

Studia Theologica Transsylvaniaensia

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus
Teológia Kar Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata

TANULMÁNYOK

23/2

JAKUBINYI GYÖRGY

Nacionalizmus a Szentek Életében?

DIÓSI DÁVID

Nagycsütörtök mint az árulás emléknapja (is)

I. Szentmise

MEDGYESY S. NORBERT

Teológiai érvelések, hitoktatás és misztériumábrázolás
a 18. századi csíksomlyói ferences színpadon (2.)

SZALAY MÁTYÁS

Megjegyzések a nemiség drámáját illetően (2.)

FORRÁS

Mailáth G. Károly püspök

1930. december 24-én kelt levele

dr. Vasile Suciú balázsfalvi metropolitának

MŰHELY

GRIGORE BEÁTA AURELIA

Árulás vagy átadás?

Studia Theologica Transsylvaniensia

XXIII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM
2020



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója



V E R B U M
KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

BUDAPEST – KOLOZSVÁR

A **Studia Theologica Transsylvaniensia** (StThTr) tudományos folyóirat a teológia és a vele határos kutatási területeket fedi le. A folyóirat évente kétszer jelenik meg (júliusban és decemberben) a gyulafehérvári Római Katolikus Papnevelő Intézet és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem (BBTE) Római Katolikus Teológia Karának (Pasztorálteológiai Intézet) a kiadásában.

The **Studia Theologica Transsylvaniensia** (StThTr) is an academic journal covering all aspects of theology and related research areas. The journal is published twice a year (July and December) by the Roman Catholic Theological Institute of Alba Iulia and the Roman-Catholic Faculty of Theology (Department of Pastoral Theology) at the University of Babeş–Bolyai (UBB).

A megjelentetni kívánt tanulmányokat és könyvrecenziókat küldje a szerkesztőknek a következő címre: office.studia@gmail.com.

Manuscripts of articles and book reviews are to be sent to the editors at: office.studia@gmail.com.

A folyóirat számai online elérhetők a Central and Eastern European Online Library (CEEOL) adatbázisában:

The issues of the journal are online available at the Central and Eastern European Online Library (CEEOL):

<https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=822>

Nyomatott formában elérhető a Szent István Társulat (Budapest) vagy Verbum (Kolozsvár) kiadóknál.

Print version available from Szent István Társulat (Budapest) or Verbum (Cluj Napoca).

ISSN: 1582-0661

DOI: 10.52258/STHTTR

Cím / Address:

Studia Theologica Transsylvaniensia

RO – 510009 Alba Iulia

Str. Gabriel Bethlen nr. 3

E-mail: office.studia@gmail.com

Web: <https://www.seminarium.ro/studia>

ALAPÍTÓ SZERKESZTŐK (FOUNDING EDITORS):

S.E.R. KERÉKES László (Római Katolikus Érsekség, Gyulafehérvár)

MARTON József (BBTE, Gyulafehérvár)

SZERKESZTŐK (EDITORS):

Főszerkesztő (Editor-in-chief):

DIÓSI Dávid (BBTE, Gyulafehérvár)

Társult szerkesztő (Associate editor):

BODOR Attila (BBTE, Gyulafehérvár)

„Műhely”-rovat szerkesztők (“Workshop”-section editors):

JONICA Xénia (BBTE, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola, Kolozsvár)

ÖBERMÁJER Ervin (BBTE, Vallás, Kultúra, Társadalom Doktori Iskola, Kolozsvár)

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG (EDITORIAL BOARD):

ANDRÁS István (BBTE, Gyulafehérvár)

CZAPKÓ Mihály (Hittudományi Főiskola, Eger)

ECSEDY Judit (Országos Széchényi Könyvtár, Budapest)

HOLLÓ László (BBTE, Kolozsvár)

KOVÁCS F. Zsolt (Római Katolikus Püspökség, Nagyváradi)

LUKÁCS Imre-Róbert (BBTE, Gyulafehérvár)

OLÁH Zoltán (BBTE, Gyulafehérvár)

PATSCH Ferenc (Pontificia Università Gregoriana, Róma)

VÍK János (BBTE, Kolozsvár)

NEMZETKÖZI TANÁCSADÓ TESTÜLET (INTERNATIONAL ADVISORY BOARD):

DOBOS András (Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza)

MADAS Edit (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)

PÁKOZDI István (Praeconia, Budapest)

PUSKÁS Attila (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

Franz SEDLMEIER (Universität Augsburg)

Peter SCHALLENBERG (Theologische Fakultät Paderborn)

SZALAY Máttyás (Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada)

TÓTH Beáta (Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest)

TÖRÖK Csaba (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest)

VÍZKELETY András (Magyar Tudományos Akadémia, Budapest)

KÖRREKTOR (PROOFREADER):

SZENKOVICS Enikő

TÖRDELŐSZERKESZTŐ (LAYOUT EDITOR):

CZIRMAJ Ágnes

© STUDIA THEOLOGICA TRANS SYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR

Tartalom

TANULMÁNYOK

JAKUBINYI GYÖRGY
Nacionalizmus a Szentek Életében?
197

DIÓSI DÁVID
Nagycsütörtök mint az árulás emléknapja (is)
I. Szentmise
211

MEDGYESY S. NORBERT
Teológiai érvelések, hitoktatás és misztériumábrázolás
a 18. századi csíksomlyói ferences színpadon (2.)
231

SZALAY MÁTYÁS
Megjegyzések a nemiség drámáját illetően (2.)
273

FORRÁS
Mailáth G. Károly püspök
1930. december 24-én kelt levele
dr. Vasile Suciu balázsfalvi metropolitának
321

MŰHELY
GRIGORE BEÁTA AURELIA
Árulás vagy átadás?
329

TANULMÁNYOK

JAKUBINYI GYÖRGY

ny. érsek
Gyulafehérvári Érsekség
Gyulafehérvár, Románia
gyorgy.jakubinyi@romkat.ro

Nacionalizmus a Szentek Életében?

Zusammenfassung: *Gibt es Nationalismus im Leben der Heiligen?* Die Definition im Ungarischen Katholischen Lexikon (*Magyar Katolikus Lexikon*, Bd. IX. Budapest 2004, 703 Artikel *Nemzet = Nation*) lautet folgendermaßen: „Im orientalischen Denken sind die wichtigsten Elemente der Nation die gemeinsame Abstammung, die Sprache, die Geschichte und Kultur; im westlichen sind es aber das gemeinsame Gebiet, die Institutionen und der Wille zur Zusammengehörigkeit. Der Nationalismus ist die Überbetonung des nationalen Charakters.“ Jeder Christ ist vor allem ein Kind Gottes. Und alle Kinder Gottes sind gleich, so wie der Titel oder Anfang der Enzyklika des Hl. Vaters Franziskus „*Fratelli tutti*“ = *Alle sind Brüder* (nach dem Hl. Franziskus von Assisi) zum Ausdruck bringt. Es ist selbstverständlich, dass die Nationen ihre eigenen Heilige verehren. Es ist ebenfalls verständlich, dass man die Reihe der eigenen Heiligen vermehren will: man rechnet zu ihnen auch diejenige Fremde, die in der entsprechenden Nation gelebt, bzw. gewirkt haben. Es gab auch Diktaturen, in denen man die Nationalität nach der Familiennamenanalyse gerechnet hat. Das ist allerdings ungerecht. Bei der Nationalität eines Menschen spielen nämlich folgende drei Faktoren eine wichtige Rolle: die Muttersprache, die Kultur und vor allem das Selbstbewusstsein jedes Einzelnen. Letzteres ist das entscheidendste. Denn unabhängig von der eigenen Sprache und Kultur hat jeder Mensch das Recht sich zu einer Nation zu bekennen. Dabei darf man allerdings nicht die eigene Vergangenheit oder Abstammung leugnen, so wie dies bei der Seligsprechung von Veronica Antal, Jungfrau mit ewigen Gelübden, Märtyrin der Keuschheit (1935–1958), „Moldauer Katholikin“ der Fall war (d. h. Tschango, die teilweise Szekler-ungarische Einwanderer waren im 18. Jahrhundert aus Siebenbürgen nach Moldau). Die These unserer Studie lautet: Es gibt keinen Nationalismus im Leben der Heiligen,

sondern lediglich der menschliche Versuch einen bestimmten Heiligen für das eigene Volk zu beanspruchen.

Schlüsselwörter: Nationalismus, Alle sind Brüder, das nationale Selbstbewusstsein, die Selige Veronica Antal Märtyrin der Keuschheit, Tschango, die Heilige Mutter Teresa von Kalkutta.

A Magyar Katolikus Lexikon meghatározása: „A keleti gondolkodásban a nemzet fontosabb elemei a közös leszármazás, nyelv, történelem és kultúra; a nyugatiban a közös terület, intézmények és az összetartozás akarata. *A nemzeti jelleg túlhangsúlyozása a nacionalizmus.* A nemzeti kisebbségek problematikájában a keleti és nyugati gondolkodás ütközhet, megoldása az Egyházban rejlik. – A régi magyar alkotmány szerint a nemzet a nemesek és a nemesi szabadsággal bírók összessége, tekintet nélkül a származás és a nyelv különbségére, azaz minden nemes magyarnak számított, akkor is, ha horvát, német stb. vérből származott, s esetleg anyanyelve sem volt magyar. Erdélyben a székelyek, magyarok és szászok nemzetét különböztették meg.”¹

A keresztyén ember tehát elsősorban Isten gyermeke, Krisztus tanúja a családban és a közéletben, de ugyanakkor jó hazafi, aki védi nemzetét, kultúráját és hazáját, elismerve azonban, hogy mindannyian Isten gyermekei vagyunk, tehát „Mindnyájan Testvérek”, ahogy Ferenc Szentatyánk legutóbbi körlevelének² már a címében idézi Assisi Szent Ferencet.

A Katolikus Egyház és az Ortodox Egyház tiszteli a Szenteket, gyakorolják a szentté avatást. A Katolikus Egyház hivatalosan boldoggá és szentté avatottjai teljes listáját emléknepjük szerint

¹ Nemzet címszó in: *Magyar Katolikus Lexikon*, IX. kt. SzIT, Budapest 2004, 703.

² A *Fratelli tutti* kezdetű enciklika Ferenc Szentatyánk harmadik körleveléé pápasága nyolcadik évében, amelyet Assisiben írt alá 2020. 10. 03-án Szent Ferenc sírjánál. A körlevél szociális enciklika. Témája: a szociális testvériség és barátság.

naptári sorrendben, néhány rövid életrajzi adat kíséretében a Római Martyrologium³ hozza.

Egészen természetes, hogy minden nép a saját Szentjeit emeli ki. Ez nem csak nemzeti büszkeség, hanem gyakorlati értelmezés. Feltételezik ugyanis, hogy a szentek, ha már a jó Isten boldog színelátásában vannak, akkor közbenjárnak elsősorban honfitársaikért és minden emberért. Ennek felel meg az egyház hivatalos gyakorlata is: Egyházunkban érvényben van az egyetemes római naptár, megfelelő ünnepekkel és a Szentek emléknapjaival. Ehhez az általános naptárba fűzi bele minden Püspöki Kar saját nemzeti Szentjeit és Boldogjait, majd az egyházmegyék is saját Szentjeiket és Boldogjaikat. Így jön létre az egyházmegyei naptár, amelyet szintén a Szentszék hagy jóvá. Ha ezt ismerjük, akkor megértjük, hogy leghíresebb magyar Szentünk, Árpád-házi Szent Erzsébet miért szerepel a német naptárban Tübingiai Szent Erzsébet néven, míg az egyetemes római naptárban – és erre büszkék is lehetünk – Magyarországi Szent Erzsébet a neve, mint a magyar nyelvterület naptáraiban.⁴ Amióta az új szentmi-

³ A II. vatikáni zsinat után jelent meg az átdolgozott kiadás latinul 2001-ben. Ennek második kiadása: *MARTYROLOGIUM ROMANUM* Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, Editio Altera, Typis Vaticanis A. D. MMIV. A magyar fordítása: *A RÓMAI MARTYROLOGIUM*, ford. dr. Diós István, SzIT, Budapest 2010. A könyv 6650 név szerint ismert Boldogot és Szentet hoz, azon kívül 7400 névtelen vértanút, akik csak egy-egy vértanúcsoport létszámában szerepelnek névtelenül.

⁴ *Szent Erzsébet*, II. Endre magyar király és Meráni Gertrúd királyné öt gyermeke közül a középső, Szent Margit, Szent Kinga és Boldog Jolán nagynénje (1207–1231). Már négyéves korában Wartburgba vitték, hogy a leendő tübingiai tartománygrófnak a felesége legyen. 1221-ben vette el Szent Lajos tartománygróf, amikor 21 éves volt, Erzsébet pedig 14 éves. Kitűnt jótékonykodásával. Amikor férje keresztes hadjáratba indulva meghalt, kiűzték. Ő, a ferences harmadrendi azonban gondoskodva gyermekeiről, betegápolással töltötte utolsó napjait is. Rendezve gyermekei jogait, még kórházat is alapí-

sekánonokban tetszés szerint meg lehet említeni a napi szentet vagy a védőszentet, azóta találkoztam olyan paptestvérekkel is, akik még ott is, ahol ezt a kánon nem teszi lehetővé, betoldják szabálytalanul: „és a magyar Szentek”. Gondolom, hogy többnyelvű hívek esetében ilyen „hazafias” szabálytalanságot nem követ el!

Eszembe jut, hogy először kispap koromban a gyulafehérvári szemináriumunkban láttam ilyen tablót *Magyar Szentek* felirattal, és ott szerepeltek a legismertebb magyar szentek képei. Elgondoltam, hogy mi volna, ha egyszer egy ilyen tablót állítanánk össze: *Zsidó Szentek*, és rajta szerepelne a Boldogságos Szűz Mária, Szent József, a 12 Apostol és a többi újszövetségi Szent egészen Szent Edith Steinig.⁵

Az is érthető, hogy minden nép szeretne minél több saját szentet felmutatni. Ezért például mi, magyarok, magyar szentek közé soroljuk mindazokat, akik a mai Magyarország területén születtek, éltek vagy működtek a magyar honfoglalás, 896 előtt. Ilyen például Tours-i Szent Márton püspök,⁶ aki Pannónia római tartomány Sabaria városában született (Szombathellyel azonosítják) Kr. u. 316/317, és tours-i püspökként halt meg Galliában, a mai Franciaországban (†397. 11. 08.).

tott, amelyben ő maga is ápolta a betegeket. Így lett a katolikus Caritas védőszentje! Johann Wolfgang Goethe német költő „a legnagyobb német aszszonynak” nevezte. Vö. címszó, in: *Magyar Katolikus Lexikon*, III. kt. SzIT, Budapest 1997, 281–285.

⁵ Német-zsidó filozófusnő (1891–Auschwitz, 1942. 09. 09.), zsidó konvertita 1922, *Keresztről nevezett Terézia Benedicta* OCD kármelita nővér 1933, egyszerre zsidósága és katolikus hitének auschwitzi vértanúja, aki vértanúságát népéért ajánlotta fel! Európa társvédőszentje.) Vö. címszó *Terézia Benedicta*, in: *Magyar Katolikus Lexikon*, XIII. kt. SzIT, Budapest 2008, 876–877.

⁶ Vö. címszó *Márton, Tours-i, Szent*, in: *Magyar Katolikus Lexikon*, VIII. kt. SzIT, Budapest 2003, 759–762.

A magyar Szentek között tartjuk számon azokat is, akik pl. magyar királynék vagy királyok voltak, de nem magyarok, például Bajor Boldog Gizella (985–1065), Szent István felsége és Szent Imre édesanyja, II. Szent Henrik német-római császár testvére, vagy IV. Boldog Károly, utolsó megkoronázott királyunk (és osztrák császár I. Károly néven, 1887–†Funchal, Madeira szigete, 1922. 04. 01., száműzetésben) a Habsburg–Lotaringiai-házból.

Szent István királyunk többek között Rómában is épített 1030 táján a Szent Péter sírja mellett zarándokházat, és védőszentje, Szent István első vértanú tiszteletére templomot a magyar zarándokoknak. Amikor ezt 1776-ban lebontották a Szent Péter-bazilika bővítéskor, cserébe a pápa a magyar zarándokoknak adott Santo Stefano Rotondo (Kerek Szent István) ősi bazilikában egy kápolnát, de a magyarok úgy tudják, hogy az egész bazilika a római magyar nemzeti templom. Hiszen ezen a címen kapta Tiszteletreméltó Mindszenty József bíboros-hercegprímás is bíborosi címtemplomként (titulus). Végül a Szent Péter sírja melletti lebontott Szent István-i templom helyett II. Szent János Pál pápa a magyarságnak ajándékozott egy üres kápolnát a Szent Péter-bazilika altemplomában (a „Grották”-ban) a pápa sírok sorában, és ő maga szentelte fel a Magyarok Nagyasszonya tiszteletére az ő ünnepnapján, 1980. 10. 08-án.⁷ A kápolnában a két oldalfalon a magyar szentek dombormű sorozata áll. Dr. Németh László római magyar lelkész ezt írja róluk: „Ők Magyarországon születtek és éltek, vagy nem magyarnak születtek, de magyar földön lettek szentté, illetve magyarként kerültek idegen országokba, és ott váltak szentté, az ottani népek felemelésére és megszentelésére.”⁸ A kápolnában fő helyen, a falon függ a Magyarok Nagyasszonya-

⁷ In: Dr. Németh László, *A magyarok római kápolnája*, SzIT, Budapest 2015.

⁸ In: előbbi mű, 17.

szobor, a Szűzanya, karján a Kis Jézussal és Szent István királyunk térdelő bronzszobra előtt, jobb- és baloldalt pedig a falon 21 – az előbbi idézet értelmében – magyar szentnek a kő domborműve. A két utolsóval beteltek a helyek: 2001-ben helyezték el Apor Boldog Vilmos győri vértanú püspök (az első boldoggá avatott székely, †1945; 1997. november 9-én Rómában avatta boldoggá II. Szent János Pál pápa) és Batthyány-Strattmann Boldog László herceg, családapa, a szegények szemorvosa (†1931; 2003. március 23-án Rómában avatta boldoggá II. Szent János Pál pápa) kő domborművét. A magyar szentek között szerepel a magyarokat térítő olasz Szent Gellért OSB püspök vértanú (bencés rendi neve Gerardus, sz. Giorgio Sagredo, †1046), a cseh Szent Adalbert püspök vértanú (sz. Vojtich, Béla †997) stb. Ugyancsak az előbbi idézet értelmében két ortodox magyar szent is szerepel kő domborművel a 21 között:

1. Kijevi Magyar Szent Mózes, magyar katona a kijevi nagyfejedelemnél, majd szerzetes a „barlangkolostorban” (Pecszerszkaja) haláláig. †1043. Az orosz ortodox egyház avatta szentté. Emléknapja júl. 26.

2. Szent Iréne bizánci császárné, Piroska néven Szent László királyunk leánya. Mint az ortodox bizánci trónörökös feleségét újrakeresztelték Iréne néven. Özvegyen a maga alapította kolostorba lépett Xenia (= az idegen) apáca néven. †1134. A bizánci ortodox egyház avatta szentté. Emléknapja aug. 13.

Láthatjuk, hogy sokféle próbálkozás volt a történelem folyamán meghatározni a nemzetiséget. Egyesek a névelemzést tekintették lényegesnek. Diktatúrák idején előfordult, hogy névelemzés alapján sorolták be a polgárokat a nemzetiségekbe. Ez igazságtalanság, hiszen a családnevek a származásra utalnak, nem az egyén nemzetiségére. Fekete István (nagyapja sz. Schwartz, 1883-ban magyarosította Fekete Antalra; *schwarz* németül = *fekete*) katolikus írónk írja önéletrajzi regényében, hogy gyermek-

korában az utcán játszott, amikor összeveszték, és egy szomszéd játszótársa rákiáltott: Te sváb! Sírva fakadt. Hazarohant, és azt kérdezte édesapjától: „Ugye a Svarc név magyar név? Mi ugye magyarok vagyunk?” Édesapja megmagyarázta, hogy magyarok, de származás szerint családnevük tényleg német. Amikor az iskolában németet is kezdtek tanulni, akkor értette meg, mit is magyarázott neki édesapja.⁹

Jelenleg is eltérés van az országok között, hogyan értelmezik a nemzeti hovatartozást. Amikor Rómában beiratkoztam a pápai egyetemre – 1970-ben még latin űrlapot használtak! –, a *Natio* mellé beírtam, hogy magyar (= *Hungarus*). Úgy tudtam, hogy a latin *natio* = *nemzet*, márpedig a szentszéki hivatalos latinban *natio* = *ország*, *állam* is. Amikor a titkár átnézte az űrlapomat, megkérdezte: „Ön hogyan írhatta be magát magyarnak, mikor útlevele román, tehát Ön román!” Megmagyaráztam neki, hogy a kelet-európai kommunista országok szovjet mintára megkülönböztetik az állampolgárságot és a nemzetiséget. Én például állami dokumentumokban úgy szerepelek, mint magyar nemzetiségű román állampolgár (cettean român de naționalitate maghiară). Csodálkozott, mert Nyugaton az állampolgárság egyenlő a nemzetiséggel (olaszul *cittadinanza*, angolul *citizenship* = *állampolgárság*, olaszul *nazionalità*, angolul *nationality* = *nemzetiség*, de jogi értelemben = *állampolgárság!*). Például Franciaországban minden állampolgár francia, még akkor is, ha elzászi német, és német az anyanyelvével!

Ezek után megérett bennem az a nézet, hogy nemzeti azonosságomnak három pillére van: anyanyelv, kultúra és öntudat. Az utolsó a legfontosabb és egyedül is döntő. És itt merül fel a kér-

⁹ *Fekete István*, sz. Gölle, Somogy vm., 1900 – †Budapest, 1970. gazdaszt, író. Önéletrajzi regénye: *Ballagó idő*, Budapest 1970. Vö. *Fekete István* címszó in: *Magyar Katolikus Lexikon*, III. kt. SzIT, Budapest 1997, 544–545.

dés: Hagyjuk meg mindenkinek a szabadságát, hogy annak vallja magát – függetlenül származástól, családnévtől, anyanyelvtől, kultúrától –, aminek akarja. Tiszteljük egymás meggyőződését. De azt elvárhatjuk, hogy a kölcsönös megbecsülés mellett ne tagadjuk le a múltat, például a származást. Erre jó példa a moldvai csángó magyarok vagy magyar csángók esete. Mindenki tudja, hogy a moldvai csángók nagy része ma már román anyanyelvű, és románnak is vallja magát. Érdekes, hogy a Román Akadémia szófejtő szótárának¹⁰ első kiadása ezt írja a szócikkben: „CSÁNGÓ, csángók, hn. főnév (*többes számban*), Román és magyar nyelvű és katolikus vallású népesség neve, akik az idők folyamán Erdély délkeleti részéből vándoroltak ki Moldvába (főleg Bákó vármegyébe); (*és egyes számban*) személy, aki tagja ennek a népességnek. – A magyar *csángó* szóból származik.” Ezzel szemben az újabb szófejtő szótárban már ez áll: „CSÁNGÓ, hn. főnév. (*többes számban*) Magyar nyelvű, nagyrészt kétnyelvű, katolikus vallású népesség, a 15. században telepedtek le Moldva egyes tartományaiban (a Tatros, Beszterce és a Szeret völgyében); (*és egyes számban*) személy, aki tagja ennek a népességnek. – *Többes számban*: csángók. / A magyar *csángó* szóból származik: „rosszul hangzik”. Az új változatból kimaradt, hogy Erdélyből vándoroltak be, de legalább megmaradt az, hogy részben magyar nyelvűek.¹¹ Változik a történelem? De még az egyházban is előfordul hasonló eset. Csak egyet hozok fel példaként.

¹⁰ DEX – Dicționarul Explicativ al Limbii Române, Academia Română, Ed. Univers Enciclopedic, București ²1996, 157. CEANGÁU szócikk. Magyar fordításban közlöm. – Újabb szótár: DEXI – Dicționar Explicativ Ilustrat al Limbii Române, Editura ARC – GUNIVAS (Chișinău) 2007, 325. CEANGÁU szócikk. Magyar fordításban közlöm.

¹¹ *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, I. kt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 477 *csángó* szócikke a szónak többféle jelentését hozza. Melléknév: 1. csángó magyar népcsoporthoz tartozó, 2. kóborló, 3. szószátyár,

2018. szeptember 22-én Nisiporești moldvai faluban Angelo Amato bíboros Ferenc Szentatyánk nevében boldoggá avatta Veronica Antal moldvai katolikus vértanú munkás szűzleányt – a „csángó Maria Goretti”¹² –, akit fiatal ember gyilkolt le tisztasága védelmében (sz. Nisiporești, NT, 1935. 12. 07. †hazatérőben a szentmiséről a szomszéd faluból, 1958. augusztus 24.). Apáca akart lenni, de a rendek feloszlatása miatt hivatalosan a minorita/ferences harmadik rendbe lépett (terciárius), és titokban hármas örökfogadalmat tett. A hivatalos életrajzban¹³ nem szerepel a csángó szó, mert azt most a román csángók gúnynévnek tekintik. Ma nevük „moldvai katolikusok”. Boldog Veronika falujáról ez áll az életrajzban: „A római De Propaganda Fide Szent Kongregációhoz 1765 után küldött jelentésekből kitűnik, hogy Nisiporești falu egyike az Erdélyből kivándorló román katolikusoknak, akik az akkor Erdélyben uralkodó élelemhiány miatt telepedtek itt le, valamint a háborúk miatt, amelyeket akkor a Habsburg Birodalom folytatott; főleg fiatalok jöttek, akiket be akartak sorozni a hadseregbe.” Ehhez csak annyi megjegyzésünk van, hogy a jelentéseket olasz hithirdető szerzetesek küldték Moldvából Rómába, akik nem tudtak magyarul. Másrészt a

4. *rosszul hangzó*, 5. bolondos. Főnév: 1. a csángó népcsoporthoz tartozó személy, 2. nem szép hangú harang. Érdekes, hogy a DEXI a csángó szó jelentései közül csak a „*rosszul hangzót*” hozza, ami harangra utal, míg a népcsoport csángó neve világosan utal a „*kóborló*”, *elcsángált* jelentésre!

¹² *Goretti Szent Mária* (1890 – †Nettuno, Róma, 1902. 07. 06.) szegény parasztcsaládban született és nőtt fel Nettuno mellett egy tanyán, ahol 12 éves korában ellenállásán feldühödve a gazda fia megölte tisztasága védelmében. XII. Piusz pápa avatta szentté a szüzesség vértanúját. Azóta a tisztaság szüzi vértanúit népiesen egyszerűen „Goretti Máriának” nevezik. Vö. *Mária, Goretti, Szent* címszó in: *Magyar Katolikus Lexikon*, VIII. kt. SZIT, Budapest 2003, 627–629.

¹³ Pr. Alexandru Suceu, *Fericita Veronica Antal Crin însângerat*, Editura Serafica Roman 2018, 23. (*Antal Boldog Veronika. Egy vérrel borított liliom.*)

szövegből világos, hogy nem erdélyi katolikus románokról van szó, hanem erdélyi római katolikusokról. Ugyanakkor utal arra, hogy ezek a „román katolikusok” kényszersorozás elől menekültek 1765 után. Ez pedig világos utalás a madéfalvi veszedelemre.¹⁴ 1764. január 7-én a székely határőrség felállítására ellen tiltakozó kb. 5000 székelyre ágyúval lőttek az osztrákok. 200 áldozat volt, több ezren pedig elmenekültek a még török fennhatóság alatt álló Moldvai Fejedelemségbe. Amikor az osztrákok 1772-ben bekebelezték Észak-Moldvát és a Bukovina nevet adták neki, akkor a német-római császár / magyar király amnesztiát adott a menekülteknek, de nem térhettek haza, hanem egy részük 1777–1786 között átment Moldvából az osztrák Bukovinába. Itt öt „bukovinai székely” falut alapítottak.¹⁵ Az öt falu még megvan, román néven, de a „bukovinai székelyek” már nincsenek bennük, mert 1888–1910 között részben Dél-Erdélybe telepítették őket, hogy erősítsék a magyar lakosságot, maradékuk pedig a Horthy–Antonescu-egyezség alapján 1941-ben Bácskába költözött az elhagyott német házakba, majd a szerbek érkezésekor 1944-ben továbbmenekültek Magyarországra, főleg Baranya megyébe. De maradjunk a témánál. Miért kell letagadni a moldvai csángók egy részének a származását? Függetlenül attól, hogy kik voltak az ősök, a bevándorlók, milyen nyelvet beszéltek, meg kellett volna kérdezni a boldog vértanút, hogy minek vallotta magát. Az pedig igazán nem érintette származását. De nem hiszem, hogy neki ilyen problémái lettek volna.

A nacionalizmus hatása még korunkban is behatol egészen a Szent Péter-bazilikáig. Konkrét példa rá Kalkuttai Szent Te-

¹⁴ *Madéfalvi veszedelem* címszó in: *Magyar Katolikus Lexikon*, VIII. kt. SzIT, Budapest 2003, 229.

¹⁵ *Bukovinai székelyek* címszó in: *Magyar Nagylexikon*, IV. kt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1995, 739–740.

réz Anya,¹⁶ korunk Nobel-díjas leghíresebb szentje. A világ úgy tudta, hogy albán, majd jelentkeztek a macedónok, és kinevezték macedónnak, mert a mai Macedónia (pontosabban legújabban Észak-Macedónia) fővárosában, Szkopjében született 1910-ben. A kommunizmus bukása után az albán fővárosban, Tiranában szobrot emeltek „a legnagyobb albán nőnek, a Nobel-díjas Kalkuttai Teréz Anyának”. Szkopjében, Macedónia fővárosában szintén szobrot emeltek „a legnagyobb macedón nőnek, Kalkuttai Teréz Anyának”, cirill betűs felirattal. A szentté avatási dekrétumban ez áll: „Született Szkopjében, albán családban”.¹⁷ A római Szent Péter-bazilikában a főhajó jobb és bal oldalán az oszlopsorokon egymás fölötti két-két sorban kb. ötméteres szobrok állnak, mind rendalapítók. Amikor beteltek az üres helyek, folytatták a sorozatot a Szent Péter-bazilika apszisának külső oldalán levő fülkékben, ugyanolyan nagyságú rendalapító szobrokkal. Így került sor Kalkuttai Szent Teréz Anya szobrára

¹⁶ *Teréz anya, Kalkuttai, Boldog címszó* in: *Magyar Katolikus Lexikon*, XIII. kt. SzIT, Budapest 2008, 875–876. Teljes neve: Agnes Gonxha Bojaxhiu, sz. Szkopje, Törökország (ma: Észak-Macedónia), 1910. 08. 27. †Kalkutta, India, 1997. 09. 05. 1928-ban belép az írországi, dublini Loretói Miasszonyunk kongregációba. Indiában novícia. 1937-ben örökfogadalmat tesz. 1946-ban isteni sugallatra a legszegényebbek szolgálatára szentelte életét. 1950-ben megalapította a Szeretet Misszionáriusai kongregációt, amely 1965-ben pápai jóváhagyást kapott. 1954-ben házat nyitott a haldoklóknak. 1965-ben létrehozta az első külföldi alapítást Caracasban. Az alapítástól az 1997-ben, betegség alapján történt lemondásáig a rend előjárója. Példaképe Lisieux-i Kis Szent Teréz. Rendi nevét tőle vette: nevezett Teréz nővér. 1979-ben Nobel béke-díj. II. Szent János Pál pápa 2002. október 19-én boldoggá avatta Rómában, Ferenc Szentatya pedig 2016. szeptember 4-én Rómában szentté avatta. Erdélyben is járt 1990. június 8-án és 1992. október 14-én, és megalapította a ma is működő sepsiszentgyörgyi plébániai Mária Világ Királynője templomot és rendházat az Őrkő negyedben. (Erdélyi vonatkozások I. Jakubinyi György, *A szentek nyomában Erdélyben*, Gyulafehérvár³ 2009, 179–182. 254.)

¹⁷ *Litterae decretales* in: *Acta Apostolicae Sedis* CIX. 04. 08. 2017, 827–830.

is a rendalapítók között, mert 1950-ben megalapította a Szeretet Misszionáriusai rendet, amely világhírű, és nálunk is áldásosan működnek „a szegények legszegényebbjai” között. 2008. szeptember 3-án XVI. Benedek pápa szkopjei küldöttséget fogadott (a polgármester, a katolikus püspök és Tome Serafimovski szobrász), amely átadta Teréz Anya háromméteres szobrát a pápának, hogy tegyék ki a Szent Péter-bazilikában a rendalapítók közé. A macedónok már 2003-ban egy kisebb szoborral kísérleteztek, „Macedónia leánya” felirattal. Ezt már akkor az olaszországi és a szentszéki albán követség megakadályozta. A vitára való tekintettel a Szentatya úgy döntött, hogy a szobrot raktárba kell helyezni, amíg a vita el nem dől. Nem tudom, jelenleg hogyan áll a Szentszéknél a szoborvita, de most jön az érdekesség: Teréz Anya se nem albán, se nem macedón, hanem macedoromán vagy aromân volt. Egy osztrák kutató évekig tartó helyszíni stb. nyomozás után bebizonyította könyvében, hogy Teréz Anya szkopjei macedoromán családban született, anyanyelve macedoromán. De lássuk a tényeket Wolf Oschlies könyve nyomán.¹⁸

Teréz Anya – ahogy a világ ismerte – az akkor Török (Oszmán) Birodalomhoz tartozó Macedónia fővárosában, Skopjében (magyar történelmi török neve: Üszküb) született 1910. augusztus 27-én macedoromán katolikus családban. Családi nevük *Bojaxhiu* (ejtsd: *Bojádzsju*), tulajdonképpen török eredetű román szó is: *boiangiu* = *kelmefestő* és *boiangerie* = *kelmefestő műhely*. Keresztneve pogány volt: Gonxha (ejtsd: Gondzsa, egy virág neve), ezért a keresztelő plébános mellé írta az Ágnes nevet, hogy legyen védőszentje. Tehát teljes neve Agnes Gonxha BOJAXHIU. Édesapja gazdag ember volt: festékesüzlete volt, családi nevük jelentésének megfelelően. A valah negyedben laktak, és a városi

¹⁸Wolf Oschlies, *Mutter Teresa. Die Jugend in Skopje*, Wieser Verlag, Klagenfurt/Celovec 2009 (zsebkönyv, képekkel).

tanácsban a város macedorománjait (valahok) képviselte. Politikai merénylet áldozata lett, amikor a városi tanáccsal Belgrádban jártak Macedónia jövője ügyében. Macedónia ugyanis a két Balkán-háború alatt hol Bulgáriához, hol Görögországhoz tartozott, majd az I. világháború végén már Szerbiához (1929-től Jugoszlávia). Teréz anya ifjúkorában olvasta Kis Szent Teréz *Önéletrajzát*, és akkor kezdett lelkesedni a misszióért. Hivatást érzett. Egy népmisszió alkalmával a jezsuita atya tanácsára belépett az írországi Loretói Miasszonyunkról nevezett missziós rendbe, és azonnal Indiába küldték misszióba. Ott végezte a noviciátust, képzését, fogadalmazott, majd előkelő leánylíceumban – amelyet a nővérek vezettek – tanított. 1946-ban kapta a sugallatot, hogy pápai engedéllyel hagyja el a rendet, és az utcára kidobott haldoklókat szedje össze. Ápolásukra rendet alapított, amely elnyerte a pápai jogot is. (Ma már a rendnek 760 házban 5292 nővére van, a *2019-es Pápai Évkönyv = Annuario Pontificio 2019*, 1462 adatai szerint.)

Amikor először volt Bukarestben, akkor kijelentette: „Nekem közöm van ehhez az országhoz, ehhez a néphez.” Vagyis utalt macedoromán voltára. Egyébként Teréz Anya nem szokott önmagáról beszélni, még kevésbé nemzetiségéről vagy anyanyelvéről, mert számára csak a szenvedő embertárs, „a szegények legszegényebbjai” léteztek, függetlenül attól, hogy milyen nemzetiségűek voltak és milyen nyelvet beszéltek. Csodálkozom, hogy a romániai román katolikusok nem karolták fel Teréz Anyát és nem sorolták be a román szentek közé (legalábbis még eddig nem). Az ortodox román egyház például már román szentté avatta a macedoromán vagy aromân Andrei Şaguna erdélyi metropolitát, Nagyszeben érsekét (1809–1873).

Következtetésem ez volna: A címben feltett kérdésre azt válaszolhatom, hogy nacionalizmus nincs a *Szentek Életében*, de

vannak és lesznek még emberi próbálkozások egyik-másik Szentet megnyerni népeik javára. Ez az emberi gyarlóság azonban nem érinti a Szentek életszentségét. És ez a lényeg. Kempis Tamás írja: „Ne kutass, ne vitatkozzál a szentek érdemeiről, hogy melyik szentebb, melyik nagyobb a mennyek országában. (...) Ez a szenteknek nem kedves.”¹⁹ És ez áll a Szentek nemzetisége, származása körüli vitára is. Helye van a történelmi kutatásnak, és az igazságtól nem kell félni. „Az igazság szabaddá tesz benneteket”, mondta az Úr Jézus (*Jn 8,32*). A zsidó a reggeli imában hálát ad azért, hogy a Mindenható nem teremtette gójnak (nem zsidónak), rabszolgának, sem nőnek. Ezért mondja Szent Pál többször is – aki már imádkozta ezt a több mint kétezer éves zsidó reggeli imát –, hogy Krisztusban új teremtmény vagyunk, mindannyian testvérek és egyenlők, és most már ez a három különbség is megszűnt: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban” (*Gal 3,28*, vö. *Kol 3,11* is). Legyünk büszkék nemzetiségünkre, anyanyelvünkre, kultúránkra, és védjük azt katolikus módon, elismerve, hogy ugyanakkor az egyetemes egyház tagjai vagyunk, mindannyian testvérek.

¹⁹ Kempis Tamás, *Krisztus követése*, Pázmány Péter – Zsiros Ferenc SJ, Anonymus, Róma 1960, 246: III. könyv, 58. fejezet, 6–23.

DIÓSI DÁVID

Babeş–Bolyai Tudományegyetem
Római Katolikus Teológiai Kar
Pasztorálteológiai Intézet
Gyulafehérvár, Románia
david.diosi@ubbcluj.ro

Nagycsütörtök mint az árulás emléknapja (is)

Júdás-portré a nagycsütörtöki liturgia „reflektorfényében”

I. Szentmise

Zusammenfassung: Gründonnerstag ist nicht nur der Gedenktag der Einsetzung des Abendmahls (*coena domini*). Zu ihm gehört „der Verrat des Judas und die Verhaftung Jesu wie auch die Verleugnung durch Petrus; die Anklage vor dem Hohen Rat und die Auslieferung an die Heiden, an Pilatus“ (Predigt von Papst Benedikt XVI., Abendmahlsmesse am Gründonnerstag, 5. April 2012, Lateranbasilika). Die folgende Studie befasst sich mit Judas Iskariot, dem Verräter Jesu, in der Liturgie des Gründonnerstags. Sein Porträt wird anhand liturgischer Texte dargestellt. Dazu werden die wichtigsten Textzeugen der Eucharistiefeyer dieses Festes in der Liturgiegeschichte (z.B. die Judas-Präfation), sowie die einschlägigen Judas-Responsorien für die Matutin desselben Tages (*Officium tenebrarum*) vom *Breviarium Romanum* näher untersucht und ausgewertet.

Schlüsselbegriffe: Gründonnerstag; Judas Iskariot; Judas-Präfation (Sacramentarium Gelasianum Vetus); Quem in hac nocte inter sacras epulas; Judaskuss, Officium tenebrarum; Judas-Responsorien; Amicus meus; Judas mercator pessimus; Unus ex discipulis; Una hora non potuistis; O Juda qui dereliquisti; Degradation von Klerikern.

Az utolsó vacsora emlékére bemutatott nagycsütörtök esti szentmisét az érzelmi ellentétes pólusok egyidejűsége jellemzi. Ebben a szentmisében egyszerre van jelen az öröm és a bánat, az ünnepélyesség és a gyászos szomorúság. Külsőjében fényes ünnepi jelleggel bír ez a szentmise. A pap fehér színű miseruhában jelenik meg az oltárnál, amely virágokkal gazdagon ékesítve maga is fehér díszbe öltözik. A liturgikus reformig az oltárkeresztet fehér lepel takarta, vagyis azt a fekete vagy viola színű leplet, amellyel feketevasárnap mai napig letakarják a feszületeket, fehérre cserélték. Ez a néhai fehér színű lepel mintha már nem is takarni akart volna, hanem sokkal inkább ünnepi díszbe, a dicsőség ruhájába öltöztetni a kereszten függő Üdvözítőt. A nagycsütörtök esti szentmisén az örömteli hála palástja vonja be a keresztet. Glóriát énekelünk, mi több, intonálására ünnepélyesen felzúg az orgona, sőt megszólalnak a harangok és a templom csengői is. Monumentális öröm zengi be az egész egyházat. Kevés nap van az egyházi évben, amelynek az öröme ily átható. S mégis, örömünk aligha tud felhőtlenül szárnyalni. Gúzsba köti a nap hangsúlyos és meghatározó komolysága. Az introitusban már felsejlik a holnap, a nagypéntek nagy horderejű képe. A nagypéntek valahogy mágnesként magához vonzza ezt a napot is. *Mi pedig dicsekedjünk Urunk, Jézus Krisztus keresztjében* (DU 64f) – énekeljük a bevonulási énekben. Igen, ezen az estén már a Golgota keresztjére tekintünk.¹ Elővételezzük a liturgikus élő megemlékezésben – akárcsak hajdanán az Üdvözítő az utolsó vacsora termében – a kereszt áldozatának tényét. Hiszen a keresztáldozatnak kulcsfontosságú szerepe van a ma estjének megvilágításához. Nagycsütörtök nagypéntek nélkül mit

¹ A reformig a *Christus factus est* (LU 669) graduále úgyszintén nagypéntek gondolatát erősítette. Ma helyette az *Oculi omnium* (GR 343) szerepel, amely a lakomára utal.

sem ér. Talán sokszor hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy nagypéntek „rontja el”, öltözteti gyászba nagycsütörtök estéjét. Nem így van! A nagypéntek közvetíti számunkra nagycsütörtök örömét is. A kereszt „árnyéka” vet fényt nagycsütörtök eseményeire.² Nagycsütörtök estéjén az utolsó vacsorán Jézus áldozatként nyújtja oda magát tanítványainak. Jóllehet teste még nem vonaglik haláltusájában a kereszten, és vérét sem ontja még kinszenvedésében, mégis a kenyér, amelyet tanítványai magukhoz vesznek, halálra szánt testének, a bor pedig, melyből isznak, kiöntött vérenek jele.³ Ebben az egyedülálló „szentségi” áldozatban Krisztus életadó keresztje ragyog fel.⁴ A gólgotai keresztáldozat elővételezett áldozati lakomája ez.⁵

Úgy tűnik, ez a kettősség fogja uralni ezen este egész hangulatát. S akkor egyszerre váltás következik be, hirtelen egy olyan fordulat veszi kezdetét, amely egy bizonyos csúcsponttól fogva fokozatosan, „kíméletlen” elkötelezettséggel látszólag lerombolja örömünk minden alapját. A liturgia átadja magát teljes egészében Krisztus szenvedésének. Az öröm villámgyorsan szertefoszlik. Futótűzként hódítja meg liturgikus életterünket a szomorúság, a bánat, majd a gyász, melyet rögvest az elhagyatottság fagyos érzése követ. A Glória felcsengése után megihletődött némaság vesz erőt rajtunk. A templom szent falain belül a csend trónját álljuk körül. Sok helyütt az orgona fújtatóját, villanymotorját egyszerűen megállítják a Glória ünnepélyes kísérete után, s addig játszanak

² Megjegyzendő, hogy a reform előtt ebben a szentmisében a *Dextera Domini* (LU 677) offertórium szerepelt, amely kitekintett húsvétra. Ma egy itáliai ismeretlen szerzőtől (9–10. sz) származó éneket találunk: *Ubi caritas est vera* (GR 168).

³ Vö. NEMESHEGYI P.: *Az eucharisztia* (Teológiai Kiskönyvtár 3/6), Róma 1975, 40.

⁴ Vö. NEMESHEGYI: 41.

⁵ Vö. ELŐD I.: *Katolikus dogmatika*, Budapest ²1983, 488–489.

tovább billentyűzetén, míg a hangszer fülhallomást „kileheli lelket” és lélegzetelállító módon „meghal”. A fül böjtje az orgonáról a harangokra is átszáll. Ők is elnémulnak. „»Bekötik« őket”.⁶ Maguk a csengők is társulnak hozzájuk. S hogy a kontraszt még nagyobb legyen, helyüket átveszi a kereplő (*crepitacula*). Az érc „harangok s csengettyűk vidám szózat[át] eme faeszközök tompa recsegése”,⁷ „kellemetlen csörgése”⁸ váltja fel. Fülünket egy csapásra két hatás is éri: a hiány vágyakozó dallamát a szomorúság kakofóniája zavarja meg. Ez számára nem a pihenés ideje, hanem a döbbenet órája. Nem elég, hogy megfosztották őt a fennkölt, felemelő és lélekmelengető hangzások világától, még a lak(ha)atlan s egy időben „kilakoltatott” istenközelség ürességének keserű „dallamszerzeményét” kénytelen dobhártyáján megtűrni. A fül ily módon nemcsak az öröm hiányát gyászolja, hanem az ürom, a keserűség és a megpróbáltatás bénító „talpalávalóját” kénytelen hallgatni. S mivel a kereplő nemcsak a szomorúság és a gyász kifejezője, hanem anyaga révén (= fa) a keresztfára is emlékeztet, így – miközben a szem böjtöl (a kereszt most még le van takarva!) – a fül „látni” kezd: a kereplő a keresztet festi meg a fül „retinájára”. Azt is mondhatnánk, hogy a kereplő ebben a szent órában a keresztet helyettesíti, hisz anélkül, hogy látnánk azt, felidézi jelenlétét. Általa a lepellel eltakart kereszt megszólal, hozzánk szól. A kalapácsos kereplő határozott verése révén halljuk a kalapácsütéseket, fülünkkel pedig mintegy „látjuk” a véres szegeket, amelyek a Megváltót a kereszthez rögzítik.

⁶ RADÓ P.: *Az egyházi év*, Pannonhalma 1998, 132.

⁷ LONOVICS J.: *Népszerű egyházi archaeologia vagyis a katolikus ünnepek, szentségek, ünnepélyek s szertartások értelmezése, és a különféle rendes s rendkívüli szószéki jelentések, részint rendes szentbeszédekben, részint hirdetényalakú oktatásban I: Az egyházi évkör*, Pest ³1865, 185.

⁸ SZANISZLÓ J.: *A romai katolika anyaszentegyház ünnepeinek szertartásai*, Szombathely 1847, 60.

Szemünk (és fülünk) elől lassan elfogy minden és eltűnik mindenki, mígnem a meztelen és megcsúfított Üdvözítő marad magára hagyottan a világmindenség közepén, mely egyedüllet majd Jézus *Istenem, Istenem, miért hagytál el engem!* felkiáltásában éri el tetőfokát.

Mindezeknek a szenvedéstörténeti eseményeknek a kézzelfogható fordulatpontját, konkrét „gyűjtőszikráját” Júdás árulása jelentette. Nagycsütörtök „az Oltáriszentség megalapításának napja, de az Olajfák hegyének sötét éjszakája, Jézus magányának és elhagyatottságának, Júdás árulásának, Jézus elfogásának, Péter tagadásának és Jézus Pilátusnak való átadásának napja is”.⁹ Nagycsütörtök tehát Isten irántunk tanúsított szeretetének legfennköltebb napja, amellyel Jézus a „szeretet apotheózisát állítja bele a világba”,¹⁰ hisz az „Eucharisztia révén a földön lehető legteljesebb módon nyílik meg előttünk Isten »megrendíthetetlen országa«, a mennyei Jeruzsálem”;¹¹ ugyanakkor pedig az emberi alattomoság és gerinctelenség napja is, amely az emberi lélek legmélyebb szakadékját és legsötétebb zugát hozza napvilágra. Így nem is csoda, hogy az árulás motívuma megjelenik a liturgiában is.



⁹ XVI. Benedek pápa nagycsütörtök esti homíliája 2012. április 5-én a Lateráni Szent János-bazilikában (http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_coenadomini.html) [magyar nyelvű összefoglalója: <https://www.magyarkurir.hu/hirek/jezus-belep-az-ejszakaba-hogy-legyozze-azt-xvi-benedek-papa-nagycsuetoertoek-esti-szentbeszede>].

¹⁰ PROHÁSZKA O.: *Az élet kenyere. Naplójegyzetek az Eucharisziáról. Élet kenyere*, Székesfehérvár 2005, 268.

¹¹ KERESZTY R. OCIST: *A Bárány menyegzője. Az Eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerező megközelítésben*, Budapest 2008, 86.

A következőkben Júdás alakjával szeretnénk behatóbban foglalkozni. Az áruló portréját igyekszünk „megfesteni” a nagycsü-törtök esti szentmise különböző szövegeit elemezve, valamint az ugyanaznapi zsolozsma idevágó imatételeire támaszkodva.

A szentmisében manapság a legerőteljesebben az evangélium szövegében hallunk róla, amely a lábmosásról szól (Jn 13,1–15). Az isteni Logosz nemcsak a pusztá λόγος-szal vendégeli meg tanítványait, hanem *szolgai alakot öltve* (Fil 2,7: μορφή δούλου) *fölkelt a vacsora mellől* (Jn 13,4), és megmosta sorra tanítványai lábát.¹² Az evangélium azonban, még mielőtt elmondaná a lábmosás történetét, megjegyzi, hogy ebben a jelenetben nemcsak az isteni szeretet konkrét jelének lehetünk tanúi, hanem maga Isten és Jézus ellenlábas, a sátán is – Júdást eszközként felhasználva – tevékeny.¹³ *Vacsora közben történt, amikor a sátán már fölébresztette az áruló Júdásnak, Simon fiának a szívében a gondolatot, hogy árulja el* – hallhatjuk. Az árulás gondolata még a szentmise kánonjából is kihallik. Figyeljük csak meg az ezen a napon a római kánonba (I. eucharisztikus ima) beillesztendő két szövegrész közötti különbséget. A *Communicantes* részben a következőket olvassuk: *diem sacratissimum celebrantes, quo Dominus noster Iesus Christus pro nobis est traditus*, míg az őt követő *Hanc igitur* részben: *oblationem [...], quam tibi offerimus ob diem, in qua Dominus noster Iesus Christus tradidit discipulis suis. A traditus est* (= „elárultatott”) és a *tradidit* (= „bízta”) közötti különbség világos. Az első rész, mely így hangzik: *a legszentebb napot ünnepelevén, amelyen a mi Urunk Jézus Krisztus értünk elárultatott* – még ha nem is említi nevét explicit módon –, Júdás árulására

¹² Vö. J. RINGLEBEN: *Das philosophische Evangelium. Theologische Auslegung des Johannesevangeliums im Horizont des Sprachdenkens* (HTh 64), Tübingen 2014, 286.

¹³ Vö. R. SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium III* (HThK 4/3), Freiburg–Basel–Wien, 1972 (Sonderausgabe 2001), 17.

utal. A liturgikus reform előtt ebben a nagycsütörtöki szentmisében további három helyen is hivatkoztak erre – explicit vagy implicit módon – a liturgikus szövegek. A mise napi könyörgése (*oratio collecta*) ekképpen hangzott:

Deus, a quo et Judas reatus sui poenam, et confessionis suae latro praemium sumpsit, concede nobis tuae propitiationis effectum: ut, sicut in passione sua Jesus Christus, Dominus noster, diversa utrisque intulit stipendia meritorum; ita nobis, ablato vetustatis errore, resurrectionis suae gratiam largiatur: Qui tecum...

Isten, kitől Júdás is megkapta bűnének büntetését és a lator is megbánatának jutalmát: engeddd éreznünk irgalmad hatását, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus, amint a szenvedése közben mindkettőjüknek megadta az érdemüknek megfelelő különböző díjat, úgy távolítsa el tőlünk a régi ember tévelygéseit és adja meg nekünk föltámadása kegyelmét: Ki veled él...¹⁴

Ebben a könyörgésben nemcsak Júdás, hanem a lator is szerepel. Nem is akárhogy. Habár a két személy két külön napnak a szereplője (Júdás: nagycsütörtök – a lator: nagypéntek), itt most ebben a könyörgésben egymással szembe vannak állítva. Jól érzékeltetik ezt a *bűn – bűnbánat* és a *büntetés – jutalom* ellentétpárok is. Mindkettőjük magkapták az Úrtól *az érdemüknek megfelelő különböző díjat*. A mai misekönyv napi könyörgése¹⁵

¹⁴ SZUNYOGH X. F. OSB (szerk.): *Magyar–latin misszálé az év minden napjára a Római Misekönyv szerint*, Szent István Társulat, Budapest 1932 (és 1944), 453–454.

¹⁵ *Sacratissimam, Deus, frequentantibus Cenam in qua Unigenitus tuus, morti se traditurus, novum in saecula sacrificium dilectionisque suae convivium Ecclesiae commendavit, da nobis, quaesumus, ut ex tanto mysterio plenitudinem caritatis hauriamus et vitae. Per Dominum...* – Istenünk, annak a szent vacsorának megünneplésére jöttünk össze, amelyen egyszülött Fiad, új és örökre szóló áldozatát és szeretetlakomáját halála előtt az Egyháznak bízta. Kérünk, segíts, hogy ebből a nagy misztériumból a szeretet és az élet

inkább az utolsó vacsora motívumát hangsúlyozza.¹⁶ A liturgikus reform előtti liturgia szentleckéje¹⁷ lényegesen hosszabb volt a mainál, és tartalmazta ezt a kijelentést is: *aki méltatlanul eszi a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az Úr teste és vére ellen vét.* A páli sorokat hallgatva eszünkbe jut a mai evangélium folytatása, Júdás árulása.¹⁸ Jóllehet a nagycsütörtök esti liturgiában nem kerül felolvasásra, mégis ezen az estén önkéntelenül fülünkbe cseng: *Jézusnak mélyen megrendült a lelke, s megerősítette: „Bizony, bizony, mondom nektek: Egyiketek elárul.”* A tanítványok közül az egyik [...] megkérdezte: *„Uram, ki az?”* Jézus így felelt: *„Az, akinek a bemártott falatot adom.”* Ezzel bemártotta a falatot, fogta és az áruló Júdásnak nyújtotta [...]. *A falat után rögvest belézállt a sátán. Mihelyt átvette a falatot, Júdás nyomban elment. Éjszaka volt* (Jn 13, 21.23.26.27.30). Éjszaka volt Jeruzsálem utcáin, ahová kiment az áruló, de mivel itt, János evangélistánál az „éjszaka” kifejezés lényegesen több, mint egy kronológiai adat – tehát nem csupán idő-terminus, hanem sajátos szimbolikus töltete is van¹⁹ –, elmondhatjuk: még kietlenebb éjszaka volt Júdás lelkében, aki azzal, hogy rögtön, semmilyen haladékat nem

teljességét méríthessük. A mi Urunk, Jézus Krisztus, a te Fiad által, aki veled él és uralkodik a Szentlélekkel egységben, Isten mindörökkön örökké.

¹⁶ Részletes elemzését lásd: P.G. VIOLA: *Il grande mistero di “sacrificium”*. *Studio semasiologico di un tema liturgico I: Teologia liturgica*, Roma 2015, 338–341. (→ Google Books).

¹⁷ A valamikori 1Kor 11,20–32-ből ma csak a 23–26. versek szerepelnek.

¹⁸ Az a kérdés, hogy Júdás megáldozott-e, illetve részesedett-e az eucharishtiából, a történelem folyamán mindig is két táborra osztotta az ezegétákat. Részletesebben erről: R. FABRIS: *Evangelia după sfântul Ioan. Traducere și comentariu* (ford. C. Ungureanu; Studii Biblice 36), Iași 2016, 587–590; H.-J. KLAUCK: *Judas – Ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg–Basel–Wien 1987, 61–63.

¹⁹ Vö. M. MEINERTZ: *Die „Nacht“ im Johannesevangelium*, in: ThQ 133 (1953), 400–407.

ismerve kiment, elbúcsúzott az isteni világosságtól.²⁰ „A sátán bement Júdásba, Júdás pedig kiment a sötétbe, vagyis bement a sátánba”,²¹ a sötétség uralmának felségterületére távozott.²² Ez az éjszaka erőteljes, átható és szignifikáns, nemcsak azért, mert kronológiailag Jézus utolsó éjszakája a földön, azaz a „hússá lett Ige” utolsó éjszakája *szarx*-formájú „sátrában” (vö. Jn 1,14), hanem azért is, mert az emberi gyöngeség, mélybe zuhanás, hűtlenség, árulás és megtagadás sötétségét is magába zárja. Ezt az éjszakát, amelyen bár feltehetően telihold fénye ragyogta be a tájat,²³ kietlen sötétség fémjelezte. Júdás sötét alakja – akit az evangélisták az apostolok felsorolásánál mindig a legutolsó helyen említenek, vagy azzal a megjegyzéssel, hogy „elárulta Jézust” (Mt 10,4 és Mk 3,19: παραδίωμι [alapjelentése: „átadni”]), vagy egyszerűen „árulónak” titulálva (Lk 6,16: προδοτης), vagyis ő nemcsak a tizenkettő listájának a sereghajtója, hanem egyenesen szégyenfoltja – olyannyira meghatározza ezt az éjszakát, hogy a „sötétség árnyéka” mindent megérint, a júdási tett sötétségének vasfoga még az isteni „képeslap” szélét is megrágja. Magát az utolsó vacsorát is úgy örökíti meg kb. 20 évvel Jézus halála után (valamikor 51–55 között²⁴) Szent Pál a korintusiakhoz írt első levelében, hogy ezt a nevezetes éjszakát nem tudja elhallgatni. Így vezeti be elbeszélését: *Urunk Jézus elárulásának éjszakáján fogta a kenyeret...* (1Kor 11,23). Ez a páli megfogalmazás vezeti be a III. eucharisztikus ima átváltoztatási szavait: *Ő ugyanis*

²⁰ Vö. F. TILLMANN: *Das Johannesevangelium* (HSNT 3), Bonn 41931, 255.

²¹ TAKÁCS GY.: *Szent János evangéliumának magyarázata III*, Budapest 2016, 361.

²² Vö. KLAUCK: 86.

²³ Vö. S. PH. DE VRIES: *Zsidó rítusok és jelképek* (ford. Jólesz L.), Budapest 2015, 131.

²⁴ Vö. W. SCHRAGE: *Der erste Brief an die Korinther I* (EKK 7), Zürich 1999, 36.

azon az éjszakán, amelyen elárultatott, kezébe vette a kenyeret... (mMK 453). Ez az éjszaka elválaszthatatlanul összefonódott a lakomával.²⁵ Talán sokan nem is sejtik, hogy még az Eucharisztia részére rendelt kenyér mai kerek formája (szentostya)²⁶ is Júdásra emlékeztet. *Honorius Augustodunensis* († 1150) bencés szerzetes és későbbi *inclusus* a *Gemma animae* című művében a következőket fejt ki: *A kenyér formája azért pénzéremszerűen kerek, mert Krisztust, az élet kenyerét, aki pénzbeli fizetséget adott a szőlőben dolgozóknak, pénzért árulták el.*²⁷ Az asszociáció tehát egyértelmű és kézenfekvő: a kerek alakra formázott *miseostya* az Üdvözítő pénzért való elárulását juttatja eszünkbe, s ezen keresztül kétségtelenül Júdás alakját. Felkiáltójelként figyelmeztet bennünket minden egyes szentmisében – kiváltképp úrfelmutatáskor, valamint az *Íme, az Isten Báránya* közben felemelt – immáron megtört – szentostya által – a méltatlan áldozásra.

²⁵ Vö. TILLMANN: 255.

²⁶ Az eucharisztikus kenyérről liturgiátörténeti szempontból lásd: O. SEIFERT (Hrsg.): *Panis Angelorum – Das Brot der Engel. Kulturgeschichte der Hostie*, Ostfildern 2004; J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genealogische Erklärung der römischen Messe II*, Wien ⁵1962, 40–47.

²⁷ „Panis vero ideo in modum denarii formatur, quia panis vitae Christus pro denariorum numero tradebatur qui verus denarius in vinea laborantibus in praemio dabitur. Ideo imago Domini cum litteris in hoc pane exprimitur, quia et in denario imago et nomen imperatoris scribitur, et per hunc panem imago Dei in nobis reparatur, et nomen nostrum in libro vitae notatur” (*Gemma Animae* I, 35: *De forma panis Eucharistiae* [PL 172,555]). Amint láthatjuk itt a szerző két különböző kérdésre adja meg a választ. Egyik a kenyér formáját, másik az ostya feliratát érinti. Az ostyán azért látható az Úr képe betűkkel, mert a pénzérmén is a császár képe és neve szerepel: ez a kenyér által bennünk Isten képe helyreállítatik és nevünk az élet könyvébe feljegyeztetik.

Korábban a nagycsütörtöki szentmisében elmaradt a békecsók (*osculum pacis*).²⁸ Ezt Júdás csókjával magyarázták,²⁹ aki „a szeretet jelét áruló csókjával ma megszenteltségtelenítette”.³⁰ A Soproni misszálé, az ún. Golso-kódex³¹ (1363) meglehetősen szókimondó, amikor a következőképpen fogalmaz: *Az átkos köszöntés miatt békecsók nélkül énekeltek az Isten Báránya*.³² Az Esztergomi misszálé³³ és ordinárius³⁴ (1493–1520) értelmében a harmadik *Agnus Dei* után elmarad a *Dona nobis pacem*, s helyette, akárcsak az első kettő esetében, a *Miserere nobis* hangzik fel.

A *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (7. sz. közepe) esti miséjének (*missa ad vesperum*) prefációja kizárólag Júdás árulását

²⁸ A tridenti rítus nagycsütörtöki miserendjének részletes ismertetését lásd: G. KIEFFER: *Rubrizistik. Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche*, Paderborn 81935, 286–291.

²⁹ Vö. L. CABROL: *Art. Baiser*, in: *DACL* 2 (1910/1), 117–130, 127.

³⁰ Szunyogh-misszálé: 450.

³¹ A kódexről lásd részletesebben: RADÓ P.: *Sopron város kéziratos misékönyve: a Golso-kódex*, in: *Magyar Könyvszemle* 64 (1940), 226–235.

³² Kéziratunk idevágó rubrikájában a következőt olvashatjuk: „agnus dei canitur sine osculo pacis propter detastabilem salutationem” (RADÓ P. [ed.]: *Libri liturgici manu scripti bibliothecarum Hungariae* [Editiones Bibliothecae Széchényianae Musaei Nationalis Hungarici 26], Budapest 1947, 109, fol. 45).

³³ „Agnus Dei ter dicatur cum miserere nobis” (*Missale secundum chorum alme ecclesie Strigoniensis, Venetiis* 1486, 64).

³⁴ „In missa diei cene domini in tercio agnus dei, dona nobis pacem non dicitur, sed finitur sicut prima duo agnus. Neque ipso die pax datur, nec duobus diebus sequentibus propter parasceue” (DANKÓ J. [ed.]: *Vetus hymnarium ecclesiasticum Hungariae*, Budapest 1893, 532). „Tunc pontifex ascendit, et dicit Agnus Dei ter, et semper «Miserere nobis», et non «Dona nobis pacem»” (N. ST. FÖLDVÁRY [ed.]: *Ordinarius Strigoniensis* [Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum 17: Monumenta Ritualia Hungarica 2], Budapest 2009, 74).

tematizálja.³⁵ Az alábbiakban a latin szöveg mellett a magyar³⁶ fordítást is közöljük:

VD. Et iustum est.

Per Christum Dominum nostrum.

Valóban méltó és igazságos.

A mi Urunk Krisztus által.

Quem in hac nocte inter sacras epulas increpantem mens sibi conscia traditoris ferre non potuit, sed apostolorum relicto consortio sanguinis pretium a Iudaeis accepit, ut vitam perderet quam distraxit.

Akit, ezen az éjszakán, a szent lakoma idején, midőn úgy beszélt, hogy tudott elárulójáról, nem volt képes elviselni (= Júdás), hanem az apostolok közösségét elhagyva elfogadta a vér díját a zsidóktól, hogy elveszítse életét, amivel meghasonlott.

Coenavit igitur hodie proditor mortem suam, et cruentis manibus panem de manu Salvatoris exiturus accepit, ut saginatum cibo maior poena constringeret, quem nec superna pietas a scelere revocaret.

Ma tehát az áruló saját halálát vette magához a vacsorán, és véres kézzel fogadta el a Megváltó kezéből a kenyeret, midőn távozni készült, hogy azt, akit az égi kegyesség sem térített el gáztettétől, nagyobb büntetés sújtja, miután az étel táplálta.

Patitur itaque Dominus noster Iesus Christus Filius tuus cum hoste novissimum participare convivium, a quo se noverat continuo traditurum, ut exemplum innocentiae mundo relinqueret, et passionem suam pro saeculi redemptione suppleret.

És így tűri el a mi Urunk Jézus Krisztus, a Te Fiad, hogy az ellenséggel, akiről mindvégig tudta, hogy el fogja árulni, részt vegyen az utolsó lakomán, hogy az ártatlanság példáját a világnak hátrahagyja, és szenvedését a világ megváltásáért beteljesítse.

³⁵ Vö. H. A. WILSON: *Sacramentarium Gelasianum*, Oxford 1894, 72–73. (<https://archive.org/details/gelasiansacrame00gelagoog/page/n164/mode/2up>).

³⁶ Ezúton is hálásan köszönöm MADAS EDIT magyar irodalom- és művelődéstörténésznek, medievistának, hogy az itt első ízben közzétett magyar fordítást volt oly szíves átnézni és pontosítani.

Pascit igitur mitis Deus barbarum Iudam, et sustinet in mensam crudelium convivam, donec se suo laqueo perderet, qui de magistri sanguine cogitarat.

O Dominum per omnia patientem!
O Agnum inter suas epulas mitem!
Adhuc cibum eius Iudas in ore ferebat, et ad lanianda membra eius Iudaeos carnifices advocabat.

Sed Filius tuus Dominus noster, tanquam pia hostia, et immolari se tibi pro nobis patienter permisit, et peccatum quod mundus commiserat relaxavit.

Per ipsum te Domine supplices deprecamur, supplici confessione dicentes.

Táplálja tehát a szelíd Isten a barbár Júdást, és asztaltársrá fogadja a kegyetlent, míg saját kötele által el nem veszejtí magát az, aki a Mester vérének kiontásán gondolkozott.

Ó, a mindent elviselő Urat (*acc. excl.:* Úr)!
Ó, a lakoma alatt szelíd Bárányt (*acc. excl.:* Bárány)!
Még mint eledelt (↑ *acc. excl.:* Jézus eledelét) vette magához Júdás, és hívta a zsidó pribékeket tagjainak elemésztésére.

De a Te Fiad, a Mi Urunk, mint kegyes áldozat, türelmesen engedte magát feláldozni Neked érettünk, és a bűnt, amelyet a világ elkövetett, feloldozta.

Őáltala, Téged Uram, könyörögve kérünk, és alázatos megvallással mondjuk.

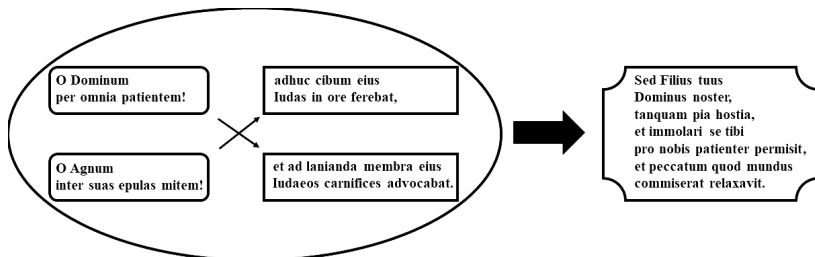
A prefáció fő témája az utolsó vacsora. Ez már az erre vonatkozó gyakori kifejezésekből is kiviláglik (*inter sacras/ suas epulas [2x], cibus [2x], coenavit, panem... accepit, novissimum convivium, mensa*). Az utolsó vacsora témáját szövegünk ennek az estének az „árnyékában” bontja ki. Így érthető, hogy a prefáció két fő szereplője Jézus és Júdás. A többi apostolt csak futólag, mellékesen említi, amikor szövegünk utalást tesz arra, hogy az áruló elhagyta az apostolok közösségét (*apostolorum relicto consortio*).

Prefációnk szövege két részre osztható (1.: *Quem...suppleret*; 2.: *Pascit...dicentes*).³⁷ Míg az első rész a Megváltó ártatlanságát (*innocentia*) állítja szembe az áruló bűnösségével, addig a második a Megváltó türelmét (*patientia*) helyezi ellentétbe Júdás kegyetlen tétével. A két rész közötti stílusbeli különbség arra enged következtetni, hogy liturgikus szövegünk két különböző szerző két különálló szövegének kompilációjából születhetett. Az első rész Júdás nevét egyáltalán nem említi (a második kétszer is megteszi). A szerző bizonyára tudatosan kerüli ezt. Nem akarja, hogy bárki is ajkára vegye nevét. A gaztett (*scelus*) végrehajtóját véres kezű (*cruentis manibus*) árulónak (*traditor*), Jézust hűtlenül kiszolgáltató (*proditor*³⁸) és életével meghasonlott (*vitam... quam distraxit*) ellenségnek (*hostis*) titulálja. Szókimondó, szenvedélytől fűtött kifejezésmód jellemző az első részre. Amint látjuk, szerzőnk nem fukarkodik a kemény kijelentésekkel. Mégis a második rész főleg a *pascit igitur mitis Deus barbarum Iudam*, valamint az *adhuc cibum eius Iudas in ore ferebat, et ad lanianda membra eius Iudaeos carnifices advocabat* két megfogalmazása felülmúlja az eddigieket. A *carnifex* (caro [= „hús”] + facio) főnév, a *barbarus* melléknév és az itt használatos *laniare* (= „széttép”, „szétmarcangol”, „szétharap” [→ *lanius* = „mészáros”, „hentes”]) ige fölöttébb képszerű, plasztikus megjelenítést favorizáló kifejezések, amelyeknek az emocionális hatáskeltő ereje aligha szorul közelebbi kifejtésre. Figyelemre méltó úgyszintén ebben a rész-

³⁷ Vö. M. RULE: *The Queen of Sweden's "Gelasian Sacramentary" IV*, in: JThS 16 (1914), 28–53, 30.

³⁸ A *proditor* a *pro-do* igéből származik, amelynek az idevágó jelentése: „hűtlenül, elárulva valakit valakinek a kezére játszani, kiszolgáltatni” (vö. K. E. GEORGES: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet I*, Hannover ⁸1918 [reprint: Darmstadt 1998], 1955).

ben a két, egymást közvetlenül követő felkiáltó mondat. Mindkettőt az emfaticus *ó* indulatszó indítja, amely nyilvánvalóan az érzelmek nyomatékosítását célozza meg. Az első *a mindent elviselő Urat*, míg a második *a lakoma alatt szelíd Barányt* állítja lelki szemeink elé.³⁹ A felkiáltómondatához rögzest kapcsolódó két mondat a felkiáltásban felidézett két „képet” fejt ki – fordított sorrendben (!) –, mégpedig Júdás szemszögéből. A *cibum eius* ugyanis visszautal az *inter suas epulasra*, míg a *membra eius* a *Dominum per omnia patientemra*. Érdekes felfigyelnünk továbbá a *cibum eius* és a *membra eius* párhuzamosságára is. Itt tehát ismét – akárcsak korábban – a Jézus és Júdás közötti ellentét domborodik ki. A *Sed Filius* rész – teológiai hangsúlyt adva a Fiú mindent elviselő, türelmes szenvedésének – mindegy feloldja ezt az ellentétet: a Fiú feláldozza magát az Atyának érettünk, hogy a bűnt, amelyet a világ elkövetett, feloldozhassa.



A prefáció vezérfonala tehát világos: szembeállítani Jézus ártatlanságát (*innocentia*) és türelmét (*patientia*) Júdás gáztettével

³⁹ A felkiáltások képi jellege még jobban felerősödik, amennyiben itt *accusativus exclamationis* szerepel, hiszen ebben az esetben a felkiáltó csonka mondatban a magyar *nominativus* esetnek a latin nyelvben *accusativus* felel meg. Ez az *accusativus* egy elhallgatott ige (pl. *videte*) tárgyának tekinthető (vö. NAGY F.– KOVÁTS GY.– PÉTER GY.: *Latin nyelvtan*, Budapest²⁷1991, 112. [75f]).

és bűnösségével. Ezen túlmenően különböző tematikai hangsúlyokra is figyelmesek lehetünk. Hadd említsünk meg néhányat:

1. Szövegünk kétszer is említi, hogy Jézus tudott árulójáról. Mindjárt a prefáció legelején halljuk, hogy Júdás nem volt képes elviselni Jézust, amikor ő a szent lakoma alatt úgy beszélt, hogy tudott elárulójáról (*mens sibi conscia traditoris*⁴⁰). Később pedig ismételtelen megjegyzi, hogy Jézus azzal az ellenséggel vett részt az utolsó lakomán, akiről mindvégig tudta, hogy el fogja őt árulni (*a quo se noverat continuo traditurum*).

2. Imánk Júdás áldozását négy alkalommal is kiemeli: egyszer úgymondván „semlegesén” (*cibum eius Iudas in ore ferebat*) – habár figyelembe véve a *cibum eius – membra eius* párhuzamokat, kiderül, hogy ez korántsem oly elfogulatlan megfogalmazás –, egyszer utalva annak méltatlan voltára (*cruentis manibus panem de manu Salvatoris... accepit*), kétszer pedig kifejezetten nyomatékosítva annak szentségtörő jellegét (*coenavit... mortem suam [szó szerint: megvacsorázta saját halálát]; ut saginatum cibo maior poena constringeret*).

3. Említésre méltó továbbá a *perdere* ige szerepeltetése szövegünkben. Kétszer fordul elő, s mindkétszer Júdásra vonatkozik. Ő az ugyanis, aki elveszti életét (*vitam perderet*), illetve kötél által (*suo laqueo*) saját magát (*se... perderet*). Ezek a szófordulatok is roppant jól érzékeltetik Júdás bűnösségét.

A prefációnak ismerjük egy későbbi, pontosabban a *Sacramentarium Gregorianum*nak (*Hadrianum revisum Anianense*) Anianei Benedek († 821) a Karoling Birodalom monostorainak

⁴⁰ *Mens sibi conscia + genitivus = valaminek a tudatában lenni* (pl. *mens sibi conscia recti* = igazának tudatában van).

reformján⁴¹ munkálkodó bencés szerzetes által szerkesztett⁴² *Supplementum*ában (függelékben) szereplő, különböző szövegvariánsokban felbukkanó átírását is, amely néhány (szempon-tunkból aligha releváns) apró javításon túl (pl. *superna pietas* → *sacрати cibi collatio*), mindenekelőtt arra törekszik, hogy nyelvezetét korszerűsítse, illetve a szöveg durva megfogalmazásait kisimítsa, brutális szókészletének élet vegye. Erre a kettőre két helyen volt feltétlen szükség. Íme:

Sacramentarium Gelasianum**Sacramentarium Gregorianum
Hadrianum revisum Anianense
cum supplemento⁴³**

Pascit igitur mitis Deus
barbarum Iudam

Pascit igitur mitis Deus *immitem*
Iudam

adhuc cibum eius Iudas in ore
ferebat,
et *ad lanianda membra eius*
Iudaeos carnifices
advocabat

Cibum eius Iudas in ore
ferrebat,
et *quibus eum traderet*
persecutores
advocabat.

⁴¹ Erről részletesebben: W. KETTEMANN: *Der Siegeszug der Benediktregel – Benedikt von Aniane*, in: G. Sitar – M. Kroker (Hrsg.): *Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas I*, Regensburg 2009, 83–89; W. KETTEMANN: *Subsidia Anianensia. Überlieferungs- und textgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte Witiza-Benedikts, seines Klosters Aniane und zur sogenannten „anianischen Reform“*, Duisburg–Essen 2008, passim (https://duepublico2.uni-due.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico_derivate_00019910/Kettemann_Diss.pdf).

⁴² A *Supplementum* szerzőségéről lásd: J. DESHUSSES: *Le supplément au sacramentaire grégorien: Alcuin ou S. Benoît d’Aniane?*, in: ALW 9 (1965), 48–71.

⁴³ Vö. J. DESHUSSES (ed): *Le Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d’après les plus anciens manuscrits: édition comparative I: Le Sacramentaire, le supplément d’Aniane*, Fribourg³ 1992, 522–523.

A *barbarus* eredetileg minden bizonnyal drasztikus és sértő megfogalmazás volt. Csakis ezért került Júdás neve mellé ez a kíméletlen kifejezés. Csakhogy idővel ennek a szónak az értelme nagymértékben – amint ez már korábban is megesett ugyanezzel a kifejezéssel⁴⁴ – megváltozott. Már nem volt becsmérlő, gyalázó. Már nem jelentette a vad, elvetemült embert, hanem egyszerűen csak a római iskolaképzésben nem részesült embert.⁴⁵ Tehát bárki annak számított, akinek pl. nem volt lehetősége az antik és a római műveltség elsajátítására. Akár egy frank honfitárs is. Ezzel magyarázható, hogy Einhard († 840) frank történetíró saját magát barbárnak nevezi, amikor 817–830 körül írt Nagy Károly-életrajzában a következőképpen vall magáról az előszóban: *én [...] egy barbár vagyok és nagyon kevésbé járatos a római nyelvben (homo barbarus et in Romana locutione perparum exercitatus)*.⁴⁶ Ebből fakadóan világos, hogy Júdás barbárnak való titulálása ebben a korban már korántsem lehetett helyénvaló. Egy másik szó kellett ide. Mi sem volt kézenfekvőbb, mint az *in* fosztóképző (*praeifixum*) hozzácsatolása ahhoz a *Deus* előtt álló melléknévhez (*mitis*), amely szórímén keresztül hangzásában talán még jobban szavakba önti a Jézus és Júdás közötti ellentétet (*mittis – inmittis*).

⁴⁴ Így a rómaiaknál, amikor az 5. században már majdhogynem minden valamirevaló katona idegen nép fia, vagyis *barbár* volt, a *barbár* szó jelentése nemcsak hogy teljesen egybeesett a *katona* kifejezésével, hanem az a *bátorság* kifejezés szemantikai töltetével is társult. Tehát: *barbár* = *katona* = *bátor ember*. Aligha gondolunk ma már arra, hogy a sikeres teljesítményt, illetve valamely eredmény okozta nagyfokú lelkesedést kifejező nemzetközi szavunk, a *bravó* is a *barbarus* szóból ered (vö. J. JÜTHNER: *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins* [Erbe der Alten 7], Leipzig 1923, 118–119).

⁴⁵ Vö. JÜTHNER: 120–121.

⁴⁶ EINHARD: *Vita Caroli Magni*, Prologus (<http://www.thelatinlibrary.com/ein.html>). A magyar fordítást (*ford.* Gyurkovics Z.) lásd: <http://mek.oszk.hu/02600/02636/02636.htm>.

A prefáció következő fontos *corrigendum*ja mögött a következő összefüggéseket sejtethjük: Anianei Benedek liturgikus szövegjavításai az egységes keresztény birodalom (*Christianum imperium*) eszméjét tükrözik,⁴⁷ amely a Karoling-birodalomban élő minden keresztényt egyesíteni akar.⁴⁸ Társadalmi képlete egyszerű: Isten – uralkodó – a keresztény birodalomban élő minden ember. Ez volt Anianei Benedek üzenete az egész birodalom számára,⁴⁹ amelyet korának elitje is osztott. Így még a zsidóellenes írásairól híres⁵⁰ Lyoni Agobard († 840) püspök⁵¹ is – aki az udvar zsidóbarát politikáját kifogásolta⁵² – egyik 817-ben írt levelében a következőt olvashatjuk: *Krisztusban nincsek [nemzsidó] népek és zsidók, [nincs] barbár és szkita, akvitán és longobárd, burgund és alemann, szolga és szabad, hanem Krisztus minden és mindenben.*⁵³ Láthatjuk, hogy az udvarban zsidóbarát beállítottság

⁴⁷ Vö. I. H. GARIPZANOV: *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751–877)* (Brill's Series on the Early Middle Ages 16), Leiden–Boston 2008, 70.

⁴⁸ Erről részletesebben lásd: P. ENGELBERT: *Benedikt von Aniane und die karolingische Reichsidee. Zur politischen Theologie des Frühmittelalters*, in: G. Penco (ed.): *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, Rome 1990, 96–101.

⁴⁹ Vö. GARIPZANOV: 70.

⁵⁰ Vö. G. STROBL: *Das goldene Zeitalter der Juden. Die Briefe des Erzbischofs Agobard in Lyon*, Erfurt 1937; J. HEIL: *Agobard, Amulo, das Kirchengut und die Juden von Lyon*, in: *Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 25 (1998), 39–76.

⁵¹ Róla lásd: E. BOSHOFF: *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk* (KHA 17), Köln–Wien 1969; F. W. BAUTZ: *Art. Agobard. Erzbischof von Lyon*, in: *BBKL* 1 (1990), 56–57.

⁵² H. GRAETZ: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* V, Leipzig 1909, 231–240.

⁵³ „ubi [= Krisztusban] non est gentiles et Iudaeus [...], barbarus et Scitha, Aquitanus et Langobardus, Burgundio et Alamannus, servus et liber, sed omnia et in omnia Christus“ (MGH.Ep 5, 159).

uralkodott.⁵⁴ Talán pontosan ennek a szellemiségnek és zsidóbarát politikának köszönhetően kellett ezt a nagyon is erős, majd-hogynem uszító zsidóellenes „képet” egy enyhébb, semlegesebb megfogalmazással helyettesíteni. Így a *Iudaeos carnifices*ből egyszerűen *persecutores* lesz, az *ad lanianda membra eius* passzusz pedig – jóllehet csak formailag, nem pedig szemantikailag, hiszen az a *persecutores*et magyarázza közelebbről – a *quibus eum traderet* váltja fel.

⁵⁴ Vö. A. ANGENENDT: *A kora középkor. A nyugati kereszténység 400-tól 900-ig* (ford. Váróczi Zs.), Budapest 2008, 424; GRAETZ: 231–234.

MEDGYESY S. NORBERT

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
BTK Történettudományi Intézet
Budapest, Magyarország
medgyesysnorbert@gmail.com

Teológiai érvelések, hitoktatás és misztériumábrázolás a 18. századi csíksomlyói ferences színpadon (2.)

Summary: In the grammar school of Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc), a Franciscan site of Marian pilgrimage in Transylvania, 104 school plays were produced by the pupils between 1721 and 1786. These were predominantly mysteries in the vernacular: Good-Friday Passions, Judgement-Day Dramas and the odd play for Corpus Christi Day or the Assumption. This annual tradition of education as well as pastoral care preserved the characteristics of mediaeval West European mysteries for the longest time and in the farthest geographical location. This paper addresses the question of how these mysteries presented theological or dogmatic facts as staged *Poor Man's Bibles*, that is, theatrical catechesis. The first part examines the 106 types of New Testament scenes and their 71 Old Testament antitypes. The following Roman Catholic dogmas were staged in Csíksomlyó: the Trinity; the Creation of the World; the Fall of the Devils; the Fall of Humanity; the Incarnation of the Christ (the so-called Heavenly Trial, Proceș de Paradis); the Immaculate Conception, Virginity, Assumption, and Intercession of the Virgin Mary (Maria Advocata); the doctrine of the Eucharist. The theological teachings were cast in the form of human and allegorical figures and presented by the grammar-school students to a numerous and predominantly illiterate audience on a three-level stage, in mother-tongue performances of illustrative verse, in a style adequately sacred as well as easy to comprehend.

Keywords: Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc, Schomlenberg, present-day Romania), Joannes Kájoni, Franciscan Grammar School, mystery, Passion drama, Drama of the Assumption, Drama for Corpus Christi Day, Heavenly Trial

(Himmelsprozess, Proces de Paradis), doctrine of the Trinity, Incarnation of the Christ, Creation, Mariology, Maria Advocata, Poor Man's Bible (Biblia Pauperum)

(Translated by Boldizsár Fejérvári)

3. Cur Deus homo? A megtestesülés égi pöre a csíksomlyói misztériumjátékokban

Ádám bűnbeesésének bemutatását,¹ a paradicsomjelenetet (pl. 1731, 1744, 1748, 1766, 1768) az égi pör követi a passiójátékokban. A csíksomlyói misztériumjátékok középkori történeti rétegéhez tartozik az égi pör vagy más néven mennyei vita, amely Krisztus megtestesülését, illetve kereszthalálát hivatott eldönteni Deus Pater udvarában. A pert gyakran valóságos jogi formulákkal jelölték a darabok szerzői, főként az 1755-ben színre vitt misztériumban: például Judicium, Advocatus, Prókátor, Judex, Majestas Offensa, Approbatio, Confirmatio. A mennyei, allegorikus procedúra szereplői rendszerint az Ószövetség pátriárkái, prófétái, esetleg királyai, valamint az allegorikus figurák, legtöbbször Misericordia (Irgalmasság), Justitia (Igazságosság), Amor (Szeretet), Dolor (Fájdalom), Sapientia (Bölcsesség), Innocentia (Ártatlanság).

A csíksomlyói misztériumdrámák szerkezetében az égi pörnek többféle helye lehet. Olvashatunk olyan darabot, amelyben az égi pör – a teológiai okoknak megfelelően – az Ádám- (para-

¹ Ádám-jelenetek kiadása a történeti (1629–1800) betlehemes játékok szövegében: *A karácsonyi ünnepkör színjátékai Magyarországon (11–18. század)*. A magyar, latin és német nyelvű forrásokat feltárta, sajtó alá rendezte és a bevezetést írta: KILIÁN István. A zenei vonatkozásokat feltárta és közreadja: KÖVÁRI Réka. A szlovák nyelvű forrásokat feltárta és közreadja: KOVÁCS Eszter. A kötetet szerkesztette, lektorálta és az előszót írta: MEDGYESY S. Norbert. Ráció Kiadó, Budapest, 2017, nr. 2, 6–8.

dicsom-) jelenet után következnek: 1731-ben (Előjáték),² 1748-ban³ (Scena 3–4.), 1766-ban (Scena 6.)⁴ és 1768-ban⁵ (Scena 4.). A második fő csoport esetében a színjáték a Prologus után közvetlenül a mennyei perrel kezdődik: az 1727-ben (Scena 1–5.),⁶ az 1733-ban (Scena 1–2.),⁷ az 1767-ben (Scena 1.)⁸ és az 1769-ben⁹ (Scena 1.) színre vitt misztériumok szerint. A harmadik csoportba az 1755-ös misztériumdrámát¹⁰ sorolhatjuk, melyben nagypéntek hajnalán, Krisztus vérrel verejtékezése után ül össze az újszövetségi szereplőket is felvonultató mennyei tanácskozás (Scena 7., 9–11.). Negyedik kategóriaként említhetjük az 1736-os (Scena 1.)¹¹ és az 1740-es (Scena 6. Evangelica) passiójátékot,¹² melyben a Szentháromság személyei döntenek el a Verbum megtestesülését,

² Demeter Júlia munkájaként olvasható: *Ferences iskoladrámák I., i. m.*, 2009, 527–535. (E dráma 208–294. sora, eredetileg a paradicsomjelenettel: Scena 1., 72–294. sor.)

³ *Liber Exhibens...*, 665–692.

⁴ *Liber Exhibens...*, 461–491. A dráma szövege eddig két alkalommal jelent meg nyomtatásban: FÜLÖP: *Csíksomlyói...*, i. m., 1897, 215–220. és Nagy Szilvia munkájaként: „*Nap, Hold és csillagok...*”, i. m., 2003, 573–578.

⁵ *Liber Exhibens...*, 492–512.

⁶ Kilián István sajtó alá rendezésében: *Ferences iskoladrámák I., i. m.*, 2009, 353–381. (A darab 1–851. sora.) Az Ádám-siralmat kiadta: MEDGYESY S.: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák, i. m.*, 2009, 392–394.

⁷ Demeter Júlia munkájaként olvasható: *Ferences iskoladrámák I., i. m.*, 2009, 601–612. (A dráma 56–373. sora.)

⁸ PINTÉR Márta Zsuzsanna: *Az Inductio de Passione Christi című csíksomlyói iskoladráma*. In: *Írók és művek a XVII–XVIII. században*. Szerk. LANCSÁK Gabriella–HARGITTAY Emil. Budapest, 1984, 131–140. (Teljes dolgozat: 131–201; ELTE Acta Iuvenum)

⁹ *Liber Exhibens...*, 512–530.

¹⁰ *Liber Exhibens...*, 98–115.

¹¹ Kiadta: MEDGYESY, *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák, i. m.*, 2009, 223–226; Pintér Márta Zsuzsanna munkájaként olvasható: *Ferences iskoladrámák I., i. m.*, 2009, 757–759. (A dráma 61–124. sora.)

¹² *Liber Exhibens...*, 1188–1230.

ahogy tanulmányunk I. részében már kifejtettük. Ebből látszik, hogy az égi per nem feltétlenül kapcsolódik a paradicsomjelenet-hez. Külön csoportot alkothatnak azok az égi pört előadó szcé-nák, melyekben egy-egy ószövetségi szereplő ajkáról Krisztus szenvedésének egy-egy praefiguratiója hangzik el. Ezen darabok közé tartozik az 1727-ben, 1733-ban, 1755-ben és 1769-ben előa-dott passiójáték.

a) *Az égi pör teológiai, közép- és barokk kori irodalmi háttere*

Az égi pör háttere a középkori teológiai traktátusokban ke-resendő. A skolasztikus filozófia és teológia legnagyobb alakja, a Domonkos-rendi Aquinói Szent Tamás (1225–1274) *Summa theologica* című művének harmadik részében fejt ki, hogy mi-lyennek kell lennie a megváltásnak. Szent Tamás szerint az em-bernek kell elégtételt tennie az ember által elkövetett ősbűnért. Mivel az ősbűn a Végtelent, az Istent sértette, ezért a Végtelen-nek kell elégtételt tenni. Az igazságosság, a *iustitia* kívánja, hogy az ember által elkövetett bűnért ember adjon elégtételt. Isten az igazságosság címén kérte az engesztelést. Hogy az elégtétel vég-telen legyen és ember cselekedje, ezért volt szükség az Isten Fi-ának megtestesülésére. Az Istenembernek kellett megadnia az elégtételt.¹³ Ugyanezt a kérdést boncolgatja még Szent Tamást megelőzően, hasonló következtetésekre jutva Canterbury Szent Anzelm (1033–1108) is *Cur Deus homo?* című teológiai dialó-gusában. A műben Anzelm apát beszélget egyik szerzetesével, Bosóval. Bosó veti fel a hitetlenek nézetét, miszerint méltatlan, hogy Isten leszálljon, emberré legyen, szenvedjen és meghaljon.

¹³ S. THOMAE Aquinatis OP: *Summa Theologica IV*. Parisiis, Sumptibus P. Lethielleux, Bibliopolae Editionis, 1888. De Incarnatione: 1–347. A Csíksomlyón őrzött példány: THOMAS de Aquino: *Summa Theologica*. Treviso, Michele Manzolo, 1476. CsSzM Ltsz. 6182. (Könyvészeti leírása: MUCKENHAUPT: *A csíksomlyói ferences könyvtár kincsei, i. m.*, 1999, 181, nr. II. 81.)

Szent Anzelm válasza: a bűnért elégtétel jár, és ezt az ember önmagától nem tudja megadni. Ezért volt szükség az Ige (Verbum) megtestesülésére.¹⁴ A csíksomlyói drámák égi pöre kapcsán mégis elsősorban a 13. századtól egyre fejlődő, Alexandrus Halensis, Szent Bonaventura és Boldog Duns Scotus nevével fémjelzett ferences teológiai iskola tanítását kell áttekintenünk. A ferences Szent Bonaventura (1221–1274) (Doctor Seraphicus) Szent Tamáshoz hasonlóan magyarázza a megváltás szükségességét. Boldog Johannes Duns Scotus szerint Krisztus megtestesülése úgy jelenik meg, mint az isteni megkegyelmezés sok lehetséges módjának egyike. De a színjátékok logikai sorrendet állítanak fel az ősbűn és Krisztus kereszthalála között: ha nem lett volna Ádám bűne, nem kellett volna Jézusnak a kereszten meghalnia. Scotus ellenben azt a nézetet vallja, hogy Istennek az eredeti bűn bekövetkezésétől függetlenül és a megtestesült Ige elégtétele útján bekövetkező megváltástól függetlenül is az volt a szándéka, hogy a második isteni személy emberré legyen. Isten örök tervei között ez szerepelt. Erről már korábban értekezett a ferences teológia első számottevő alakja, Alexandrus Halensis (1170–1245) is (*Summa theologica* III. 2, 13), majd Szent Bonaventura erősítette meg 9 tételben Duns Scotus nézeteit.¹⁵ Az elmondottak alapján állíthatjuk, hogy Laskai Osvát és ennek nyomán a csíksomlyói misztériumdrámák égi pörei sokkal inkább a ferences teológiai iskolát időben megelőző teológiai nézetet vallanak. Ezt a korábbi, ókeresztény felfogást tükrözi a 4. századból már dokumentálható húsvéti örömeinek, az *Exsultet*. Ebben az énekben felfedezhető a drámákból már idézett logikai sorrend: „O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa,

¹⁴ ANSELMUS Cantuarensis: *Cur Deus homo?* In: Jean-Paul MIGNE: *Patrologia Latina*, CLVIII, 577.

¹⁵ SCHÜTZ: *A klasszikus ferences teológia...*, i. m., 1926, 133–184.

quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.”¹⁶ Valójában ez azt jelenti, hogy Ádám vétke annyiban volt „szükséges”, hogy Isten ezáltal döntötte el a megváltás rendjét: előre figyelembe véve Ádám vétkét, örök időktől fogva elhatározta, hogy elküldi Fiát a földre. A középkor ezt szó szerint értelmezte.¹⁷ Ebből ered még a barokk misztériumdrámákban is megjelenített logikai sorrend.

A megváltást eldöntő vitának kezdetben két része volt: az Ordo Prophetarum (Próféta-játék) névvel illetett liturgikus dráma, amely egy pseudo-augustinusi beszéd, a *Sermo contra Judaeos et Paganos et Arianos de Symbolo*¹⁸ (5. század) nyomán keletkezett bizánci hatásra. Az allegorikus figurákat felléptető megváltás-pör, a tulajdonképpeni égi pör (Proces de Paradis) Pseudo-Bonaventura (Johannes de Caulibus?) *Meditationes vitae Christi* című népszerű gyűjteményére (13. század) vezethető vissza.¹⁹ A mennyei vita allegorikus szereplőit, mint „Isten lányait” a középkori misztika a 84. zsoltárból származtatta, ez adta Pseudo-Bonaventura kiindulási pontját is: „Misericordia

¹⁶ „Ó Ádámnak valóban szükséges vétke, mert Krisztus halála lett eltörölője annak! Ó áldás-termő (szerencsés) vétek, melyhez ilyen és ily nagyszerű Megváltó illet!” (Dobszay László fordítása. In: BARSÍ Balázs–DOBSZAY László: „Íme, most fölmegyünk Jeruzsálembe.” *Hitünk misztériumai a nagyheti liturgiában*. Márton Áron Kiadó, Budapest, 2001, 146.)

¹⁷ BARSÍ–DOBSZAY: „Íme, most fölmegyünk...”, *i. m.*, 2001, 146–147.

¹⁸ *Sermo contra Judaeos, Paganos et Arianos sermo de Symbolo*. In: MIGNE: *Patrologia Latina*, 42, 1117. Elemzi: RUH, Kurt: *Pseudo-Augustinus: Sermo contra Judaeos, Paganos et Arianos sermo de Symbolo*. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon 11*. Begr. von Wolfgang STAMMLER, fortgef. von Karl LANGOSCH. Hrsg. von Kurt RUH. Verlag de Gruyter, Berlin–New York, 2004, 188.

¹⁹ KARDOS Tibor: *A magyar színjáték kezdetei*. Színháztudományi Intézet, Budapest, 1960, 57; *Régi Magyar Drámai Emlékek I.* [RMDE] Szerk. KARDOS Tibor–DÖMÖTÖR Tekla. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960, 83–113.

et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt.”²⁰ A karácsonyi, ókeresztény eredetű matutinum-olvasmányból a középkorban liturgikus játékká, majd misztériumdráma²¹ részévé alakult a jelenet. Az iskoladrámákban továbbörökített formában ismert égi pör elsőként Eustach Marcadé (1414–1440) *Passion d’ Arras* néven számontartott játékában és a francia ferences zenész, színdarabrendező, teológus magiszter, Arnoul Gréban (1420–1471) *Passion de nostre saulveur Jhesu Christ* című misztériumdrámájában (Párizs, 1448) fordul elő.²² A prófétajáték Magyarországon először a ferences Temesvári Pelbárt

²⁰ A zsoltaáridézet fordítása: „Az irgalmasság és a hűség megtalálják egymást, az igazság és a békesség megcsókolják egymást.” (Ps. 84,11). A fordítás alapja: *Psalterium latino-hungaricum. Latin-magyar zsoltaároskönyv*. KÉSZ Szent Ágoston Liturgikus Megújulási Mozgalom, Budapest, 1999, 213. Háttérelmezés: *Marienlexikon II*. Hrsg. Remigius BÄUMER–Leo SCHEFFCZYK. EOS Verlag, Sankt Ottilien, 1989, 703–704.

²¹ Limoges, Laon, Tours, Roven (Rotomagen) 9–14. századi liturgikus keretek között megszólaló megtestesülés-drámáját kiadta: YOUNG, Karl: *The Drama of the Medieval Church II*. Clarendon Press, Oxford, 1933, 126–165; az einsiedelni misztériumjáték (11–12. század) prófétajelenetét közölte: MONE, Franz Joseph: *Schauspiele des Mittelalters I*. Kalsruhe, 1846, 10–12; a Benediktbeurer Weihnachtsspiel (1230-as évek) prófétajelenete olvasható: *Das Drama des Mittelalters III. Passionsspiele. Weihnachts- und Dreikönigsspiele. Fastnachtsspiele*. Hrgs. Richard FRONING. Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, é. n.

²² A dráma megjelent: GREBAN Paris et GREBAN Raynaud: *Le Mystere de la Passion d’ Arnoul Gréban*. Paris, 1878. Újabb kiadás: *Le Mystère de la Passion d’ Arnoul Gréban*. Éd. Otto JODOGNE. Paris, 1965. Gréban forrásai között olvashatók a korabeli teológiai és egyháztörténeti irodalom legismertebb tételei: Pseudo-Anselm, azaz Ralph, d’Escures canterbury érsek (†1122) *Interrogatio Sancti Anselmi de Passione Domini* című műve; az itáliai ferences Pseudo-Bonaventura (Johannes de Caulibus?) *Meditationes vitae Christi* című népszerű gyűjteménye (13. század), Petrus Comestor (1100–1179) *Historia scholastica seu historiae ecclesiasticae libri IV*. bibliai történetírása, a francia ferences Nicolaus de Lyra *Postilla litteralis super totam Bibliam* (1322–1331) című egezetikai műve, az itáliai domonkos hagiográfus, Jacobus de

Stellarium Coronae benedictae Marie virginis in laudem eius pro singulis predicationibus elegantissime captatum című sermo-gyűjteményében (Hagenau, 1498) olvasható.²³ A csíksomlyói misztériumjátékok mennyei vitájának tényleges forrása a *Makula nélkül való tükör* (1712) 69. része, amely a *Miként tartatott Tanács az ártatlan JESUSra* címet viseli.²⁴ A *Makula nélkül való tükör* című, igen népszerű Jézus- és Mária-életrajz forrása, mintája Martin von Cochem kapucinus szerzetes *Das grosse Leben Christi* (Mainz, 1677) című műve volt, amely cseh közvetítéssel került a magyar fordítóhoz,²⁵ a klarissza Újfalusi Judithhoz, aki elsőként Nagyszombatban, 1712-ben adta ki művét *Makula nél-*

Voragine *Legenda aurea* (1255–1266) életrajzgyűjteménye, végül legfőképpen Aquinói Szent Tamás *Summa Theologica* (1265–1274) kézikönyve.

²³ A prófétajáték felirata: *De sanctorum patrum desiderio et exortatione pro incarnatione Christi, sub processu historico et devoto*, azaz: *A Szentatyák kívánságáról és könyörgéséről Krisztus megtestesüléseért, históriás és áhítatos módon*. A legalább 21 valóságos (Szentháromság tagjai, ószövetségi személyek) és allegorikus szereplőt felvonultató dramatikus prédikációt minden bizonnyal Budán, 1483 táján adták elő. A prófétajáték helye a sermo-gyűjteményben: Liber I. Pars I. Articulus 3. OSZK Inc. 536. Említi: KARDOS: *A magyar színjáték, i. m.*, 1960. 58; Kiadta: RMDE I, i. m., 1960, 313–348. Csíksomlyói példány: TEMESVÁRI: *Stellarium...*, Lyon, Jacobus Sacon, 1509. RMK III. 158. Említi: MUCKENHAUPT: *A csíksomlyói ferences könyvtár kincsei, i. m.*, 1999, 30.

²⁴ Facsimile kiadás: *Makula nélkül való tükör, Melly Az üdvözítő Jesus Kristusnak, és Szent Szüléinek életét, úgy keserves kinszenvedését és halálát adgya elé. Melly Superiorok Engedelmeibül Szűz, Szent Klára Szerzetében lévő Ujfalusi Judith által Cseh nyelvből Magyar nyelvre fordittatott, Es a' tekintetes és nagysagos Ujfalusi Ujfalusi Klára Aszszonynak, tekintetes és nagysagos Karancs Berényi György Uram ö Nagysága kedves Házás-társának költségén ki-bocsáttatott. Nagy-Szombatban, A' Jesus Társasága Académiája bötüivel 1712. Esztendőben*. S. a. r. FRAUHAMMER Krisztina. Pytheas Könyvmanufaktúra–MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Budapest, 2015, 69. rész, 304–308. (A 3., 1746-os kiadásban: 295–299.)

²⁵ Kovács Eszter: *A Makula nélkül való tükör cseh forrásai*. MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, 2014.

kül való tükör címmel. Az égi per és az arma Christi-jelenet a cseh nyelvű lelkiségi művekben viszont nem található. A ferences Laskai Osvát *Sermones Dominicales [...] Biga salutis intitulasi* (Hagenau, 1506; RMK III. 136.) prédikációgyűjteményének nagypénteki dramatikus beszédében (47. sermo) ellenben fellelhető.²⁶ Lauf Judit kutatásai tisztázták: nem Laskai prédikációja e jelenet forrása, hanem a *Piry-hártya* anyakódexe, amit a fordító-író Újfalusi Judit ismert, ugyanis az átültetés idején, 1710 körül a nagyszombati klarissza kolostorban őrizték e jeles késő középkori nyelvemléket. Ebből a kódexből ültette át Újfalusi e középkori eredetű jelenetet,²⁷ mert a 15. századi magyarországi passióhagyomány e kiemelkedően szép és fontos szcénája nélkül a klarissza apáca nem érezte teljesnek Jézus Krisztus életrajzát.²⁸ Ennek következtében elmondható, hogy a Csíksomlyón (különösen 1733-ban és 1769-ben előadott) égi pör és arma Christi-jelenetek a *Makula nélkül való tükör* 69. részének közvetítésével

²⁶ Helyben őrzött példány: OSUALDUS de Lasko: *Sermones dominicales Biga salutis intitulasi*. Hagenau, Heinrich Gran, pro Johanne Rymnam, 1498. (CsSzM Ltsz. 6591; könyvészeti leírása: MUCKENHAUPT: *A csíksomlyói ferences könyvtár kincsei, i. m.*, 1999, 173, nr. II. 67.). Stockinger Mátyás erdélyi ferences nagypénteki második prédikációja (Csíksomlyó, 1679–1689; OSZK Quart. Hung. 1424.) Laskai sermójának majdnem pontos fordítása; benne *Judicium de morte Christi* alcímmel szerepel a mennyei tanácskozás. A Laskai- és a Stockinger-sermót párhuzamosan kiadta: SZELESTEI N. László: *Magyar ferencesek prédikációs gyakorlata a 17. században: Csíksomlyói kéziratos prédikációk*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2003, 137–181. (Pázmány Irodalmi Műhely, Források, 4.)

²⁷ Szövegegyezések bemutatásával kiadta: KOVÁCS: *A Makula nélkül való tükör...*, i. m., 2014, 115–119.

²⁸ LAUF Judit: *Egy középkori nyelvemlék 18. századi továbbélése: a Piry-hártya egykori kódexe és a Makula nélkül való tükör*. Magyar Könyvszemle 128 (2012), 2. szám, 234–255. A világhálón: www.epa.oszk.hu/00000/00021/00395/pdf/EPAmagyar_konyvszemle_2012_2_234_255 (2014. december 2.)

egy európai gyökerekből táplálkozó, 15. századi és Magyarországon népszerű misztériumjáték szövegét és teológiai szemléltető mondanivalóját éltették tovább, egészen a jozefinizmus koráig.

b) Consilium Coeleste super Unigenitum: égi pör és arma Christi-jelenet (1733, 1769)

A csiksomlyói színi hagyományban 1733 (Scena 1–2.) és 1769 (Scena 1, 3.) nagypéntekén bemutatott misztériumjáték első jelenetei tárják elénk a legteljesebb égi pört, majd ezt követően az arma Christi-motívumot.²⁹

Az 1733-as misztériumdrámában kiemelten hangsúlyos szerepet kap az égi pör, amelynek címe, *Consilium Coeleste super Unigenitum (Mennyei tanácskozás az Egyszülött fölött)* teológiai mélységet sejtet, az ezt magában foglaló passiójáték címe pedig jogi procedúrára utal: *Jus Civile aequitatis*.³⁰ Nem tartjuk kizárt-

²⁹ Az arma Christi az apokrif iratokban és a középkori hagyományban Krisztus kínozóeszközeinek – kereszt, töviskorona, lándzsa, szögek, kőoszlop, ostor, botra tűzött szivacs, 30 ezüstpénz, kakas, nádszál, Veronika kendője (sudarium), INRI-felirat, három kocka, kalapács, fűrő, kötél, szarkofág, halotti lepel – összefoglaló neve, amelyek egyúttal a feltámadt Krisztus diadaljelvényei. Az arma Christi-tisztelet bizonyos ikonográfiai kezdeményezések után a Santa Croce di Gerusalemme római templomában bontakozott ki, és összefüggött a Vir Dolorum-tisztelettel és a késő középkor passiómisztikájával is. Az arma Christi-tisztelet megerősítésében nagy szerepe volt Clairvaux-i Szent Bernátnak a 12. század elején. Az egyház „Festum de armis Christi” név alatt húsvét 2. hetének péntekén külön ünnepet ült, amelyet VI. Ince pápa 1353-ban a Német-római Császárság számára már engedélyezett. („Waffen Christi” szócikk. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* X. Hrsg. Josef HÖFER, Josef-RAHNER, Karl. Verlag Herder, Freiburg, 1965, 907–908.)

³⁰ FODOR Patrik: *Jus Civile aequitatis, Populi iniquitate extortum Ex Anno reparatae Salutis Millesimo Septingentesimo trigesimo tertio, Die 3. Aprilis publicatum. Cum passivis amabus per scenas super Psalmum: Posuerunt adversum me mala pro bonis, et odium pro dilectione mea. In Juventute Csik Somlyoviensi per scenas distributa Per Patrem Fratrem Patrimum Fo-*

nak, hogy a darab címében szereplő „Jus Civile”, azaz „polgárjog” megjelölés is a hivatalos bírósági tárgyalásra utal. A Prologus után az új jelenet (Scena 1.) feltüntetése nélkül Deus Pater összehívja udvarába az égiek tanácskozását. Mire ez megtörténik, a Verbum már felajánlja, hogy hajlandó emberré lenni és megváltani a bűnbe esett emberiséget. Erre DEUS PATER szava utal:

Szerelmes Szent Fiam, látom akaratom, / Megváltani embert
vagyon nagy szándékom,

Isteni székemhez hat az imádságod, / Beveszem örömmel
buzgó kívánságod.

Azért a mennyei tanács jöjjön elé, / Ki-ki csak hamarság
ítéletet mondjon elé,

Hogy éljen Szent Fiam, avagy meghaljon-e? / E' világ bűnéért
eleget tegyen-e?³¹

Elsőként a limbusban³² a megváltást áhító ószövetségi atyák szólalnak meg a vitában („Próféta-játék”). Ádám szerint ő fa által vétkezett, ezért fa által kell visszaszerezni a mennyet. Noé mezítelenségre hivatkozik. Ábrahám azt mondja, hogy Jézus úgy vigye a hátán a keresztfát, ahogy Izsák vitte a vállán a fát feláldozásához. Dávid király a 21. zsoltárra utal („kezét lábát által szegezéssel, keményen meg verik, rontják az ízekben.”), amely a Messiás szenvedését jövendölte meg, a keresztfán Jézus által is imádkozott *Istenem, Istenem miért hagytál el engem...* kezdősor-

dor, pro tunc Professore Syntaxeos, et Grammatices Composita. Kézirata: Liber Exhibens..., 1053–1084. Kritikai kiadásai: 1. Demeter Júlia munkájaként: *Ferences iskoladrámák I., i. m.*, 2009, 601–612, a dráma 57–373. sora; 2. MEDGYESY S.: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák...*, i. m., 2009, 413–426.

³¹ 1733. Scena 1. Deus Pater szavai. Forrás: *Liber Exhibens...*, 1055.

³² A limbus a pokol tornácát jelenti: az ószövetségi, valójában Krisztus kereszthalála előtt élt igazak itt várták a megváltást. Krisztus „nagyszombat” a pokolra szállásával őket szabadította meg.

ral. A jelenet 2. részében az allegorikus figurák mondják el ítéletüket. A szerepnevek és a rendezői utasítások ebben az esetben is tartalmi és teológiai jelentéssel bírnak:

AMOR [SZERETET], aki az *Advocatus Generis Humani*, azaz az Emberi Nem Szószólója:

Hogy a prófétáknak szavai igazak / Legyenek mindenben,
és ne hibázzanak,
Meg kell néki halni, másként szándékának / Nem lesz
semmi haszna atyai voltának.

DEUS PATER [ATYAÚRISTEN] Fia pártfogójához, az Ártatlansághoz szól:

Ezeket meghallád, oh, te Ártatlanság, / Ki prókátora vagy
Fiamnak és bizonyság,
Most szabad szólanod, ha eddig némaság / Megfogta nyelvedet,
van most már szabadság.

INNOCENTIA [ÁRTATLANSÁG]: Jézus védőügyvédjeként Mózes 4. könyvére hivatkozik:

Oh, te bolond világ, hol van a te eszed, / Ha okossággal
élsz, nyisd fel most a szemed, / Hogy ha tettél törvényt, hol
az ítéleted, / Látszik, hogy elfordult Istenedtől elméd.
Olvasd meg a törvényt, úgy tégy ítéletet, / Eleitől fogva fordítsd fel cikkelyeit,
/ Ha pedig a szemed mutat sötétséget, / Tedd fel az okulárt,³³ ne vesd meg lelkedet.
Azután négy szemmel nézzed Mózes könyvét, / Mit parancsol Isten,
hogy ártatlan vérét / Ne ontsad, s ne kívánd annak veszedelmét,
/ Huszonhatod részben keresd fel levelét.
De én már azt mondom, hogy én Jézusomnál / Ártatlannabb
nincsen senki ónálánál, / Az egész világon, sőt még Angyaloknál,
/ Legártatlannabb ő minden állatoknál.

³³ Okulár: okularé, szemüveg.

Jer elé már te, világ prókátora, / Mutasd ki vétkeid, tedd ki Jézusomra, / Lám, mit lódíthatnál híven ablakára, / Törvényből s igazságból tedd ki most próbára.

AMOR [SZERETET] ismét az emberiség mellett szól:

Meghallgattam én is helyes érvelésid, / Megmutatom néked viszont te szavaid, / Hogy meg kelljen halni, lesznek bizonyágid, / Természet könyvéből meghallják füleid.

Maga Krisztus Jézus önnön szavaival / Parancsolja éppen ezekkel a szókkal, / Szeressed magadat felebarátoddal, / Másokkal úgy tégy jót, mint szintén magaddal.

Ámbár törvény szerint ítéletet mondjunk, / De csak meg kell halni, más felé nem megyünk, / Mert amit nem mások, hanem magunk nyelvünk / Hoz ki világosan, azt meg nem vethetjük.

INNOCENTIA újra a Verbum (az Isteni Ige, azaz Krisztus) védelmére kel, miközben Ezekiel próféta könyvének 14. fejezetét idézi:

Én azt nem tagadom, hogy igaz nem volna, / Az én Jézusomnak nem hibázik szava, / Azzal nem elégszem, hanem Szentírásra, / Bizonyoságot tesz róla Ezekiel próféta.

A tizennegyedik részben meg van írva, / Hogy fia atyjának, ámbár, vétkes volna, / Nem szenvedni nyilván vétkét az ő atyja, / Fia gonoszságát, mert nem ő az oka.

De még tovább megyen, jelenti e szókkal, / Hogy valamely lélek vétkezik és meghal, / Azért én azt mondom édes Jézussommal: / Ádám vétkes, én nem, ő haljon halállal!

AMOR, aki maga az Advocatus Generis Humani: az Emberi Nem Szószólója:

Én is Szentírásból azt megbizonyítom, / Azután természet igazságát mondom, / Hogy meg kelljen halni, mindjárt megmutatom, / Elvégzem, és tovább magam nem fárasztom.

Mert őbenne vagyon az igaz szeretet, / Az pedig kívánja,
mint igaz kereset, / Felebarátjáért letegye életét, / Ha aka-
rod látni Szent János levelét.³⁴

Tovább nem mehetünk mi már dolgainkban, / Határozatot
teszünk a tanácsban, / Valamint ítéli törvénynek a jussa, /
Azzal megelégszünk, leszünk hallgatásban.

DEUS PATER [ATYAÚRISTEN] a négy bírához szól:

Meghallgattam hosszas fejtegetéseit, / Az én Szent Fiam-
nak ártatlan dolgait, / Mind a két prókátor versengő okait, /
De látom, mindenben nehezítik ügyit.

Elsőbben, Igazság, halljuk, te mit ítélsz? / Végzésedet
mondd ki, felelettel segíts!

JUSTITIA [Igazságosság]:

Mivel én Igazság vagyok, igazságot / Tészek, mindeneknek
kiadom voksomat, / A bűnért halljon meg, szenvedjen meg-
vetést / Emberért, azt mondta: „tészem halálomat”.

MISERICORDIA [Irgalmasság]:

Irgalmasság a nevem, felebarátoméért / Nem szánom bo-
csátani véretem másokért, / Tudom, édes Jézus, az egész
világért / Te sem szánod, azért tégy hát jutalmas bért!

SAPIENTIA [Bölcsesség]:

Így az édes Jézus halála is léssen, / Az egész világért hogy
eleget tegyen, / Azért minden ember ezen megegyezzen, /
És a Krisztus Jézus meghaljon kereszten!

DEUS PATER [Atyaúristen]:

Én töletek vártam megszabadulását / Az én Szent Fiam-
nak, de látom a dolgát, / Inkább nehezítik bírám a dolgát, /
Éntőlem is, fiam, várd Atyád áldását.

³⁴ 1Jn 4,7–21.

Mivel mindnyájan ezen megegyeztetek, / Hogy meghaljon
Fiam, egyet értettetek, / Sok szép ajándékot néki is vigye-
tek, / Angyali seregem, jertek, siessetek!³⁵

A mennyei döntés után az arma Christi-motívum következik az 1733-as passiójátékban: Deus Pater az angyalokat hívja a legfelső színpadon, akik hozzák Jézus szenvedésének eszközeit a földre, a középső színpadra. Elsőként Spei Angelus (a Reménység Angyala) adja át égi ajándékként a kötelet Christusnak, majd az Angelus Fortitudinis (az Erősség Angyala) az oszlopot, hogy ehhez kösse magát, hiszen szavai szerint: „Zsoltári könyvben mely feltaláltatik, / Hogy éjjel és nappal tested kínoztatik.”³⁶ A harmadik, Sapientiae Angelus (a Bölcsesség Angyala) a töviskoronát hozza, közben Angelus Tertius megmagyarázza, hogy Ádám bűne miatt az emberiség dicsőségének helyreállításáért kell viselnie Verbumnak a szenvedéseket. Temperantiae Angelus (a Mértékletesség Angyala) a keserű poharat adja Krisztusnak, mert el kell viselnie a mérges poharat azért, hogy az emberre váró méreg megszűnjön. Charitatis Angelus (a Szeretet Angyala) hozza a keresztet, személyéből fakadóan talán a legszemléletesebb lényegi kapcsolattal. Perseverantis Angelus (Végigmaradás Angyala) a szegeket teszi Krisztus lábai elé, hogy az emberi nemnek figyelmeztetésképpen a kísértésben adjon sok erőt. Végül Fidei Angelus (a Hitnek Angyala) lép a színre, aki lándzsát ad át a reszkető Christusnak, hogy ezzel rontsa Krisztus ellenségeit.

A *Makula nélkül való tükör* 69. részének leírását követő, és az 1733-as passiójátékéhoz hasonló szerkezetű, szépségű és részletességű másik égi pör és a hozzá kapcsolt arma Christi-jelenet az 1769 nagypéntekén bemutatott misztériumjátékban található.

³⁵ 1733. Scena 2. Égi pör. Forrása: *Liber Exhibens...*, 1057–1059.

³⁶ 1733. Scena 2. Angelus Fortitudinis szavai. Forrása: *Liber Exhibens...*, 1059.

Az első jelenet kezdetén Deus Pater sértődötten szónokol Ádám vétke miatt, mivel az ember háládatlan volt azért, amiért Ő a „gyönyörűségnek helyére”³⁷ helyezte. Erre DEUS FILIUS önmaga kéri Atyját, hogy irgalmazzon a bűnös emberiségnek, akit Lucifer csábított a rosszra:

Emberi nemzetnek, kit gyönyörűségnek helyére béplántáltál,
A paradicsomra s annak határaitra szabadságot adtál;
Hogy ő lenne a feje s mindennek vezére, így parancsoltál.

Sőt, ezeken kívül, nagyobb fizetésül amaz nagy dicsőséget,
Amelyet Lucifernek, kevélység lelkének serege már elvesztett,
Ádámnak és fiainak (ha szent szavaidnak engednének)
megígéred.

Ezt megirigyelte, s tovább nem tűrhette a pokolbéli Kígyó,
Azért incselkedni s emberrel társalkodni csalárdságot forraló,
Nem szűnt meg, míg véle törvényedet megszegetné, tudván,
hogy az ember hajlandó.

Méltó azért az ember arra, (mivel szabadságra bocsátottad
akarátát),
Hogy nyomorúságban és sok viszontagságokban, éljen
keserves kínban,
De más mód adódhat, hogy lelke ne tartassék rabságban.

Íme, végzetetlen és megmérhetetlen gonoszsága őnéki,

³⁷ 1769. Scena 1. Deus Pater szavai. Lásd: *Liber Exhibens...*, 513. Andropus (valójában Ádám) siralma ugyancsak gyönyörűséges helyről beszél az édennel kapcsolatban az 1761-ben színre vitt passiójáték 7. jelenetében: „helyezettét ötet nagy gyönyörűségben.” (Androfilus szavai: *Liber Exhibens...*, 340.).

Azért szükség nékem, mert nagy kegyességem ezt ígéri önéki,
Hogy megváltsam őt, s elűzzem az ördögöt, érte szenvedni.

Deus Pater elfogadja fia felajánlását, de előtte tudatnia kell ezt a kérdést az angyalokkal. Emiatt összehívja „tanácsosait, menyeyei szolgálait”, akik az alábbiak szerint voksolnak:

IRGALMASSÁG:

Hogy irgalmasságod terjedjen világra, / Szükség Szent Fiadnak menni a halálra!

IGAZSÁGOSSÁG:

Igazságod szerint ne büntesd az embert, / Jobb lesz, hogy Szent Fiad szenvedjen a világért!

BIZONYSÁGTÉTEL:

Bizonyságot teszek, hogy az ember hajlandóságból / Vétett te ellened és tudatlanságból, / Azért szabadítsd meg az ördög hatalmából, / Szent Fiad váltsa meg őt irgalmasságából!

BÖLCSESSÉG:

Bölcsességed szerint ezeknek tanácsát / Bevévén, ítélem világnak váltságát.

Mert mi hasznod benne, ha világ romlását, / Akarod lelkeknek örök kárhozatát?

ATYAISTEN:

Most, te, Ártatlanság, szükség, ha mellette / Felállasz, és mondasz ellenkezőt erre, / Lévén Szent Fiamnak védelmezésére.

ÁRTATLANSÁG:

Másként nem épülhet a menyeyi udvar, / Ha Fiad meg nem hal, nem telik bé a kar.³⁸

³⁸ 1769. Scena 1. Égi pör. Forrás: *Liber Exhibens...*, 513–514; a teljes menyeyi és pokolbéli vita és az arma Christi-jelent (Scena 1–3.) kritikai kiadá-

Deus Pater ezután a limbusban szenvedő atyákat szólítja, akik az 1733-as drámában is megtalálható ószövetségi előképekkel (Ádám könyörgése, Noé mezítelensége, Izsák fahordozása és áldozata, Dávid 21. zsoltárja) voksolnak Deus Filius kereszthalálára, aki a jelenet végén alázatosan elfogadja a mennyei tanács döntését. Az 1769-es passiójátékban a pokolbéli (2.) szcena után a 3. jelenet ismét az égbe kalauzolja a nézőket, pontosabban az arma Christi-motívum bemutatásával az égi és a középső, azaz a földi színt kapcsolja össze: Deus Pater az angyalokkal vigasztalja Fiát, és elküldi neki a földre a szenvedés eszközeit. Deus Pater szavai magyar nyelven említik, hogy melyik angyal melyik kízóeszközt viszi, majd ennek megfelelően az alábbi allegorikus figurák (valójában angyalok) néhány versszak keretében köszöntik Christust: Justitia kötelet hoz, Fortitudo (Erősség) oszlopot cipel, a Sapientia tövist, Temperantia (Mértékletesség) pedig mirhás, keserű poharat hoz. Innocentia olyan kízószerszámokat visz, amiktől Krisztus ártatlan teste vérzik majd, Amor pedig siratásra szólítja fel az angyali sereget, és miközben átadja a keresztfát, elmondja, hogy Krisztust a kevélység és a kegyetlenség feszíti majd rá. Perseverantia (Állhatatosság) a szögeket hozza, mely a megmaradásra figyelmeztet. Fides (Hit) pedig lándzsával állít be, amellyel a fősვნység megnyitja Krisztus oldalát és az irigység keresi Jézus szívét, amiből majd vért és vizet iszik a részegség. A misztériumjáték írója, Fides ajkára adva, ezzel a szemléletes leleménnyel érzékelteti, hogy Krisztust valójában az emberek által elkövetett bűnök kínozták meg és feszítették keresztre.³⁹

sa: MEDGYESY S., *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák...*, i. m., 2009, 426–439.

³⁹ Az 1769-es passiójátékban Christus szavaira a keresztre feszítés után megtérnek a 2. jelenetben színre lépett fő bűnök: a jelenet nyitányaként Superbia dicsekszik, hogy sok követője van, Gula állandóan kocsmába jár, Avaritia 12 aranyat ad a mulatsághoz, Luxuria egy erdei bordélyház felépíté-

A jelenet zárásaként Justitia „ad Auditores”, azaz a hallgató-sághoz szól, bűnbánatra int és a planétákat szólítja siratásra. A dráma Justitia szavai után Krisztus színre lépésével és a betániai jelenettel folytatódik (Scena 4.).

4. „...*probatur realitas Corporis Christi*”:

az Eucharisziáról szóló tanítás a csíksomlyói színpadon

Az Eucharisztia teológiai kérdéskörként⁴⁰ és hitvitaként alkalommal alkalommal szerepelt a csíksomlyói színpadon: az 1722-ben, 1727-ben és egy ismeretlen esztendőben bemutatott úrnapi játékban.

A szentháromságtannal kapcsolatban már idézett 1722-es tandróma 9. és 10. jelenete foglalkozik a szentségtannal. Hipomachus veti fel a kérdést, amire Zingvilus és Acatholicus 1–3. a protestánsok, Deiphobus és Oedipus pedig a hitetlenek tanítását képviseli. A pápisták (katolikusok) válaszát Piruhmon, Mirmillo, Lajcus Catholicus 1–2. és Theologus Catholicus 1–7. adja meg. Elmondják, hogy ha az Oltáriszentség csak jel és emlék lenne és nem valóságos Krisztus-test, akkor nem bűnhődnének annyian, akik bűnös állapotban, méltatlanul veszik magukhoz.

sét javasolja, Ira fegyvereket gyűjt, Acedia pedig a harangszó elől menekül. Majd Superbia hirtelen elkezd félni, mert egy állatformájú (oroszlánképű?) embert látott, akivel hiába mentek szembe a bűnök. Ekkor Christus a kezesről a „Popule meus” nagypénteki liturgikus ének szavaival megkérdezi a bűnöktől, hogy mit vétett ellenük. Ezek után Christus rámutat a darab 3. jelenetében az égből kapott saját kínszerszámaira, amelyek a bűnből szabadítják meg az emberiséget. Christusnak itt elmondott monológja részletezi, hogy Szűztől születvén a világba jött az embereket megmenteni. Egyetlen útnak a megtérést javasolja. Erre Acedia megtér, akit ebben a többi főbűn is követ (1769. Scena 12.).

⁴⁰ Teológiai kifejtését lásd: ELŐD: *Katolikus dogmatika, i. m.*, 1983, 479–530; részletes szentségtan: 479–613.

Theologicus Catholicus Primus bibliai helyeket idéz verses átiratban:

Hogy igaz szent teste Oltáriszentségbe / Jelen van Krisztusnak ott, a kenyér színbe', / És igaz szent vére a bornak színében, / Megtart a szentírás nyilván minket ebben:

Édes Üdvözítőnk Szent Lukács könyvében, / Szent Máténál pedig huszonhatod részben, / Világosan tanít huszonhated versben, / Igaz teste volna oltári szentségben.

Íme, az én testem, mely tiérettetek / Eladatik hamar, hogy a ti vétketek / S eltöröltessenek cselekedetetek, / Örökös halállal hogy el ne vesszetek.

Tizennegyed részben Szent Márknál így szólott, / Hogy ez az én vérem, melyre szomjúhozott / Izraelnek népe és kiöntik aztot, / Mely is jelenti már újtestamentumot.⁴¹

A nagypénteki passiójátékok szövegét magába foglaló *Liber Exhibens Actiones parascevicas...* című, alapforrásként idézett kéziratgyűttesben az 1727. évi passiójáték után egy négy statióból álló játékot olvashatunk,⁴² amelyben hét angyal vitatkozik Krisztus valóságos szentségi jelenlétéről. Az ismeretlen, minden bizonnyal csíksomlyói ferences szerző tollából származó diskurzus ószövetségi előképek, evangéliumi részletek és apostoli levelek alapján *bizonyítja* a katolikus tanítást, erre utal az egyes szereplőknél megadott szerzői utasításban a *probatur* kife-

⁴¹ 1722. Scena 10. Kilián István munkájaként kiadta: *Ferences iskoladrámák I, i. m.*, 2009, 150–151, a dráma 869–884. sora. (A következőkben a főszövegben jelöljük meg, hogy az idézet e kiadott drámaszöveg hányadik sorából származik.)

⁴² 1727. március 11. nagypéntek; az eucharisztikus diskurzus lelőhelye: *Liber Exhibens...*, 768–777. Kilián István gondozásában, *Az angyalok vitája az Oltáriszentségben valóságosan jelenlévő Krisztusról* címmel napvilágot látott: *Ferences iskoladrámák I, i. m.*, 2009, 401–426.

jezés.⁴³ A szenvedéstörténethez csak a kéziratban, de tematikájában egyáltalán nem kapcsolódó, stációkra (állomásokra) osztott hitvitázó drámát nem nagypénteken, hanem nagycsütörtökön vagy a négy statio alapján még inkább úrnapján mutatták be. A Statio Prima során Angelus Tertius szavai az Oltáriszentséget a világ teremtéséhez (Ter 1) és Krisztus Isten-emberi mivoltához kapcsolják. A Statio Prima sorolja az Isten nagy tetteit a történelemben: a világ teremtése (Ter 1), Mózes vesszője a kivonulás idején, a Vörös-tengeren való átkelés, a fáraó seregének veresége (Kiv 13–15), Mózes rézkígyója (Szám 21,4–10) és csodálatos vízfakasztása a pusztában (Szám 20,1–11), Krisztus Isten-emberi mivolta és a kánai menyegző borcsodája (Jn 2,1–12). Ezek a cselekedetek mind annak előképei és egyben igazolása, hogy az Isten mindenhatósága képes a kenyeret saját testévé változtatni:

Nagy csodálkozásra méltó dolgot láttunk, / A kegyelemnek is törvényében hallunk, / Mikor egy személyben felséges nagy Urunk, / A két természetet foglaló Krisztusunk. Nem csodálatos-e, hogy a vizet borrá / Istennek ereje hogy ezt változtatá, / Nagy hatalmasságát ebben megmutatá, / Mennynek s földnek Ura kinyilatkoztatá. De mindezek felett szent hatalmassága / Nagyobban tündöklék szent méltósága, / Emberhez mutatott bő irgalmassága, / Reánk bőven terjedt megszokott jósága. Mikor Istenséggel együtt emberséget / Kenyér színe alatt elrejtett felséget, / Kívánván lelkünknek örök üdvösséget, / Lelki életünkre adta maga testét.

⁴³ Probo, probare: javall, bizonyít, próbál; probatio, probationis f.: bizonyítás. Lásd: PÁPAI PÁRIZ Ferenc: *Dictionarium Latino-Hungaricum et Hungarico-Latino-Germanicum*. A hasonmás szövegét gondozta: HARGITTAY Emil, KECSKEMÉTI Gábor, THIMÁR Attila. Universitas, Budapest, 1995, 449.

Hogy a bor s kenyér színe alatt Krisztusunknak, / Isten s embersége fölséges Urunknak / Elrejtve legyen lelki orvosunknak, / Égből hozzánk lejött szamaritánusunknak. (61–65., 69–72., 77–80., 85–88. sor)

Az ANGELUS QUINTUS a paradicsomi fához (Ter 2,16–17) hasonlóan az élet fájának tartja az Oltáriszentséget:

Ekként mindeneknek, vakik evendik, / Igaz s tiszta szívvel valakik vévendik,

Ezt az élet fáját valakik tisztelik, / Az örökös élet megadatik nekik. (97–100. sor)⁴⁴

A diskurzus szerint a bölcsesség hét oszloppal rendelkező háza (Péld 9,1) a hét szentség praefigurája, asztalának két oszlopa pedig Krisztus Isten-emberségének előképe:

A felemeltetett oszlopok példázták, / Amint a szent atyák eztet magyarázták, / Szent Ciprianus és Ágoston megírták, / A hét szentséget jómódon mutatták:

A szent keresztséget s az Úr vacsoráját, / Bértálással együtt a penitenciát,

Az egyházi rendnek szent szakramentumát, / Jámbor házasoknak rendes társaságát, / Utolsó kenetnek az ő valóságát. (121–129. sor)

A Jó Pásztor-zsoltár Isten által terített asztala (Ps 22,5), továbbá a húsvéti bárány és a pusztai vándorlás során az égből hullott manna (Kiv 16) ugyancsak Eucharisztia-előkép. A két állomásnál megszólaló négy angyal valóságos bibliamagyarázatot tart. Angelus Tertius rendezői utasítása – *Ex Sancto Paulo probatur realitas Corporis Christi* – azt magyarázza, hogy az embernek

⁴⁴ Az Arbor Vitae képzőművészeti megjelenítéséről: SZILÁRDFY Zoltán: *Lignum crucis – Arbor vitae. A szegedi Pietà-oltár ikonográfiája*. In: *Ikonográfia – Kultusz történet. Képes tanulmányok*. Balassi Kiadó, Budapest, 2003. 93–95.

halálos bűnnel nem szabad Krisztus testét magához venni. Az alábbi szavakkal parafrázálja Pál apostol szavait:

Szent Pál, az Istennek titkait vigyázó / Buzgó szeretettel a népekhez szóló,

Üdvösség útjára sokakat tanácsoló, / ó így szólott volna, nekünk prédikáló:

Ó, tetten magadat, ember, legelsőbben / Jól megpróbáld, szállj alá szívedben, / A halálos vétet tedd le a kenyérben, / Vagy egyél azután, ha vagy vétekben. (222–229. sor)

Az Angelus Quartus az egyik leggyakrabban citált Eucharisztia-tanítást, a János-evangélium 6. fejezetét idézi (*Probatúr realitas Christi in specibus Eucharisticis ex Sancto Joanne capite 6 verso 58*):

Amint engem küldött az én élő Atyám, / Vagy élek Atyámért e dolog igazán, / Úgy az is él értem, ki az én testemet / Evendi és issza szentséges véretem.

Megmutatom neki az én színemet, / Egekben ragyogó, tündöklő fényemet.

Krisztus az Atyának nem történetéből / Él, hanem él igaz, szent természetéből, / Részesül Atyjának örök értelméből. (250–259. sor)

Az Angelus Quintus az utolsó vacsora lényegét magyarázza (*Probatúr realitas Christi ex propriis suis dictis Mathei 28* [valójában: Mt 26,26–29]) és a húsvéti misztérium erőterébe helyezi az Eucharisziát:

Ezt a nagy szentséget, mikor Krisztus szerze, / Kenyér színe alatt szent testét elrejte, / Oltáriszentségben magát helyeztet, / Az oltárra magát életünkre teszi.

Ezen szókkal éle, hogy ez az én testem, / Eztet váltságért keresztre tétetem, / A ti bűnökért szörnyen megve-retem, / Hegyes tövisekkel megsebesítetem.

Ami a keresztfán a mi bűneinkért / Megostoroztatott mi
gonoszságunkért, / Megsebesített undok vétkeinkért, /
Lelkét is kiadta világ váltságáért.

Ez adatott nekünk a Sacramentumban, / Ez hagyatott ne-
künk a szent vacsorában, / Nem úgy, mint címerben avagy
mint példában, / Hanem csodálatos, igaz valóságban.
(268–279. sor)

Angelus Sextus a színeváltozás történetét említi bizonyíték-
ként (*Probatum realitas Christi ex aeterni Patris testimonio in
Transfiguratione prolati Matheo 17*):

A Tábornak hegyén színében Krisztusunk, / Mikor
elváltozék mi lelki orvosunk, / Üdvösséget hozó kegyes
Pelikánunk, / Sebünkre bort öntő Szamaritánusunk.

Ilyen szókat akkor a megnyílt egekből / Hallaték csodásan
a fényes ködökből, / Hogy „ez az én szeretett fiam, akit ér-
telmemből, / Örökké kit szültem én természetemből”.

Hogy ha valóságos Krisztus Istenségét, / Ez a szó mutatja
nekünk természetét, Ha nem az egymásban való egyezsé-
gét, / Atyától Fiúnak nem a különbségét.

Innen ez a szó is: Krisztus Istenségét / Ezen okra nézve az
ő emberségét, / Bor és kenyér színben mutassa fölségét, /
Hogy ez az én testem”, mutatja erejét. (288–304. sor)

Az állomásnál elhangzó versbe szedett tanítás zárásaként
Angelus Secundus szól a processzió résztvevőihez, mondandó-
jának lényegét ismét a rendezői utasítás foglalja össze: *Quatuor
Evangelistarum testimonio et dicto Sancti Pauli asseritur
praesentia Christi sub specie rerum sensibillum*, azaz a négy
evangélium, főként az utolsó vacsora (Mt 26,17–29; Jn 13,21–27)
és Szent Pál sorai (1Kor 11,17–34) alapján mutatja be érzékelhető
dolog alakjában.

ANGELUS SECUNDUS:

Ugyan ismert, Krisztus a végvacsorának / Idejekor titkos testamentumának / Ily igékkal szóla hív tanítványinak, / maga szent testével áldozó papoknak:

Ezzel valahányszor oltáron áldoztok, / Égő áldozatul nekem bemutattok, / Szívetekben akkor mélyen forgassátok, / Az én halálomat ti prédikáljátok!

Amint két szín alatt testemet én adtam, / Bor s kenyérszín alatt amiképpen hoztam, / Ti is úgy vegyétek, mert így parancsoltam, / Két színnek állatja [lényege], miként tanítottam.

ANGELUS TERTIUS:

Szent Pálnak is idenéz amaz mondása, / A többi közt céloz ide tanítása, / Új testamentumról emlékező szava, / E titkos dologról bölcs okoskodása:

Ez a pohár az újtestamentum vére, / Amely kiontatott ti üdvösségekre, / Eztet műveljétek emlékezetemre, / Míddön eljöttök ennek vételére.

Igyatok mindnyájan ebből a pohárból, / Kit most nektek nyújtok irgalmasságból, / Veletek közlendő szokott jóvoltomból, / Részesüljön ki-ki ezen áldozatból.

Mert ez ontatik ki sokaknak kedvéért, / Az egész világnak üdvözüléséért, / Rút cégéres vétkek lemosásáért, / A meghalt lelkeknek feltámadásáért. (344–359. sor)

A Statio Quarta angyalai bibliai idézetekkel (Zakariás 13; Izajás 2) cáfolják, hogy az Eucharisztia bálványimádás lenne, ugyanis e próféták még Krisztus, tehát az Oltáriszentség alapítása előtt megírták a bálványok elpusztulását. Angelus Secundus ellentmond, de Angelus Tertius – Szent János apostol-evangélistára és Szent Ágostonra hivatkozva – igazolja a katolikus tanítást.

A magyar lelkiség- és művelődéstörténet során teológiai, stilisztikai és dramaturgiai szempontból a legkiemelkedőbb, egy-

ben mai körülmények között is könnyen előadható úrnapi játéknak tartjuk a *Pro Festo Corporis Christi* című, 18. századi csíksomlyói előadást.⁴⁵ Színpadra állítója ismeretlen, rendezői utasítást nem tartalmaz, és a bemutatás évszámát és az előadók iskolai osztályát sem jelzi a forrás. E játék négy állomása az úrnapi körmenet szokásos négy oltára lehetett. Nincsen cselekménye, az egyes oltároknál angyalok szólnak és tanítanak az Eucharisztia lényegéről. A Statio Prima prologusként köszönti az egybegyűlteket, és elmondja, hogy Krisztus kereszthalála és feltámadása megmentette a bűnös ember lelkét a pokoltól. Az úrnapi jó alkalom az embernek az Istennel való kiengesztelődésre. Három angyal (Angelus 1–3.) bűnbánatra és könnyes töredelemre inti a nézőket és utal az Oltáriszentség lényegére: az ember a Szentháromság 2. személyét veheti magához, aki szűz anyától született Isten-emberként:

⁴⁵ *Pro Festo Corporis Christi* (továbbiakban: Úrnapi játék), Csíksomlyó, XVIII. század. A színdarab kézírata: *Liber Exhibens...*, 715–720. Adatai: KILIÁN–PINTÉR–VARGA: *A magyarországi katolikus tanintézmények...*, i. m., 1992, 71, Ferences iskoladrámák Nr. 81. Kritikai kiadása a magyarországi XVII–XVIII. századi úrnapi és más Eucharisztia-játékok összevetésével: MEDGYESY S. Norbert: *Úrnapi játék Csíksomlyón, a XVIII. században* (Szövegkiadás és elemzés). In: *Nyolcszáz esztendő ferences rend. Tanulmányok a Rend lelkiségéről, történeti hivatásáról és kulturális-művészeti szerepéről* 2. Szerk. MEDGYESY S. Norbert–ÖTVÖS István–ŐZE Sándor. Magyar Napló–Írott Szó Alapítvány, Budapest, 2013, 1088–1108. (Művelődéstörténeti Műhely, Rendtörténeti konferenciák, 8/2.) Gyakorlati célú kiadása: *Misztériumjátékok 1, i. m.*, 2016, 122–135; MEDGYESY S., *Iskoladrámák, i. m.*, 2019, 266–276.

De minek előtte arra a szentgyónásra / Mennél és készülőnél bűnöd vallására, / Töredelmes szívvel vétkeid sírására, / Indulj, bűnös ember, előszámlálására!

Azután Krisztusnak drága szent testéhez, / Járulj tisztán elé, s eledeledhez, / A Szentháromságnak másod személyéhez, / Szűztől született Isten és emberhez.

A második állomás (Statio Secunda) az Eucharisziáról szóló katolikus tanítást kezdi részletezni, Angelus Tertius és Angelus Quartus szavában idézve Szent Pál korintusiakhoz írt első levelét (1Kor 10,14–33; 11,17–34):

Ezt ő bélyegének nyilván nem mondotta, / Sőt, tanítványinak, bizony, testét adta, / Ezen szókat nekik ő maga mondotta: / „Fogjátok testemet, s egyétek!” – mondotta.

Melyet maga próbál Szent Pálnál ily szókkal, / Hogy ez az én testem s vérem bizonyossággal, / Nem figura s pecsét, ezt tartsad Szent Pállal, / Mint Krisztus mondotta világos mondással:

Ez a pohár az újtestamentum vére, / Amely kiöntetett ti üdvösségetekre, / Ezért míveljétek én emlékezetemre, / Míelőnn járultok ennek vételére.

A Statio Tertia angyalai kifejtik, hogy Krisztus az oltáron kenyér színében és a mennyben is jelen van, s művének bevégzése előtt hagyta itt e szakramentumot, amellyel a körmenet során megáldja a hívőket. Angelus Quartus a pelikán szimbólumát varázsolja a nézők elé; az ötödik Angyal a frigyládát említi:

Mint kegyes pelikán, maga fiainak, / Melyét kifaggatta, s enni ad magvainak, / Szándékozik rajtok, látván siránkozni, / Elosztja egészen hasát tagjainak.

Minél inkább szükség ezen nagy Felségnek / Tiszteletet tenni s vetni mindenknek, / A frigynek szekrénye csak jele volt ennek, / De már itt jelen van Szent Fia Istennek.

Az Angelus Sextus szerint az angyali karok, arkangyalok, kerubimok is imádják az Eucharisziát, és „Szent, szent kiáltással megvallják, hogy Urok”. A negyedik állomás már dicsőítő és könyörgő jelleget ölt a didaktikus tartalom mellett. Angelus Quartus szavai felidéznek az ismert előképet: Mózes vesszőjét a Vörös-tengeren való átkelés idejéből, valamint a frigyládát. Az Ötödik Angyal a csodálatos kenyérszaporítást (Mt 15,32–39), a kánai menyegzőt (Jn 2,1–12) és újra az Egyiptomból való szabadulást (Kiv 13–15) idézi az Oltáriszentség prefigurációjaként:

Itt vagyon Krisztusnak szentséges szent teste, / Szép Szűz Máriának drága, szép gyümölcse, / A Mennyei Szék tartómestere, / Ki örök haláltól embereket mente.

Itt van a királyi ember vendégsége, / Mennyei Vőlegény ékes menyegzője.

Ez az a test, aki égből alászállott, / Ez az a vér, ki nekünk itálul adatott, / Ez a test a Krisztus, akit Szent Atya küldött, / Ez Jézus vére, ki értünk öntetett.

Ez a test a mennyei szentek dicsősége, / Ez a vér a bűnösök jó reménysége, / Ezt példázta régen a Mózes vesszeje, / Erre is célozott a frigynek szent szekrénye.

Ő elégített meg öt árpakenyérrel / Az ötezer embert nagy csodatétellel, / A vizet is borrá ő változtatta erővel, / Galileai Kánában a menyegzőn, a Szűzzel.

A két csíksomlyói Eucharisztia-előadás egyrészt ugyanazokat az ószövetségi előképeket, evangéliumi parabolákat és apostoli tanításokat sorjázza, mint a kortárs jezsuita vagy piarista úrnapi színdarabok. Jelesül: az égből szállott manna (Kiv 16), a frigyláda–Oltáriszentség megfeleltetés (Kiv), Jézus tanítása az Oltáriszentségről (Jn 6), az utolsó vacsora (Mt 26,17–29; Jn 13,21–27), Jézus példabeszéde az igaz szőlőtőről és szőlővesszőről (Jn 15,1–11), valamint jelentős 17. századi előzmények után a tékozló fiú (Lk 15,11–32) parabolája. Ezzel együtt mindkét somlyói

játékban elhangzott az Eucharisziáról és az utolsó vacsora ünnepléséről szóló tanítás (1Kor 10,14–33; 11,17–34) lényege. Másrészt feltűnik az, hogy a felsoroltak mellett a csíki gyakorlatban több az olyan előkép-megfeleltetés, ami a kortárs iskolai színjátékokban nem található: a paradicsomi életfa, Mózes vesszője és rézkigyója, a bölcsesség hétoszlopos háza. A kánai menyegző eseményeit, a csodálatos kenyérszaporítást és Jézus színeváltozását is az Eucharisztia valamiféle előképének tartják a csíki ferences színjátékok, illetve bizonyító erőként hozzák: ha Krisztus képes volt hét kenyérből és néhány apró halból több ezer embert jóllaktatni, a vizet Kánában borrá tenni és színében a Tábor-hegyen ragyogva elváltozni, akkor azt is meg tudja cselekedni, hogy a kenyeret saját testévé változtassa. Az itt felsorolt esetekben minden valószínűség szerint Csíksomlyón alkotott párhuzamokkal találkozunk.

5. A Szűz Máriával kapcsolatos hittételek ábrázolása a csíksomlyói misztériumjátékokban

a) A Szeplőtelen Fogantatás és Mária szüzessége

Szűz Mária kulcsszereplője a csíksomlyói misztériumjátékoknak. Tanulmányunk I. részében, a szentháromságtannal foglalkozó alfejezetben már említettük a 18. századból származó *Actio Szűz Mária mennybeviteléről* című csíksomlyói színjátékot, amelynek 3. jelenete a Szentháromság személyeinek mennyei tanácskozása önmaguk teológiai lényegéről és az Istenanyáról.⁴⁶ A Máriával kapcsolatos versszakok így hangoznak:

⁴⁶ A Szűz Máriával kapcsolatos katolikus hittételek összefoglalásai: ELŐD: *Katolikus dogmatika, i. m.*, 1983, 615–652; *Marienlexikon I–VI*. Institutum Marianum Regensburg E. V., Hrsg. Remigius BÄUMER–Leo SCHEFFCZYK. Eos Verlag, Erzabtei Sankt Ottilien, 1989–1994; Leo SCHEFFCZYK–Anton

ATYA ISTENNEK KÉPE Szűz Mária szeplőtelen fogantatásáról és kiválasztottságáról szól:

Kegyes mivoltából az én jószágomnak / S elrendeléséből irgalmasságomnak / Egyszülött Fiamat adtam e világnak, / Szabadulásáért emberi állatnak.⁴⁷

Kinek Szeplőtelen Anyát választottam, / Mielőtt az eget megalapítottam, / Annak szűz méhébe Fiamat szállítottam, / Hol az Istenségnek testet, formát adtam.

E szépséges Anya kedvemre lett nékem, / Kerubim angyalok felett megszerettem, / Leánynak, anyának, jegyesnek jegyzettem, / Hármás személyemet benne elhelyeztem. Rég már, hogy szenved a siralom völgyében, / A sok nyavalyáknak habos tengerében, / Fohászkodik hozzám buzgó szerelemben, / Tisztaságos lelkét ajánlja kezembe.

Nem engedem továbbmenni szenvedésit, / Szívbeli, keserves nagy töredelmeit, / Éjjeli s nappali sűrű könnyezésit, / Megadom már érni víg örvendezésit.

FIÚ ISTENNEK KÉPE utal a Máriával való együtt szenvedésére (compassiójára) és a 4. strófában földi édesanyja szüzességére, majd pedig életének érdemeire való tekintettel a nemsokára bekövetkező mennybevételére:

Mindeddig, amíg csak halálra nem mentem, / Csendes nyugodalmat magamnak nem leltem, / Szűzanyámmal

ZIEGENAUS: *Mária az üdvtörténetben. Mariológia.* Szent István Társulat, Budapest, 2004. (Szent István kézikönyvek, 8.)

⁴⁷ A *teremtett állat* kifejezés a középkori latin *omnis creatura* – minden teremtmény kifejezés fordítása. Az *állat* kifejezés a régi magyar nyelvben igen értékes személyt, egy fontos létező valakit, ritkán tárgyat, azaz teremtményt jelentett. Az *asszonyállat* kifejezést a 15. századi *Apor-kódex* is használja *Üdvözlég Mária... imádságában. (Látjátok feleim... Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. század elejéig. Kiállítás az Országos Széchényi Könyvtárban, 2009. október 29–2010. február 28. Szerk. MADAS Edit. Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, 2009, 260–261, nr. 23.)*

együtt tűrtem és szenvedtem, / Ki minden kínomban részesült mellettem.

Ezért én őhozzá nagy kötelességgel / Tartozom, fiúi engedelmességgel, / Mert ő hozzám volt mindenben segítségel, / Kegyes anyai nagy szerelmetességgel.

Úgy akarom azért, teljes hatalommal, / És fiúi kegyes nagy buzgósággal, / Tiszteltessék újabb privilégiummal, / S a hozzá illendő díszes jutalommal.

Valamint, hogy midőn őtőle születtem, / Szülésében neki fájdalmat nem tettem, / Tisztaságos méhét én meg nem sértettem, / Sőt, inkább sokféleképp ékesítettem.⁴⁸

Úgy most, midőn eljön halála órája, / Meg ne sértse őt a halálnak fullánkja, / Ne legyen test szerint semmi nyavalyája, / Legyen lelkének csendes az elválása.

Nem illik neki e gaz földön maradni, / S ártatlan testének rothadást szenvedni, / Angyalinkat illik őhozzá küldeni, / Kik által az égbe fel kell emeltetni!

SZENTLÉLEK ISTENNEK KÉPE megindokolja a mennybevételt: Máriát az Isten eleve megóvta az áteredő büntől, és ezért Mária bensője a szállása, azaz a méhe lett a megtestesült Isten-Fiának:

Személyem szerint én e Szűznek méhében / Tartattam mindenkor szeplőtelenységben, / Vallom azért lenni a Szűz leányt mátkámnak, / Tövisek közt kinyílt Liliomocskámnak.

Nem hagyhatom tovább már őt e világnak, / Az ég örömeire felhozom magamnak, / Eddig is őbenne volt az én lakásom, / Ártatlan Szívében kellemes szállásom.

Mai tanácsunkban az legyen a vég, / Hogy e drága Szűznek adassék tisztesség!

⁴⁸ A teológiai tartalom hangsúlyozása és az egyértelműsítés miatt jelöljük a zárt *ë* hangot. A kézirat oszlopában ez a jelölés nem szerepel.

ATYA ISTENNEK KÉPE kimondja, hogy Szűz Mária lelkét és testét együtt kell a mennybe venni, ahol – földi érdemeire való tekintettel – királynéi hely várja:

Tehát, angyalaim, Máriához menjetek, / Szorgalmatossággal mellette legyetek, / Alázatossággal szintúgy tiszteljétek, / S mint királynékat köszöntsétek!

Elválása után lelkének testéből, / El ne távozzatok hideg tetemtől, / Őrizzétek őt az incselkedésektől, / Mígnem más rendelést teszünk mindenekről.⁴⁹

b) Mária és a Halál találkozása

Teológiai igazságot jelöl, hogy a Szűz Máriával kapcsolatos jeleneteknél a démonok soha nem jelennek meg. Egyedül az 1743-ban bemutatott passiójáték 7. jelenetében olvasható, hogy Mária közelében akkor jelenik meg a Mundus (Világ) és a Mors (Halál), amikor János apostoltól nagypéntek reggelén megtudja, hogy ártatlan gyermekét elfogták. Az anyai fájdalmat azzal ábrázolja a darab, hogy Mária szóba áll a Morsszal. Az Istenanya ebben az esetben elsősorban földi édesanyaként iszonyú gyötrelmében a Haláltól kér tanácsot. Az ismeretlen drámaíró leleményessége, hogy éppen a Halál mondja ki a mariológia egyik tételét: „meg van parancsolva”, azaz az Isten uralkodik a Halál felett, aki Máriához nem érhet;

MORS:

De hidd el azt, hogy én téged nem segítlek, / Meg van parancsolva, hozzád ne is érjek, / Hanem fájdalmadat enyhítsd, arra kérlek, / Fegyveremmel neked semmit nem tehetek.

⁴⁹ *Actio Szűz Mária mennybeviteléről*, Csíksomlyó, 18. század, Scena 3., részlet. Mai helyesírással közzétette: MEDGYESY S.: *Iskoladrámák, i. m.*, 2019, 290–293.

Sőt, ihon előttem máris alig állok, / Fülemben szüntelen parancsolást hallok, / Hogy én fegyveremet letegyem, kit látok, / Elhidd, amiket én teneked most mondok.⁵⁰

c) *A Maria Advocata példázatai*

A csíksomlyói passiójátékok szövegében Mária, érthető módon, fájdalmas anyaként szerepel, fellépése legtöbbször középkori eredetű planctusokkal társul. A Mária-siralmakat előfordulási alkalmak, cselekménybeli helyük alapján csoportosítjuk:

1. A betániai jelenet: Krisztus és Szűz Mária utolsó találkozása Jézus szenvedése előtt. Az apokrif hagyomány nagykedvre vagy nagyszerdára teszi e találkozást.
2. Keresésmotívum a Mária-siralmakban: Szűz Mária nagypéntek hajnalán, Betániában megtudja az angyaltól vagy Szent János apostoltól, hogy Jézust elfogták. Ekkor Fia keresésére indul, majd a keresztúton találkozik megkínzott gyermekével.
3. Kereszt alatti Mária-siralmak.
4. Pietà-jelenet, Mária siralma Jézus temetése közben.
5. Szűz Mária mint az emberiség közbenjárója (Maria Advocata).⁵¹

⁵⁰ 1743. április 12. nagypéntek: *Dei immortalis in corpore mortali patientis brevis repraesentatio parascevice*. Scena 7. Forrása: *Liber Exhibens...*, 1246; a teljes dráma: 1321–1252. Népszerűsítő formában, Medgyesy-Schmikli Norbert és Pintér Márta Zsuzsanna sajtó alá rendezésében megjelent: „*Nap, Hold és csillagok...*” i. m., 2003, 211–248.

⁵¹ A csíksomlyói passiójátékok Mária-siralmainak elemzése: MEDGYESY S.: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák forrásai...*, i. m., 2009, 257–303, 458–482. Népköltészeti kapcsolatai: *Mária Anya – Mária Anyánk. Szűz Mária élete és alakja a magyar népi Mária-költészetben Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése szerint*. Szerk. MEDGYESY S. Norbert. Szent István Társulat, Budapest, 2019, 513–754, nr. 320–454.

A csíksomlyói passiójátékok meghatározó és egyúttal dogmatikai igazságot közvetítő jelenete, amikor Szűz Mária mint a bűnös emberiség (Genus Humanum) közbenjárója lép színre. Mária, az édesanya ekkor nem fiát siratja a kereszttövénben, hanem az emberiség megmentéséért fohászkodik. Könyörgései, saját és Fia szenvedésére utaló argumentálásai minden esetben eléri céljukat: a megátalkodott emberre a bűnei miatt jogosan haragvó Krisztus megkegyelmez teremtményeinek. E régi, katolikus teológiai hitigazság szemléltetésére a csíksomlyói ferencesek kitűnő példázatokot állítottak színpadra.

Az 1745-ben⁵² Csíksomlyón színre vitt játék szerkezete teljesen egyedi: Dipsas, a pénzsóvár uzsorás vitatkozik Doctor Evangelicusszal, aki tiltja ezt a pénzszerzési szokást. A vita után Krisztus elküldi tanítványait, hogy térítsék a bűnösöket (Scena 5.). A hét főbűn fellépése (Scena 6.), a kevélység, a gőg, a bujaság és az uzsorások bűnei után a „cantus Angelorum” csendül fel *Oh, szerelmes Jesus, aki mi erettünk...* kezdősorral, amely 23 versszakban éneklí végig Krisztus szenvedését, és rámutat arra, hogy mindezt az emberiség bűnei okozták (Scena 6.).⁵³

⁵² 1745. április 16. nagypéntek: CSERGŐ Krizogón: *Actio parascevice super illud s. Pauli ad Hebraeos 6 v. 6. Rursum Crucifigentes sibimetiptis Filium Dei et ostentatui habentes' quas vel maxima contigit per avaritae speciem usuram scilicet quam hic describamus.* Kézirata: *Liber Exhibens...*, 1253–1280.

⁵³ Az éneknek nincs nótaultalása, csak a rendezői utasításból következtethetünk, hogy az angyalok énekelték szavaikat: „hic fuit cantus Angelorum compatientium Christo rursus crucifixit”. Kiemelés tőlem: M-S. N; 1745. Scena 6. A *cantus Angelorum* szövegének kézirata: *Liber Exhibens...*, 1269–1270. Az ének szövegét kiadta: MEDGYESY S.: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák, i. m.*, 2009, 384–386. A csíksomlyói misztériumdrámák énekelt részeiről lásd: KÖVÁRI Réka: *Énekek az 1721–1739 között előadott csíksomlyói misztériumjátékokban.* In: *Dráma – múlt, színház – jelen: Tanulmányok a dráma- és színháztörténet köréből*, szerk. CZIBULA Katalin–EMÖDI András–JÁNOS-SZATMÁRI Szabolcs. Erdélyi Múzeum-Egyesület–Partium Kiadó, Kolozsvár–Nagyvárad, 2009, 241–258. (Régi Magyar Színház, 4.)

Krisztus szenvedését ebben a színjátékban nem dramatizálták. A 9. jelenetben Krisztus haragra gerjed a vétkekben úszó emberiség ellen: elmondja szenvedésének részleteit, ráolvassa az emberekre bűneiket, végül a pokol gyomrával és kénköves tóval fenyegeti őket, miközben kezében három lándzsát forgat („Hic Christus vibrat 3 Lanceas”). Leginkább az uzsorás fősvények miatt van felháborodva. Ekkor lép a színpadra Mária, és közbenjár az emberi nemzetségért, a rendezői utasítás szerint: „Beata Virgo perorat pro humano genere”. A jelenet teológiai szempontból megalapozott: Szűz Mária, az Irgalmasság Anyja közbenjár Fiánál az emberiségért, az emberek gondjaiért és főként a bűnök bocsánatáért; BEATA VIRGO:

Szerelmes Szent Fiam, szűnjék meg haragod, / Emberi nemzetre te bosszúállásod / Ki ne ontsad rajtuk, nézd irgalmasságod, / És veszedelmektől távoztasd ostorod.

Mennyi sok kínokat szenvedtél érettük, / Hogy önekkik lenne örök üdvösségük, / És ha most elvesznek, füstbe mennek ezek, / Légy tehát kegyelmes, esedezem értük.

Sok kínjaid között mennyi epeséget / Lelkemben szenvedtem nagy keserűséget, / Veled együtt sírtam, hogy ők üdvösséget / Nyerhessenek tőled örök békességet.⁵⁴

Mária e sorok elmondása után részletezi fájdalmait, melyeket Fia élete során elszenvedett: Jézus körülmétélését, az Egyiptomba való menekülést, Jézus keresztútját, felfeszítését és halálát, végül a keresztről való levételét és temetését. Ezekre a kínokra hivatkozva könyörög Fiánál az emberiségért. BEATA VIRGO:

Körülmétélésed volt szomorúságom, / Egyiptomi futás szívbeli sírásom, / Utánad mindenkor volt nagy vigyázásom, / Távol tőled, tőlem okozta bánatom.

⁵⁴ 1745. április 16. Scena 9. Beata Virgo szavai. Forrása: *Liber Exhibens...*, 1277.

Midőn a városban, hogy felfeszítnének, / Zsidóknak seregi
ordítva vittének, / Ja, hogy aztat láttam, anyai szívemnek /
Sűrűn megindultak könnyei szememnek.

Midőn a keresztfán függöttél, ott voltam, / Nagy kínjaid
láttam, s én is siránkoztam, / Mellem zokogását nagyon
tapasztaltam, / Meghalni teveled mindenkor kész voltam.

Midőn a keresztről tégedet meghalva / Levettünk, s vette-
lek az ölembe sírva, / Akkor az én szívem éppen elájulva /
Volt és minden testem már félig meghalva.

Egyetlen egy fiam, tekints mindezekre, / Felforrott hara-
god emberi nemzetre, / Csendesedjél mostan az én kéré-
semre, / Ne töröld el őket, hajolj kegyelemre!⁵⁵

Szűz Mária saját fájdalmainak érdemére való tekintettel kéri gyermeke irgalmát. A felsorolt fájdalmak száma ugyan nem éri el a hetes számot, de a hagyomány az 1745-ös színjátékban is minden bizonnyal a Hétfájdalmú Mária tiszteletéből származik.⁵⁶ E színjáték cselekményében Krisztus kizárólag Mária szavainak hatására könyörül meg az emberi nemen. A bűnösök zsoldárédzeteket mondvá megtérnek, majd Krisztus az angyaloknak és a tékozló fiú atyjának szavaival (Lk 15,11–32) parancsol: öltöztessék fel a megtérőket. A dráma végén az angyalok hálaadásra szólítják fel a penitenciatartókat.

Az 1756-os nagypénteki misztériumjáték egészen megható történetet vázol fel, amelynek főhőse szintén egy, a Bibliában nem szereplő ifjú, Dagobertus. Dagobertus magasztalja a Szentháromságot (Scena 2.), de Mundus (Világ), Caro (Test) és Caupo (Korcsomás) kísértésére – igaz, hogy könnyek között: „Dagorbertus deplorat

⁵⁵ 1745. Scena 9. Beata Virgo szavai. Forrása: *Liber Exhibens...*, 1277–1278.

⁵⁶ Kultuszáról bővebben: BÁLINT Sándor: *Ünnepi Kalendárium* 3. Manda-
dala, Szeged, 1998, 309–310. (szeptember 15.); ERDÉLYI Zsuzsanna: *Aki ezt
az imádságot... Élő passiók*. Kalligram, Pozsony, 2001, 2004².

suum statum” – léha életre adja magát: „Példájuk én mostan legyen mindazoknak, akik esztelenül test-ördögnek hisznek és engednek...”⁵⁷ Asmodeus a keresztség és Isten megtagadására buzdítja az ifjú Dagobertust, aki ezt megteszi, és hűséget esküszik az ördögnek. Asmodeus végül Szűz Mária megtagadására biztatta a tévelygő ifjút, de ő erre nem volt hajlandó (Scena 5.). Dagobertus ezek után rádöbben tetteire, elhatározza, hogy megtér, és elmegy a templomba. A színpadi példázat szerint Jézus elfordítja tőle az arcát. A dramaturgiai feszültség fokozásaként Dagobertus további könyörgésére a feszület is hátat fordít neki. A dráma csúcspontjaként ezek után Szűz Mária segítségét kéri, aki meghallgatja, nem fordul el tőle, hanem magához emeli és könyörög érte Krisztusnál.

DAGOBERTUS megtérő szavai:

Ó, Boldog Szűz, Krisztus Jézus anyja, / Bűnösöknek feltett csillaga, / Megtérteknek kegyes pátrónája, / Segítség szegény lelkem várja, ó, Mária!

Az ég és a föld ellen vétettem, / Isten ellen gonoszt cselekedtem. / De Fiadnál esedezzel értem, / S megbocsátja énnékem rút vétkem, ó, Mária.

BEATA VIRGO vállalja Dagobertus pártfogását és így szól fiához:

Szerelmes Szent Fiam, szűnjék meg haragod, / E szegény bűnösre te bosszúállásod / Ki ne öntséd, inkább nézd irgalmasságod, / És a büntetéstől távoztasd ostorod!

Boldog mennyországot elhagyád érette, / Hogy őneki lenne örök üdvössége.

Egyetlen egy fiam, tekints szent arcodra, / Ne folyjon haragod bűnös fiadra, / Csenedesdj el mostan az én tanácsomra, / Ne töröld el ötet, hajolj irgalomra!

⁵⁷ 1756. április 16. nagypéntek: *Actio parasceveica de Dagoberto*. Scena 5. Dagobertus szavai. Forrása: *Liber Exhibens...*, 124. (A teljes dráma szövege: *Liber Exhibens...*, 115–142.)

KRISZTUS:

Anyai szavaid, én szerelmes dajkám, / Engem meggyőz-
nek, szüzen szülő anyám, / Legyen meg kérése, vétéket
megbocsátám, / Tartsa meg holtáig szentelt gráciám.

DAGOBERTUS:

Szerelmes Jézusom, szívből hálát adok, / Fertelmes vét-
kemből hogy már tiszta vagyok! / Távozzál el tőlem, te vi-
lági hívság, / Távol legyen tőlem már testi nyalánkság!⁵⁸

Az 1771 nagypénteken bemutatott misztériumdrámában Synesius és Myrtililus sürgetésére Eusebius megtér, végül Mária lép színre, aki nemcsak Eusebiushoz, hanem az egész emberi-
séghez kiált, kérve, hogy bűneikkel ne súlyosbítsák ártatlan Fia
szenvédeseit.⁵⁹

IV. Összefoglalás módszertani kitekintéssel

Az egész magyar nyelvterületen a szakrális színjátás legtar-
talmasabb, legősibb és a barokk iskolai színjátás világán belül
egyedülálló, karakterisztikus jellegzetességeket hordozó és ma is
közérthető előadásai az erdélyi Csíksomlyón, az obszerváns feren-
ces gimnázium színpadán hangzottak el 1721 és 1786 között. Vol-
taképpen színpadra állított katekizmusként,⁶⁰ élő és szemléletes

⁵⁸ 1756. április 16. Scena 6. *Liber Exhibens...*, 127. E témakörrel bővebben: MEDGYESY S. Norbert: *Maria Advocata – Szűz Mária közbenjáró szerepének ábrázolása a csíksomlyói misztériumjátékokban*. In: (Dráma)szövegek metamorfózisa. Kontextustörténetek. – *Metamorphosis of the (Drama) texts. Stories of Relation. I. kötet. Hagyománykezelés, imitációváltozatok – Traditions, Imitations. A 2009. június 4–7-i kolozsvári konferencia szerkesztett szövegei*. Szerk. EGYED Emese–BARTHA Katalin Ágnes–TAR Gabriella Nóra. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2011, 76–84.

⁵⁹ Az 1771-es misztériumjáték szövege: *Liber Exhibens...*, 553–565.

⁶⁰ Minták a csíksomlyói könyvgyűjteményből: ILLYÉS István: *Catekizmus avagy Lelki tej. Az az, a' keresztyéni tudomány kezdetiről, és az üdvösségre*

Biblia Pauperumként szólaltak meg rendszeresen a nagypénteki vagy kisebb számban az úrnapi és egy alkalommal a Nagyboldogasszony-ünnepi előadások 80–120 gimnazista diák szereplésével. A ferences paptanárok által írt anyanyelvű, verses misztériumjátékok úgy magyarázták el és egyúttal közérthetően szemléltették a legnehezebb dogmatikai kérdéseket, katolikus hittitkokat, hogy az adott teológiai tétel lényegét az a szereplő fejtette ki, vagy az az allegorikus alak mondta el hús-vér emberként, akiről szól az adott tézis. Tehát nemcsak az adott kérdéstről beszélgettek vagy elmélkedtek elvont módon a szereplők, hanem ők maguk mondták el kifejezetten oktató tartalmú szöveggel a saját lényegüket. A csíksomlyói misztériumjátékoknak nemcsak a cselekménye, hanem az isteni (Deus Pater, Verbum, Spiritus Sanctus), az allegorikus (pl. Misericordia Domini, Genus Humanum, Amor Divinus) és a valóságos szerepneve (pl. Beata Virgo, Theologus Catholicus Primus) is tanít és önmagában kifejezi az adott színdarab és a benne megszólaló hittartalom lényegét. A drámák cselekménye élő Biblia Pauperumként tanította a nagyrészt írástudatlan, többzreres létszámban a színielőadások kedvéért is Csíksomlyóra érkező tömeget. Az összes passiójátékot áttekintve elmondható, hogy az Újszövetségből 106 jelenet keretében mutatták be Jézus Krisztus több csodatételét és példabeszédét, valamint a négy evangélium passiójának összeolvasásával a szenvedéstörténetét. Mindezek ószövetségi előképe 71 allegorikus tipológiai megfeleltetéssel szerepelt a csíksomlyói színpadon. A színjátszó diákok és közönség hitbéli ismereteit – a drámák cselekménye mellett – a színpadi hit-

szükségesb reszeiről-vaó tanítások. Mellyeket nevezetes auktorokból összezedett, és most másodsor (ötödik részszel öregbitvén) ki-bocsátott. Nyomtatott Nagyszombatban, az Academiai bötükkal, Hörmann János által, 1697. (RMK I. 1512; CsSzM Ltsz. 3650; 4342. Könyvészeti adatai: MUCKENHAUPT: A Csíki Székely Múzeum „Régi Magyar Könyvtár”-a, I, i. m., 2009, 131–132, nr. 119–120.)

viták és az egyes szereplők szájából elhangzó verses elmélkedések és okfejtések bővítették. Ezekkel a költői és scenikai-dramaturgiai eszközökkel tanítottak a ferences tanárok alapvető misztériumokat⁶¹ a Szentháromságról, a világ teremtéséről, a bukott anyagok (ördögök) lázadásáról és a világban lévő rossz eredetéről, Jézus Krisztus megtestesüléséről és e világra születéséről, szenvedéséről és annak értelméről; Mária szeplőtelen fogantatásáról, szüzességéről, örömeiről, fájdalmairól, érdemeiről és testi-lelki mennybevételéről, továbbá az Oltáriszentségről, valamint az utolsó ítéletről. Külön említést érdemel a Krisztus megtestesülését, illetve szenvedését eldöntő, késő középkori eredetű égi pör (Consilium Coeleste super Unigenitum) és az 1733-as és 1769-es passiójátékban azzal összekapcsolt arma Christi-jelenet.

A kiváló pasztorális és pedagógiai módszerekkel élő színdarabíró ferencesek és a színjátszó diákok nagyon sokat tettek az elsődleges spirituális cél (a penitenciatartás) eléréseért, és egyben tanították-okították is a sok szereplőben magára ismert és ezért vigaszt váró, hívő sereget.⁶² Tették ezt Kájoni János öröksége nyomán olyan magas irodalmi, (nép)zenei és közérthető népköltészeti stílusban, amely a szent cselekményhez és a Mária-kegyhelyhez illett. Eközben a szereplő diák verstant, éneket, jó kiállást tanult, a szakrális témájú előadással folyamatosan imádkozott és tízezres tömegnek adott hitélményt, amelyért 1725 óta

⁶¹ A liturgia és misztérium kapcsolatáról: Odo CASEL OSB: *Krisztus jelenléte a liturgikus misztériumokban*. Dobszay László fordításában közzétette: CSANÁD Béla: *Alapvető liturgia*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest, 1995, 89–99.

⁶² Germuska Veronika történelem–hittanár szakos egyetemi hallgató *A római katolikus hitoktatás története a kezdetektől napjainkig* című szemináriumi dolgozata egy fejezet erejéig vizsgálta néhány csíksomlyói passiójáték-jelenet teológiai tartalmát. (*Oktatás, kultúra és vallásgyakorlat a barokk korban* című történelmi szeminárium, PPKE BTK, Piliscsaba, 2020. tavasz; oktató: Medgyesy S. Norbert)

– a megfelelő szentségi feltételekkel – ráadásul teljes búcsúban részesülhetett. A Csíksomlyó-iskola egyik lényeges módszere az volt, hogy a tanulóknak azonnal a legtöbbet adta: a diák maga lehetett egy nagypénteki előadáson akár a Szentháromság egyik személye is. A tanár beemelte az isteni szférába a tanítványát. Az előadás során a gimnazista hittanuló vált hitoktatóvá azáltal, hogy tartalmas és szent szövegeket kikiáltott, eljátszott és elénekelt jó dallamokon, miután a tanár átelmélkedte vele. A napjainkban sokat emlegetett élménypedagógia tartalmas, tényszerű, megfelelően szakrális stílusú és kellőképpen lírai módszerét nyújtották a csíksomlyói ferencesek. Napjainkban való alkalmazása is sok gyümölcsöt teremne.

Záró példaként Donát László Bálint tollából az 1734. évi passiójátékot idézzük, melynek címét Jeremiás Siralmaiból (Sir 1,12) vette: *O vos omnes, qui transitis per viam, attende et videte, si est dolor, sicut dolor meus? – Ó, ti, kik általmentek az úton, figyeljete és lássátok, van-e oly fájdalom, mint az én fájdalom?* A drámában ábrázolt tengernyi fájdalmat egy záró certamen (vetélkedés) oldja fel: Krisztus keresztje mellett a Dolor (Fájdalom) emberi módon kérdez, mire maga az Amor (Szeretet) felel. A szenvedélyes hangú dialógus végén DOLOR utolsó kérdésére: Hát, ki lehet olyan, kiért cselekedted? / Mert mindnyájan tudják, hogy mindennek élete, / Édes Jézusunknak keresztben áll teste, / Mind mennyben és földön: mondd meg, ki vesztette? // Mert elég gyötrelmem nekem ezt hallani, / Hogy megölték, de vajon kik, azt nem mondja senki...

AMOR adja meg a választ:

Tudd meg bizonyosan, hogy aki megölte, / A Szeretet volt az, aki nem engedte / Élni e világon, mert annyira kedvelte, / Az embernek lelkét annyira szerette!

A Szeretet ölte, az is mennyországból / Hozta le a földre
fényes udvarából, / Emberhez mutatott irgalmasságából, /
Mert lelket vett ember a Szentháromságtól.
Annyira szerette Isten az ember lelkét, / Annyira kedvel-
te az ő üdvösségét, / Elhagyta ezekért maga dicsőségét, /
A Szeretet miatt ontotta ki véré! Ámen.⁶³

⁶³ 1734. április 23. nagypéntek, Mutatio Scenae; forrása: *Liber Exhibens...*, 953–956. Kritikai kiadásai: MEDGYESY S.: *A csíksomlyói ferences misztériumdrámák...*, i. m., 2009, 448–458; Demeter Júlia munkájaként: *Ferences iskoladrámák I*, i. m., 2009, 724–733, a dráma 1372–1581. sora; népszerűsítő közzététel: MEDGYESY S.: *Iskoladrámák*, i. m., 2019, 250–257.

SZALAY MÁTYÁS

Instituto de Filosofía Edith Stein
Granada, Spanyolország
szalayster@itlumengentium.es

Megjegyzések a nemiség drámáját illetően (2.)

Abstract: Our personal relationship with the body might rightly be characterized as dramatic. This implies the free choice between two radically different fundamental attitudes towards bodily existence. The consequences of this or that fundamental disposition are articulated in all spheres of life: religious, social, political, and cultural. Our contemporary society with its commodity fetishism and disregard not only towards being but even existence tries to avoid the real drama in which happiness as a divine-human community is at stake. Yet our bodily existence with its limitations unavoidably confronts us with personal and existential questions on how we deal with the tension between temporality and eternity, the visible and invisible realm of reality, the fundamental human desire to become more than human. When encountering the mystery that we remain for ourselves as humans, our response entails a choice either to reject the reality of bodily existence by enhancing it (transhumanism), or, on the contrary to acknowledge the gift character of the body (theosis).

By restoring key elements of the Theodramatic context, this paper offers a detailed analysis of both possibilities.

Keywords: body, gender, mystery, power, transhumanism

Az eredendő kérdés feltárásának hermeneutikai nehézsége és a kétféle alapbeállítódás

Saját testünk adódásával analóg módon a másik teste is úgy adódik számunkra, mint ami alapvetően jó, és ami kiszolgáltottságában egzisztenciálisan is megszólít bennünket s vágyat

ébreszt bennünk. Fontos e két mozzanat sorrendje. A törékeny és halandó emberi test hasonlíthatatlan kifejezőerővel megnyilvánuló szépsége s jósága még azelőtt, hogy adott esetben vágyat ébresztene bennünk, kíváncsalmként tárul elénk, melyre a gondoskodástól a szemlélődésig sokféle aktussal felelhetünk. Az eredendő kíváncsalm, amelyhez a vágyunknak is igazodnia kell, a másik kitettségből fakad, abból a különös és egyedül az emberre jellemző titokzatos módból, ahogyan személyként feltárja magát előttünk.¹ Ez az emberi ésszel felfoghatatlan testi kiszolgáltatottság,² amelynek révén az egyedi emberi élet, pontosabban maga az Élet sajátos, senki másra nem jellemző befogadása egyáltalán külső formát ölt s kifejezésre jut (ahol is e kifejezés maga a test adódása a szemlélődés számára), nem más, mint a transzcendencia felkínálkozása az immanencia, a másik lélek számára. Röviden: isteni adomány, mely tehát a Teremtő önkinyilatkoztatása is.

A másik kiszolgáltatottságára adott felelet drámai jellegű, vagyis a legteljesebb valójában érinti a személyt és arra ösztönzi,

¹ II. János Pál teológiaiilag pontosan ragadta meg ezt a különös szépséget, amikor a test hitvesi jellegéről beszélt Krisztus mint isteni vőlegény és az egyház mint örök menyasszony egyesülésére utalva.

² G. K. Chesterton a maga utánozhatatlan és a létezés paradoxonjait előtérbe helyező élelátásával *Az örökkévaló ember* című könyvében arra hívja fel a figyelmünket, hogy az ember olyan különös lény, mintha nem is e bolygóról jönne, aki az állatok közül egyedülként nem a saját bőrében alszik, s nem hagyatkozhat az ösztöneire. Másrésztől persze különösen ügyes ujjainak hála képes hajlékot, ruhákat és bútorokat készíteni magának, és mindezekelőtt képes arra a csodálatos bolondságra, amit mosolygásnak nevezünk. Érdemes talán Chesterton gondolatmenetét azzal is kiegészíteni, hogy az ember az emlősök közül szintén egyedülként képes a párjával úgy utódokat nemzeni, hogy közben a szemébe néz. Az utódnemzés így szeretkezéssé válik, amelyben a testi odaadás összekapcsolódik a másik szeretetteljes és elfogadó pillantásával. Ld. Chesterton, Gilbert K. *Az örökkévaló ember*, in: Chesterton, Gilbert K.: *Igazságot! Az örökkévaló ember*, Szent István Társulat, Bp. 1985. „A barlangi ember” című fejezet, 181–198.

hogy szabadon válaszolva a másik testi létezésben rejlő kívánalomra és konkrét kihívásokra, magára ismerjen benne. A másik transzcendenciája ennyiben nemcsak annak belső életére nyit ablakot, hanem saját belső életünket is tárgyiasítható és egyszersmind transzcendens valóságként tárja elénk; a másik önkifejezését és önkifejeződését szemlélve önmagunkat mintegy külsőként, „kifejezéseként” fedezhetjük fel, s ezt a lehetőséget éppen a másik kiszolgáltatott élete hozhatja hozzánk közel. A másik testisége mint alapvető kiszolgáltatottság egyszersmind szolgálat is számunkra, saját kifejezésteli, külső önmagunk felfedezéséhez, értelmezéséhez.

E dolgozat fő célja, hogy rámutasson annak jelentőségére, hogy e találkozás saját és mások törekeny, halandó testi valóságával mindig drámai módon zajlik; olyan válaszút elé állít bennünket, ahol is a két szélső pontot egyfajta nihilista, valóságtagadó, illetve „hívó”, a teljes (isteni) valóságot is elismerni kész beállítottság jelenti. Éppen ezt jelenti a test eredendő kiszolgáltatottsága, az, ahogyan felkínálja magát a másoknak, anélkül, hogy uralkodna saját létezése mint kifejezés és kifejeződés értelmezésén.

Miközben saját testünk külső értelmezését nem urallhatjuk, csak befolyásolhatjuk (erre irányul az ember kulturális tevékenységének egy meghatározott része), a másik testi mivoltának túlradó értelmét szűk korlátok közé szoríthatjuk: szabadságunkban áll zárójelbe tenni, sőt ignorálni a másik személyes és egyedi és egyéni jelenvalóságát. A nihilizmus nem csupán egy eszmerendszer, hanem egy beállítódás és egy sajátos formájú tapasztalásforma is. E habituális hozzáállást az határozza meg, hogy mennyiben nyitott az illető a misztériumra, a testben és a test által feltárulkozó mélyebb valóságra, illetve mennyiben zárkózik el a feltáruló értelem spontán túlradásával szemben. Számos személyes, spirituális, morális és kulturális oka lehet annak, hogy valaki vak marad a feltárulkozó misztériumra, vagy egye-

nesen elutasítja azt. Az okok feltárása helyett most csak maga a *forma mentis* megértésére összpontosítok.

A misztériumra nyitott beállítódás

Már Platón is utalt arra, hogy a negatív válasz, vagyis a rossz megértése előfeltételezi a jó, vagyis a teljes válasz ismeretét. Világosabban fogalmazva: csak az életszentség fenomenológiai ismerete és legalábbis a kínálkozó életforma személyes tapasztalata segíthet az emberi gyengeségek, a tévedés és a bűn megvilágításában. Meglehet, hogy a rosszról húsba vágó tapasztalatunk van, ennek értelmezéséhez azonban a jó intellegibilis természete teremt lehetőséget. A dráma éppen az, hogy noha ismerjük a jót, mégis rosszat teszünk,³ észleljük a misztérium jelenvalóságát és a benne rejlő kihívást, mégis korlátok közé szorítjuk, vagy egyenesen elvetjük, meghamisítjuk.

A nyitott alapbeállítódás itt nem implikálja, hogy tisztában lennénk a „hit” tárgyával,⁴ mint ahogyan a beállítódás szintjén még a nihilista hozzáállás sem egyenértékű valami konkrét, a

³ Az erkölcsi dráma e sajátos mozzanatát Szent Pál fogalmazta meg legvilágosabban (Róm 7,15), de éppúgy utal rá Ovidius (Metamorphosis 7, 21, in: F. J. Miller, Ovid: Metamorphosis (2 vols., LCL, 1916), mint Platón (Prótagorasz 352d), vagy Arisztotelész (Nikomakhoszi etika, 1145b)

⁴ Hit alatt itt nem például intézményes katolicizmust értek, hanem egy sajátos beállítódást, amely adott esetben inkább jellemezhet egy, a nemi és testi valóság eredendő szentségi jellegére nyitott agnosztikust vagy magát ateistának valló személyt, mint egy prűd, vagy éppen a szentségi valóságot félreértelmező, leszűkítő katolikust. A „hit” itt egyfajta vigíliát jelent, készenlétet a világ költői természetének fel- és elismerésére. Ami ezzel szemben áll, vagyis egyfajta „hitetlenség”, az kétségkívül éppúgy lehet a kierkegaard-i értelemben vett kétségbeesés valamilyen formájából eredő tudatos elzárkózás, mint érzéketlenség, von Hildebrand kifejezésével egy általános „értékvakság” (Wertblindheit) következménye. Lásd von Hildebrand, Dietrich, „Die totale konstitutive Blindheit für sittliche Werte: Das Phänomen der totalen Wertblindheit”, 1922.

testi vagy általában az anyagi létezés elutasításával. A különbség inkább abban rejlik, hogy míg az első diszpozíció megnyílik a testiség és a kontingens anyagi létezés adomány voltára, és annak túlaradó bősége, jósága és szépsége felől közelít a végességhez, addig a másik attitűd a végesség kétségtelen fenomenológiai tényére alapozva semmisnek tekinti s ezért elutasítja az „adományt”, s így az „adott” számára csak egy, *valamilyen elképzelt teljességhez képest*⁵ hiányosságot mutató „adat”.

Egészen más képet mutat, ha a lélek felől, pontosabban a léleknek a végtelennel folytatott belső dialógusa felől szemléljük a testet, mint ha fordítva, a test határai és a lét végessége felől igyekeznénk a lélek jelenségeire reduktív magyarázatot kínálni.

A két megközelítés számos tekintetben különbözik egymástól. Most pusztán azt emelném ki, hogy csak az első, a létezést igenlő beállítódás, melynek kiindulópontja a lélek, elidegeníthetetlen, mert az örök istenivel való kapcsolatból fakadó szabadsága érvényben hagyja drámai találkozásunkat a testtel, s kitart a végtelen s véges, egyszerre örök és mulandó lét termékeny feszültségében. Az ezzel ellentétes és végső soron nihilista diszpozíció, bármilyen konkrét választ adjon is – és itt a tartalmat illetően sokféle megoldás kínálkozik – kimenekül, megfutamodik

⁵ Itt nem egy eredendő hiánytapasztalatról van szó, hanem egy elképzelt, vagyis egy, a fantázia által mesterségesen kreált (kiagyalt) teljességhez képest adódó hiányosságról. A lényeges pont éppen az, hogy mit tekintünk viszonyítási pontnak: a valóság adományozott mivoltát, vagyis a teljes valóság drámai kifejlését, felfénylését, amely visszatükrözi és megszólítja törekény emberi valónkat, vagy az emberi autarkiát alapul véve, az elképzelt leg-tökéletesebb világot, amelynek az észlelt adottság mindig töredéke, halvány lenyomata csupán. A döntés nemcsak metafizikai, hanem maga a metafizika (a lét mint olyan vizsgálata) mint létlehetőség válik benne kérdésessé. A metafizika, vagyis *a lét adomány voltának vizsgálata* ugyanis nemcsak a befogadás tényét, hanem az ennek elismerésére irányuló aktust is előfeltételezi, mi több, éppen erre reflektál.

a dráma elől, s annak feszültségterhes vertikálisát egy pusztán horizontális küzdelemmé egyszerűsíti le. Ha e mögött nem pusztán érzéketlenség, hanem tudatos törekvés is áll, azt rendszerint azon remény mozgatja, hogy uralkodhat a testen s annak kétségbeejtő végességén, tehát megállíthatja vagy lassíthatja a test, s ezzel az anyagi világ széthullását.⁶

Amikor pedig titáni lendülettel szűk keretek közé kényszerítik a drámai helyzet kibontakozását, a küzdelem a testtel és a testért előbb-utóbb egészen visszaszorul az én-test viszony lét-dimenziójába:⁷ az én maga válik harctérre, a saját testét kell át-

⁶ Az uralkodó gazdasági és kulturális felfogás szerint a testet folyton karban kell tartani, hogy tökéletes élvezeti cikk legyen. A test önfegyelmzése és társadalmi felügyelete egyaránt azt célozza, hogy a test olyan egyéni kifejezőeszközként működjön, amelynek nyelve maga a fogyasztás. A leggazdagabb öntapasztalat és önkifejezés nem egyéb, mint a test kifinomult élvezete, ennek érdekében azonban a testet minden történelmi kornál rigorózusabb felügyeletnek kell alávetni. Az vezetett a testre vonatkozó előírások mérhetetlen szigorodásához, hogy a piac kezdett el diktálni, pontosabban a társas kapcsolatok minden területére kiterjedő (relativista és nominalista) piaci elv, amelynek végtelen sok produktumával és szolgáltatásával a vallási és kulturális előírások fölé helyezi magát. A piacnak a „jó életre” s ezzel összefüggésben a test ápolására és gondozására vonatkozó előírásai mindent pontosan rendszabályoznak, a tökéletes fogyasztásként felfogott „teljes élet” legapróbb részleteit is a szabadidős tevékenységtől fogva az étrendi tanácsokon át egészen a szexualitásig.

A nagy tabudöntőgetők, akik a vallás állítólagos szörnyű igája alá hajtott test felszabadításáért küzdenek, elfedik előlünk a Szentháromságos önértelmezési lehetőségétől megfosztott test teljes gazdasági és kulturális kiszolgáltatottságát. Ha elvetjük, hogy a test az isteni ökonómia, s ezzel a teremtett világ része, akkor a világi ökonómia karmai közé taszítjuk. Ezért tekinthetett rá a marxizmus pusztá termelőerőként (ennek minden súlyos következményével), s tűnhet fel az új, posztkapitalista paradigmában mint a fogyasztás által folytonosan fejlesztendő test.

⁷ Ma kulturálisan e visszaszorulás konzekvenciáival kell szembenéznünk. A testiség, a testi szenvedés és különösen a halál drámája kiszorult a közéletből, a közösségi és családi terekből: steril körülmények és olyan dísz-

építene, megreformálnia, átkonfigurálnia, kijavítgatva rajta a romló természet idővel sokasodó hibáit.⁸ Ezen egyszerre individuális és társadalmi küzdelem lényegi eleme, hogy a fenyegetésként megélt transzcendencia radikális kihívását csak azáltal lehet megszelídíteni, ha immanenssé tesszük.⁹ Nehéz nem felismerni az ősi mintát, az eredendő bűn képletét abban,¹⁰ amikor az ember a transzcendencia kihívását nem *hivatásként*, s ezért

letek között zajlik, amelyek szinte lehetetlenné teszik a drámai szembesülést és ezzel az odaadó igenlést. Többnyire nincs kiáltozás, a fájdalmat lehetőség szerint kordában tartjuk, nincsenek rituálék és közösségi fohászok, a haláltságát csak gépek csendes pityegése kíséri egy magányos szobában, amely egy adott ponton abbamarad, s mire a rokonok és barátok odaérnek, már minden újra tiszta és rendes, s a tetet már el is vitték. E furcsa s humánusnak vélt, de mégis embertelen színjáték elhitheti velünk, egy kis baleset történt csupán, apró hiba, mely egy páciens szívének leállásához vezetett. Ld. erről Hauerwas, Stanley, *God, Medicine, and Suffering*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994.; Arról, hogyan halunk meg a digitális korszakban, lásd Balint, Lilla, (2016) „Sickness unto Death in the Age of 24/7: Wolfgang Herrndorf’s Arbeit und Struktur”, *Studies in 20th & 21st Century Literature*: Vol. 40: Iss. 2, Article 4.

⁸ Ld. Cole-Turner, Ronald, ed., *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*. Georgetown University Press, 2011.; Cole-Turner, Ronald, „Transhumanism and Christianity.” *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of*, 2013.

⁹ Ld. erről Gabriel Marcel, *Metafizikai napló*, ford. Dékány András, L’Harmattan, Budapest, 2014, 52–58.

¹⁰ Itt kétségekívül mélyen ható gnosztikus kísértésről van szó. E hagyomány kitűnő ismerői és kritikai elemzői egyebek között von Balthasar, Hans Jonas és Eric Voegelin. Lásd Von Balthasar, H. U., *Prometheus Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947; Jonas, H., *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, 2015; E. Voegelin, *Science, Politics and Gosticism*, Two Essays, trad. William J. Fritzpatrick, intro. Ellis Sandoz, Gateway Editions, 1968. Lásd továbbá: Joseph B. Soloveitchik, *La soledad del hombre de fe*, Nagrela Editores, Madrid, 2015; Robert Spaemann, „Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündelehre”, in: Christoph Schönborn, *Zur kirchlichen Erbsündelehre*, Johannes Verlag, Einsiedeln, Freiburg i. Br., 1994.

egyszerre szabad s engedelmes követésként, tehát Isten és ember dialogikus viszonyának keretösszefüggésében értelmezi és éli meg, hanem e viszonyt felrúgva és leegyszerűsítve csak önmagát tekinti viszonyítási pontnak, magát képzelve ezzel Isten helyébe.

A posztmodern kultúra sajátos kihívása, hogy e kérdés nem eredeti és átfogó teológiai összefüggésében, hanem abból kiragadva s eltorzítva, és jellemzően egy magát minden értelmi vizsgálat fölé helyező természettudományi és technikai fejlődés kontextusában kerül elő, vagyis maga a kérdésfeltevés eltakarja előlünk, hogy mi a test a maga spirituális és ezért drámai értelmében.

Az emberi lét drámai alaphelyzetét, s ebben az összefüggésben a test értelmét azért is nehéz napjainkban felismerni, mert a nyugati világban meghatározóvá vált a test szekuláris értelmezési összefüggése, s a vallási megközelítés csak ennek fonákján, ezzel szembeállva juthat szóhoz, már ha egyáltalán. E kulturális harc, s ennek következtében a diskurzusnak az ellentéteket kiélező hangszerelése sokszor eltakarja előlünk a két megközelítés közös pontját: a test átalakításának, pontosabban átlényegítésének szükségét. Természetesen e közös idea a drámai különbségek gyűjtőpontja is.

Amikor a szekuláris megközelítés a test teljes átalakítását szorgalmazza, megmámorosodva például a nemváltoztatás új szabadságától, nem tesz mást, mint hogy kisajátítja a keresztény szellemiség összehasonlíthatatlanul eredeti eszméjét: az isteni megtestesülés révén a test felmagasztosul és részt vehet a *theosis*, vagyis az ember megistenülésének folyamatában. Az ember átlényegülése tehát – a megtestesült Krisztusnak hála – a test szerepének megismerésén, radikális újraértelmezésén át vezet az istenséggel való újfajta közösséghez. A szekuláris értelmezés is ezt a Krisztus-esemény előtt elképzelhetetlen logikát követi, noha egészen más formában, amennyiben az ember „megistenülésé-

ben”, pontosan önistenítésében szintén kulcsszerepet szán a test átalakításának – ezúttal azonban isten és ember újfajta közösségének drámája nélkül.

Aki megérti, hogy a test értelmezésének eredendő vallási és vallomások¹¹ drámai értelem-összefüggését hogyan váltja fel az eredeti isten-emberi drámát az ember önfelelültségével helyettesítő szekuláris felfogás, egyúttal azt is belátja, hogy a test átalakításáról folyó kortárs vita a különféle technikai protézisek használatáról – bárhogy erősködjenek is azok, akik szerint a teológia és a filozófia nemcsak különbözik, hanem szét is választandó egymástól – alapvetően nem etikai jellegű. Az ilyen jellegű kérdéseket aligha válaszolhatjuk meg például annak tisztázásával, mikor és milyen körülmények között helyes egy-egy eszköz alkalmazása. A leg súlyosabb etikai dilemma ugyanis már a technikai beavatkozás mérlegelése előtt eldőlt abban a pillanatban, amikor úgy tekintettünk a testre, mint objektíválható, személytelen és spirituális értékek nélküli *semleges természetre*.¹² Másként fogalmazva: már azelőtt elbuktunk, hogy akár az első lépést megtettük volna bármilyen irányba, vagyis a tulajdonképpeni tévedés a konkrét beavatkozást megelőzően már azon mentális aktus szintjén jelentkezik, amelylyel megragadjuk a kérdéses aktus tárgyát.

Másrészről az emberi test technikai inváziója, vagyis a test kiborgot idéző felfogása és fejlesztése is sokkal mélyrehatóbb

¹¹ A testiség drámája, az, ahogyan a test szüntelenül átalakulva (gyermeki, kamasz, felnőtt, öreg) elidegenül és az újra elsajátítás kihívásai elé állít bennünket, csak egy vallomások viszonyban élhető meg a maga tisztaságában: újra és újra megvallva, hogy mindez ajándék, amelyre igent mondva egész valónkban megújulhatunk.

¹² Az értéksemleges természet, másként szólva a természet matematizálása a modernitás talán legfontosabb hozadéka a testi létezés misztériumát tekintve. E dolgozat első részében utaltam rá, hogy e kétes örökség újraértelmezésre szorul, s ebben döntő szerepet játszottak olyan szerzők, mint Karol Wojtyła, Gabriel Marcel, Hans Jonas, Michel Henry etc.

szemléleti változást eredményez, hogysen ezt a konkrét aktus pozitív vagy negatív hozadékára összpontosító etikai vizsgálat kimutathatná: az ilyen beavatkozások hatása ugyanis ha lehet, még erősebben jelentkezik a testértelmezés szimbolikus-kulturális mezőjében, amelynek relevanciáját a drámai összefüggés kiiktatása implicit módon kétségbe vonja. A test technikai átalakítása, fejlesztése így sokszor minden jó szándék ellenére is megmarad a tökéletlen természet legyőzésének diadalát hirdető hamis paradigma keretei között. Másként fogalmazva: a test háttárainak meghaladására bevetett technikai eszközök aligha értéksemlegesek morális és ontológiai szempontból, amennyiben átformálva a testképünket és a testi érzékelést mintegy ráerőszo-ko-lyják magukat a test szimbolikus dimenziójára is.

Ha például a memória egy, a testemmel funkcionális egységet képező tápegységen keresztül fejleszthető, akkor adott esetben a saját emlékeimet illetően is eltűnik az emlékezés drámai és személyes dimenziója, és átadja helyét az életet megragadni kívánó s mégis életidegen adattárolásnak. Vajon ellenállhat-e a test saját technikai fejlesztésének? Főképpen: a memória folyamatos bővítése, tökéletesítése vajon megengedi-e, hogy megértsük a felejtés jelentőségét,¹³ erényét, antropológiai és etikai relevanciáját, nem beszélve Keresztes Szent János azon felismeréséről, miszerint a megtért ember emlékezetéből minden kihullik, hogy egyedül

¹³ Nietzsche még látott belőle valamit, amikor a platóni visszaemlékezés-elmélettel ellentétben kimutatja, hogy a boldogság és egyáltalán minden emberi aktus előfeltétele a felejtés. A kérdésről remek összefoglalót írt Tim Short, *The Importance of Forgetfulness for Nietzsche*, <https://timlshort.com/2012/02/04/the-importance-of-forgetfulness-for-nietzsche/#:~:text=Forgetfulness%20is%20the%20tendency%20to%20forget%2C%20to%20engage%20in%20forgetting.&text=Nietzsche%20has%20a%20unique%20view,it%20is%20worth%20careful%20consideration.> (2020. 06. 24.)

Krisztus töltsse be. Félő, hogy a testi esendőségünk, végességünk, s bármilyen testi meghatározottság, így a nemiség jelentősége mint ontológiai tény is elmosódik akkor, amikor a kiborggá alakulás¹⁴ testi esendőségünket, végességünket, vagyis a *conditio humanát* természeti elégtelenség, hiba, és végső soron a fejlődést gátló technikai problémaként könyvel el (ideértve minden érzékszervi működést, a születést, mi több, a halált is.)

Test, költészet, narrativitás

Kétségkívül tudatos kulturális ellenállás és erős jellem szükséges ahhoz, hogy újra felismerjük a hagyomány igazságát, miszerint saját testünk esendőségében a végesség és halál misztériumával találkozva az őseredeti dráma alaplehetősége tárul fel.

A jelen kulturális helyzetben a régi, kozmoteológiai megalapozottságú testkép¹⁵ kiinduló etikai válaszok sulykolása kevésbé

¹⁴ Amint erre később részletesen is kitérek, az ember kiborggá alakítása nem csupán egy a testet érintő számos etikai és biopolitikai kérdések közül, ez a test jelenkori szemléletének tulajdonképpeni horizontja. A transzhumanista látásmód ma már nem egy szűk kis csoport egzotikusnak ható futurisztikus elképzelése, hanem meghatározó kulturális trend és egyfajta csendes evidencia. Mint általában minden ideológia, ez sem transzparens, éppen mert túlságosan közel van hozzánk, nem látunk rá előfeltételezéseire és céljaira. Nem túlzás azonban azt állítani, hogy mára, ha nem is elméleti, de gyakorlati szinten általánossá vált az emberi test olyan megközelítése, mely azt egyfajta hardvernek tartja, amelyet fejlesztenünk és javítanunk kell. Ld. erről N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought, Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14 Issue 1 – April 2005, <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>, 20-10-2015; R. Cole-Turner, *Transhumanism and Christianity*, in: „Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement”, Georgetown University Press, Washington 2011.

¹⁵ A kozmoteológiai felfogást és a keresztény bölcsélet megújódását illetően – mely persze döntő módon érinti a test fogalmát – érvelésem Mezei Balázs munkáihoz kapcsolódik. Ld. Balázs, Mezei. „Vallásbölcsélet”. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő 1 (2004); Balázs, Mezei *Mai vallásfilozófia*, Kairosz, 2010. Lásd különösen: Balázs, Mezei, „Az emberi test modális elmélete”,

eredményes, még ha mély és örök igazságra utalnak is. Ahhoz, hogy a teremtménynek szegzett (bibliai) kérdést ne fedje el más, leegyszerűsítő – egyszerre drámaellenes, személytelen s végső soron embertelen – értelmezés, és az embert próbáló élességében vetődjék fel számunkra, mindenekelőtt a szentségi valóságra érzékeny, *költői képzelőerő* szükségeltetik. Csak a jól formált képzelet segítségével szabadulhatunk ki a leegyszerűsítő magyarázatok, rendszerelvű és személytelen megközelítések, magyarul az ideológiák szorító kötelékeiből, amelyeket a drámai logikával szembenálló racionalitás jellemez. Csupán a költői szónak és a művészi alkotásnak a valóság mélyrétegeit felfedő ereje képes rávilágítani arra a paradoxonra, hogy a bűnbeesett, törékeny, halandó test befogadhatja az isteni testet (eukarisztia), és magát elajándékozva megtisztul.¹⁶ Csak költői, művészi módon ragadható meg a maga teljességében a nemi meghatározottság. Akik tanúságot tesznek arról, miként járja át, alapozza meg és teljesíti be a szentségi a profán valóságot egy drámai történetben és egyáltalán minden valódi emberi találkozásban és személyes sorsunk alakulásában, azok számára még a Max Weber¹⁷ által (Schiller nagyszerű fogalmát kölcsönözve) helyesen leírt varázstalanított (Entzauberung) kultúrában is úgy mutatkozik meg a test és a nemi meghatározottság, mint ami több puszta határvonalnál és legelemibb emberi korlátnál: eredeti lét-lehetőség, a sajátos férfi- vagy női szeretetnyelv végtelen kifejezési eszköze és kitüntetett helye.

in: Boros Gábor–Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája*. Kor-társ fenomenológiai tanulmányok. Budapest, Tudástársadalom Alapítvány (2004): 157–210.

¹⁶ Ld. II. János Pál, *Levél a művészekhez*, 1999. április 4. különösen Nr. 12.

¹⁷ Weber, Max. *The sociology of religion*. Beacon Press, 1993. 270.; Jenkins fontos pontokon árnyalja Weber ismert téziséét in: Jenkins, Richard. „Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment”, in: *Max Weber Studies* Vol. 1, No. 1 (November 2000), 11–32.

A természettől fogva költői és tanúságtevő magyarázat felfedi a drámaiság terét és viszonyait, és megvilágítja, mi forog kockán. A költészet ritkás levegőjét nem könnyű belelegezni. Az ideológia ideig-óráig tartó vonzerejét az adja, hogy látszólag kiszabadít a dráma válaszkényszeréből és felment a végső válaszadás felelőssége alól. Az élet drámaisága persze végül mégis átüti az ideológia falait. Ilyenkor azok, akiket Platón öröknek (φύλακες)¹⁸ nevezett, nem kapkodnak újabb magyarázatok után, hanem ki-tartanak a feszültségben, és a végső, a lét feletti Jóra vetve tekintetüket elfogadják, hogy az igazsághoz való személyes viszonyuk megpecsételi a sorsukat.

Ez különösen azért nehéz, mert általában az ideológiák minden, s így korunk testellenes eszmerendszerének is az egyik kezdő lépése, amellyel jellemző módon megfosztják magukat az önkritika lehetőségétől és elveszítik párbeszédkészségüket, nem más, mint hogy eloldja az evidensen létező emberi drámát annak narratív életösszefüggésétől, az egyedül „igaz mítosztól” – ahogyan C. S. Lewis nevezte találékonyan a kereszténységet.¹⁹ A posztmodern kor sajátsága, hogy nemcsak a mítosz igazságát,

¹⁸ Az örök neveléséről lásd *Állam – Platón összes művei kommentárokkal*. A Ford. Steiger Kornél, bevezetőt írta Steiger Kornél, Németh György. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó. 2014, 376e–412b.

¹⁹ C. S. Lewis pontosabban úgy fogalmazott: „the heart of Christianity is a myth which is also a fact”, in: „Myth Became Fact”, *World Dominion*, September-October 1944; Ld. továbbá G.K. Chesterton megjegyzését: „[The Incarnation of Christ] met the mythological search for romance by being a story and the philosophical search for truth by being a true story. That is why the ideal figure had to be a historical character as nobody had ever felt Adonis or Pan to be a historical character. But that is also why the historical character had to be the ideal figure; and even fulfill many of the functions given to these other ideal figures; why he was at once the sacrifice and the feast, why he could be shown under the emblems of the growing vine or the rising sun” in: *The Everlasting Man*, in: *Delphi Complete Works of G. K. Chesterton*.

hanem relevanciáját is tagadja, pontosabban nem egyszerűen másik választ keres egy eredendő s az emberi lét értelmét firtató kérdésre, hanem maga e kérdés létjogosultságát vitatja, amikor azt számtalan és egymással sokszor összeegyeztethetetlen narratívába ágyazott kis problémahalmazra bontja le.²⁰

Ezzel szemben a keresztény tanítás sosem egyszerűsíthető le konkrét morális előírásokra, lévén egy olyan *átfogó narratíva*, a kezdetektől a végidőig ívelő, összefüggő (üdv)történet,²¹ amelyben benne foglaltnak az emberi élet drámájának még meg nem értett titkai is. A keresztény hagyomány ezzel lehetőséget kínál arra, hogy (egyebek mellett) a testiség és végesség személyes drámáját egy tágabb, pontosabban a lehető legtágabb összefüggésbe helyezve igazabb módon élhessük át. A teremtés, bűnbeesés és kiengesztelődés komplex és fordultatos, költői elbeszélésében elmerülve fogódzkodókat kapunk ahhoz, hogy a testiség és nemiség személyes drámai értelme az individuális küzdelmet meghaladóan úgy bomoljon ki előttünk, mint a teremtett világ és a magát teljesen átadó Teremtő szeretetteljes párbeszéde a kezdetektől a Kereszten kitárt karok öleléséig s azon túl a beteljesedett kommunióig. A testiség, s ezen belül a maga sajátos meghatározottságával a nemiség mindenekelőtt ebben a szövegösszefüggésben értelmezhető egy, a jelentését fokozatosan kibontakoztató beszédes jelként és ígéretként. Az emberi test, ahogyan saját testként, Krisztus s Őáltala az embertársunk testeként adódik számunkra, ilyen értelemben egyfajta különleges időkapszula, amely nem csupán tanúskodik mindarról, ami a teremtéssel a kezdetek óta történt, hanem egyúttal az *eljövendő* hírnöke is: az

²⁰ Jól árnyalja e gondolatot David Lyon. Ld. Lyon, David. *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. John Wiley & Sons, 2013.

²¹ Több mint egy másik narratívával (postmodern surrogates for narratives) helyettesíthető metanarratíva.

eukarisztia által megújuló, *áldozó test* a feltámadott test jelenvaló ígéretét hordozza.

E minden időket átölelően narratív ön- és testértelmezés egyik legfontosabb hozadéka a hívó emberek radikálisan szabad viszonyulása a testiséghez. Ez az újszerű s mindig megújítható szabadság még a vallástalanok esetleges szabadosságának is tulajdonképpeni lehetőség-feltétele. Aligha nevezhető ugyanis az a drámai küzdelmeiben magára hagyott, szorongó ember szabadnak, aki a *ressentiment*-tól²² (neheztelés) eltelve testi, pontosabban nemi adottságáért az egész társadalmat, s mindenekelőtt a vallásos kultúrát hibáztatja. A posztmodern helyzet valódi ironiája, hogy a kereszténységnek, amennyiben helyre kívánja állítani a drámaiság eredeti keretfeltételeit, vagyis újra fel kívánja helyezni a táblára az isteni és emberi játszma figuráit, kulturális értelemben még az ateizmus valódi lehetőségéért is meg kell küzdenie, amennyiben helyre kívánja állítani az eredeti drámaiság keretfeltételeit, vagyis újra fel kell tenni a táblára az isteni és emberi játszma figuráit. Akik ezen munkálkodnak, kiállva a *drámai szabadság* mint olyan komolysága mellett, legyenek bár keresztények vagy ateisták, visszaadják emberi mivoltunk egyik legnagyobb kincsét, a válaszadás méltóságát.²³

Azt állítom tehát, hogy e drámai összefüggésben vizsgálandó a nemiség, mely a test egyik lényegi meghatározottsága, és ezért sajátos értelme csak a testiségre adandó igen és ámen mélységeit és hatósugarát felmérve mutatkozik meg. Ha valakinek az

²² Ld. erről Scheler, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Klostermann, 1978.

²³ Mindenkor igaz, hogy a testiség kérdésének világos felvetése még a róla alkotott helyes ítélet megerősítésénél is fontosabb, hiszen annak alapjait tárja fel, de különösen így van ez ma, amikor a kereszténység kulturális és hatalompolitikai értelemben már valóban nincs abban a helyzetben, hogy bárkinek bármit előírjon.

alapbeállítottsága (Grundeinstellung) a saját testiségéhez, s általában az anyagi és teremtett világhoz nem a szépségként bennünket megszólító eredendő jószágot elismerő hálátelt nyitottság, akkor aligha tud tulajdonképpen, tehát drámai szabadsággal viszonyulni a nemiséghez. Márpedig csak akkor állítható helyre az egység teremtő és teremtett, az önmagát elajándékozó és megajándékozott között, ha *eredendő* szabad módon viszonyulunk a nemiséghez. A radikálisan szabad viszony olyan személyes kapcsolat az eredethez, amely elsődleges, s ezért minden más viszonyt felülír: aki a Teremtő akaratát fedezi fel saját testiségében, annak számára a tér-idő világ (minden ellenállásával együtt) a hivatás kibontakoztatásának káprázatos lehetőségekben bővelkedő tere.

E drámai szabadság azonban olyan ajándék, melyet a modernitás megkérdőjelezve még elismert ugyan, a posztmodern gyermekei azonban megunt játékszerként dobják arrébb. Ma ezért a hitetlenek meggyőzésénél is fontosabb, hogy legalább a hívők felismerjék, mi forog kockán, mi a válaszadás tétje. A darabokra hulló valóságban az eredeti és mindent felölelő összefüggés, Isten és ember összekapcsolódásának helyreállítása nélkül aligha érthető meg, mi forog kockán a testiség megélése, a test megjelenítése (divat, fantáziavilágok, a kommunikációs és információs forradalom bonyolult hatásmechanizmusa stb.), a test táplálása (földművelés, gasztronómia, diéta), gondozása (betegellátás, gyermekgondozás stb.) terén. A speciális területeken megfogalmazódó válaszok mind érintik a testiség misztériumát, s ennyiben kihatnak a nemiség értelmezésére.

A lényegi vita haladók és maradiak között az Atya szeretetéről

A testiség drámája, vagyis Teremtő és teremtett lény viszonya akkor mutatja meg igazán drámai arculatát, amikor játékba hozza a nemi differenciát, vagyis feltűnhet és érvényesülhet

benne a másik személynek az énre visszavezethetetlen radikális mássága. Különösen a jelen kontextusban fontos keresztény felismerés, hogy az ellenkező nem mássága (a férfiakat is ideértve) alapvetően a nemek minden konfliktusa ellenére sem fenyegetésként jelentkezik, hanem kivételes áldás, amennyiben köztes terminusként utat kínál számunkra a teremtő és teremtett lény közötti eredendő differencia analogikus megértéséhez.

Mindenekelőtt azért problematikus férfi és nő eredendő különbségének olyan összemosása, amely megszünteti a nemi szerepek ontológiai különbségét, illetve „elkülönbözésének” kifogyhatatlanul kreatív kulturális játékát, mert ezt az alapvető analógiát rombolja le, és ezzel lehetetlenné teszi az eredendő, vagyis *ontológiai differencia* megértését, a *lét* és a *létező* különbségének személyes megragadását. A mára már tapintható, negatív társadalmi következmények (a nemek viszonyának harcként értelmezése, a férfiak elnöiesedése és a nők elférfiasodása stb.), amelyeket számos konzervatív gondolkodó elsiratott már, valójában másodlagosak, s csupán ezen analógia helyes értelmezésében kirajzolódó ontológiai differencia elhomályosulásának melléktermékei. Kulturális és politikai értelemben nem az az igazán aggasztó jelenség, ha egy adott kérdést konzervatív vagy épp progresszív szemszögből közelítve hibásan válaszolunk meg, hanem ha félreismerjük az *eredendő drámai helyzetet*, Isten és ember valódi szeretetviszonyát.

Mégis sokan visszariadnak az ontológiai differencia analogikus értelmezésétől, s félnek elismerni egy ilyen teológiai alapállítás kulturális következményeit, arra hivatkozva, hogy a nemi különbségek kialakulása *pusztán* kulturális fejlemény. Aldana kitűnő írásában méltatja a kultúra szerepét a nemi identitás kialakulásában, s egyúttal visszautasítja a „pusztán” kitétel szofizmáját. Gondolatmenetének legnagyobb erénye mégsem ez, hanem hogy rámutat: a valódi vita az atyaságról szól, arról a sokszor a keresz-

tények számára is nehezen befogadható jó hírről, hogy az Atya s őt követve a férfi nem felülről, hatalmi szóval uralkodik a teremtés felett, hanem önmagát elajándékozva mintegy alulról tartja fenn, s leereszkedő szeretetével magához emeli a teremtést.²⁴

Ezért végletesen hibás, ha a nemek sajátos természetéről és hivatásáról folytatott roppant szükséges vitát a szokásos bináris keretben értelmezzük, mintha itt is csak kulturális és politikai konzervatívok, valamint progresszívek közötti harcról beszélhetnénk, akik e.g. inkább vagy kevésbé hajlandóak a nők egyenjogúságának elismerésére. Még csak nem is metafizikai álláspontok összecsapásáról van szó azok között, akik hajlandóak a nemi különbségeket megalapozó ontológia elfogadására, s akik szerint ideje meghaladnunk végre a metafizikai kérdésfeltevéseket. Ennél is mélyebben egy Isten és ember közötti drámai viszonyban artikulálódó kétféle álláspontról van szó, ahol Isten egyszerre atyai és anyai szeretetének megértése forog kockán.

Az álláspontok sokszínűsége egyfelől az isteni szeretet komplexitásán, másfelől a válaszadó ember szabadságán alapul. Jóllehet a felkínált s önmagát kiszolgáltató szeretetet sokféleképpen lehet félreismerni és felelni rá, a válaszadás mégis két világosan elkülöníthető formához igazodik: elfogadó vagy elutasító. A felelet drámaiságát éppen ez a vagy-vagy adja. Az első beállítódás azonban nem egy puszta logikai lehetőség; már eleve a megajándékozottság tapasztalatán alapul, s ezért lehetséges, hogy e beállítódás szerint a testi viszony olyan drámai tér, amelyben e két ellentétes felelet egy adományhoz viszonyul. Fontos belátnunk,

²⁴ Ferdinand Ulrich, „Gott ist unser Vater”, in: *Kath. Zeitschrift, Communio* 4. Jg. (1975) 29–38., in: *Isten a mi Atyánk, Cummunio*, Budapest, 2016/1–2, XXIV, 98–110; Isten anyai szeretetéről: Cselényi István Gábor, *Isten anyai arca*, Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, 2017 Ld. továbbá, Ricardo Aldana, *Todo consiste en Él*. En la senda de von Balthasar y von Speyr, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, különösen 77–91.

hogy a másik álláspont nem csak az adományt és annak ontológiai tényét, hanem ennél tágabban (akarva-akaratlan) magát a drámát is tagadja, pontosabban egyszerűsítő monológga teszi.²⁵

Aki azonban úgy értelmezi e vitát, mint ami pusztán csak az ontológiát támogatók és elutasítók, a hívők és nem hívők között zajlik, végső soron a kinyilatkoztatás személyes és drámai jellegét vonja kétségbe. A nemi különbségekből adódó emberi viszonyok egyesítik magukban e két elemet: maga a valóság, az egyszerre transzcendens és önmagunknál is közelebbi más (interior intimo meo et superior summo meo²⁶) ugyanis vitathatatlanul egyszerre személyes és drámai módon mutatkozik meg. A másik nem mássága nem egyszerű tény; úgy tör benne felszínre a kontrollálhatatlan új és megújító élet,²⁷ hogy az elodázhatatlan és személyes kihívásokkal állít szembe bennünket. Ennek egyik legradikálisabb s az egész jelenséget megvilágítani képes formája a Teremtő Atya alászálló és felemelő szeretetéhez való egzisztenciális hasonulás a szülőség által, amikor is két különböző ember egymás iránti testi odaadásából egy uralhatatlan és törekeny új élet születik.

Amikor a pár elfogadja a gyermekáldást, az ismert másik másságára mondott igen kiteljesedik az új élet ismeretlen, a radikális másságára mondott igenné. Noha a másik nem mássága már eleve önmagam meghaladására készített, ebben a viszonylatban még az a hatalmas lépés is eltörpül, amellyel a szerelem

²⁵ E drámaiságot kiiktatni kívánó gondolkodásmód szerint egy kedvező, példának okáért a transzhumanizmust támogató kulturális és politikai környezetben, amelyben a nemi identitás szabadon választható, egyenesen megszűnnének a nemi különbségek és az ebből fakadó pusztán negatív konfliktusok (melyek pedig a dráma konstitutív részei).

²⁶ Szent Ágoston, *Vallomások*, III, 6, 11.

²⁷ Ld. Mezei Balázs, Schmal Dániel (szerkesztők és szerzők): *Megújító újdonság. Vető Miklós gondolkodásáról*, Budapest, Szent István Társulat, 2020.

kiszólított magamból és felelősséget vállalva *beleszólított* a közös élet felvállalásába. Pontosabban fogalmazva, igent mondva a gyermekáldásra feltűnhet a szerelmi viszony közvetítő jellege, amellyel megnyitott erre a teljesen új életre, az élet adományának *radikálisan szabad* befogadására: arra, hogy végletes módon *kiszolgáltassuk magunkat a megtapasztalt szeretet uralhatatlan termékenységének, átalakító erejének*.

A testiség egy radikálisan új, transzcendens dimenzióját tárja fel a még meg nem született, ismeretlen életre kimondott igen. Sartre felismerte a gyermek születésére kimondott ámen-mondás kozmikus és eszkatológiai jellegét.²⁸ Aki elfogadja a gyermeket, ezáltal bizonyos értelemben bárkire s mindenkire, magára a teremtésre, a létre mint olyanra mond igent. Mi több, a számomra legkedvesebb és legcsodálatosabb másik teremtménynek kimondott igen a házasságban nemcsak intencionális tárgyát tekintve alakul át és tágul ki a végtelenre, hanem a tekintetben is, végső soron *kinek* válaszolunk. A gyermekáldásra mint a lét eredendő jóságára kimondott igen átformál bennünket és maga is átalakul, elmélyül. Akik elsajátították e szeretet-pedagógia lépéseit, rájönnek, hogy ez az „igen” csak másodsorban szól a feleségnek és férjnek, jövőre apának és anyának. Elsősorban annak felel, *Akitől* készek vagyunk elfogadni az életet mint adományt.

A nemi különbség elfogadása, tehát önmagunk megnyitása a másik másságának transzcendenciájára ennyiben átvezetesként szolgál és felkészít arra, hogy *igent mondjunk az életre*, annak minden aspektusával, úgy, ahogyan az adományként kibomlik előttünk. Nem egyetlen aktusról, egyetlen, ha úgy tetszik, emberfeletti módon hősies megnyilvánulásról van itt szó, hanem sokkal inkább egy, a szeretettapasztalatok révén lassan megszi-

²⁸ Ld. Sartre, Jean-Paul. *Bariona, avagy színjáték a fájdalomról és a reményről*. L'Harmattan, Budapest, 2013.

lárdult alapvető nyitottságról: tevékeny részvételtől a transzcendens és emberfeletti drámában.

A keresztény filozófia egyik legfontosabb feladata összegyűjteni, rendszerezni és érvekbe foglalni azon drámai történet aspektusait, amely theo-drámaként, vagyis Teremtő és teremtmény szépséges és fordulatos viszonyában kibontakozott előtünk Krisztusban és a Szentháromság belső viszonyainak kinyitkozttatása révén. Bármilyen bonyolult és komoly kérdéseket vitasson is meg a keresztény bölcselet, az érvelés végső üzenete nem lehet más, mint hogy érdemes vállalni e drámát, mely a teljes igazság boldogságos kibontakozása. Ebben az összefüggésben vállalható fel a nemi különbség sajátos keresztje, és egyáltalán a másikkal való találkozás kockázata és a szeretettel együtt járó kiszolgáltatottság.

Transzhumanizmus és nemiség

A transzhumanizmus²⁹ nemcsak aktualitása, hanem radikális posztmodern álláspontja miatt is releváns a jelen összefüggésben. Képviselői³⁰ úgy érvelnek, hogy a nemi különbségek eltörlé-

²⁹ Ld. Bostrom, Nick, „A history of transhumanist thought”. *Journal of evolution and technology* 14.1 (2005): 1–25., Bostrom, Nick, „The transhumanist FAQ: A general introduction.” *Version 2* (2003): 31. Kritikáját ld. Bishop, Jeffrey P. „Transhumanism, metaphysics, and the posthuman god”. *Journal of Medicine and Philosophy* 35.6 (2010): 700–720.

³⁰ Természetesen létezik olyan transzhumanista álláspont is, amely szerint az új ember feltalálásába és konstrukciójába legalábbis beletartozik, ha a férfi és női test nemi adottságainak teljes kihasználásán munkálkodunk. Ennek éppúgy része a testépítés, a versenysportok, mint a plasztikai műtétek. Nem csupán a nemiség testi megnyilvánulásainak tökéletesítéséről beszélhetünk, hanem férfi és nő nemi kapcsolatában rejlő olyan lehetőségekről is, amelyeket a technika, az orvostudomány és pornográfia együttműködése révén igyekeznek kiaknázni. Ennek része a szexuális élet élvezeti faktorának maximalizálásától a gyermeknevelés olyan módjáig minden, ami hangsú-

sével közelebb jutnánk az emberfeletti emberhez, vagyis az emberiség Isten nélküli megistenüléséhez. Azon törekvésünkben, hogy az emberiség történelmének e különleges pontján, amikor az ember a technika robbanásszerű fejlődésének testi integrációja révén végtelenül felgyorsíthatja az evolúció természetes folyamatát, a transzhumanizmus képviselői a nemi meghatározottságot tartják egyik legnagyobb kihívásnak a test, s egyáltalán az emberi természet forradalmi megújítását illetően. Érvelésük szerint a nemi meghatározottság tudományos-technikai feloldásának segítségével (pl. nemváltó műtét), amely lehetőséghez szükségképpen igazodnia kell a pszichológiai, kulturális, politikai és gazdasági fejlődésnek, nagy lépést tehetünk egy igazságosabb, etikusabb, egyszóval haladóbb társadalmi ideál megvalósítása felé. E folyamat elkerülhetetlen és szükségszerű, csupán a sebessége kétséges. Olvasatukban a „drámai” kérdés pusztán arra vonatkozik, hogy megértettük-e a történelmi üzenetet, és előmozdítjuk-e, hogy minél előbb mindenki egy szabadabb és fejlettebb világban élhessen, illetve képesek vagyunk-e az újdonsült javakat igazságosan és társadalmi feszültségek nélkül egy széles többség számára elérhetővé tenni. (Az exponenciális technikai fejlődés ugyanis még szerintük is első körben kielezi a különbségeket a fejlett és jól informált kisebbség, valamint a technikailag elmaradott, s ezért az érvényesüléstől megfosztott többség között.)

A nemek közötti átjárhatóság itt egy olyan tágabb kulturális, politikai és persze „spirituális” program keretébe illeszkedik, amelynek célja, hogy meghaladja a hagyományos és kirekesztőnek vélt vallási gondolkodás kereteit, és elvezesse az embert egy, a férfi- és női princípiumot is meghaladó emberkép elismerésé-

lyosan a technikai fejlesztések alkalmazásától várja az emberi testi és szellemi képességek maximalizálását.

hez. Nem kétséges számukra, hogy az emberfeletti, transzhumán ember nem lehet más, mint a nemek felett álló ember, hiszen a valóban emberfeletti, teljesen felszabadított természet nem tartalmazhat a nemi meghatározottsághoz hasonló korlátozást és eleve igazságtalan különbségeket.³¹

A keresztény teológiai hagyomány analogikus módon értelmezi a nemi különbséget, elkerülve ezzel, hogy az isteni természetet túlságosan antropomorf módon, vagyis a nemi különbségeket kivetítve képzeljük el. Isten kétségkívül se nem férfi, se nem nő, hanem olyan szentháromságos szeretet, amelynek legtisztább megnyilvánulása az a „hitvesi” kapocs, amely Krisztust, a megtestesült Igét az egyházhoz fűzi. Ugyanakkor Krisztus megtestesülése, az, hogy emberré és férfivá lett érettünk, megvilágította a nemiség valódi szerepét, bevonva azt a végső, Isten-emberi dráma összefüggésébe. Ennek köszönhetően az isteni szeretetre felelve a nemiség és az esetleges nemi korlátok meghaladása nem negatív módon történik, vagyis nem a nemiség elutasítása és megtagadása révén lehetséges! Ellenkezőleg, a nemiség, férfi és női mivoltunk a szeretetválasz kiindulópontja és konstitutív része. Akként szeretünk, akik vagyunk, és nem annak ellenére.

Ebből következik egy másik fontos különbség is: A másik nem elfogadása itt nem a toleranciában csúcsosodik ki; a nemi természet önmagunk elajándékozása által teljeseedik ki. Ez az áldozatos odaadás megerősíti és hálával fogadja mind a saját, mind a másik nem meghatározottságát, hiszen éppen az nyitja meg számára az utat az önmeghaladás és a transzcendencia egy különös formájának megtapasztalásához. Amikor ugyanis az ellenkező nemű

³¹ E részigazság teológiai hátterét Aldana is megvilágította már „Az ember mint viszony” című fejezetben. Aldana Valenzuela, R., *Das ungeheure unbegrenzte Ja-und Amen-sagen: Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2016.

szeretett személy megnyílik előttünk, egy teljesen új világot hoz közel hozzánk, s minél jobban szeretjük a konkrét másikat, annál inkább belátást nyerünk a valóság azon dimenziójába, mely testi meghatározottságunk határai miatt különben rejtve maradna előlünk. A nemek különbsége egyebek mellett éppen azzal a felbecsülhetetlen értékű bölcséleti tapasztalattal ajándékoz meg bennünket, hogy az emberi és *per analogiam*, az isteni személyek ismeretét illetően érvényes logika nem más, mint hogy *azt ismerhetjük meg, akit szeretünk*.

Hedonista aszkézis: a test mint határ technikai kiiktatása

Ha pontosabban szemügyre vesszük a transzhumanizmus álláspontját, kiderül, hogy az nem más, mint a keresztény hagyománnyal szembeszegülő gnosztikus eretnység újabb formája, mely (egyebek mellett) test és lélek összefüggésének félreértelmezésén alapul. Ebben az esetben a testi korlátoktól nem valamiféle végletes aszketizmussal, hanem a test határait tudományos-technikai úton áthágó hedonizmussal igyekeznek szabadulni, s e törekvés párosul az individualista döntési szabadságot végső-kig fokozó félreértéssel. A hedonizmus és aszketizmus kétségtelenül ugyanazon érme két oldala, mindkettő a test, a lelkes és élő test redukcióján és tagadásán alapul. Különösen világos ez a transzhumanista törekvések esetén, amelyek az érzékelésnek, az érzékiségnek a test képességeit meghaladó fokozására helyezik a hangsúlyt. A transzhumanisták által a fejlődés motorjának tekintett hedonizmus paradox módon bizalmatlan az élvezet mint testi-lelki élménnyel szemben, mi több, ezt lecsupaszítja a test határait meghaladó, befogadhatatlanul intenzív érzéki hatásra. Jó példa erre a vizualitás terén számos szórakoztatóipari high-tech termékek.

Az új hedonizmus tulajdonképpeni testellenességével szemben a valódi aszkézis soha nem a test megtagadását jelenti, fél-

reértelmezése gyakran úgy próbál utat találni a spirituális s eny-nyiben végtelen valóságdimenzióhoz, hogy elvitatja a testi vágy érvényességét, valóságfeltáró szerepét, s megvetéssel tekint a testi, materiális valóságra. Jóllehet a keresztény hagyomány fontosnak tartja az önmegtagadást, a szüzesség és tisztaság erényét, sosem vonja kétségbe a test méltóságát, isteni eredetét és magas-tos hivatását (ld. Megtestesülés, testi feltámadás). Az aszkézis so-sem öncélú; arra irányul, hogy megóvja a kapcsolatot a szeretett személyhez, s a testi önvonatkozás illeszkedjék az *ordo amoris*, vagyis a szeretet, tehát a társas, isteni és emberi viszonyok rend-jébe. A vágyak korlátozása, a test fölötti uralom még csak nem is valamiféle magasabb tudásra irányul; minden kimondott „nem” a szeretetet szolgálja, s egyedül egy *nagyobb szeretet* és teljesebb odaadásra mondott „igen” fényében nyer értelmet.

A keresztény aszkézis, ellentétben a transzhumanista ihletésű testfejlesztés önmagunkra kirótt gyötrelmeivel, azon a belátáson nyugszik, hogy a mégoly tökéletesen uralt és saját korlátait akár messze felülmúló test is képtelen önmagát felszabadítani, hiszen törekénysége, kiszolgáltatottsága a *conditio humana* része. A tes-ti képességek határai önmagukban nem negatív jelenségek, ame-lyeket áthágva a szabadság új dimenziói tárulnak ki előttünk, hanem a *kontingenciát* közvetítik felénk: az *ember függősége* azonban mindenekelőtt azt jelenti, van kibe kapaszkodnunk, s a test éppen e kapaszkodás, az érintkezés, a találkozás helye. A test adódása azért nevezhető drámainak, mert e kontingencia kétfé-leképpen olvasható.

Kétségtelen azonban, hogy a test mint „képes vagyok rá”- ta-pasztalat nem csak a határok áthágásával mutatkozik meg előt-tünk a maga csodálatos valójában, hanem mindenekelőtt akkor, amikor az adott képesség egy, a teljesebb valóságra megnyíló viszonyrendszerben bontakozik ki. Egy példán keresztül meg-világítva nem az a releváns, bölcseleti és a boldogságra vonatko-

zó mély kérdés, hogy képes-e valaki 48 órán át megállás nélkül táncolni, hanem hogy képes-e a táncot (néptáncot, balettet stb.) olyan művészetként űzni, amelyben a valóság drámai mélystruktúrái tárulnak fel. A valódi végtelen (nem a hegeli rossz végtelen) nem az anyagi valóság meghosszabbítása, megsokszorozódása révén közelíthető meg, hanem a test jelentéssége révén adódik számunkra. Mi több, ahogyan e dolgozat első részében kifejtettem, a test már eleve olyan jel, amely önmagán túlmutat; az ember nem megteremti, hanem csak kiaknázza ezt az eredendő létlehetőséget.

A test eredendő létlehetősége éppen abban rejlik, hogy minél inkább bevonódhat a teremtés és újrateremtés drámájába, s részt vállalhat a Teremtő és a teremtett világ fordulatos történetének alakításában, s mindenekelőtt a két drámai szereplő kiengesztelődésében. Fontos belátni, hogy amikor a tudományos-technikai fejlődés vívmányainak integrálásával kitérítjük a „képes vagyok rá”-tapasztalat hatókörét, s ennyiben a testet a technikai ész-használat révén igyekszünk felszabadítani, a test „jelentése” bővül ugyan, de nem változik lényegi értelemben.

Az Isten-ember drámájának kontextusában ellenben *átlényegül* a test. Edith Stein pontos különbségtételét idézve azt mondhatjuk, hogy semmiféle változás (Änderung) – a képességek mégoly csodálatos bővülése sem – egyenértékű a testi átlényegüléssel (Wesensverwandlung), amikor a test megtalálja tulajdonképpeni hivatását, s minden képessége új és végső értelmet nyer önmaga elajándékozásában. A szeretetszolgálatban magára találó test odaadása kétségkívül az egyetlen olyan testi létforma, amelyben mintegy feloldódik a testi létezés eredendő töredékessége.

A test konstitutív szerepet játszik önmagunk mint időbeli lény megtapasztalásában. A testi odaadás aktusa, amikor minden testi rezdülés a másik javát szolgálja, az intencionalitás egészen másféle tapasztalatát teszi lehetővé. Az aktus személytelen

tárgya mindig aspektusosan, mintegy töredékeiben tárul fel a tudat előtt, s ezért az aktus én-vonatkozása mintegy leképezi e töredékességet, ahogyan pillanatról pillanatra mindig csak egy részlet világosodik meg előttünk. Max Scheler is hangsúlyozza, radikálisan más tapasztalat, amikor az aktus tárgya egy személy, hiszen itt a „tárgy” megismerése lehetetlen anélkül, hogy a másik személy önszántából feltárná magát előttünk.³²

A szeretet, amikor teljesen megnyílunk a másikra, az intencionalitás új formáját teszi lehetővé, s ezzel a test által konstituált időtapasztalat is alapvetően átalakul. Különösen igaz ez olyan kifejezetten testi tapasztalásra, mint amilyen az ölelés vagy simogatás. A töredékes érzékelést itt az oldja fel, hogy – például a simogatásnál – az intencionális tárgy, a másik teste és az érzékelő test, azaz a kezem összeolvad: az ujjam, mely simogat, maga is simogatottként konstituálódik a tudatban. A testi odaadás így mintegy visszaszolgáltatja önmagának az érzékelő és szerető testet mint érzékelt, érzéki s szeretett, *elfogadott testet*. E másik által „visszaszolgáltatott” test már nem része az érzékelés töredékes időpillanatait konstituáló testélménynek; ellenkezőleg, olyan transzcendens momentum, olyan uralhatatlan énélmény, mely egyszersmind a legsajátabb is.³³ A „visszaszolgáltatott test” különös módon *egyesülő egész*, mert részesülve a jóban, nem a számára való jóban, hanem egy önmagát meghaladó adományban, *teljességgel megszépül*, a megújult teremtés üzenetét hordozza, amelyben minden testiség a maga örökké szerető eredete felől tapasztalja meg önmagát.

³² Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Vol. 1. Friedrich Cohen, 1923.

³³ A testtapasztalat szintjén is érvényesül az a logika, miszerint aki akarja találni önmagát, az elveszíti, az, aki azonban másért elveszíti önmagát, az megtalálja. Ld. Mt 10,39; Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24; Lk 17,33; Jn 12,25.

A transzhumanista jellegű testfejlesztés soha nem képes meghaladni a testtapasztalat töredékességét, hiszen minden meghódított csúcsról csak újabb hegyorom látszik, a vágy végtelenre törő természete nem tud megbékélést találni. Önmaga körül forogva épp azt a meglepő, adományjellegű találkozást és transzcendenciát keresi hiába, amelyben elmerülve kiutat találhatna az önreferencialitás ördögi köréből.

A fenti, transzhumanistának nevezhető érvnek azonban nemcsak a következtetése kérdéses, hanem már a kiindulópontja is hamis. A test biológiai értelemben vett nemi meghatározottsága tudományos értelemben ugyanis vitán felül áll; ami szociológiai, politikai és kulturális okokból vitatható, az e tény jelentősége és értelme.³⁴ Hasonlóan evidens és lényeges az is, hogy fenomenológiailag a test női vagy férfitestként adódik számunkra. Ez nem csupán azt jelenti, hogy a külső testi jegyek férfi- vagy női specifikummal rendelkeznek, hanem azt is, hogy minden testi közvetítést, érzékelést és észlelést sajátos módon meghatározza

³⁴ Camille Paglia, a feminizmus egyik még vitaképes képviselője meséli el egy beszélgetésben, hogyan és miért hozták létre egy csettintéssel az egyetemeken a „woman studies” elnevezésű karokat, amelyek jellemző módon olyan fokon irtóztak a biológiától, hogy még azt sem ismerték el, hogy a nemeknek közülük van a hormonokhoz. Az ideológia zavartalan működéséhez kétségtelenül meg kell szabadulni a zavaró tényektől („Modern Times: Camille Paglia and Jordan Peterson”). Ennek egyik része egy olyan nyelvhasználat kialakítása, amely minden biológiai érvet eleve kiiktat azzal, hogy itt „biológiai esszencializmusról” van szó, vagyis a biológia nem képes leképezni a *gender* túlbujánzó nyelvi kategóriáit, ezért megpróbálja azokat redukálni. Ez azonban azt jelenti, hogy fordítva ülünk a lovon, hiszen a valóságleíró funkció helyett az előírás képességét tulajdonítjuk a nyelvnek, mintha az határozhatná meg, milyen legyen a biológiai, természeti valóság. Vajon azok, akik egyébiránt mélységes gyanúval viszonyulnak mindenféle hatalomhoz és tekintélyhez, hogyan hunyhatnak szemet afölött, hogy e különös elmélet minden tudományt, köztük a biológiát is teljesen kiszolgáltatja a felkent „nyelvészek” kreativitásnak álcázott hataloméhségének?

az, ahogyan a minden sejtjében férfi- vagy női test kötődik a lélekhez s a lélek minden fakultánsához.

A képzelet, az akarat működése, az emlékezőtehetség stb. alapvetően mind az érzékelésen alapszik,³⁵ és mivel az érzékelés a női vagy a férfitest közvetítésével történik, ezért az egyes lelki képességek legalábbis más kiindulópontból, más adatokat felhasználva működhetnek. Jó okunk van feltételezni azonban, hogy a nemileg meghatározott test közvetítése ennél többet jelent. E lelki képességek kibontakoztatásának alanya, aki tehát maga is rácsodálkozik saját vágyaira, akaratára, képzelőtehetségére, nem egy semleges és absztrakt én, hanem egy hús-vér történeti személy, aki férfi vagy nő.³⁶ Amikor tehát önmagunk lelki képességei tudatosulnak számunkra, akkor e tudatosodás alanya is olyasvalaki, akiről férfiként vagy nőként gondolkodunk ennek minden kulturális vonatkozásával együtt. Mi több, egy ilyen, a nemi szerephez igazodó vagy éppen azokkal szemben önmagát meghatározó én történetébe illesztjük mindazt, amit saját lelki működésünk a tudatunkba idéz.

A test természetesen megkülönböztethető a lélektől, fenomenológiai, vagyis tapasztalati elválaszthatatlanságuk azonban azt is jelenti, hogy a női és férfikülönbségek elől nincs hova visszahúzódni, nincs egyfajta semleges, nulla állapot, ahonnan nézve

³⁵ „*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*” Ld. Aquinói Szent Tamás, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19.

³⁶ Ld. Marcel, G. *Position et approches du mystère ontologique*, Vrin, Paris, 1949, 57. „számára nincs olyan intellektuális csücske a világnak, ahová visszahúzódhatnék a testemen túl vagy a testemen innen. Mi több, még az sem gondolható el, hogy a test az én személyes testem, mert az elgondolás aktusával máris elkülönbözök tőlem. Ezért bizonyos értelemben még az sem állítható teljes joggal, hogy én a testem volnék, csupán negatív formában megfogalmazva, miszerint nem igaz, hogy ne volnék a testem” (saját ford. Sz. M.) (ld. Gallardo Cervantes, Antonio, „Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel.” *Thémata*, 33, 127–134 (2004). 133.

felvállalhatjuk vagy éppen elutasíthatjuk a felkínált férfi- és nő szerepeket, mintha azok valamiféle ruhák volnának. Komolyan kell vennünk az „élő test” filozófiai fogalmát, mely pontosan rávilágít a testfogalom összetettségére: a külső, objektív test mellett létezik egy belső, szubjektív test is. Másként szólva a testünk már eleve s mindenkor nemileg meghatározott formában bocsátja eléink a valóságot. Saját testünk nem pusztán adottság számunkra, hanem maga a valóság feltárulásának sajátos módja is.

Vallási értelemben, tehát a vallási világ alapstruktúráját tekintve ez azt jelenti, hogy Isten nem valamiféle általános, semleges valóságot tár eléink,³⁷ hanem nőként és férfiként, egy pontosan ilyen minőségünkben előttünk feltáruló hivatás-összefüggésbe hív meg bennünket. Az elhivatás befogadása, értelmezése korántsem független nemi identitásunktól, mi több, éppen azon keresztül ér el hozzánk és érint meg bennünket. Isten szeretete, mely egész lényünk, vagyis testi valónk konkrét szeretete, pontosan férfiként és nőként érinti meg azokat, akiket „férfinak és

³⁷ A „vallási világ” tehát a valóság végső struktúrája, logosza, kétségkívül egy személyes világ, az isteni önelajándékozás és önkinyilatkoztatás világa, amelyben minden jel, hiszen minden teremtett valóság és ezek minden összefüggése a Teremtő jelenvalóságára utal. Ez az utalás egyszerre távoli, hiszen a világ, a teremtés más, mint a Teremtő, és egyszerre közeli, hiszen az Isten nem a világon kívüli, hanem – amint ezt a logosz kinyilatkoztatásával világossá tette – maga a valóság szíve közepe, az időbeliség, a teremtés életet adó középpontja. Az így felfogott vallási világ komplex egyszerűségét nem kérdőjelezheti meg a semlegesként felfogott tudományos világ egységűsége. A modern gondolkodás sajátos, tragikomikus tévedése, hogy a saját maga által gyártott modelleket tartja valóságosnak. Ezen absztrakciók eredetileg csupán módszertani segédeszközök, modellek, közelítő elméletek voltak, amelyek hasznosságát nagy hiba volna kétségbe vonni. Amikor egy tudós elfeledi modelljének ontológiai státuszát, épp olyan drámai tévedésben él, mint Anselmus diák, E. T. A. Hoffmann kitűnő regényének, *Az arany virágcserepnek* a főhőse, aki úgy érzi, elveszíti a maga teremtette fantáziavilágot, amelyben ellenállás nélkül mozoghat, ha házasságot köt egy hús-vér leánnyal.

nőnek teremtett”. Éppen sajátos, nemi nyitottságuk s érzékenységük által értelmezve ismerhetjük fel a szeretettől átítatott testi-lelki-szellemi valóságot, melyben Isten megmutatkozik, és azt az újjászületendő személyt, akit nőként és férfiként elhívott, s aki-nek e nemi jelleg sajátos szeretetpotenciáljára alapozva küldetést adott. A természetfölötti tehát a nemiség adományát illetően is mindig megelőzi és magába foglalja a természetet; Isten hoz-zánk intézett kérése-kérdése és az erre felelni képes (nemi) természet is mindenkor az Ő kegyelmi akaratát tükrözi.

Hatalmi harc a nemek között?

Felvetődik a kérdés, vajon mi indokolja, hogy a nemek közötti különbség valódi természetét a hatalmi harc és elnyomás, vagyis az *úr-szolga dialektika* keretei között értelmezzük? Egy ilyen ok található csupán: az, ha hamis és jelentéktelen a kereszténység üzenete, amely feloldja s radikálisan aláássa e képletet. Feltéve, de meg nem engedve, hogy ez így van, vajon milyen alapon kritizálhatjuk a régi és megkérdőjelezhetetlen világrendet? Másként fogalmazva, a nő-férfi különbség hatalmi harcként való jellem-zése ellentmond azon törekvésnek, mely e harc megszüntetésére irányul (és ami egyébként valóban helyes és üdvös), s ami éppen e viszony radikális és példátlan keresztény újraértelmezéséből fakad (Jn 15,15–16).

Ahhoz, hogy bármi érdemlegeset felfedhessünk a nők és férfiak viszonyának misztériumából, éppúgy meg kell haladnunk a hatalmi logikát, mint e logika feloldására tett kísérleteket (amelyek logikus módon mindig foglyai maradnak e bináris elgondolásnak). Az elnyomók és azok, akik őket jogosan bírálják, valójában ugyanannak az érmének két oldalát képviselik: abszolutizálják az elnyomásként azonosított „hatalmi” viszonyt.

Férfi és nő drámai kapcsolatában kétségkívül akadnak lényeges hatalmi aspektusok. A döntő kérdés, hogy ezekhez a *gyanú*

*mesterei*³⁸ által kijelölt úton kell-e közelítenünk. A mégoly eltévedt emberi hatalom *eredendően* nem a másik feletti uralmat, hanem képességet és erőt jelent arra, hogy önmagunkat odaajándékozva szolgáljunk. A hatalom ezen elidegeníthetetlen képessége a személyes szabadságban gyökerezik, s képes hegyeket mozgatni, hogy a másik javát szolgálja. Minthogy az önmegvalósításnál magasabb célok vezérlik, a hatalom csúcspontján, tehát amikor leginkább önmaga, önmagát legyőzve azt mondhatja: „legyen meg a te akaratod”.

Még az így, a maga radikális pozitivitásában az önmegtagadás jegyében felfogott hatalom sem mentes tehát a drámai paradoxontól; mi több, csak így, a szeretet perspektívájából érthető mirevalósága, s válik világossá, hogy a legnagyobb hatalom nem valamely tevékenységre vonatkozó képesség és erő, tevékenység. Akad ugyanis valami, ami még ennél is nagyobb: a kifogyhatatlan szeretet mint a hatalom olyan erőteljes megnyilvánulása, amely teljesen kiszolgáltatja magát a másiknak, amely mássá alakul, s mégis önmaga marad. A szeretet rendelkezik egyedül tulajdonképpeni hatalommal, éppen mert teljességgel nem ön-

³⁸ Paul Ricoeur elemzésében így nevezi a modernitás három kiemelkedő gondolkodója, Marx, Nietzsche és Freud közös törekvését, amellyel felfedik előttünk a valóság rejtett struktúráit. Ami elrejtőzik a naiv, a keresztény hagyományra alapozott, s ezért bizonyos értelemben már eleve a keresztény hit által befolyásolt pillantásunk elől, s amit a szellemi erőket mozgósítva meg kell világítani, számukra nem egy transzcendens, magasztos, rendezett és jó világ, hanem egy leplezett alantas és hazug mélystruktúra, amelynek működési elve a gazdasági, politikai vagy lelki elnyomás. Jóllehet a szellemi harcot és persze saját szerepüket mindhárman egyfajta felszabadításként értelmezik, ezt – a tradícióval szemben – nem az eredményezi, hogy a bölcelet révén egy magasabb és teljesebb igazságban részesülve az ember átlényegülne. Nem az eredendő jó tapasztalatából kiindulva, s nem is a remény perspektívájából tekintenek a valóságra; módszerük és alapbeállítottságuk egyaránt a reményvesztett rosszhiszeműség. Vö. Ricoeur, Paul, *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Motilal Banarsidass Publishers, 2008.

magára, önmaga megtartására irányul. A hatalom paradoxonja ezért elválaszthatatlan a szeretet misztériumától, attól, ahogyan ez a *hatalmas* szeretet, éppen mivel *semper maior*, s éppen mivel *kenosis*, azért s csak annyiban lehet önmaga.

Természetesen a másikat szolgáló hatalom, hatóképesség adott esetben követelményt is támaszt, s rendelkezik is a másik felett, hiszen a szeretet mindig szabad engedelmisséget jelent: a férj felelős a feleség, ahogyan a feleség is a férj boldogulásáért és boldogságáért (*laetitia*), és sorsközösséget alkotva szolgálják a gyerekeket a szeretet drámai eseménysorában. A család egyébek mellett az egymásnak szélsőségesen kiszolgáltatott emberek közössége is, hiszen mindenki boldogsága kicsit a többiek kezében van. E kiszolgáltatottság mégsem negatív jelenség, hanem mindenekelőtt egy figyelemre méltó ontológiai tény: az ember mint viszonylény³⁹ sajátos életösszefüggése. A másik szolgálata, hivatása összefonódik sajátunkkal, hiszen az apát a gyermekei teszik apává s a feleségének hála lehet férj; önmagában, e viszonyok nélkül teljesen képtelen lenne azzá válni, ami. Azt, ami szubsztanciális értelemben ő maga, másoknak köszönheti, ezért ahhoz, hogy valóban az legyen, akinek lenni hivatott, s betöltse az ajándékba kapott szerepet, hatalma van arra, hogy létezése és hivatása fölött érzett egzisztenciális háláját szolgálataként juttassa kifejezésre. Az apa, a férfi, amennyiben betölti a szerepét, aligha egy elnyomó struktúra része, irányítója. Az a hivatása, hogy az Atyát követve ne felülről irányítson, parancsoljon, elnyomjon, hanem mintegy alulról támogatja és maga fölé emelje azokat, akiket rá bízta.⁴⁰

³⁹ Aguilar, Alfonso. „¿Es «relacional» un trascendental? Desvelando una nueva faceta de la realidad?”, in: *Pensamiento*, (226), enero-abril 2004, 87–114;

⁴⁰ Ulrich, Ferdinand. „Gott ist unser Vater”, in: *Kath. Zeitschrift, Communio* 4. Jg. (1975) 29–38., In: *Isten a mi Atyánk, Communio*, Budapest, 2016/1–2, XXIV, 98–110.

Innen szemlélve, a hatalommal való visszaélés nem a „rendszer” logikáját követi, épp ellenkezőleg: olyan meghasonlasként megmutatkozó súlyos emberi gyengeség, amely önazonosságukban kérdőjelezi meg a szereplőket. Az elnyomás s a hatalom mélységes félreértése fölött kétségtelenül szemet hunyhat egy beteg kultúra, amely elfelejtette, ki az Atya valójában s milyen az atyai szeretet. Ez azonban nem a „rendszer” része, hanem botránya, s azt a felháborodott kérdést veti fel, hogy „milyen apa, feleség, gyermek az, aki ilyet tesz?”, nem pedig arra ösztökél, hogy engesztelhetetlen harcot vívjunk a férfúi s az atyai szeretet mint olyan ellen. Az első kérdésfeltevés lehetővé teszi, hogy azokat, akik visszaélnék azzal a bizalommal, ami azzá tette őket, akik, ráébredszük, hogy kik is valójában, s mi a létezésük sajátos formájában kibontakozó igazi hivatásuk.⁴¹ Ez kétségkívül sokkal

⁴¹ Itt a „Sein” és „sollen”, „van” és „kell” összefüggésének perszonalista, méghozzá vallásbölcseleti módon perszonalista megalapozásának feladatával, vagyis Isten és a teremtett személyek közötti viszony egyszerre ontológiai és valláserkölcszi vizsgálatával van dolgunk. A létezésből valóban következik bizonyos fajta „kell”, amennyiben a létezés több, mint egy kozmoteológiai értelemben vett lét: a létezés a szeretetviszonyokból következő lét-ajándékozás. Létezésünk ténye és sajátos módja egyaránt abból következik, hogy szeretve vagyunk. Másként szólva, azért vagyunk azok, akik vagyunk, mert ilyen és ilyen (apai, anyai, hitvesi, baráti) szeretet vonatkozott és vonatkozik ránk. Születésünk az emberi és isteni szeretet sajátos összjátékának, párbeszédének és egyesülésének köszönhető, emberi viszonyaink és a belőlük következő történeti és személyes életvilág, mely végső soron vallási világ, szintén ezen áldozatos és megajándékozó párbeszédéből bomlik ki előttünk. Fel kell ismernünk, hogy a valóság nem egy tárgyi létezmód, amelyre ráépül a személyes viszonyok hálója. Az igazán súlyos ontológiai tények a szeretetviszonyok csomópontjai, vagyis a viszonyokban formálódó személyes identitások. A „kell”, mely több, mint morális kötelezettség: az a kihívás, hogy együttesen teremtő (sub- vagy co-creativ) módon megtaláljuk a megfelelő, a méltó feleletet abban az egész személyt megszólító szeretetteljes viszonyrendszerben (ordo amoris), amelynek köszönhetően azok vagyunk, akik. Az igazodási pont itt mindenkor maga a lét (az, ami megadatott számunkra,

nagyobb s egyszersmind reményteljesebb feladat is, ami egy törékeny „hatalmi” egyensúly kialakítása az egyenlőség ideáljára hivatkozva.⁴²

Itt újabb paradoxonra bukkanunk: a férfiak és nők közötti természetes konfliktus, meg nem értés és viszonyuk eredendő feszültsége akkor érvényesülhet a maga drámai módján, ha elismerjük, hogy egymás szeretetére és kiegészítésére hivatottak. Ez az egymásra irányultság, az egymásnak való kiszolgáltatottság, vagyis az egymás számára létezés bizonyossága adhat teret a másságból eredő természetes konfliktus valóban szabad megélé-

hogyan legyünk), a jóság mértéke pedig a kimeríthetetlen szeretet, amely létrehívott bennünket. A „kell” itt a létrehívásra válaszoló küldetés megértésének feladata elé állít bennünket, felvillantva ezzel a szeretet egyszerre bölcséleti (sapientialis) és okos (prudentialis) jellegét.

⁴² Nő és férfi egyenlő méltósága is csak a nemi különbségek fényében mutatkozhat meg a maga teljességében, enélkül ugyanis az absztrakció korlátozásként jelentkezik. Elméleti síkon nagy „ára” van annak, ha egy, a nemi jellegtől eltekintő emberi méltóságot tételezünk fel, amelyre csak úgy válhatunk méltóvá, ha a létezés nemi jellegét zárójelbe tesszük. Az emberi méltóság sokkal inkább olyasvalami, ami nem megkérdőjelezi, hanem ami átszüremlik a nemi jellegen, igazi csillogást kölcsönözve annak. Egy férfi vagy nő méltósága éppen férfias vagy nőies mivoltának hála nyerhet erőteljes és meggyőző kifejezésformát, s nem a nemiség ellenére. Az igazi szeretet saját hivatásunk megértéséből fakadó áldozatvállalást, s nem önmagunk, sajátos létformánk feladását kívánja meg. Áldozathozatalra és önmaga elajándékozására csak olyasvalaki képes, aki olyannyira értéként tekint önmagára, személyes létezésére, hogy még az esetleg kegyetlen visszautasítás lehetősége sem ébreszt benne elsöprő kétséget önmaga és az elajándékozás értelme iránt. Hogyan is ajándékozhatná el magát egy, a férfiaságát elnyomni akaró férfi vagy a nőiesség szabadságától megfosztott nő? Az eredendő emberi méltóságának kétségkívül része az, hogy az illető férfi vagy nő. Mi több, az a sajátos mód, ahogyan kiteljesedett, vagy kevésbé szabad módon személyesen megéli, s ezzel felmutatja a férfiaság és nőiesség valódi természetét, a szerzett méltóság egy fajtája. Lásd e megkülönböztetésről: Seifert, J. (2003). „The right to life and the fourfold root of human dignity.” J. De Dios Vial.

sére, hiszen az nem élet-halál harc, hanem *dráma, vagyis természetes és természetfeletti átlényegítő találkozása*.

A konfliktus minden esetben olyan töredékességet, a szeretetválaszok olyan emberi határait, s adott esetben az emberi létezés olyan áthidalhatatlan távolságát hozza felszínre, amely csak egy mindig nagyobb („semper maior”) s az isteni természet kiszolgáltatató, önmagát teljesen elajándékozó, örök első szó, első ölelés semmihez sem hasonlítható közelségének viszonylatában értékelhető újra. Csak az ilyen valószínűtlenül valóságos Isten és az ember végtelen különbségét feltáró közelség révén vehetünk távolságot önmagunktól; ez adja meg számunkra azt a perspektívát, amelyből minden új színben tárulhat fel előttünk, s amelynek révén felülemelkedünk önmagunkon, saját kicsinységünkön.

Így, vagyis saját nézőpontunk végességének, töredékességének teljes tudatában megvalósulhat egyfajta személyközi *coincidentia oppositorum*,⁴³ amennyiben a másik végességét nem adottságként, tényként kezeljük, hanem a végtelenből hozzánk közelítő olyan *adományként*, amelyben éppen a végesség, az időbeliség teszi megfoghatóvá, megtapasztalhatóvá az örök adományozó személyét.

A posztmodern dilemma és a szabadság félreértelmezése

Miközben a modernitás még e dialektikus küzdelmet igyekezett megnyerni, a nők számára revánsot véve az állítólagos évszázados elnyomásért, a radikális posztmodern gondolkodók immár nem is férfi és nő jogegyenlőségében, hanem a drámai helyzet végleges kiiktatásában látják a fejlődés irányát. Hiába

⁴³ E fogalomról lásd Nicolas de Cusa, *De docta ignorantia* I, 1–6, magyarul: Nikolaus Cusanus, *A tudós tudatlanságról*, ford. Erdő Péter, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2000.

hangsúlyozzák úton-útfélen a nemi szerepek végtelen és kategorizálhatatlan sokféleségét, ha közben az együttélést jogi uniformizációnak vetik alá,⁴⁴ szükségképpen feltételezve egy új, absztrakt jogalanyt, akiben e nemi különbségek feloldódnak. E megközelítés szerint az egyenjogúság feltétele olyannyira a teljes egyformaság és egyneműség, hogy a heteroszexuális és hagyományos családmodell által felvázolt férfi- és női szerep szélsőséges határpontnak számít.

Az egyenjogúság valódi értelme azonban a másik méltóságának elismerése. Minthogy ez aligha jelenthet egyebet, mint sajátos természetek elismerését, az egyneműsítés nem az egyenjogúságot szolgálja, hanem a jogtiprásnál is súlyosabb áldozatot követel: áldozathozatal helyett ugyanis önfeladásra készítet.⁴⁵ Az önfeladás első lépéseként eltekintünk a férfi- és női természet különbségeitől, hogy aztán egy második lépésben létezésüket is kétségbe vonjuk, illetve szociális és kulturális folyamatokra vezetjük vissza. Ennek vezérelve a mindkét nemet megalapozó egyfajta semleges nem, testetlen test, minden meghatározottságtól mentes előzetes állapot tételezése.

⁴⁴ Ld. erről Aldana gondolatébresztő elmékedését. in: Aldana Valenzuela, R., *Das ungeheure unbegrenzte Ja-und Amen-sagen: Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2016.

⁴⁵ Erkölcsei és teológiai értelemben is roppant fontos különbség húzódik meg az önfeladás és az áldozathozatal között. Az áldozathozatal sajátja, hogy a szeretetviszonyok által ránk rótt szerep teljesebb megélésére ad lehetőséget, az önfeladás pedig éppen ezt teszi lehetetlenné. Az apai szeretet mindenkor áldozatos, hiszen az apa mindenét a fiának adja, ez azonban soha, semmilyen körülmények között nem jelenti, hogy apaságát is feláldozná. Nemcsak azért, mert ilyen kíváncsi nem létezik, hanem azért is, mert nincs is hatalmában, hiszen nem önmagát tette apává, hanem a fiú, a fiúval való viszonyának hála az, ami. Önfeladása egyszersmind a fiú teljes elutasítása is lenne. Hasonló módon a férfi- és női önfeladás is nemcsak értelmetlen, hanem minthogy a másik elutasítását is maga után vonja, erkölcsileg és vallásilag egyaránt végzetes következményekkel jár.

Egy sajátos logikai kényszer működik itt: ahhoz, hogy egy adott nem elutasítása és a nemváltoztatás ne tűnjön erőszakos és természetellenes válasznak, tagadni kell a nemiség eredendő adottságát. Ez vezet oda, hogy egy minden nemet megelőző, még eredetibb semleges nemet feltételezzünk. Jóllehet egy ilyen semleges nem feltételezése ellentmond a fenomenológiai adatnak, miszerint saját nemiségemet már mindig *adottság*ként, pontosabban *adódás*ként tapasztalom meg, s ezért bármilyen döntés irányuljon is rá, az már mindig válaszadás valami létező és önmagát felfedő valóságra.⁴⁶

E hamis kiindulápontra támaszkodó érvelés vonzerejét az adja, hogy egy feltételezett semleges természet mint abszolút eredethez képest a nemi identitás kiválasztása „teljesen szabadnak” tűnik, már amennyiben szabadság alatt egy korlátlan s minden befolyástól és viszonytól mentes döntési lehetőséget értünk.⁴⁷ A nemi identitás szabad választása mellett érvelők szabadságfogalma ugyanakkor fontos ontológiai előfeltevéseken nyugszik: a személy értéksemleges természete mellett ugyanis kiáll a tudományos világkép semleges természetfogalma mellett is. Ez azonban ismét csak ellentmondásos. A tudományos elméletek egy jelentős része ugyanis úgy vizsgálja a természeti folyamatokat, hogy kompetenciaterületén messze túlmerészkedve filozófiailag is állást foglal, nem egyszer tagadva, hogy létezik ok-cél összefüggés, *telosz* és abszolút eredet, s ennek értelmében a természetet jellemzi valamilyen értékhierarchia.⁴⁸

⁴⁶ E két tézist igyekeztem e dolgozat első részében kifejteni.

⁴⁷ Pinckaers, S., *Sources of Christian ethics*, Bloomsbury Publishing, 1995; lásd továbbá C. S. Lewis elemzését a synderesis fogalmáról: Lewis, C. S., *The abolition of man*. Zondervan, XII. fejezet.

⁴⁸ A természettudományos elméletek mindig ontológiai és végső soron teológiai előfeltevéseken nyugszanak. Ld. Alcalde, David, *Cosmology*

A természet tudományos, tehát rendszeres és módszeres kutatásának egyik hallgatólagos, de szükségszerű előfeltevése, hogy az valamifajta értelmes egész s átalakulóban lévő értelem-összefüggés. A természet kutatása mint értelmes tevékenység ugyanis szabadságon alapul, és a szabad döntés értelmes indoklásra szorul. Amennyiben tehát döntési szabadságon nem csupán kényszermentességet értünk (nem csupán negatív, hanem pozitív szabadságot is), akkor feltételeznünk kell egy olyan, a döntés számára transzcendens értelmet, amely mások számára is transzparens. Mi több, amikor mellett érvelünk, hogy a tudományos kutatás olyan tevékenység, amely kevesebb, mint szükségszerűség, de több, mint pusztán önkényes cselekedet, tehát szabad és értelmes emberi döntéssel nyugszik, azt is elismerjük, hogy feltételez egy közösségi nyelvet és értékrendszert, amelyben az érveknek súlyuk van. Ha pedig a kutatás eleve ilyen világot feltételez, akkor aligha kétséges: egy „semleges nemű” lény egy értéksemleges és nem értelem-összefüggésként működő világban nem hozhat tulajdonképpeni értelemben vett szabad döntést identitása megválasztásáról. Kényszermentesen mozoghat ugyan, de bármerre törekedjék is, tevékenysége, döntései semmiféle értéket és értelmet nem hordoznak. Bármit tegyen is, tevékenysége csupán horizontális síkon értelmezhető, vagyis semmi transzcendens és releváns utalást nem tartalmazhat az értelmes emberi életre vonatkozóan, s ennyiben eleve és tragikus módon irreleváns.

Ez persze nehezen egyeztethető össze azzal, ahogyan a radikális feminizmus és transzhumanizmus hatalmas pátozzal ünnepli a nemváltó műtétet, a nemi kapcsolat nélkül világra jött gyermekeket és különösen a nemi identitás szabad választását, mondván, hogy itt egy új s mindennél szabadabb, függetlenebb

Without God? The Problematic Theology Inherent in Modern Cosmology. Vol. 35. Wipf and Stock Publishers, 2019.

ember alakja sejlik fel. Ezen érvelés nemcsak a negatív és pozitív szabadságfogalmak összemosásán alapszik, hanem egy másik szempontból is ellentmondásos, amennyiben olyan szabadságot ünnepel, amelynek létezését pedig elméleti szinten tagadja.

E kétféle szabadságfogalom megragadásához támpontokat nyújthat Servain Pinckaers gondolatmenté, amelyben különbséget tesz a tökéletességre való szabadság (freedom for excellence), valamint a jó és rossz közötti választás szabadsága (freedom of indifference) között, megjegyezve, hogy míg az első a boldogságot, addig a második a kötelességet tartja alapfogalomnak. Anthony George Williams a domonkos gondolkodót követve⁴⁹ még pontosabban elemzi a szabadság tradicionális értelmezésének megváltozott, modern paradigmáját, hozzátéve, hogy az utólagos elszámoltathatóságra és felelősségre összpontosító szabadságfogalom képtelen világos képet adni az Istennel való közösség adományáról, s egyáltalán a létezésről és így-létről mint kegyelmi adományról. Ennek következtében e gondolkodásmód számára a testi létezés szabadsága is alapvetően értelmezhetlenné válik, pontosabban csak mint az emberi lét határtapasztalata, s nem mint az isteni és ember lét közösségvállalásának helye jelenhet meg.

A valódi szabadság, amelyet a semleges nemű és a nemi identitását szabadon definiáló kiborgot ünneplő transzhumanizmus egyszerre állít és tagad, a „tökéletességre való szabadság” kategóriájába esik. A tökéletesség választása a szabadság valódi kiteljesedését jelentené, hiszen az ember boldogságigényéből indul ki: abból, hogy az ember mindig több akar lenni önmagánál. Ez

⁴⁹ Ld. Williams, Anthony George, *The impact of Ockham's "Nominalism" on his understanding of human nature and the imago dei in man, in comparison with Aquinas, Bonaventure and Scotus*. PhD thesis, The Open University, 2011.

azonban csak akkor lehetséges, ha elismerjük, hogy létezik valami az embernél nagyobb, amiben részesülhet, s ami őt is átalakítja és nagygyá teszi, amire vágyik, s amit elérve boldog lehet, mert úgy rímel legsajátabb vágyára, hogy azt valóra váltja s meg is haladja. A nemi identitás szabad választása mellett kardoskodó posztmodern gondolkodók azonban nem csak az isteni természetből való részesülést, hanem még az emberi természet mint olyan létezését is tagadják. Ezért nem hivatkozhatnak más szabadságfogalomra, mint a semleges alternatívák kiválasztásának szabadságára, amely azonban mindennel kecsgetet, csak épp boldogsággal nem.

Mi több, még az ilyen morális választási szabadságot is kétségbe vonják. Felfogásuk szerint a jó és rossz megítélésének legfőbb kritériuma a „nagyobb szabadság”, tehát a morálisan semleges alternatívák számának végtelen bővítése. Korántsem véletlen egybeesés, hogy e „szabadságfogalom”, *alap nélküli alap* igen csak rímel a piac által élénk tárt hamis, fogyasztói szabadságra. A szabadság élményéből itt furcsa módon kimaradnak a mérlegelés, belátás és döntés konstitutív aktusai, hiszen – ahogy fentebb megállapítottuk – többé nem értelmes cél jó döntést hozni. E különös szabadságélmény lényege az alternatívák végtelen halmazása. Ebben a paradigmában a választás semmiféle kielégülést nem hozhat, s csak a vágy végtelen fokozását és burjánzását ígéri. Deleuze egyébként problematikus megismerésméletének egyik kulcskifejezése – *le processus rhizomique*⁵⁰ – érzékletesen írja le a „szabadság” e különös dialektikájának azon momentumát, amikor az alternatívák végtelenné sokszorozódása egy légüres, semleges térben elvezet egy alaktalan s tudattalan vágy kialakulásához és folyamatos átalakulásához. E folyamatban a

⁵⁰ Deleuze, Gilles, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 13–16, 231, 236.

felszín alatti gyökerek aleatórikus és improvizatív mozgásához hasonlóan minden elem minden más elemet befolyásol alárendelés és bármiféle értékrend nélkül.

A posztmodern testkultúra lényegi eleme ez a test fogyasztói szemléletét megalapozó „végtelen” szabadság. A testi létezés drámájának ilyen konzumértelmezése a végletekig leegyszerűsíti és meghamisítja a test méltóságát, szabadon fogyasztható és tettség szerint átcsomagolható árucikké silányítva a testet. A valódi drámát, a válaszadás emberpróbáló feladatát látszólag kiiktatva az egyetlen feszültségterhes momentum az, ha nem áll minden pillanatban minden lehetőség anyagi és társadalmi akadályok, valamint erkölcsi aggályok nélkül mindenki rendelkezésére. *A semleges alternatívák létezéséért vívott gazdasági, politikai és kulturális* harc kétségkívül sokszor éppen a valódi, drámai szabadság gyakorlásának lehetőségétől foszt meg bennünket: annak felismerésétől, hogy a testi létezés kapcsán az ember radikális át-lényegülése forog kockán.

Összegzés

Elmélkedésünk Ricardo Aldana munkájából indult ki. A mexikói teológus munkája nyomán felvázoltuk a feminista-poszthumanista érvelés néhány gyenge pontját, felhíva a figyelmet 1. egy eredendő semleges létező tételezésének súlyos antropológiai, politikai és teológiai következményeire, s nem utolsósorban arra, hogy e feltételezés egész egyszerűen ellentmond a biológia tudományos felismeréseinek. 2. Aldanát követve amellet is érveket sorakoztattunk fel, hogy a valódi szabadság igent mondani az Atya akaratára. Ehhez képest tragikus fényt vet az emberi életre, ha a szabadság fogalmát a választási szabadságra szűkítjük, vagy még tovább menve, azt értjük alatta, hogy önkényesen s befolyásmentesen szemezgethetünk a végtelenül

burjánzó alternatívák közül.⁵¹ 3. Aldana arra is utal, hogy egy semleges emberi természet feltételezése végzetes politikai következményekkel bír, hiszen a másság tiszteletének kérlelhetetlen számonkérése minden ezzel ellenkező véleményt eltipor, illetve magát a heteroszexualitást az elnyomás sajátos formájának állítja be (ld. heteropatriarkális⁵² történelmi viszonyok).⁵³

Az abszolút, vagyis referenciamentes szabadság tételezésével elkerülhetetlenül az *én és nem-én* fichtei dialektika zsákutcájában találjuk magunkat, egy abszolút szabadság számára ugyanis minden, ami különbözik a szabadság alanyától, az, amire a szabadság vonatkozik: nem-én. Ez nem jelent más, mint hogy az „én”, ez az absztrakt, testetlen pont csak saját magával, a testével,

⁵¹ Ha a szabadság döntési szabadság, aligha nevezhetjük szabadnak az embert, hiszen sem születésének, sem halálának idejét és módját, biológiai nemét, nyelvét, családját, rokonait stb. nem választhatja meg.

⁵² A heteropatriarkátus (mely a heteroszexuális és a patriarkális fogalmak összevonása) fogalom alatt egy olyan társadalompolitikai rendszert értünk, amelyben a férfi nem és a heteroszexualitás uralkodik az egyéb genderidentitással és/vagy szexuális orientációval rendelkezők felett. Egy olyan fogalomról van szó, amelyet gyakran használnak a nők és az LMBTQ-identitású személyek elnyomására utalva. A maga nemében értelmes kifejtését olvashatjuk a kérdésnek itt: Valdes, Francisco, „Unpacking heteropatriarchy: tracing the conflation of sex, gender & (and) sexual orientation to its origins.” *Yale JL & Human* 8 (1996): 161., in: <https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.es/&httpsredir=1&article=1154&context=yjlh> (2018. 10. 10.)

⁵³ Mára ez azonban már nem csak elmélet, hiszen szemtanúi lehetünk a világ talán egyik legnagyobb társadalmi kísérletének. Az északi országok, Norvégiával az élen, az elmúlt évtizedekben hatalmas erőfeszítéseket tettek azért, hogy a közélet minden szegmenséből kiiktassák a kulturális nemi referenciákat. Példának okáért a pályaválasztások terén liberális szemszögből meglepő és önellentmondásos eredmény született: a lányok közül európai viszonylatban kimagaslóan sokan választották a hagyományosan női szakmákat (nővér, pedagógus), míg a fiúk kifejezetten férfias pályát választottak. Erős kulturális referencia nélkül, úgy tűnik, a természet szava érvényesül.

a világgal s Istennel folytonos harcban állva juthat el önmagához. Az abszolút választási szabadság tételezésének ára a permanens háború saját testi és nemi létezésünkkel kezdve mindennel. Másként fogalmazva, az abszolút szabadság számára minden viszony iszony, hiszen saját önmegvalósításomat s végtelen uralmamat korlátozza.

A nemiség ma azért a politikai diskurzus egyik legégetőbb témája, mert az abszolút szabadság ígéretével félrevezetett én számára ez a legbelső s ezért legfontosabb harctér. Az absztrakt és szabad ént, pontosabban a kulturális és politikai térbe kihelyezett testet éri elsőként minden, a szabadságot állítólagosan korlátozó meghatározottság. Úgy tűnhet, aki megnyeri a küzdelmet a testtel szemben, az minden harcban diadalmaskodva megnyeri a világot is.

Bármilyen hibás is e gondolatmenet, a végkövetkeztetés valóban figyelemre méltó, hiszen az ember megistenülésében (*theosis*) valóban központi szerepet játszik a test. Itt azonban a test legyőzése, elnyomása, átalakítása helyett a test felmagasztalódásáról beszélhetünk. A lélek nem szemben áll a testtel, nem annak kárára képes kiteljesedni, hanem minthogy már mindenkor átöleli azt, formát adva neki, magához emelheti a testet, s megoszthatja vele hivatását. Az elhivatott test gyenge ugyan, de nem ellenség vagy ellenfél, hanem mindenekelőtt az isteni és emberi természet találkozásának helye: templom, ahová Isten maga is beköltözik, hogy új élettel ajándékozzon meg bennünket.

Az abszolút szabadság énjének önellentmondásos tételezésével szemben egészen más képet mutat a viszonyokban élő és formálódó én szabadsága, aki mindenét másoktól kapta, s önmaga elajándékozása által teljesedik ki. Amíg az én abszolútnak vélt szabadságában minden külső elem s minden viszony eleve fenyegető korlátozást rejt magába, addig az Isten-viszonyra nyitott én *ajándékként* értelmezi a testet, s ezen belül a nemiséget.

A testiség és a nemiség értelme egy teljesebb szabadság ígérését magában rejtő hivatás-küldetés összefüggésében bontakozik ki.

Kétségkívül az isteni szeretet drámai tapasztalata készíthet bárkit arra, hogy felmerüljön benne, nem ő rendelkezik a testével és nemiségével, hanem annak mirevalósága egy küldetesként kibomló adomány, kihívás és feladat. Így a korántsem tökéletes testünk s a mindig töredékes jelentésű nemiség (vagy férfi, vagy nő) sajátos értéke a bennünket magához emelő, isteni szeretetre adott felelet keretein belül nyerhet új formát, ahol is a *testi tökéletesség* az elajándékozottság mértékéhez, s végső soron az *áldozati testhez* viszonyulva nyeri el tulajdonképpeni értelmét.

A testtudat és nemi identitás személyes tudata a személyes istenviszony összefüggésében az Isten-emberi párbeszéd különösen fontos toposza. A test valódi szerepe azon dialógusban mutatkozik meg, amelyben az első és döntő szó a Teremtőé, aki az anyagi világ és a test megteremtőjeként biztosít arról, hogy a test minden törékenysége és esendősége ellenére is jó és kegyelmi adomány. Ugyanez a szó, logosz az isteni megtestesülés és kereszthalál által a teljes odaadást testi odaadásként nyilatkoztatta ki, pontosan meghatározva ezzel a test mirevalóságát, vagyis az eredendő jóság megnyilvánulásának sajátos módját. Végül, ugyanezen isteni szó a test feltámadása ígérétében a test végső küldetését is feltárja előttünk. A testiség és nemiség drámája mint személyes válaszlehetőség ebben a „logikai összefüggésben”, vagyis az eredendő Logosz által a kezdetektől a végig meghatározott, s éppen ezért(!) szabad viszonyrendszerben bontakozhat ki.

Az Isten testi elajándékozottságát hirdető kereszténységben nyilvánvalóvá válik, hogy Isten nem egyszerűen az, aki korlátokat állít s feladatokat ró ki ránk a testiség és nemiség uralmával kapcsolatban. A dráma valódi kérdése sokkal inkább az, hogy szabadon válaszolhatunk-e arra a nem várt és csodás eseményre, hogy Isten a maga testi valójában felszolgáltatta magát nekünk. Nem egy szigorú Isten

parancsainak betartásáról van itt szó elsősorban, hanem egy olyan drámai találkozásról, amely egy minden parancsnál erősebb értelemmel, logosszal állít szembe bennünket: a találkozásban megmutató Isten olyan közélről és olyan végtelen módon szeret, s olyan végtelenül kiszolgáltatja magát gyermeki formában és különösen a kereszten, hogy arra csak akkor felelhetünk méltó módon, ha mi is mindenünket felkínáljuk neki. Ezért s csak ezért lehetséges, hogy annak, aki nálunk is jobban szeret bennünket, átengedjük a döntést saját testünk és nemiségünk értelmét és mirevalóságát illetően. Ezért kérdezhetjük tőle, mire hív meg bennünket, milyen életre és halálra, a szeretetnek milyen testi és nemi megnyilvánulására. A magát kiszolgáltató krisztusi szeretet konkrét megtapasztalása világítja meg nemiségünk eredetét, azt az alapvető ténytet, hogy férfi- vagy női mivoltunk mindenekelőtt az isteni szeretet befogadásának módját jelöli meg. Ez a mód minden kötöttség, pontosabban rendezettség ellenére, s pontosan az által a legnagyobb szabadságot jelenti a testnek, amennyiben kijelöli, hogyan s miként engedheti magához és fogadhatja be testileg is az isteni szeretetet, a megváltást. Semmi sem lehet olyan felszabadító, mint e személyes és intim közösség Istennel, mely az egész teremtés, a világmindenség s benne önmagam együtt teremtő újraalkotására hív meg.

A testiség és nemiség értelmének szentháromságos értelmezése – ahogyan ezt Ricardo Aldana kimutatja – egy mindent átfogó dráma, mely középpontjában a Krisztus-eseménnyel a teremtéstörténet és az eszkatológia között feszül. A keresztények testi és nemi öntudatát nem az különbözteti meg másokétól, hogy erkölcsösebbek (noha ez kétségkívül jogosan elvárható, üdvös következmény), hanem mindenekelőtt az, hogy bátran és bizalommal elfogadják, hogy saját nemiségük és testiségük valódi, mély értelme azon drámai összefüggésrendszerben bontakozik ki, amelyet a Fiú testi elajándékozottsága határoz meg: az a tény, hogy egészen odaadja magát az Atyának a Szentlélekben.

FORRÁS

Mailáth G. Károly püspök
1930. december 24-én kelt levele
dr. Vasile Suciu balázsfalvi metropolitának

Közli: Marton József

A Vatikán és Románia kormánya között közel egy évtizedet kitevő tárgyalások a kötendő konkordátum érdekében nem voltak zökkenőmentesek. Az idegeket is próbára tevő egyezkedések elsősorban az erdélyi római katolikus egyházmegyéket érintették, nem egy esetben egyházi intézményeik feláldozását is megkívták. Az erdélyi/gyulafehérvári egyházmegye részéről meghozott áldozatok közül a kolozsvári római katolikus vesztéseket szokás felemlíteni. Itt a minorita templom és kolostor – a hozzá tartozó tekintélyes ingatlanvagyonnal együtt – a görögkatolikus egyház birtokába jutott, és a Kálvária templomot 25 éves szerződés alapján vette használatba a görögkatolikus egyház. Mindezek az 1925. évben a konkordátumtárgyalás továbbvitele érdekében történtek. Az 1927-ben megkötött konkordátum becikkelyezése és érvénybe lépése érdekében még újabb engedményeket (nagyszebeni ferences rendi templom és zárda átengedését és a kolozsvári akadémiai templom szimultán használatát a görögkatolikusoknak) kellett tennie a római katolikus egyháznak. A Római Katolikus Státus tulajdonát képező egyetemi templom (amelyet hol jezsuita, hol piarista templomként szoktak emlegetni – az építői, illetve kezelői miatt) használatára vonatkozóan – hosszas küzdelem után – a Státus vezetői inkább vállalták a templomban szolgáló görögkatolikus pap fizetését, csak hogy a templom továbbra is a római katolikus egyház tulajdonát képezze. Ennek, az ilyenszerű döntésnek a fontosságát és

értelmét az 1948. december 1-jén bekövetkezett események szemléletében, a görögkatolikus egyház állami felszámolását követő történésekben érthetjük meg, amikor az ortodox egyház vette birtokba az egyetemi templomot azon a címen, hogy 1930-tól itt görögkatolikus istentiszteletek folytak. Márton Áron püspök a státusi kötelességvállalás miatt (inkább fizették a görögkatolikus papot, mint hogy egészében átengedjék a templomhasználatot) is határozottan léphetett. 1949. január 10-én a kultuszminiszterhez írt levelében kisebbségellenes támadásnak nyilvánította az önhatalmúlag történt eljárást, a tulajdonjog és vallásszabadság súlyos megsértésének minősítette. Kérése meghallgatásra talált, az akadémiai templom továbbra is a római katolikus egyház tulajdonában maradt.¹

Az akadémiai templom szimultán használatának elkezdését a görögkatolikusokkal 1930-ban, a konkordátum érvénybelépése után Mailáth G. Károly megyéspüspök – tőle telhetően – halogatta, akárcsak a nagyszombati ferences templom átadását. Eljárását 1930. december 24-én kelt őszinte és baráti levelében dr. Vasile Suciú balázsfalvi metropolitának tárta fel, mely egyben az akkori tényleges helyzetről és sok erdélyi római katolikus hívő fájdalomáról is árulkodik. A levél megírásában Gajdátsy Béla irodagazgató működött közre. A levél eredetijét lásd Gyulafehérvári Érseki Levéltár Num. 6969–1930.

*Krisztusban kedves Testvérem és Barátom,
a béke és szeretett ünnepének előestéjén indítatva érzem magam, hogy mindig tapasztalt jóindulatodhoz és megértésedhez forduljak.*

¹ Vö. Levél az egyetemi templom ügyében. In: Márton Áron hagyatéka 13. kt. (Egyház – állam.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda 2016. 131–132.

Mélyen sajnálom, hogy kívánságaidnak a nagyszebeni ferenc-rendi templom átvétele és a kolozsvári piarista akadémiai templomában a gör. kat. istentiszteletek bevezetése kérdésében mind-
ezidáig nem tehettem eleget. Magam a legteljesebb megértéssel óhajtanám kezelni ezt a kérdést is és hajlandó volnék áldozatot hozni a testvéri egyetértésért és a szent hitben való egységünk külső bizonyításáért. Mindenkor ezt kerestem, erre törekedtem és áldozatot is hoztam érte, meglévén győződve, hogy a szeretet az első kötelességem és hogy az igaz hitben való közösségünk és egységünkben igazi erőforrásokat bírjuk.

Mégis a jelen körülmények között kívánságaitok teljesítése legyőzhetetlen akadályokba ütközik. A ferencrendiek Nagyszebenben és környékén missziót teljesítenek és fokozottabb mértékben kell, hogy teljesítsenek a jövőben. A lutheránusok közé beékelt híveink, kik ezen felül kétnyelvűek is, nem nélkülözhetik a ferencrendiek értékes pasztorális segítségét. Az államsegélyes plébániák lélekszámát megállapító szerencsétlen törvény pedig abba a kényszerű, nehéz helyzetbe hoz minket nemsokára, hogy a nagy lutheránus többség között fennálló kicsiny lélekszámú plébániáinkat legalább átmenetileg feladjuk. Nem hagyhatjuk természetesen lelki gondozás nélkül híveinket. Ezért komoly kötelesség hármlik a nagyszebeni ferencrendiekre ebben a fontos és felette nehéz munkakörben is. Így tehát teljes lehetetlenség, hogy átadjuk a nagyszebeni templomot és rendházat annál is inkább, mert magunk erejéből képtelenek volnánk újra alapítani és felépíteni Nagyszebenben elhagyatott munkásnegyedekben, a külvárosban.

Ami pedig a kolozsvári piarista templomnak görögkatolikus testvéreink szimultán használatára való átengedését illeti, különös és a jelen viszonyok között legyőzhetetlen nehézséget okoz híveinknek egyöntetű és megingathatatlan ellenszenvé és ellenállása a terv ellen.

Fájdalmas élénkséggel él még híveink lelkében a minorita-templom elvétele és annak sajnálatos körülményei.² Őseink alapították, alapítványainkat kimondottan népünk javára hagyományozták – és mindez – ellenérték nélkül elvétellett. Ellene voltam mindenkor, tettel is bizonyítottam ezt, ellene vagyok most is a nacionalizmus efemer kérdéseinek és törekvéseinek a vallás örök értékeibe való elegyítésével. De meggyőződésem, hogy nemcsak népemnek, hanem közös szent vallásunk érdekeinek is ártanék, hogy figyelmen kívül hagyánám a népnek fájdalmát és aggodalmait.

Hiába hivatkoznék a gyarló nép előtt közös szent vallásunkra, amely testvéri szeretettel kell, hogy egyesítsen mindnyájunkat: tíz év átszenvedett és meg nem érdemelt üldözése, nyomása és megalázása nem alkalmas léggört alkotott a magasabbrendű igazságok megértésére. Fájdalmas érzést kelt bennünk és megakadályozza a testvéri érzés kialakulását és gyakorlati megvalósítását, hogy külső látszat szerint tíz éven át mitőlünk kívánjátok a testvéri áldozatot, kik múltunk legszentebb értékeinek védelmében kimerültünk és aggodva kell tekintenünk jövőnk elé, míg ti egy alkalommal sem álltatok mellénk, még ha magyar is, de katolikus iskoláink, templomaink, papjaink védelmére. Testvérünk van és egyedül küzdünk. Nem szemrehányás akar ez lenni részemről, még panasz sem, mert testvéri érzésedben sohasem kételkedtem és jól tudom a nehézségeiteket is, amellyel küzdeni kell. De magyarázatát óhajtottam adni híveink keserű érzéseinek, amelyek nagyobb kilengéseit elhárítani nem csekély fáradságomba kerül. Boldog volnék, ha megérném azt az időt, midőn híveink is tapasztalatból ismerik meg a testvéri szeretet áldásait és jótéteményeit és

² Mailáth püspök arra utal, hogy a magyar katolikusságot végtelenül fájdalmasan érintette 1925-ben a Szentszék intézkedése, amellyel a kolozsvári minorita szerzeteseknek nemcsak templomát és kolostorát adta oda az újonnan felállított görögkatolikus püspökségnek, hanem e magyar szerzetesrendnek 160 hold földbirtokát is.

a hitközösség erejét; nem kétlem, hogy fogékony szívvel ők is áldozatos testvéri érzés magaslataira fognak akkor emelkedni.

Fájdalommal és megindulással emlékeztem meg szentmisém-ben ebben a hónapban Radu püspök-testvéremről.³ Ki tudja, a nyomorgó népek folyton fokozódó elkeseredése nem hasonló áldozatot kíván tőlünk is.

Karácsony szent ünnepén igaz testvéri érzéssel gondolok Reád és nehéz feladataidra. Őszintén szóltam Hozzád, mert bizonyos vagyok megértő testvéri szeretetedről és mert meggyőződésem, hogy az őszinteség csak mélyíti a barátságot, de sohasem árthat neki.

Az Úr Jézusnak szeretetét, ki mindnyájunkért lett emberré és minden népért s nemzetért áldozta fel önmagát; kegyelmeinek bő-ségét és áldásának erejét szeretettel kívánom Neked, Papjaidnak és híveidnek.

*Fogadd, kérlek, őszinte nagyrabecsülésem és testvéri érzelme-im őszinte kifejezését, mellyel vagyok az Úrban alázatos testvéred
Gyulafehérvár, 1930. december 24.*

*MAILÁTH G. KÁROLY
erdélyi püspök*

³ Demetriu Radu (1862–1920) görögkatolikus püspök (lugosi 1897–1903, nagyváradai 1903–1920) ugyanabban az évben kezdte el püspöki működését, mint Mailáth G. Károly; 1920. december 8-án a bukaresti parlamentben egy anarchista által elkövetett merénylet áldozata lett.

MŰHELY

GRIGORE BEÁTA AURELIA

Babeş–Bolyai Tudományegyetem
Ökumené doktori iskola
Kolozsvár, Románia
bettigrigore@gmail.com

Árulás vagy átadás?

Júdás tetteinek értelmezése
Márk evangéliumának fényében

Abstract: In our paper we will discuss a few aspects about the image of Judas the Iscariot, as it is shown in the gospel of Mark. On the other hand we will inspect the different meanings of the word *παράδιδωμι*, to try and see how the different meanings and translations of this word impacted the perception that we have about Judas.

Keywords: Judas, Mark, gospel, story, to hand over, to betray, words, meanings, greek

Jelen tanulmányban a Márk evangéliumában megjelenő iskarióti Júdásra vonatkozó néhány hely értelmezésével foglalkozunk. Dolgozatunk egyik részeként nyelvészeti szempontból fogjuk megvizsgálni azt a szót, amit nagyon sokszor megtalálunk Júdás neve mellett, éspedig a *παράδιδωμι*.¹

A meghívástörténetben (3,13–19) Júdás utolsóként kerül bemutatásra, mint „az iskarióti Júdás, aki később elárulta”. Itt Júdás kettős szerepét láthatjuk: az első az ő meghívása mint apostol, és

¹ Paul L. DANOVE, *The Rhetoric of Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series (Sheffield: JSOT Press, 2005), 102.

a másik az ő kulcsszerepének bemutatása, mint az a személy, aki Jézust át fogja adni ellenségeinek. Itt megfigyelhetjük, hogy Júdas ki van emelve a többi apostol közül, és a narrátor hangsúlyt fektet az ő szerepére a történetben.²

Fontos kiemelnünk ennek a görög kifejezésnek a fordítási problematikáját, mert nem mindegy, hogy árulásként vagy átadásként, esetleg kiszolgáltatásként fordítjuk. Jelen írásban ezzel részletesebben szeretnénk foglalkozni. Lássuk tehát, milyen jelentéseket kap ez a három, Júdas élettörténetéhez és céljához szorosan kapcsolódó szó a Magyar Értelmező Kéziszótár alapján.

ELÁRUL [l-á] tárgyias ige

1. <Személyt> hűtlenül elhagy, cserbenhagy, esetleg feljelent, tevékenységéről ártó szándékkal feljelentést tesz.
2. <Vmely nemes ügyet, kapcsolatot, eszmét> hűtlenül elhagy; tőle bizonyos előnyökért, esetleg bosszúból v. más érzelmi okból elpártol.
3. <Rábízott titkot> hitszegő módon elmond, elbeszél, továbbad. Elárulja a felkelés napját.
4. <Személy vmilyen, rendsz. önkéntelen jellel v. magatartásában, külsejében ilyen jel, megnyilvánulás> közvetve tudat, kimutat, leleplez vmit; vmiből kitalálhatóvá tesz vmit; következtetni enged vmire.
5. <Tényt, tényállást vmely jelenség> feltár, erre rámutat, erre vall. Kiélt arca elárulta feslett életét.
6. (régies) Áruba bocsátva elad, elárúsít vmit. [Hírlap-áruló.] *elárulás; elárulható; eláruló; elárult.*

² C.F.D. MOULE, *The Gospel According to Mark*, Cambridge University Press, 1965, 31.

ÁTAD [t-a] tárgyas ige Általában eddigi helyéről, tulajdonjogi helyzetéből más vkinek v. más helyzetbe juttat vmit v. vkit.

1. Vmit átnyújtva odaad, a kezébe ad vkinek. A kulcsot átadja a kapusnak.
2. Vmit átnyújtva birtokába juttat vkinek.
3. Vkinek, vminek átad vmit, vkit: illetékes hatósághoz v. személyhez további eljárás végett eljuttat vmit, ill. annak hatalmába ad vkit.
4. Vmit (vkinek) átad: lemond vmiről vkinek a javára; átenged.
5. Vmit átad vminek: vmely építményt, intézményt hivatalosan vmely cél szolgálatába állít.
6. Átad vmit vkinek: vmely közölnivalót közvetítő félként eljuttat vkihez.
7. (átvitt értelemben) Vmi átad vmit vminek: tárgy, anyag vmely alkotóeleme, tulajdonsága részben v. egészben a környezetéé lesz, s így vmely környező tárgy, anyag gyarapodik vele. Fagyáskor a víz hőt ad át a környezetének.
8. (átvitt értelemben) Átadja magát vminek: belemerül vmely érzésbe, élvezetbe, cselekvésbe. Átadja magát egy érzésnek, gondolatainak, vmely hangulatnak, a tervezetésnek.
9. (átvitt értelemben, ritka) Átadja magát vkinek: a) vkinek gondjaira bízza magát; b) lélekben alárendeli magát vkinek. *átadás; átadat; átadható; átadogat; átadott.*

KISZOLGÁLTAT tárgyas ige

1. Kiszolgáltatja magát vkivel: megkívánja, elvárja, hogy vki kiszolgálja (1).
2. (vallásügy) Kiszolgáltatja a szentséget vkinek: vmely szentségben (4) részesít vkit.

3. (hivatalos) <A neki járó v. kért dolgot> kiadja vkinek. Kiszolgáltatja a neki járó fejadagot, munkaegységet. Kiszolgáltatja a neki kért könyveket.

4. (átvitt értelemben) Vkinek a hatalmába ad, juttat vkit, vmit. *kiszolgáltatás; kiszolgáltatható; kiszolgáltató; kiszolgáltattott; kiszolgáltattat.*³

Másrészt a BibleWorks segítségével megvizsgáltuk az eredeti görög παραδίδωμι ige jelentéseit és annak különböző kontextusban való felhasználását. A παρέδωκεν kijelentő igemód, aorist igeidő, aktív igenem, 3. személy egyes számú formája a παραδίδωμι igeének. Lentebb bemutatjuk az említett ige főbb jelentéseit a BibleWorks értelmezése szerint:

παραδίδωμι elbeszélő múlt idő. παρεδίδουν és παρεδίδοσαν (3. személy, többes szám); jövő, παραδώσω; 1aor. παρέδωκα; 2aor. 3. személy, többes szám παρέδοσαν; pf. παραδέδωκα; régmúlt παραδεδώκειν; 1aor. pass. παρεδόθην; passzív παραδοθήσομαι; fő jelentése vkinek kezéből átadni vmit vkinek. (1) valakinek valamit autoritást figyelembe véve alárendelvény megbízni, bizalmat adni, átadni vagy továbbadni, szállítani (Mt 11,27; 25,20); (2) önmagát feláldozó szeretetre értelmezve feladni, megadni (magát), kockáztatni (a saját életet) (ApCsel 15,26); (3) jogi kifejezésként vknek az igazságszolgáltató szervezetnek való átadása, kiadása, feladása (Mk 15,1); vkinek ok nélküli átadása az igazságszolgáltató szervezet felé, árulás (Mt 10,4); Isten ítélő tevékenységét, illetve annak ténye, amikor valakit átadnak a hatóságoknak, hogy elszenvedje bűneiért a méltó büntetést, feladni, átadni, kiszolgáltatni (Róm 1,24); az egyház autoritására vonatkoztatva, az

³ <https://www.mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/elolap.php>

egyház nevelői tevékenységét, illetve átadni, továbbadni (1Kor 5,5); (4) mint vallásos kifejezés a hagyományok, döntésformák, tanítások továbbadása, átadása, tanítása (ApCsel 16,4); (5) engedélyezni, megengedni; az aratásra megérett kalász példája, amit átadnak az aratásra (Mk 4,29).

Emellett azt is meg kell említenünk, hogy Júdás megjelenése a többi apostol közösségében vitathatatlanul összeköti saját identitását a tizenkettő csoportjával. Ez fordítva is igaz, mert a tizenkettő identitását is meghatározza az, hogy az ő csoportjához tartozik az a személy, aki át fogja adni Jézust az ő ellenségeinek. Ezzel kapcsolatosan az olvasó több kérdést is feltehet magának: Hogyan tud Júdás apostolként működni? Mennyiben különbözik Júdás a többi apostoltól, akik ugyancsak Jézus által lettek kiválasztva? Miért választotta ki Jézus azt a személyt, aki később hátat fordít neki? ⁴

Azt is fontos megemlítenünk, amit a Mk 3,14–15-ben olvassunk, éspedig hogy Júdás a többi apostollal együtt elküldetett, hogy hirdesse az evangéliumot és ördögöket űzzön ki. Bár a meghívástörténet után Júdásról hosszú ideig nem olvashatunk a Márkban, teljesen elképzelhetőnek tartjuk azt, hogy részt vett a tizenkettővel együtt a többi tevékenységükben.

Júdás alakja még sincs elfelejtve, mert burkoltan megjelenik azokon a helyeken, ahol Márk a szenvedéstörténetet elővételezi: 8,31; 9,31; 10,33–34. dei – fontos kiemelnünk ezt a szót, amely a SZIT magyar fordításában „kell”-ként fordítódik, tehát kiemeli

⁴ DANOVE, 124.

Jézus szenvedésének szükségességét, ezért ezzel is alátámasztva azt a tényt, hogy Júdás részese volt Isten tervének.⁵

A főpapok terve – Júdás, Isten vagy az ember eszköze?

Mint egyén Júdás a szenvedéstörténetben jelenik meg. Amikor azt olvassuk, hogy a főpapok és az írástudók Jézus elfogatását és megölését tervezik (14,1–2), Jézust megkenni a betániai asszony (14,3–9), ezzel elővételezve Jézus közelgő halálát, és ugyanitt említik Júdást is. Júdás ezen a helyen (14,10) is úgy szerepel, mint egy a tizenkettő közül, akárcsak a meghívástörténetben, kiemelve a tizenkettő csoportját, tehát azt a csoportot, ahova ő tartozik. Itt az olvasó már konkrétan olvashat arról, amiről az evangélista eddig csak említést tett, éspedig arról a folyamatról, amelyben Júdás elmegy a főpapokhoz és átadja nekik Jézust.

Márk 4,29 ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός, εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός. (Mk 4,29 NA28)

Jo 4,13 „Lendítsétek meg a sarlót, mert beért a vetés; gyerekek, tapossátok, mert megtelt a sajtó és túlárad a prés: oly nagy a gonzságuk!”

Jel 14,15 A templomból egy másik angyal jött ki, és nagy szóval kiáltott a felhőn ülőnek: „Ereszd neki sarlódat és arass, mert eljött az aratás ideje, és a vetés már érett a földön.”

Márk 14,10 Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ ὁ εἷς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς. (Mk 14,10 NA28)
nekiereszti a sarlót, mert itt az aratás: A példa a Joel 4,13-ra utal (vö. Jel 14,15), és az eljövendő ország eszkatologikus jellegét

⁵ Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

hangsúlyozza.⁶ Ebben a kontextusban a **παραδοῖ** szó azt az értelmet kapja a gabona leírásában, hogy már megérett, átadható az aratásra. Kivetítve a kifejezést Isten tervére, aki már előre tudta, hogy Jézus szenvedni fog, azt is mondhatjuk, hogy Jézus azért lett „átadva”, mert már készen állt a szenvedésre. Felvethetjük azt a kérdést is, hogy vajon Mk azért nem használja-e még a *παραδιδούς* melléknevet, mert az ő írása a legrégebbi, és a hagyomány még nem ruházta fel akkor Júdást ezen melléknévvel? Másrészt, hogyan lett a *παραδίδωμι*-ből árulás/elárulás? Feltételezzük azt, hogy a latin *prōdō*, *-ere* (*proderet eum illis*) ige, amelyet a latin Vulgata használ, és amelynek fordításaiban részleges szinonimaként megjelenik az *elárulni* ige is („si Brutum prodideritis, et deserueritis”, Cic. Phil. 10, 3, 7).⁷ A *trado*, *-ere* szó is megjelenik Mk-nál, a Vulgata-fordításokban, már a meghívástörténetben, a 3,29-ben. A latin fordítás érdekességként találjuk azt, hogy bár a 3,29-ben a *παραδίδωμι* ige *trado*, *-ere*-vel van fordítva, amit hajlamosabbak lennénk a latin gyökerű nyelvek hatására *árulni*-ként fordítanunk, a 14,10-ben mégis az „enyhébb” *prōdō*, *-ere*-t használja, amelynek az elsődleges jelentése az *átadni*, *továbbadni*. Pozitívabb hatást gyakorol erre a kifejezésre a *pro*- előtag is, amelynek használata általában valamilyen többletet eredményez, mivel a *prodo*, *-ere* szó többek között *teremteni*, *előteremteni*, *szülni* jelentéssel is bír. Ahogy a továbbiakban

⁶ VIVIANO, Benedict T., *Evangélium Máté szerint*, in Raymond E. Brown – Joseph A. Fitzmyer – Roland E. Murphy (szerk.), *Jeromos Bibliakommentár II.*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 17.

⁷ CICERO, *Orationes Philippicae in Antonium*, 320 in https://books.google.ro/books?id=OGOQu2aaawcC&pg=PA37&lpg=PA37&dq=si+Brutum+prodideritis,+et+deserueritis&source=bl&ots=LYWZeJObSq&sig=ACfU3U1IPa_9jqBhQ6HUalskfxav4IUY_Q&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKewjquD-zuzmAhWQl4sKHXwhDAYQ6AEwAnoECAkQAQ#v=onepage&q=si%20Brutum%20prodideritis%2C%20et%20deserueritis&f=false

látni fogjuk, az ógörög írások, illetve fordításai nem hozzák a *παραδίδωμι* elárulniként való értelmezését.

A *παραδίδωμι* igének elárulásként való fordítását kizárólag a Júdásra vonatkozó helyeken látjuk, Mt 26,25, 46, 48; Lk 22,21; Jn 18,2, 5. Márknál még nem, viszont a többi szinoptikusnál, illetve Jánosnál is megjelenik a *παραδιδούς* formája, amit minden esetben Júdás „mellékneveként” használnak, a magyar változatokban (SzIT, Károli) árulóként fordítva ezt. Az Újszövetségben egyetlen más kontextusban sem jelenik meg a *παραδιδούς* szó. Platón *Cratylus* művében, Szókratész Hermogenésszel folytatott párbeszédében megjelenik ugyanez a kifejezésforma, itt átadás-sal fordítják. A BibleWorks alapján is a *παραδίδωμι* ige csak Júdásra vonatkoztatva van árulóként fordítva.

Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη, μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις (Mt 27,3 NA28).

William Klassen volt az, aki elsőként vitatta a szónak árulásként való fordítását, mert miután több görög forrást is megvizsgált, nem talált semmilyen nyelvészeti alapot arra, hogy a szót „árulni”-val fordítsa. Ezért használják ma már többen is az átadni fordítását a már fentebb említett szónak.⁸

Ezzel a ponttal kezdődik meg gyakorlatilag Jézus szenvedéstörténete. Márknál nem találunk semmilyen indokot Júdás tettei mögött, és az sincs megemlítve, hogy esetleg Júdás tudta volna azt, hogy mit terveznek a főpapok. Itt engedélyt kapunk arra, hogy Júdás tettét helyezzük előtérbe, mintsem az ő személyét, és ezzel még inkább rálassunk arra, hogy az ő karakterének a történetbeli célja az, hogy beteljesítse Isten akaratát, amit a szenvedéstörténet meg-

⁸ William KLASSEN, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* Minneapolis, Minnesota, Fortress Press, 1989, 47–48.

jövendülésében már láthattunk, és emellett ő lesz az a személy, aki először fogja átadni Jézust az ő ellenségeinek.⁹

Júdás főpapokkal kötött alkujja a 14,11-ben ér véget, amikor ők elégedetten pénzt adnak neki tettéért. Márknál észrevehetjük azt, hogy Júdás ezen tettével Jézus ellenségei mellett foglal állást. Ezen túl várja a megfelelő pillanatot, hogy Jézust át tudja adni a főpapoknak. Itt észrevesszük azt, hogy Júdás karaktere újból dualista alakot ölt, tehát nemcsak az apostolok egyikeként jelenik meg, hanem részt vállal a hatóságok és Jézus közötti konfliktusban.

Az utolsó vacsora (14,17–25)

Márknál a történet ezen részében jelenik meg újból a tizenkettő fogalma, miután Márk előzőleg Júdás leírásában használta a 14,10-ben, amikor Júdás elment a főpapokhoz. Mivelhogy a szöveg megemlíti, hogy mind a tizenkét apostol ott volt az utolsó vacsorán, bár Júdás neve nem bukkan fel, nagy valószínűséggel mondhatjuk azt, hogy Júdás is ott volt a teremben. Ez a feltételezés akkor kerül megerősítésre, amikor Jézus a 14,18-ban megemlíti azt, hogy valaki az övéi közül fogja őt átadni ellenségeinek. Gyakorlatilag ebben a részben konkretizálódik Jézus szenvedéstörténetének előzetes megjövendölése, Jézus ugyanis itt elmondja tanítványainak, hogy aki őt át fogja adni ellenségeinek, az egy közülük. Itt mindenki felteszi a kérdést, hogy nem ő lesz-e az? Az itt előforduló görög negatív kifejezés arra enged következtetni, hogy az apostolok negatív válaszra várnak, és mivel a szöveg görög változatában azt olvashatjuk, hogy az apostolok mindegyike egymás után feltette ezt a kérdést, ebből is arra következtethetünk, hogy Júdás is ott volt közöttük, bár hazudott, amikor ezt a kérdést feltette. Jézus elmondja, hogy az fogja őt elárulni, akivel együtt nyúl a tálba. Ez mégsem jelenti azt, hogy direkt utalás volt Júdásra, mert ugyanabba a tálba

⁹ DANOVE, 71.

valószínűleg többen is belenyúlhattak egyszerre. Tehát Júdás identitása még mindig takarva marad, és azon van a hangsúly, hogy Jézus árulója; ezek után az emberfia-mondás következik, amelyben Jézus újból rámutat arra, hogy ezután bekövetkező szenvedése szükséges lesz. Majd Jézus elítéli Júdás tettét, mondván, hogy jobb lett volna annak az embernek, aki őt átadja, ha meg sem született volna. Ezt a mondást úgy is felfoghatjuk, mint Jézus kérését Júdás felé, hogy térjen meg. A következőkben a szövegben az Eucharisztia alakításáról szóló történetet olvashatjuk, amelyben Jézus testét és véréát adja enni és inni az apostoloknak. A szövegből nem tudhatjuk meg, hogy Júdás ott volt-e a többi apostollal, vagy akkor már elhagyta a termet. Tehát Máté írása nem foglal állást amellett, hogy Júdás részesült-e vagy nem az Eucharishtiában.¹⁰

A Getsemáne-kertben (14,43–52)

A Mk 14,41–42-ben olvashatunk arról, hogy eljött „az óra”, amikor az Emberfiát átadják a bűnösök kezére. Itt derül fény Jézus szavainak értelmére, és pedig hogy Júdás az, aki átadja őt. Amikor Júdás megjelenik, az író újból az egy a tizenkettő közül kifejezést használja, de most már nem úgy jelenik meg, mint az apostolok csoportjának tagja, hanem egy felfegyverkezett tömeg élén. Ez arra derít fényt, hogy most már Júdás nem az apostolok csoportjához tartozik, hanem azoknak a csoportjához, akik el fogják őt fogni, tehát azokhoz, akik Jézust meg szeretnék ölni. Az olvasó mégsem értesül arról, hogy Júdás ismeri-e az elfogók tervét, mégis Jézus jövendölései az utolsó vacsoránál tagadhatatlanul azt fejezik ki, hogy Júdás most már Jézus ellenségeinek csoportjához tartozik. Amikor a 44. versben az író megemlíti azt a személyt, aki Jézust átadja ellenségeinek, Júdás neve nem merül

¹⁰ Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus 2/2*, Benziger, Zürich, 1979, 237.

fel, és így a hangsúly elkerüli Júdás személyét, így inkább az ő tette lesz a középpontban.

Miután Júdás elvégezte tettét, alakjának már nem volt semmilyen jelentősége, tehát Márk nem fogja többet említeni. Jézus mégis azt elmondja, hogy az ő átadása, letartóztatása és halála azért történik, hogy az Írások beteljesedjenek, és így Júdás, bár lehet, hogy nem tud róla, Isten tervének a segédje.¹¹

¹¹ Uo. 269.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest

Veres Pálné utca 24.

Felelős kiadó:

Dr. Rózsa Huba alelnök

Felelős kiadóvezető:

Farkas Olivér igazgató

VERBUM

400045 Kolozsvár

A. Einstein u. 2.

Felelős kiadó:

Szócs Csaba igazgató

Kiadói főszerkesztő:

Dr. Bodó Márta

Készült a MEGA PRINT SRL nyomdában

Felelős vezető: Cristian Sincovici