

Szent István Társulat

Verbum

Szerkesztő:

Diósi Dávid

A HALÁLBIZTOS HALÁL

A HALÁLBIZTOS HALÁL

TANULMÁNYOK AZ ELMŰLÁS ÉS A HALÁL KULTÚRÁJÁRÓL

SZERKESZTŐ:
DIÓSI DÁVID



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
az Apostoli Szentszék Könyvkiadója



VERBUM
KERESZTÉNY KULTURÁLIS EGYESÜLET

BUDAPEST-KOLOZSVÁR
2011

Összegzés

Pusztán csak a halálközeli élmények alapján nem lehet a halál utáni életet minden kétséget kizáró módon bizonyítani. A „neuroteológia” eddigi eredményei ugyanis lehetővé teszik a halálközeli élmények mind teista, mind pedig ateista értelmezését. Ez azt jelenti, hogy akár egyik, akár másik értelmezés mellett foglal állást valaki, mindkét esetben egyfajta hitaktusra van szükség. Mindenesetre racionálisan meg-alapozottnak tekinthető, ha a misztikus vallási élmény egyik megmutatkozásaként kezeljük a halálközeli élményeket. Isten a maga végtelenségében természetesen nem tapasztalható meg, ez ugyanakkor nem zárja ki azt, hogy a magunk módján – például a halálközeli élmények során – egymástól különböző, ám valódi tapasztalati benyomásokat nyerjünk a transzcendens valóságról, Istenről, akinek mindent felülmúló nagysága és magasztossága szükségszerűen túlmutat minden rá vonatkozó véges élményen.

HARALD BUCHINGER

Húsvét ünnepe mint *ars moriendi et resurgendi*

Tobias Nicklas saját előadását és ezáltal egész találkozóunkat azzal a kritikus megfigyeléssel kezdte, hogy „a húsvéti üzenet hirdetésében néha túl hamar kilyukadunk a halottak feltámadásáról szóló üzenetnél”;¹ és valóban, a húsvétot gyakran Krisztus feltámadásának ünnepeként értelmezzük. Ezen egyoldalú felfogás okait a liturgia, de még inkább a jámborság fejlődését érintő hangsúlyeltolódásokban kell keresni, amelyeket az idők folyamán egyre inkább centrifugális tendenciák befolyásoltak: miután a húsvét egy szinkronizált evangéliumi időrendnek megfelelően már kevéssel a konstantini fordulat után többnapos ünnepben bontakozott ki, annak egyes elemei a népszerű felfogás szerint egyre inkább elszigetelődtek.² Mivel a liturgikus szövegek tartalmi gazdagsága és szintetikus szemlélete a latin középkor óta főleg csak az elit számára volt hozzáférhető, a jámborság inkább a szenvedéstörténet elszigetelt állomásaival foglalkozott. Mivel a feltámadási szertartás nagyszombat hajnalára lett áthelyezve, és ezért azt évszázadokon át jóformán csak a klérus végezte, a hívek nagy része számára húsvét ünnepének veleje és középpontja gyakorlatilag messzemenően jelentéktelenné vált. Ezért húsvétvasárnap bizonyos mértékben nagypéntek győzelmes ellenpólusaként mutatkozott meg. Ezt a polarizáló tendenciát alátámasztották a dogmatika beszűkült perspektívái is, amennyiben a megváltást olykor egyoldalúan a passióra koncentrált.

Ez az előadás azt szeretné megmutatni, hogy húsvét megünneplésének következményei vannak a meghalás és a halál keresztény értelmezésére nézve, az ünnep vi-

¹ A Tobias Nicklas tanulmányában idézett néhány bibliai szöveg itt liturgikus kontextusban újra előfordul.

² Vö. Hansjörg AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr.* (GDK 5), Regensburg: Pustet, 1983, 63–128, valamint vö. Hansjörg AUF DER MAUR, *Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte*, in: *HLD* 46 (1992), 3–25, és Hansjörg AUF DER MAUR, *Von der einen Osternachtfeier zum ausgestalteten Osterfestkreis. Eine historische Skizze zur Entwicklung von Gestalt und Gehalt der Osterfeier*, in: *Ostern feiern. Hilfen zur Gestaltung des Osterfestkreises.* (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 16), Salzburg: Österreichisches Liturgisches Institut, 1995, 11–24.

szónt nem a feltámadással kezdődik diadalmasan. Húsvétkor ugyanis sokkal többről van szó, mint Krisztus feltámadásáról. Húsvét nem Jézus kínszenvedésének *happy end*-je. Először is a húsvéti liturgia nem csupán a feltámadást ünnepli, másodsor pedig nemcsak Jézus egyéni sorsáról emlékezik meg, hanem az elesett ember felemeléséről is: Isten kivezette népét „a halálból az életre, a szolgaságból a szabadságra, a sötétségből a világosságra”.³ A liturgia sok kiindulópontot kínál húsvét teológiájának megújulása számára, amely – terminológiailag nézve – szintetikusán együtt szemléli a krisztológiát, az antropológiát és a szótériológiát, és amelyben megjelenik a szenvedésen és a halálon át vezető út a feltámadáshoz és a felemelkedéshez. Vegyük például az olvasmányokat és az imák szövegeit, a patrisztikus teológiából táplálkozó *Exsultet* dicsőítést és a többi eukarisztikus imát, de gondolhatunk a keresztény beavatás „húsvéti szentségeinek” (kereszttség, bérmlás, eukarisztia) ünneplésére is, amelyben a verbális és nonverbális szimbólumok együttese mutatkozik meg.

Az adott helyzetben szeretnék néhány énekre szorítkozni, amelyek először is kimagasló módon a római hagyomány sajátjai és így a római liturgia egyéni hangját képviselik a teológiák és lelkiségek ökumenikus koncertjében (az énekek sokkal erősebben formálhatják a lelkiséget, mint az olvasmányok vagy az imádságok szövegei), amelyek viszont másodsor a mai gyakorlatban igazságtalan módon már nem játszanak jelentős szerepet, végül pedig amelyek harmadsor teológiailag különösen érdekesek azért, mert a keresztény hit középpontját az Ószövetség szavaival fejezik ki – így összbiblikus szemszögből is szeretnék Tobias Nicklas előadásához kapcsolódni, ezzel együtt azonban a liturgia bibliai hermeneutikáját is paradigmaticusan bemutatni.⁴

A nagyszombati olvasmányos imaóra első látásra egészen jelentéktelennek tűnő antifónáit és húsvétvasárnap introitusát szemlélve⁵ szeretném – Josef Wohlmuth *Kis misztagogikus krisztológia* című művéhez kapcsolódva – bemutatni, hogyan hív a római liturgia utánozhatatlan diszkréciójával arra, hogy „Jézus útját” mint a „mi saját utunkat”

³ Vö. a Peszách Hágádában és a Sardesi Melitón nevéhez fűződő legrégebbi keresztény húsvéti homíliában található feltűnően hasonló fogalmazást (Pasch. 68, Stuart Georg HALL [szerk.] 36); az irodalomtörténeti összefüggést ezen szövegek kapcsán természetesen ki kell zárunk. Vö. Harald BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*. (IThS 64), Innsbruck: Tyrolia, 2005, 681sk.

⁴ Vö. Harald BUCHINGER, *Mehr als ein Steinbruch? Beobachtungen und Fragen zur Bibelverwendung der römischen Liturgie*, in: BiLi 82 (2009), 22–31.

⁵ Ennek a tanulmánynak tartalmi magját már előadtam különböző összefüggésekben, legutóbb 2009. június 17-én regensburgi bemutatózó előadásomban, amely előreláthatólag 2012-ben fog megjelenni (vö. LJ 62 [2012]). Egy korábbi változata már megjelent egy másik tanulmány részeként: vö. Harald BUCHINGER, *Gottes-Lob und Seelen-Trost in der liturgischen Tradition. Am Beispiel des Gregorianischen Choralen*, in: *Musica sacra: Gottes-Lob & Seelen-Trost*. (Brixner Initiative Musik und Kirche. Zwanzigstes Symposium 2007), Brixen: Weger, 2009, 41–67, itt 50–61. Nagyszombat antifónáinak elemzése áll annak a diplomamunkának a középpontjában is, melyet én kísértem, s melynek szerzője Ingrid FISCHER, *Die Offiziumsantiphonen des Karsamstags*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät, 2001. Ingrid Fischer ezt a kutatást jelenleg doktori disszertáció formájában folytatja.

járjuk.⁶ Amennyiben húsvét ünnepe így a hívek számára *ars moriendi et resurgendi*-vé válik, a teológiai lényeg által jól kapcsolódhat a „halál és temetés” témához is.

„Lefekszem és elnyugszom békében” Nagyszombat olvasmányos imaórája

A hagyomány szerint a nagyszombati olvasmányos imaóra antifónái az illető zsoltárokból vannak véve;⁷ kiválasztásuk igen sajátos, hiszen egyes szövegek csak nagyszombaton fordulnak elő, sok ezek közül mindazonáltal jelentőségteljes vonatkozásban áll más liturgikus összefüggésekkel, s ezért jellemző csengésüket csak ezen rezonanciák felhangjai által nyerik el.

1. antifóna: *In pace in idipsum dormiam et requiescam* (Zsolt 4,9: *Éppen azért békében alszom és megnyugszom*)⁸ (a zsolozsmáskönyvben: alig térek nyugovóra, békében elalszom).⁹

Az imaalkalom megnyitása adja meg az előjelét mindannak, ami következik. Nagyszombat liturgiája olyan elemmel kezdődik, amely egyszerre jól ismert és szokatlan: a 4. zsoltár legkésőbb Szent Benedek regulája óta (feltehetően a 6. század első felétől) mindennap a kompletórium zsoltáros részének megnyitója; antifónaként markáns záróverse szolgál, amely talán éppen az elnyugvásra és alvásra való utalás által szolgáltatja az okot arra, hogy napzáró zsoltárnak válasszák.¹⁰

Korán reggel ez a szöveg természetesen egy orientációs reflexet kell hogy kiváltson, amely a figyelmet arra a szándéokra tereli, hogy a mindennapi szöveg sajátos új

⁶ Vö. az említett művet, amelyben a számunkra releváns szövegek csak érintőlegesen fordulnak elő: Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg: Echter, 1992, 154; 171.

⁷ Ez a tanulmány követi a II. vatikáni zsinat után megújított zsolozsmáskönyvet: *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum*. 4 kötet., editio typica altera, Città del Vaticano: Vaticana, 1985–87, 2, 399–402 [vö. 1971–1972, 2, 379–382]; a megvizsgált szövegek azonban ahhoz a legkorábbi, még elérhető szöveghagyományhoz tartoznak, amely a 9. század első antifonáriumaitól kezdve egyhangúlag igazolható; vö. *Corpus Antiphonalium Officii*. (szerk. Rhenatus-Joannes HESBERT; RED.F 7–12), 6 kötet, Roma: Herder, 1963–1979, itt 1. kötet, 174sk.; 2. kötet, 316–319, N 74a–b. A mai renddel kapcsolatos kontinuitás és diszkontinuitás kérdéséhez vö. FISCHER, *Offiziumsantiphonen*.

⁸ A magyar nyelvű szentírási idézetek a következő bibliakiadásból származnak: Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1997.

⁹ Vö. Az imaórák liturgiája a római szertartás szerint, II. kötet, Budapest 1991, 404skk.

¹⁰ A Nursiai Szent Benedeknek tulajdonított szerzetesi Regula szerint a kompletórium zsoltárainak nincs antifónájuk (17, 9 [szerk. Basilius STEIDLE 102]); vö. ugyanakkor Amalarius (†850 körül) értelmezését: *ipse cantatur in completorio propter orationem quam in se continet: „In pace in idipsum dormiam et requiescam”*. (De ordine antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 17–19 Jean Michel HANSSENS]).

kontextusba kerüljön.¹¹ A liturgikus összekapcsolás mindkét helyzet észlelésére ki-
hat. Egyrészt a reggel, a nagypéntek drámai eseménye után, az ágybafekvés és elalvás
mindennapos tapasztalata alapján kap értelmezést. Ennek az antropológiai alapél-
ménynek Jézus halálára való alkalmazása magában hordoz egy pozitív kilátást: az
elalvást általában felébredés követi. Az a tényállás, hogy Jézus halálát alvasként ér-
telmezzük, a mindennapi tapasztalat fényében azt a reményt ébreszti bennünk, hogy
ebből az alvásból is következik majd egy feltámadás.

Másrészt a kompletórium zsoltárának nagyszombaton való exponált használata
visszahat a mindennapi imagyakorlat értelmezésére: Krisztus „halálos alvásának” fé-
nyében a szokásos éjszakai imából mindennapi *ars moriendi* lesz (emiatt a 4. zsoltárt
a középkorban esetenként halotti szertartásban is használták).¹² Az esti szertartásnak
és a Krisztus-eseménynek a 4. zsoltár által történő kölcsönös értelmezése ugyanabba
a körbe vezet, mint a Zsolt 30 (31),6 (*In manus tuas commendo spiritum meum*) rövid
válaszos énekként való használata a kompletóriumban, ami a kora középkortól bizo-
nyított;¹³ Jézus ugyanis Lk 23,46 szerint nem úgy hal meg, mint Mk 15,34 és Mt 27,46
szerint – vagyis az Istentől való elhagyatottságnak a 21.(22). zsoltárból vett felkiáltá-
sával –, hanem lelkét a Zsolt 30(31),6 szavaival az Atya kezébe átadva. Az esténkénti
commendatio animae Jézus halálából nyeri értelmezését és fordítva.

Magától értetődik, hogy nagyszombaton elsősorban Krisztus a zsoltár beszélője;
ő az, aki „aludni és nyugodni” akar; más terminológiával mondhatnánk, a liturgia
„krisztologizálja” a zsoltárt.¹⁴ A szöveg jelentősége a liturgikus történés számára nem

¹¹ A zsoltárok liturgikus használatának alaptétele azok új összefüggésbe való helyezése; vö.
Albert GERHARDS, *Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des
Psalmgebrauchs in Stundengebet und Meßfeier*, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*.
(szerk. Erich ZENGER; Herders Biblische Studien 18), Freiburg: Herder, 1998, 355–379.

¹² Ezt az összefüggést már Amalarius is felismerte: *Somnus enim est imago mortis. Idcirco
aliquos psalmos in isto officio cantamus, quos solemus cantare in nocte sabbati, quando
Dominus requievit in sepulchro, et quos ipse cantavit in cruce, et nostra ecclesia canit in officio
mortuorum*. (De ordine antiphonarii 7, 2 [StT 140, 35, 2–15] HANSSENS) A Zsolt 4,9-nek a
halotti officiumban való használata kapcsán vö. *Corpus Antiphonarium Officii*, 1, 417, N 146c
(Codex Monza quando ponitur in sepulchrum) valamint Damien SICARD, *La liturgie de la mort
dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*. (LQF 63), Münster: Aschendorff,
1978, 125; 134; 137.

¹³ A karoling liturgikus reform ugyanabban a sorban található, mint az öreg Simeon énekének, a
Nunc dimittis-nek bevezetése a Lk 2,29–32 alapján. A monasztikus hagyománnyal ellentétben
a imaórák liturgiájának szekuláris változata a kompletórium részeként kezeli a 30.(31.) zsol-
tárt; ezt a hagyományt is megtaláljuk már Amalariusnál, aki kiemeli a következőket: *Psalmus
„In te, Domine, speravi” cantatus est a Christo in cruce, et in eo loco ubi se commendavit
Patri dicens: „In manus tuas commendo spiritum meum”, finitur in isto officio*. (De ordine
antiphonarii 7, 3 [StT 140, 35, 19–21] HANSSENS). Összességében vö. Theodor MAAS-
EWARD, „Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben”. *Pastoralliturgische
Erwägungen zur Komplet und zur Commendatio als deren „Schlüsselwort”*, in: *BiLi* 75 (2002),
126–133, ahol további szakirodalomra való utalást találunk.

¹⁴ Vö. a klasszikusnak számító művet: Balthasar FISCHER, *Die Psalmen als Stimmen der Kirche.
Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*. (szerk. Andreas HEINZ), Trier:
Paulinus, 1982, különösen 15–35. A vértanúk egyháza zsoltárokra vonatkozó jámborságá-

merül ki azonban Jézus halálának értelmezésében; a mindennapi esti ima szavai a
legnagyobb mértékben nyitva állnak arra, hogy az imádkozó is azonosuljon velük:
mindennapi tapasztalata őt is, főleg nagyszombaton, nemcsak a Krisztus-esemény
középpontjába vezeti, hanem ugyanakkor arra is tanítja, hogy saját halálát alvasként
fogadja el – abban a reményben, hogy lesz abból egy felébredés; mind a nagyszombat,
mind a kompletórium *ars moriendi*-vé (és egyszerre *resurgendi*-vé) válik.

Az antifóna hermeneutikailag megfontolt kiválasztása mögött aligha áll különö-
sen régi krisztológiai hagyomány. A patrisztika legkorábbi időszakából, legalábbis
úgy tűnik, nincs bizonyíték arra, hogy Krisztus halálát a Zsolt 4,9 alapján alvasként
értelmezték volna. Ez a művészi fogás tehát valószínűleg azoknak tulajdonítható,
akik a kora középkor óta igazolható nagyszombati officiumot összeállították.

2. antifóna: *Caro mea requiescet in spe* (Zsolt 15[16],9: *Testem is reménységben
pihen*)

(a zsolozsmáskönyvben: *testem elnyugszik reménységben*. Mert nem hagyod lel-
kem a holtak honában).

Az első antifónával szemben, amely sajátos jelentését csak a liturgia kontextusából
nyeri el, a második antifóna egy őskeresztény értelmezési hagyományra hivatkozhat:
az ApCsel 2,25–32 szerint a Zsolt 15(16),8–11 már Péter apostol pünkösdi beszédében
szentírási bizonyítékul szolgál arra, hogy „Isten [...] föloldozta a halál bilincseit, és fel-
támasztotta őt [a názáreti Jézust]” (ApCsel 2,24); ugyanezzel a zsoltárral érvel Szent Pál
is – az ApCsel 13,34–37 szerint – a pizidiai Antióchiában. Míg ott csak a zsoltár 10. ver-
se („[...] nem engeded, hogy szented romlást lásson”) szolgálja a feltámadási kérügmát,
az ApCsel 2,30sk szerint a 9. vers által, amelyből antifónánk származik, Dávid próféta
beszélt „a jövőbe látva” „Krisztus feltámadásáról”. Ez az Apostolok Cselekedeteiből
kiinduló értelmezési vonal átvonul az egész patrisztikus irodalmon.¹⁵ A 8–11. versek
összefüggésében már Alexandriai Kelemen (†220 körül) és Hippolit (†235?) a tanúság-
ra hivatkoznak.¹⁶ Hippolit szerint a szöveg kifejezetten „az üdvösség összefüggésében
(μυστικῶς σημαίνει ...) Krisztus halálára és feltámadására utal”;¹⁷ Kelemen szerint a

nak kritikus továbbgondolásához vö. Harald BUCHINGER, *Zur Hermeneutik liturgischer
Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft,
Patristik und Liturgiewissenschaft*, in: *HID* 54 (2000), 193–222.

¹⁵ Vö. Hansjörg AUF DER MAUR, *Zur Deutung von Ps 15 (16) in der Alten Kirche. Eine Übersicht
über die frühchristliche Interpretationsgeschichte bis zum Anfang des 4. Jhs.*, in: *Bijdr.* 41 (1980),
401–418. A Zsolt 15(16),10 szélesebb körű recepciónak örvend, mint a Zsolt 15(16),9. Ennek
a versnek legkorábbi értelmezését Origenésznél találjuk, aki azt Krisztus feltámadására és
testben történő mennybevételére vonatkoztatja (vö. *Apologie des Pamphilus* 145 [Georg
RÖWEKAMP, FC 80, 362sk.]).

¹⁶ Vö. Harald BUCHINGER, *Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung
und Verständnis des Psalters bei Hippolyt*, in: *TThZ* 104 (1995), 125–144; 272–298, itt 282–
284; a szöveg irodalomtörténeti besorolásának nehézségeivel itt nem foglalkozhatunk. Lyoni
Irénéusz († 200? körül) a zsoltárra csak az ApCsel 2-ből származó hosszabb idézet összefüg-
gésében hivatkozik: Haer. 3, 12, 2 (Norbert BROX, FC 8/3, 122,10–15).

¹⁷ Hipp., Hom. Ps 15 (Pierre NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méiton dans les florilèges
dogmatiques et chez les historiens modernes*. [Patr. 1], Paris: Cerf, 1953, 179); Szövegfordítás:
BUCHINGER, *Psalmenhomilie*, 142 alapján.

Zsolt 15(16),8–11 az örömhírnék az alvilágban (hádeszben) lakó halottakra való kiterjesztését támasztja alá. Ezen kívül Alexandriai Kelemen azt hangsúlyozza, hogy „a jámbor személyében (ἐκ προσώπου τοῦ ὁσίου) Dávid, de sokkal inkább az Úr” beszél, ugyanis „a világ kezdete óta mindenki, aki különböző korokban a hit által meg lett váltva, vagy a megváltásra vár, egy (és ugyanaz)”.¹⁸

Hansjörg Auf der Maur arra következtetett Amaszeiai Aszteriosz püspök (késő 4./kora 5. század) egyik, erről a zsoltárról szóló homíliájának formájából és tartalmából, „hogy a 15. zsoltárt a húsvét éjszakai liturgiában használták”.¹⁹ Minden idézett szöveg hangsúlyozza Krisztus húsvéti misztériumának dinamikus egységét, amely egybefog halált és feltámadást.²⁰ A keresztény hagyomány szerint tehát a zsoltár szavai többet tartalmaznak, mint pusztán a feltámadás megjövedölését. A nagyszombati zsolozsmában történő használata eszerint nemcsak formálisan, hanem tartalmilag is az egész húsvéti liturgia középpontjában áll; az értelmezési hagyomány bizonyos számai továbbá Krisztus alvilágba való leszállásának hittételéhez, és ezzel az ősegyház krisztológiájának és szótériológiájának központjába vezetnek.²¹

Míg az első antifóna krisztologizálása csak a nagyszombati olvasmányos imaórában való liturgikus elhelyezéséből adódik, a második antifóna egy, a Krisztus-eseményt érintő újszövetségi vonatkozásra utal vissza; ám ez is burkolt marad és elsősorban nem a bibliai esemény drámáját idézi fel. Az egyszerű reménykifejezés csak a keresztény hatástörténet fényében kap teológiai differenciáltabb tartalmi gazdagságot.

A szövegnek az Apostolok Cselekedeteiben létrejött krisztológiai meghatározottsága azáltal erősödik a liturgiában, hogy a zsolozsma antifónájaként kizárólag nagyszombaton hangzik fel. Mint az első antifónánál, nyilván itt sem áll fenn semmilyen akadálya annak, hogy az imádkozó az első személyben megfogalmazott szöveggel azonosuljon és így saját reményének adjon hangot; amint azt már Alexandriai Kelemen kifejezetten hangsúlyozza, a zsoltár krisztologizálása a szótériológia szolgálatában áll.

Nagypéntek felkavaró eseményei után nagyszombat olvasmányos imaórája tehát előbb a béke képét mutatja fel; „béke” az első, „reménység” az utolsó szó az első két antifónában; a kulcsszó, amely a kettőt összeköti, a *requiescere*. Krisztus halála úgy jelenik meg, mint „alvás és pihenés” és mint „a test nyugvása reménységben”.

¹⁸ Clem., Strom. 6, 6 § 48sk; Idézet § 49, 2 (GCS 2^a, 456sk STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU; Idézet 456, 28–457, 1). A késő ókori zsoltáregzegzés egyik alapkérdése az, hogy vajon ki lehet a szövegben beszélő személy; vö. Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e–V^e siècles). Vol. II: Exégèse prosopologique et théologie.* (OCA 220), Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1985. Az ún. proszopológiai egzegzés historizáló válfaját természetesen nem szabad összetéveszteni a valóságos történetiség egy beszűkült koncepciójával.

¹⁹ AUF DER MAUR, *Deutung*, 418. Az újabb kutatások megkérdőjelezzik az AUF DER MAUR által kutatott zsoltárhomíliák kapcsán Aszteriosz, a „szofista” szerzőségét, ami külön megnehezíti a szövegtanú liturgiátörténeti besorolását.

²⁰ Egyes hagyományok kiterjesztik ezt a két pólust egyrészt a szenvedés, másrészt pedig a mennybemenetel irányába; vö. a következő megkülönböztetett elemzést: AUF DER MAUR, *Deutung*, 401–418.

²¹ A kulcsszó ᾠδὴς (= *infernum* = 𐤓𐤕𐤕) a zsoltár 10. versében található.

A liturgikus szövegkörnyezetben a szövegek *in persona Christi* beszélnek; azonban kizárólag modális, illetve jövő idejű igealakokat használnak, egy még bekövetkezés előtt álló jövőre utalnak tehát, míg a megfogalmazódó kívánság a második antifónában kijelentő móddá konkretizálódik. Éppen ezen igealakok által mutatkozik meg, hogy az imádkozóknak nem egyszerűen történetileg kell azonosulniuk Krisztussal; a szövegek krisztologizálása, amelyen a liturgikus használat alapszik, nem kizárólagos folyamat, hanem az imádkozók úgy kell elsajátítsák az antifónákat, hogy azok számukra a hit és a remény kifejezésődései legyenek a halál tényére való tekintettel.

3. antifóna: *Elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae* (Zsolt 23[24],7–9: *Tárljatok fel, örök kapuk, hadd vonuljon be a dicsőség királya*) (a zsolozsmáskönyvben: *Tárljatok föl, örök kapuk, a dicsőség királya bevonul*).

A harmadik antifóna egy markáns imperatívussal kezdődik. A Zsolt 23(24),7–9 „örök kapukhoz” intézett archaikus felszólítása, hogy megnyíljanak, és így „a dicsőség királya bevonuljon”, gazdag keresztény hatástörténethez kapcsolható. A szöveg egyaránt szolgált Krisztus emberré válásának (*descendit de caelis*), valamint húsvéti tranzitusának illusztrálására, holott azt mind az alvilágba való leszállás (*descendit ad inferna/inferos*), mind a mennybemenetel (*ascendit in caelos*) kapcsán alkalmazták.²² A 23.(24.) zsoltár ilyen jellegű használata nem nyúlik ugyan vissza az Újszövetségre, amint egyáltalán az is vitatott, hogy Krisztus alvilágba való alászállásának elképzelése bibliailag igazolható-e. Legkésőbb azóta, hogy Origenész (†250 után) „az Úr pászkája” (Kiv 12,11) kifejezést mint „az Úr átvonulását” (ὁπέρβασις τοῦ κυρίου) értelmezte, és az alvilágba való alászállás utáni felemelkedést a 23.(24.) zsoltár bevonulás-jelenetének fényében kommentálta,²³ a zsoltárvers mindenképp fontos értelmezése a krisztológiailag fölfogott pászkának és így a húsvétnek is. Zseniális filológiai-teológiai szintézisében Origenész a krisztológiai elképzelésnek még szemantikus alapot is ad az ószövetségi szöveg révén; a Hippolitnak tulajdonított húsvéti homília bizonyítja, hogy itt – ettől az egzisztenciális mesterfogástól függetlenül is – bizonyára már korán a keresztény húsvét ünnepének egy megkülönböztetetten hangsúlyozott toposzáról volt szó.²⁴

Krisztusnak a mennyországba való bevonulását ugyanakkor sosem elszigetelten szemlélik; a mennybemenetel krisztológiai misztériuma sokkal inkább mindig azt a szótériológiai állítást szolgálja, hogy ezáltal mindenki számára megnyílt a mennybemenetel.²⁵ Az összetett patrisztikus értelmezési háttér fényében az antifóna világos utalás Krisztus pokoljárásának őskeresztény motívumára; ugyanakkor a nagyszombati

²² Vö. a következő alapvető tanulmányt: André ROSE, „Attollite portas, principes, vestras ...”. *Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B.*, in: *Miscellanea Liturgica.* (FS Giacomo LERCARO), Roma: Desclée, 1966, 1, 453–478, és Franz-Rudolf WEINERT, *Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrtsoffiziums.* (Diss.T 25), St. Ottilien: EOS, 1987, 143–147. Ezen kívül vö. továbbá a 23.(24.) zsoltár patrisztikus recepciótörténetével kapcsolatban a következő átfogó, sajnos nem publikált diplomamunkát: Michael MARGONI-KÖGLER, *Psalm 24 und Christi Himmelfahrt. Ein Beitrag zur patristischen Psalmenauslegung.* Wien: Katholisch-Theologische Fakultät, 1994.

²³ Or., Pasch. 2, 29–31 (Papyrus 47, 34–48, 28); vö. ehhez BUCHINGER, *Pascha*, 298sk; 770–779 stb.

²⁴ Ps-Hipp., Pasch. 46; 61sk (SPMed 15, 292; 314 Giuseppe VISONÀ).

²⁵ Vö. például BUCHINGER, *Pascha*, 774sk.

zsolozsma kontextusában nyitva marad az a kérdés, hogy az alászállás (*descensus*) vagy a felemelkedés (*ascensus*) aspektusa áll előtérben. Nem világos tehát az, hogy az „örök kapuk” alatt elsősorban az alvilág vagy a mennyország kapuit kell érteni.²⁶ Ezzel a római liturgia a rá jellemző diszkrécióval tartózkodik attól, hogy problematikus módon lekösse magát áthagyományozott teológiai elképzelések részleteit illetően.

A patrisztikus hatástörténethez hasonlóan differenciált a zsoldárvers liturgikus felhasználása. Krisztus mennybemenetelének ünnepén a 23.(24.) zsoldár már az ősegház korában széles körben használatban volt. A liturgia teológiája szempontjából ezt úgy kell értelmezni, hogy a mennybemenetel motívuma különvált a tulajdonképpeni húsvéti eseménytől;²⁷ különös, hogy éppen ez az aspektus, amely a patrisztikus hatástörténetben is dominál, a római liturgiában nem mutatkozik: még a mennybemenetel ünnepi vigiliájának monasztikus kiegészítő zsoldárai közt is a 23.(24.) zsoldár csak másodlagos elemként jelenik meg.²⁸ Már a római liturgia legrégebbi tanúi azonban az antifóna értelmezését a karácsonyi ünnepkörben való használat által gazdagítják: azon túl, hogy karácsony nyolcadának vigiliáján²⁹ egyhangúlag, és magán az ünnepnapon is szórványosan bizonyítható az alkalmazása³⁰, a Zsolt 23(24),7 az adventi szent időmiseénekeiben is jelentős szereppel bír.³¹ A dicsőség királyának bevonulása ezáltal a

²⁶ Elsősorban a keleti anastasis (feltámadás)-ikonográfiában játszanak fontos szerepet a pokol kapui; vö. WEINERT, *Himmelfahrt*, 147; további szakirodalomra való hivatkozás céljából vö. BUCHINGER, *Pascha*.

²⁷ Vö. WEINERT, *Himmelfahrt*, 147sk., továbbá vö. MARGONI-KÖGLER, *Psalm 24*, 116–119, akik elemezték a legfontosabb szövegtanúkat. Jellemző, hogy a Zsolt 23(24), 7–10 éneklésére a húsvéti vigília kopt liturgiájában kerül sor.

²⁸ A *Corpus Antiphonarium Officii*, 2, 427, N 93a, legkorábbi szövegtanúi közül csak a 11. századból való silosi antifonáriumban fordul elő (Ms. London, British Library, Add. 30850), mégpedig az 1. matutinum 5. zsoldáraként; vö. ugyanakkor a következő áttekintést: WEINERT, *Himmelfahrt*, 42–48.

²⁹ Vö. *Corpus Antiphonarium Officii*, 1, 60sk, N 23b, és 2, 92sk, N 23a.

³⁰ Vö. *Corpus Antiphonarium Officii*, 2, 64sk, N 19b (Codices Hartker, Silos, Benevent).

³¹ A széles körben, de nem egyhangúlag tanúsított *Tollite portas* vers mellett, amely az adventi idő első olvasmányos imaórájának válaszos énekében szerepel, vö. *Aspiciens a longe* (*Corpus Antiphonarium Officii*, 4, 32, N 6129), amely összefügghet az ezen a napon hirdetett, Jézus jeruzsálemi bevonulásáról szóló evangéliummal (vö. ugyanakkor az *Ecce virgo concipiet* válaszos ének egyértelműen máriás konnotációját, WEINERT, *Himmelfahrt*, 148). Vö. elsősorban a *Tollite portas* olvasmányközi éneket (graduále) az adventi idő kvatember hetének szerdáján (*Antiphonale Missarum Sextuplex* [szerk. René-Jean HESBERT], Bruxelles: Vromant, 1935 [utánnnyomás: Rome: Herder, 1985], 6sk, N 5a), valamint karácsony vigília-miséjének offertóriumát, amely a zsoldárnak ugyanabból a 7. verséből származik (*Antiphonale Missarum Sextuplex* 12sk, N 8); a „dicsőség királya” (*rex gloriae*) mint döbbenetes záró fordulat kapcsán vö. Godehard JOPPICH, *Christologie im Gregorianischen Choral*, in: *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*. (szerk. Klemens RICHTER / Benedikt KRANEMANN; QD 159), Freiburg: Herder, 1995, 270–291, itt 289sk. Antifóna nélkül megtaláljuk a zsoldárt ezen kívül virágvasárnapon körmeneti énekként (vö. *Graduale triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a solesmensibus monachis ornatum neumis laudunensibus* (cod. 239) et sangallensibus (codicum san gallensis

megtestesüléshez kötődik, az „örök kapuk” pedig talán egyenesen olyan máriás hangszólyt kapnak, ami a keleti teológiában és liturgiában bontakozik ki.³²

Ezen liturgikus rezonanciák összecsengése azt eredményezi, hogy nagyszombaton az ünneplő megjelenítés tárgya nemcsak a húsvéti misztérium, illetve a szűkebb értelemben vett húsvéti tranzitus, azaz átmenet – az alvilágba való alászállás és/vagy a mennybemenetel –, hanem az egész Krisztus-esemény mint egység, a megtestesüléstől kezdve egészen a megdicsőülésig.

Az antifóna második részében a krisztológiai kijelentések fokozása is eléri a tetőpontot: eddig a pontig a nagyszombati zsolozsma teljes egészében mellőzte az explicit Krisztus-predikátumokat, és Krisztus közvetve is csak mint „Messiás”³³ került szóba; itt azonban úgy tűnik fel – még mindig az Ószövetség szavaival – mint a „dicsőség királya”,³⁴ és mindez nem csak húsvét reggelének diadalában, hanem már a nagyszombati alvilágba való alászállás eseményében – ez egyfajta tetőpont a mélyponton.

Hermeneutikai szempontból kimondható, hogy a harmadik antifóna a figyelmet most először kizárólagosan a Krisztus-eseményre tereli, holott a zsoldárvers krisztológiai értelmezése egyértelműen eltávolodik a bibliai irányelvektől. A mindenkori imádkozó nem jut közvetlenül szóhoz. Ezzel azonban nem vész el a szótériológiai dimenzió: hiszen éppen Krisztus poklokra való alászállása mint teologumenon, illetve az erre való hivatkozás vezet el bennünket a húsvéti üdvesemény ősegházi felfogásának központjába; a húsvéti *transitus Domini* ugyanis – Origenész szavaival élve – Krisztus saját „felemelkedése által utat készített a mennybe”.³⁵ Jézus útja, az alvilágba való leszállása és mennybemenetele tehát nem egyéni történés, nem is egy isteni színjáték, hanem a hívő emberek saját útjává válik.

Formálisan tekintve nagyszombat olvasmányos imaórájának három antifónája a liturgikus bibliahasználat három különböző módját képviseli: míg az első csak a liturgikus szituációból és az élettapasztalatból kiindulva nyeri el specifikus értelmét, a második visszanyúl egy olyan bibliai értelmezéshez, amelyben az ószövetségi szövegnek az újszövetségi tanúság révén van része. A harmadik antifóna keresztény újraolvasását ezzel szemben a Biblia utáni, illetve a patrisztikus hagyomány határozza meg, amely a sokféle liturgikus felhasználásban is lecsapódott.

359 et einsidlensis 121) nunc auctum. Solesmes 1979, 139); a földi Jeruzsálemben történő bevonulás ezáltal képmása lesz Krisztus mennybemenetelének.

³² Vö. WEINERT, *Himmelfahrt*, 148. Nyilvánvaló a máriás szempont a *Tollite portas* olvasmányközi ének (graduále) elszórtan történő használatában Urunk születésének hírüladása (Gyümölcsoltó Boldogasszony) ünnepén (*Antiphonale Missarum Sextuplex*, 43, N 33a; csak Codex Senlis), valamint azokban az antifonálékban, amelyek ezt a szöveget advent 1. vasárnapjának 3. matutinumában az első válaszos ének *Ecce virgo concipiet* egyik verseként írják elő. (*Corpus Antiphonarium Officii*, 4, 159, N 6620). Nyitottabb ezzel szemben a *Tollite portas* offertórium alkalmazása a *Purificatio* (február 2) ünnepén a rheinaui antifonálé alapján. (*Antiphonale Missarum Sextuplex* 38, N 29b).

³³ Vö. Zsolt 15(16),10 az ApCsel 2,31 értelmezésében.

³⁴ Az ún. királyság-krisztológia egyik fontos alapvonása éppen nagypéntek hagyományos zsolozmájának, ennek további vizsgálatára azonban itt nincs lehetőségünk.

³⁵ Pasch. 2, 29 (Papyrus 48, 5–8).

Ezeket a mechanizmusokat természetesen nyomon lehetne követni a teljes húsvéti ünnepkörben és egyáltalán az egész egyházi évben. Az adott keretek között csak még egy utolsó példával szeretnénk illusztrálni azt, ahogyan a liturgiában krisztológia, antropológia és szótériológia összekapcsolódnak, vagyis konkrétan azt, hogy az *ars moriendi et resurgendi* húsvétvasárnap miként éri el egyenesen látványosan nem látványos tetőpontját.

„Feltámadtam, és veled vagyok” Húsvétvasárnap *Resurrexi* introitusa

Resurrexi, et adhuc tecum sum, alleluia: posuisti super me manum tuam, alleluia: mirabilis facta est scientia tua, alleluia, alleluia. + Domine probasti me, et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam. (Zsolt 138[139], 18.5.6 és 1–2: Feltámadtam és még mindig veled vagyok, alleluja: fölöttem tartod kezedet, alleluja: csodálatos nekem ez a tudás, alleluja, alleluja. Uram! Te megvizsgáltál és ismersz engem; tudod ha felülök és ha fölkelek.)

Húsvét vasárnapjának introitusa minden tekintetben kiváló példa arra a diszkrecióra, amellyel a római liturgia gregorián hangalakjával központi tartalmakat kifejezésre juttat: bár a húsvéti liturgiában igenis vannak darabok, amelyeket túlaradó ujjongás jellemez – gondoljunk csak a *Pascha nostrum* allelujára,³⁶ annak rendkívül dinamikus kezdésére³⁷ és sorainak óriási hangterjedelmére –, húsvétvasárnap ünnepi miséje meglepő visszafogottsággal kezdődik: az antifóna csak lassan hagyja el a re-fá (d-f) kisterc hangterét; a legtöbb 4. modushoz tartozó énekkel ellentétben, a recitáció hangja itt nem a lá (a), hanem hosszú szakaszokon át fá (f) és szól (g); a lá-t (a) csak két szónál éri el, szinte csak mellékesen. Ha a dallamot a legjobb kéziratok alapján állítjuk újra elő,³⁸ méginkább látható, mennyire meghatározza az egész dallamot a fá-mi (f-e) félhang feszültségének ingatagsága. Az alleluják sem hangzanak diadalmasan; sőt, az első a két záró alleluja közül a Codex Einsiedeln 121 notációjában ezt a ritka utasítást hordozza: *len(iter)*, azaz „gyengéden”.

Egyenesen meglepő módon kerülnek így a feltámadt Krisztus ajkára a 138.(139.) zsoltár sorai, amelyeknek sajátos célzása persze csakis a *Psalterium Romanum* szövegalkájával működik;³⁹ a zsoltárszöveg liturgikus újraolvasása nemcsak a *resurgere*

szó kétértelműségét feltételezi, amely nyitott a „feltámadás” terminologikus jelentésére, hanem – a nagyszombati első antifónához hasonlóan – kapcsolódik a „felkelés” egészen hétköznapi tapasztalatához is: „Felkeltem/feltámadtam, és még mindig veled vagyok”; bizonyos értelemben az Atyával való párbeszédként jön szóba a feltámasztás csodája: „fölöttem tartod kezedet, alleluja: csodálatos nekem ez a tudás”, majd folytatódik a vers: „ismersz engem, tudod, ha felülök és ha fölkelek/feltámadok.”

Hogy az énekesek és a liturgikus közösség ezeket a bensőséges szavakat egyes szám első személyben magukévá tehetik, a liturgikus ünneplés legmélyebb és hermeneutikailag még alig reflektált tapasztalatai közé tartozik: aki ezt a szöveget előadja, nemcsak a *vox Christi ad Patrem*-nek ad hangot – ez már önmagában véve is óriási történés –, hanem ellenkezőleg – mint az egész húsvéti ünnepkörben, annak mélységeivel és magaslataival együtt – bizonyos értelemben Krisztus útját járhatja végig,⁴⁰ még ha csodálkozva és tapogatózva is. A húsvéti introitus perfekt (múlt) igeidőben megfogalmazott, de éppen hogy nem diadalmasan előadott kijelentésében az *ars moriendi* átalakult *ars resurgendivé* – azt, aki engedi, hogy ezen történések dinamikája őt magát is megragadják, a liturgia már elkezdte átalakítani: „Feltámadtam, és még mindig veled vagyok...”

Liturgikai zárógondolatok

A húsvéti liturgia énekeiben tehát krisztológia, antropológia és szótériológia egybeesnek: az Ószövetség liturgikusan új kontextusba helyezett szavai egyrészt a Krisztus-esemény ama értelmezését kínálják fel, amely hermeneutikailag visszanyúl a szöveg keresztény újraolvasásának már az Újszövetségben feltételezett mechanizmusaihoz.⁴¹ Másrészt a római liturgia diszkreciója természetesen még az egyházi év olyan tetőpontjain is megmutatkozik, ahol az ószövetségi szövegek krisztologizálása egyértelműen szándékolt: aki nem akar csatlakozni a bibliai kijelentés napspecifikus

et les autres anciens psautiers latins. (szerk. Robert WEBER; CBLa 10), Roma: Abbaye Saint-Jérôme / Città del Vaticano: Vaticana, 1953, 334; 337. A középkori liturgia számos más vonatkozása is csak a konkrét szövegváltozatban működik, más bibliváltozatokban viszont nem érvényesül; vö. Harald BUCHINGER, „Te decet hymnus” oder „Tibi silentium laus”? Über das Lateinische in der heutigen Liturgie, in: *Musik im Raum der Kirche: Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik.* (szerk. Winfried BÖNIG tk.), Stuttgart: Carus / Ostfildern: Grünewald, 2007, 342–354.

⁴⁰ A 138.(139.) zsoltár 3. verse, amely a legtöbb kézirat szerint az introitus-antifóna második verssoraként van előírva, kifejezetten beszél az „út”-ról: *Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti.* Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.* Turnhout: Brepols, 1954, 369 szerint a *funiculus* ezen a helyen a következőket jelenti: „étendue déterminée d’un chemin, d’un parcours, cours de la vie.”

⁴¹ A korábbi kutatásokkal szemben természetesen meg kell állapítani, hogy az ilyen jellegű újraértelmezéseket nem szabad az ószövetségi „szó szerinti értelem” („Wortsinn”) és az újszövetségi „betelejesedett értelem” („Erfüllungssinn”) közötti merev kettőség jegyében kezelni (vö. BUCHINGER, *Hermeneutik*, 193–222), mégpedig azért nem, mert a Biblia mindkét fő része sokféle értelmezést feltételez a különböző hermeneutikai horizontok szintjén.

³⁶ Vö. 1Kor 5,7.

³⁷ Az alleluja éneklésére vonatkozó salicus-grafikák kapcsán vö. Eugène CARDINE, *Gregorianische Semilogie.* Solesmes: Abbaye Saint-Pierre, 2003 [olasz eredeti 1968], 129sk.

³⁸ Vö. Luigi AGUSTONI tk., *Vorschläge zur Restitution von Melodien des Graduale Romanum*, 9. rész: *Beiträge zur Gregorianik* 29 (2000), 7sk.

³⁹ Mind az antifóna, mind pedig a verssor célzása a feltámadásra feltételezi azt a szövegváltozatot, amelyet az introitus a *Psalterium Romanum* alapján használ. A *Psalterium Romanum* alapján a 18. versben *resurrexi* és nem *exsurrexi* található, mint a *Psalterium Gallicanum* Vulgáta változatában; a 2. versben pedig *resurrectionem*, és nem *surrectionem*: *Le Psautier Romain*

hermeneutikájához, az húsvét reggelén is imádkozhatja egyszerűen a 138.(139.) zsol-tárt *etsi Christus non daretur*... A római liturgia újszövetségi és patrisztikus forrásokból táplálkozó bibliafelfogása értelmezéseket kínál anélkül, hogy kényszerítően szükségessé tenné azok elsajátítását. (Ebben eltér például a bizánci liturgia ünnepi tropáraitól, amelyek mondanivalójukat nem kevésbé költőien és teologikusan, de rendszerint eléggé egyértelműen fogalmazzák meg).

A liturgiában nyilván nem egyszerűen csak egzegézisről van szó; a liturgikus történés sokkal inkább lehetővé tesz egy horizont-összeolvadást az aktuális imádkozó és a bibliai szöveg alanya között.⁴² Éppen a krisztológiaiag újraértelmezett szövegek készítenek identifikációra; ezek ugyanis nemcsak a húsvéti történetet értelmezik, hanem a húsvéti hittapasztalatot is lehetővé teszik: „Jézus útja”, amelyet a liturgia nyomon követ, a „mi utunkká” is válhat, mégha az útjelzők – pl. a biblikus antifónák – nem is kényszerítenek soha arra, hogy ezt az utat valóban végig is járjuk. Azáltal, hogy a liturgia az újraértelmezett szövegeket az imádkozó résztvevők ajkára adja, olyan teret nyit meg, amelyben a biblikus és a saját tapasztalat közötti horizontok egybeolvadnak; az ünneplő közösség és annak tagjai a megtapasztalás értelmezésének és lehetővé tételének körébe lépnek be. A liturgia és az élet ezen kölcsönhatásában a Biblia a keresztény identitás alakítójává válik. Ez a gondolat a keresztség teológiája révén konkretizálható: ha a Róm 6 szerint – amely a liturgikus reform óta szentleckeként központi szövegévé vált a feltámadási szertartásnak, s amelyre a keresztség szentelés is utalást tesz – a keresztséget mint Krisztussal együtt való meghalást és feltámadást kell értelmezni, akkor a liturgikus énekszövegeket – nemcsak húsvét ünnepén, hanem az egész egyházi év során, amennyiben azt értelmesen ünneplik meg – a keresztségi tudatba és az annak megfelelő cselekvésbe való begyakorlásként is fel lehetne fogni. Történhet ez látványos módon és kifejeződhet nagy teológiai eszmékben, de a mindennapok egyszerű, alapvető tapasztalataiban is: a nyugovóra térés és a felkelés tehát éppen úgy átalakulhat a liturgia által, mint a halál és az élet.

Vik János és Bojtor Attila
fordítása

⁴² A Hans-Georg Gadamer nevéhez fűződő fogalmat (vö. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Methode*. 4. = 3., bővített kiadás, Tübingen: Mohr, 1975 [vö. 1960], 286–290) Notker Fuglister alkalmazta a zsol-tárak hermeneutikájára – vö. Notker FÜGLISTER, *Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur vorgesehene Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier*, in: *StZ* 184 (1969), 186–200; utánnyomás, in: Notker FÜGLISTER, *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns*. (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck: Tyrolia, 1999, 11–29, itt 25. (Köszönetet mondok Georg Brauliknak, mert felhívta a figyelmemet erre az összefüggésre.) Albert Gerhards – vö. Albert GERHARDS, *Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den gregorianischen Choral*, in: *KMJ* 85 (2001), 17–30, itt 20 – egy „szerepidentifikációról” is beszél, Angelus A. Häussling véleményére hivatkozva – vö. Angelus A. HÄUSSLING, *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, in: Angelus A. HÄUSSLING, *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. (szerk. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN / Michael B. MERZ; LQF 79), Münster: Aschendorff, 1997, 2–10, itt 7 – első közlés, in: *Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes*. (szerk. Angelus A. HÄUSSLING; SKAB 140), Düsseldorf: Patmos, 1991, 118–130.

BODÓ MÁRTA

Halál, halálkultusz és haláltánc a középkori irodalomban

*A halált naponként
gyanakodva tartsd szemed előtt!*

A kereszténység a halált az élet természetes részének tekintette, hiszen a halál után élet van, nem reménytelen semmi, a testi elmúlás nem a vége mindennek, hanem egy minőségileg más, jobb sors kezdete, ahová a kereszténység „alapítója”, Jézus Krisztus feltámadása vezet, amely felé ő nyit dicsőségesen utat. Jézus feltámadása dicsőséges győzelem az emberiséget addig igájában tartó halál fölött, sőt, Jézus „alászálla a poklokra”² is, ezzel a halál foglyait a jelképek szintjén is látható formában megszabadította. Pál apostol lángoló szavakkal és teljes meggyőződéssel hirdeti azt a kezdetben a közfelfogást uraló elképzelést, miszerint a keresztény testvérek egy része megéri a feltámadást és mesterük végső, győzelmes eljövételét.³ Az első keresztények félelem nélkül, elszántan, sőt örömmel mentek elébe a vértanúhalálnak, amely hitük szerint gyors belépőt, egyenes utat biztosított az akkor hön áhított, várva várt, szebb túlvilági életbe, egyesülést a személyes jelentéssel bíró megváltással, a személyes Istennel.

A magyar – de más népeknél is – dramatikus népszokások válfajai közt van, amely a halottsiratással, halállal kapcsolatos (minthogy a népi kultúrában a halottnak, halálnak kiemelt, megbecsült szerepe és jelentősége van, a népi kultúrában sokkal egyértelműbb és egyneműbb, természetesebb a kapcsolat az élet különböző fázisai közt, a halál sokkal természetesebben része az életnek, mint a természettől eltávolodott, elszakadt polgári, városias életformában). A folklórkutatók szerint a temetést parodizáló és halottas játékok külön kategóriát képeznek a népi dramatikus műfajok közt. Bár ezek sok pogány, kereszténység előtti elemet tartalmaznak s nem sok közülük van a később kialakult, úgynevezett szépirodalmi szintű és igényű drá-

¹ Szent BENEDEK, *Regula*, Pannonhalma 1992, 20.

² Ld. a kereszténység *Hitvallását*, az ún. niceai formulát.

³ Ld. „Az Úr tanítása alapján ugyanis ezt mondjuk nektek: Mi, élők, akik az Úr eljövételéig megmaradunk [...] A parancsszóra, a főangyal szólítására [...] először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, azután mi, akik életben maradtunk.” 1Tessz 4,15–16.

A halál kérdéskörének a tárgyalása nem csupán teológiai monopólium. Ezért a tanulmánykötet – amit a kedves érdeklődő most kezében tart – a halál misztériumát nem csupán a teológia szemüvegén keresztül kívánja szemlélni, hanem megpróbálja azt interdiszciplináris szemszögből is megközelíteni. A szerzők között szerepel teológus, néprajzkutató, filológus, irodalmár, egyháztörténész, egyházjogász és orvos.

Létezik halál az élet előtt? S ha igen, milyen formában? *(Holló László)* Mi a helyzet a halálközeli élményekkel? Illúziók csupán, vagy netán istenélmények? *(Vik János)* Milyen jogi előírások léteznek a katolikus temetéssel kapcsolatosan? Kiktől kell megtagadni a temetést? Hogyan vélekedik az egyházjog a hamvasztásról? *(Lukács Imre-Róbert)* Hogyan viszonyul a szekularizálódó modern világ halálfelfogása a magyar népi kultúrából kirajzolódó hagyományos halálképhez? Milyen „taktikákkal” menekül korunk embere a halál gondolatától? *(Tánczos Vilmos)* Miért és miben más a parasztember elmúlása, mint a többi emberé? *(Balázs Lajos)* Hogyan vélekedik az orvostudomány a halálról? Mikor is következik be a halál „pillanata”? *(Holló Gergely)* S mi lesz utána? Milyen valójában a tisztítótűz? *(Diósi Dávid)* Hát a pokol? *(Jitianu Liviu)* – Ezekre és sok más kérdésre keresik a kötet szerzői eszmefuttatásaikban a választ. A könyvben a fent említett szerzőkön kívül olvashatóak még Bodó Márta, Harald Buchinger, Deák Zsuzsanna, Havas László, Marton József, valamint Tobias Nicklas értékes írásai is.

ÁRA: 27 LEJ

ISBN 978-606-8059-57-0



9 786068 059570