön!* A sajtótájékoztató vendége volt **Fabiny Tamás** evangélikus püspök, a főapátság barátja is, aki elmondta, *reméli, hogy a találkozások Pannonhalmával, és ez a mostani közös bűnbánati szertartás talán lépések az úton a majdani eucharisztikus egység felé.* Az előttünk álló évad programjainak bemutatása után **ökumenikus bűnbánati vesperás és hamvazkodás** kezdődött a Bazilikában. Az ünnepi istentiszteleti alkalmon a bencés szerzetesközösség tagjain kívül szolgálatukkal részt vettek a környékünkről az evangélikus és a református egyház lelkipásztorai is. Igét hirdetett és **Cirill főapát úr** társaságában a liturgiát **Fabiny Tamás**, a Magyarországi Evangélikus Egyház elnök püspöke vezette. Cirill főapát úr arról beszélt, hogy

miért a hamu a bűnbánat jelképe, és a hamvazás szertartása miként figyelmeztet a halandóságra. Majd hangsúlyozta: *a bűnbánó magatartás értelme, hogy a bűneinkkel a Teremtőhöz fordulunk, aki a porból alkotta az embert, de az örök életre.* Ezután Fabiny Tamás igehirdetése következett: *Összegyűltünk, hogy közösen adjunk hálát Istennek, illetve megbánjuk bűneinket egymás előtt – kezdte igehirdetését, majd egy ószövetségi részletet olvasott fel: Illés próféta ételt kért egy özvegyasszonytól, aki az utolsó maradék lisztjéből készített lepényt, és azt adta a prófétának. Mi is akkor kezdjük jól a böjtöt, ha magunk is ilyen odaadó lelkülettel élünk. Istennek az a böjt tetszik, ha észrevesszük a szegényeket, az elesetteket, megetetjük az éhezőket és megitatjuk a szomjazókat, vagyis ha a krisztusi irgalmat szolgáljuk.* (A homília további részlete számunk nyitószövegeként olvasható.) Az igehirdetés után a bűnbánat jeleként közösen meghamvazták egymást, majd a bencés közösség tagjait és a jelen lévő lelkipásztorokat.

Február végén emlékeztünk meg a *kommunista diktatúrák áldozatairól*. Először megnéztük **Papp Gábor Zsigmond** *Az ügynök élete* című filmjét, majd beszélgettünk a rendezővel. Jogszákkör keretében találkozhattak érdeklődő diákjaink **Varga Judit** igazságügyminiszterrel.

A *Nagyböjti koncertsorozat* első hangversenyére 28-án került sor *Szentek és szenvedés* címmel a Bazilikában. Az előadók a (65. évfordulóját ünneplő) **Magyar Rádió Gyermekkórusa** és az **Anima Musicae Kamarazenekar** voltak **Dinnyés Soma** vezényletével. Elhangzott Niccolò Jommelli *Miserere* zsoltárfeldolgozása és Michael Haydn *Aprószentek Ünnepe*re írt misekompozíciója.

A *Szent Benedek-békeláng* zarándoklatának ötlete 1964-ben fogant, amikor VI. Pál pápa Európa védőszentjévé tette Szent Benedeket. A bencés rend alapítójának szülővárosából, Norciából azóta minden évben útnak indul *A békéért és az egységes Európáért – Pro pace et Europa una* elnevezésű békeláng Európa egy-egy országa felé, majd Subiacón és Montecassinó bencés kolostorán keresztül visszatér Norciába. Magyarországon elsőként Pannonhalmára, Szent Márton monostorába érkezett a láng február 29-én, amelyet Szent Benedek városainak – Norcia, Subiaco és Cassino – polgármesterei és mintegy ötvenfős delegáció kísért el **Donato Ogliari** montecassinói főapát vezetésével. Az ideérkezett fáklya lángjáról meggyújtott gyertyák segítségével jutott el a békeláng a többi magyar bencés monostorba (Bakonybélbe, Tihanyba, Győrbe és Tiszaújfaluba), hogy tanúságot tegyen a Szent Benedek Regulája által fenntartott egységről és közösségről. A köszöntésekben elhangzott: *A bencések nagy figyelmet fordítanak az ifjúság nevelésére. Ez reményt jelent a jövőre nézve, mert a fiatalok azt a békét viszik magukkal a világba, amelyet a Szent Benedek-békeláng is képvisel. Felhívás is ez hozzájuk: Benedekhez hasonlóan 1500 évvel*

*később legyenek ők is a világ békéjének előmozdítói, hogy öreg kontinensünk újjászülethessen. Másnap, március 1-jén Budapesten a Szent István bazilikában Erdő Péter bíboros mellett Michael August Blume pápai nuncius, a montecassinói és a pannonhalmi főapát celebrálta a szentmisét, ahol fogadták a békelángot. Erdő Péter bíboros homíliájában arról beszélt, hogy Európában saját nyelvvel, saját kulturális és történelmi örökséggel bíró nemzetek élnek, amelyeknek sajátos tapasztalatuk van a közösségi életről. Értékes lehetőség ez: fel lehet építeni az egységet a különbözőségekből, értéket tulajdonítva az egyes népek kultúrájának is, de az európai földrész népeit a keresztény hit tartja össze, ha az nem csupán a múltra való emlékezés, hanem életető erő számunkra.*

Több különböző lelkiségi mozgalom, közösség képviselői, tagjai gyűltek össze a március 7–8-i hétvégén Pannonhalmán, hogy megismerjék egymást és megosszák értékes gondolataikat. A program, amelyet a **Hetvenkét Tanítvány Mozgalom** szervezett, **Székely János** szombathelyi megyéspüspök lelkivezetésével zajlott. A lelkigyakorlat egyik alap gondolata volt, hogy az Egyház szükségszerűen közösségi kell hogy legyen. Már hitünk egyik alapja, hogy a Szentháromság is közösség. Azt pedig fel kell ismernünk, hogy az Egyház ma fogyatkozik, kisebb-nagyobb szigetek vannak egy alapvetően nem keresztényi világban. Ezt el kell elfogadnunk, viszont olyan befogadó, nyitott közösségeket kell létrehozni, amelyek képesek megérinteni, bevonni másokat. Tanítvánnyá kell lenni, és fel kell tennünk magunknak a kérdést, vajon a munkahelyünkön, hétköznapjaink során tudunk-e olyan példát mutatni, ami a kereszténységet vonzóvá teszi mások számára. Hiszen a kereszténységgel erre van hivatásunk. Az ókeresztény közösségek egyik fontos szolgálata volt a szegények felkarolása. Túlfogyasztó nyugati társadalmunkban felismerjük-e a „gazdagok hivatását”? Tudunk-e jól segíteni? Meglátjuk-e a hajléktalanban, a cigányban, a migránsban Krisztust? A Hetvenkét Tanítvány Mozgalom hivatása éppen ez: megkeresni a közös pontokat, a közös értékeket, megfogalmazni egy keresztény választ világi kérdésekre. Közösségekkel közösségben.

A Bazilikában 13-án este a **Nagyböjti koncertsorozat** második hangversenyére került sor *Angyalok párbeszéde* címmel. Az előadók **Nishat Khan** szitárművész és a **Szent Efrém Férfikar** voltak (művészeti vezető: **Bubnó Tamás**). A műsor alapját nagyböjti gregorián, bizánci és szír himnuszok, illetve ehhez az időszakhoz kötődő arámi, magyar, orosz, georgiai, spanyol motetták képezték, amelyekhez Nishat Khan „szitárimákkal” csatlakozott, így alakult ki a hangverseny egyedi, különféle vallások és kultúrák hagyományát összekötő „angyali találkozása”.

Az érettségire készülő végzősök számára **rendhagyó irodalomóra** volt ugyanezen a napon a díszteremben a képernyő előtt. **Spíró György**, aki személyesen nem tudott eljönni, otthonából az elektronikus hálózaton keresztül tartotta meg elő-

adását. Nagy irodalomtörténeti, művelődéstörténeti háttér felvázolásával beszélt a novelláról, saját élményeit is beleszőve, majd a jelen lévő diákjaink kérdéseire válaszolt. Másnap tartottuk a március 15-i ünnep megemlékezését ugyancsak a díszteremben – többszöri előadásban – a járványügyi előírásoknak megfelelően, majd diákjaink fokozatosan hazautaztak, hogy a tanév további részén az órarend szerinti tanulást saját otthonukban folytathassák. Esténként a diákkápolnából közvetített esti ima segítette és segít diákjaink napjának lezárását.

**Szent Benedek Atyánk ünnepén**, 21-én a szerzetes-közösség szentmiséjét, a konventmisét online közvetítettük. A főcelebráns és igehirdető **Cirill főapát úr** volt. Homíliájában többek között a következőket mondta: *Talán most jobban tudunk koncentrálni Szent Benedek atyánk életében arra, hogy mit köszönhetett a magánynak. Figyeljünk most az ő subiacói időszakára. Csupán egyetlen lényeges feladata volt ott Subiacóban: hogy Istent keresse, hogy csak az ő számára legyen jelen: „Soli vacare Deo.” Segítségére volt a csönd, az olvasmányai, és Romanus, a lelkivezetője. Nagy Szent Gergely leírásából azt is tudjuk, hogy Subiaco nem a passzív várakozás helye, nem a hűvös barlang romantikája, hanem nagyon küzdelmes időszak volt Benedek számára. Az önismeret három éven át tartó folyamatos, küzdelmes munkája volt ez ott. Kitartás kellett ahhoz, hogy megtanulja, mit kezdjen vágyaival, és hogyan legyen úrrá kísértésein. Isten a csöndben, az imádságban, a lelkivezető kísérése által erősíti meg őt, hogy elfogadja önmagát, és rálépjen hivatása, küldetése útjára. Benedek itt belső békére jut önmagával: Habitare secum – ez az állapot a belső csönd, és a belső éberség állapota. Rátalált önmagára, béke és erő sugárzik belőle, így tud úrrá lenni a mindennapok kihívásain, így lesz kisugárzása. A mi szerzetes életünk nem egyszerűen egy minta pontos követése! Nem egyféle tradíció hűségese, változtathatatlan utánzása. Ennél sokkal izgalmasabb, több fantáziát igénylő, igaz nehezebb is: figyelni a mindennap felénk kiáltó isteni szóatra. Lehet, hogy ezekben a visszavonultabb napokban mélyebb tapasztalatra hív minket az Úr: Arra, hogy kell a jelenlét, a csönd, az imádság, az Istennek adott magányunk, és ebben kell a kitartás is.*

A nagyhét kezdete előtt „csendesórára” hívtuk tanítványainkat, azok családját és mindazokat, akik velünk együtt szokták ünnepelni a **Szent Három Napot**. Itt gyakorlati tanácsokat adtunk arra, hogy együtt miképpen készüljünk ezekre a napokra, az online liturgiákra és Húsvét családi megünneplésére. Ilyen módon „együtt” vehettünk részt Virágvasárnaptól kezdve Húsvét-hétfőig a liturgiákon (ők az otthonukban, mi itt a Bazilikában).

A járványhelyzet miatt április 25-én a közös „**szerzetes-futásról**” le kellett mondanunk. Ugyanakkor az együttes futást „online futással” fejlesztettük a következők szerint: mindenki ott, ahol éppen él, elment futni vagy sétálni, akkora távot, amekkorát

gondolt, és erről mindenki rögzítette az útvonalat, illetve önarcképet készített a befejezéskor! Az ezekből készülő fotóalbumot elérhetővé tettük a honlapunkon. Május 10-én pedig két tanárunk és néhány bencés diák teljesítette a Budapest–Dunakanyar–Tata–Pannonhalma–Győr útvonalon kerékpározva az elmaradt *Giro d'Italia* szakaszt.

Életének 82. évében május 8-án elhunyt **dr. Horváth Ciprián** atya, aki a győri iskolánkban hittanárként, Pannonhalmán a Hittudományi Főiskolán teológiai tanárként dolgozott, majd lelkipásztori szolgálatban vett részt a környező plébániáinkon. Iskolai diákjainak kísérése mellett híveivel is sokrétű kapcsolatot tartott. Zártkörű temetésére 14-én került sor a Boldogasszony kápolnában. Cirill főapát úr búcsúztatójában hálát adott Istennek: *Hálát adunk Neked sok derűvel és kedvességgel megáldott testvérünkért! Hálát adunk neked, mert barátságos, nyíltszívű ember volt, aki tudott lelkesedni és másokat lelkesíteni. Hálát adunk, mert tanárként és lelkipásztorként is a Te Igédet hirdette sokféle embernek, hogy mindenki közelebb kerüljön Hozzád, Istenünkhöz.*

Hirka Antal

## RÉSUMÉ

eucharist

**Tamás Fabiny: *He Breaks It and Gives It (An Ash Wednesday Homily at the Ecumenical Vespers in the Archabbey Church of Pannonhalma)***

**Korinna Zamfir: *„Do This in Remembrance of Me!” (Remembrance and Ritual Reinvention in the Foundational Texts of the Eucharistic Celebration)***

Rites celebrate and actualize the foundational events of a religious community, sustaining thereby its identity. The reinvention of these rites enables the community to survive in times of transformation and crises, generating hope and opening new paths towards the future. Early Christian communities have (re-)created their identity through the celebration of the Eucharistic meal, remembering the Last Supper as the Passover of Jesus, as his passage from death to life. In doing that, they reinterpreted the celebration of the Passover, both in continuity with and as a reappraisal of the Jewish feast. This paper explores the (re)invention of the Eucharistic meal as a process of transferal of meaning, analogous to that which lead to the crystallization of the Seder meal. The actualizing remembrance (*anamnesis*) of the foundational events during the celebration plays a major role in this process of identity-formation. The concept of *anamnesis*, which surpasses both temporal and spatial distance, could be reconsidered today in conjunction with a positive assessment of the notion of virtuality, to respond to contemporary challenges raised by liturgical celebrations with the virtual participation of the faithful.

**Fülöp Kisnémet: *Eucharist Makes the Church (Phases Toward a Eucharistic Ecclesiology on the Second Vatican Council)***

The present study explores the effects made by the eastern Eucharistic ecclesiology on the self-understanding of the Roman Catholic Church, with a special emphasis on the ecclesiology outlined in the course of the Second Vatican Council. The 19th century brought a renewed pursuit of an ecclesiological self-understanding in both the Eastern and the Western Churches. While Nikolai Afanasiev re-formulated a genuinely Eucharistic ecclesiology for the Orthodox Church, it was the so-called *ressourcement* that paved the way for an ecclesiological reflection in the western Church. The eastern effect appeared at the very beginning of the Council, leading toward a fruitful synthesis of a Eucharistic ecclesiology. Tracing back the very elements of this theological synthesis in the Council's documents, the essay seeks to discover resources for an ecumenical dialogue.

**Tibor Klestenitz: *Spiritual Values and Political Propaganda (The Assessment of the Eucharistic World Congresses in the Hungarian Catholic Public, 1912–1938)***

In the Hungarian Catholic public, the assessment of the Eucharistic World Congresses was quickly connected with the idea that Budapest should host once the event. This was strengthened especially by congresses with some Hungarian interests (1912 Vienna, 1926 Chicago). In addition to the spiritual values of the congresses, proponents of the idea often argued also from a political point of view, pointing out the opportunities that the congresses offered in terms of Hungarian national self-representation and image-building.

**József Mélyi: *Symbolic Spatial Connection (International Eucharistic Congress in Budapest, 1938)***

The article attempts to reconstruct the symbolic program of the public space at the 1938 Eucharistic Congress in Budapest. In May 1938 two events took place in Budapest at the same time: the celebrations for the year of St. Stephen

were connected with the Eucharistic Congress. The most important element of the spatial formation was the temporary altar structure on Heroes Square, which also symbolically represented the counterpoint to the national memorial stone of the heroes. The festive structure of the square may be reminiscent of the symbolic structure of two other representative Budapest squares - Kossuth Square and Szabadság Square – reshaped with new memorials between the two World Wars. For both, the representation and counterpoint of the themes of death and resurrection after Trianon played an important role. Creating Online Spaces for Church and Eucharistic Celebration (An Inter-Denominational Dialogue with Katalin Fabiny, Klára Csiszár, Tibor Görföl, and Konrád Dejsics)

**László Komorjai: *Philosophy as Destinal Event (László Tengelyi and the contemporary phenomenology)***

The article gives a short overview of the work of László Tengelyi (1954–2014). Besides discussing the salient topics of his thinking: sin, narrative identity, sense formation and its temporality, it also connects these problems with each other by relating all of them to one of Tengelyi's core concepts: the "destinal event".

**Zsolt Miklya: *Over Ten Borders (András Visky: Simply Call It Love)***

Visky András' volume: *Nevezd csak szeretetnek (Simply Call It Love)* is divided into ten units, each marked by a Roman number. Visky's entire life-work is based on the Bible and is related to the I AM mode of existence, and in his discourses he addresses Him, converses with Him and brings personal issues into His presence. In this volume of poetry, structure is created by the need for synthesis and this is what marks out its main lines within the I to X frame. Naturally, what else a frame of I to X would hold in a Holy Scripture context than the Ten Commandments? We surmise that the Commandments provide the base of the book's structure. Dialogue is carried out in this context, in the tone scale of the Psalms; starting from doubt and pain through the gradients of body language and memory then arriving at wonder and the Epiphany of the inexpressible.

**Zoltán Körösvölgyi: *Observing Slowly, Silently (Video Altarpieces by Bill Viola)***

This review of the major solo exhibition of video art by Bill Viola (b. 1951) American video artist, entitled *Via Mística* (October 18, 2018, to February 24, 2019, Cuenca, Spain) highlights the points in which these 20 video artworks—several of them created for and exhibited in churches (even as liturgical art)—provide valid ways of experiencing the sacred and seeing beyond via encounters with contemporary art, by decelerating, focusing, and extending the scope of the human experience.

**György Ruzsa: *Depiction of a saint of Western origin on an unknown Russian icon (Additional material regarding the iconography of St. Anthony of Rome)***

The first part of the study deals with the life of St. Anthony of Rome (died in 1147) and of his lesser known iconography. The second part analyses a so far unknown iconographic depiction of the saint. The peculiar feature of the depiction is that the saint, instead of a maquette of the monastery he founded, is holding in his hand a palm-branch. On the back of the icon an inscription is found from the 1910 consecration ceremony: "This icon was consecrated in the presence of the mortal remains of St. Anthony and was placed for some time in his shrine."

**Péter János Toókos: *Sing Ye Wisely!* (On the Eucharistic Union in the Rule of Saint Benedict)**

**Poems by Csaba Báthori, Sándor Tatár, László Villányi, and Arnold Levente Farkas**