

Studia Theologica Transsylvaniaensia

A Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola Folyóirata



TARTALOM

JAKUBINYI GYÖRGY
Szentek a római misekánonban

12/1

DIÓSI DÁVID
A Sanctus történeti háttere

OLÁH ZOLTÁN
A Septuaginta a mai szentíráskutatásban

KOVÁCS F. ZSOLT
Pál apostol meggyőző ereje a retorikai eszközökön túl

BARA ZOLTÁN
Aranyszájú Szent János a házasság szentségéről

VIZKELETY ANDRÁS
Szent Erzsébet a thüringiai udvarban

FERENCZI SÁNDOR
A középkori erdélyi egyházmegye
katolikus világi papságának lelkiisége

MARTON JÓZSEF
Kolozsvár az ezeréves erdélyi egyházmegyében

DIÓSI DÁVID
Olivier Messiaen zenébeöntött Credo-ja

DR. JAKUBINYI GYÖRGY

Szentek a római szentmiseában

Die Heiligen im römischen Meßkanon: Wenn man über Heiligen spricht, soll man erstens definieren, wer sie sind in der katholischen Sicht. Im ersten d. h. „römischen“ Kanon des Römischen Messbuches sind zwei wichtigen Heiligenlisten: Vor der Wandlung im Abschnitt mit Anfang *Communicantes* und nach der Wandlung im Abschnitt mit Anfang *Nobis quoque*. Die Heiligen sind in liturgisch-hierarchischen Ordnung: die Heilige Jungfrau Maria, der Heilige Josef, der Heilige Johannes der Täufer, die zwölf Apostel und dann die in Rom verehrten römische und nicht römische Märtyrer. Die zwei Listen haben den Zweck die Heiligen um ihre Fürsprache anzurufen und die Gemeinschaft der drei Kirchen – der streitenden, der sühnenden und der verherrlichten – Ausdruck zu geben.

Schlüsselwörter: Heilige, der römische Kanon

A skolasztikus módszert követve előbb a címben szereplő fogalmakat tisztázzuk. A Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás kimondja: „Hiszek az egy, *szent*, katolikus és apostoli Anyaszentegyházban”.¹ A Katolikus Egyház Katekizmusa megmagyarázza, hogy miért szent az Egyház: „Hisszük, hogy fogyhatatlanul szent az Egyház... Krisztus ugyanis, az Isten Fia, akit az Atyával és a Szentlélekkel egyedül szentnek ünneplünk, mennyasszonyaként szereti az Egyházat, önmagát adta érte, hogy megszentelje. Saját testeképpen kötötte egybe önmagával s Isten dicsőségére elárasztotta Szentlelkének ajándékaival. Az Egyház tehát Isten szent népe, és tagjait szentnek hívják” (KEK 823).² „Az Egyház, *szentté avatva* egyes híveket, vagyis ünnepélyesen kijelentve, hogy ezek a hívők hősieen gyakorolták az erényeket és Isten kegyelméhez hűségesen éltek, elismeri a Szentség Lelkének hatalmát, aki

¹ H. DENZINGER/ P. HÜNERMANN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányterenyé/ Budapest 2004, 87.

² *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 2002, 238.

benne él és támogatja a hívők reménységét, amikor őket, mint példaképeket és közbenjárókat adja nekik. Az Egyházban egész történelme folyamán a legnehezebb körülmények közepette is mindig a szentek voltak a megújulás forrásai és kezdeményezői” (KEK 828).³ A következőkben csak kanonizált szentekről lesz szó. A római misekánonban csak kanonizált szentek szerepelnek vagy pedig olyanok – az ókorból, akiket már szentként tiszteltek a kanonizálás hivatalosítása és központosítása előtt.

A **szentmiseáldozatnak** a Sanctustól a Miatyánkig terjedő részét **kánonnak** nevezzük. A szó maga görög, zsinórmértéket, szabályt jelent. Jelen esetben misekánon az áldozatbemutatás szabálya. A 2. vatikáni zsinat után a misekánont **eukarisztikus imának** nevezzük.⁴ A 2. vatikáni zsinat után megreformált misekönyvben több kánon is szerepel. A Zsinatig a *latin azaz római katolikus rítusban* csak egy kánon volt. Most ezt nevezzük *első vagy római eukarisztikus imának*.⁵ Tanulmányunk alapja a ma érvényben levő római latin misekönyv⁶ és annak hivatalos magyar fordítása⁷.

³ id. mű,240.

⁴ *Liturgikus Lexikon*, szerk. VEREBÉNYI I./ ARATÓ M. O., Budapest ²2001, 92.

⁵ VÁRNAGY ANTAL, *Liturgika. Szertartástan. Az Egyház nyilvános istentisztelete*, Abaliget 1999, 265–267.

⁶ *MISSALE ROMANUM*. Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum Ioannis Pauli PP. II Cura Recognitum. Editio typica tertia Typis Vaticanis A. D. MMVIII. (elődei: Editio typica prima 1970, editio typica secunda 1975, editio typica tertia 2002, Reimpressio emendata 2008 – a ma érvényben lévő).

⁷ A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata szerint megújított és VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett *RÓMAI MISEKÖNYV*. Második hivatalos kiadás, Budapest 1991. A közben kiadott harmadik latin típuskiadás csak a bevezetőben vezetett be újabb megfogalmazásokat. Ezért – többek között gazdasági okokból is – a MKPK megmaradt a második típuskiadás magyar fordításánál, a harmadik típus kiadásnak pedig a bevezetőjét közli magyar fordításban.

A római szentmisekánon szentjei mindig foglalkoztattak. Miért éppen ők kerültek be a kánonba? Tudtam persze, hogy mind rómaiak vagy Rómával szorosabb kapcsolatban álltak. Azt is tudtam, hogy a Szentek tiszteletében nagy szerepe volt a pápáknak: Védszentjeiket előmozdították, pl. XXIII. Boldog János pápa keresztnéve Angelo Giuseppe (Angyal József) és ezért tette be Szent Józsefet a kánonba. Nagy örömmre szolgált, hogy a Pápai Germán-Magyar Kollégium 2007-es évkönyvében két növendék is foglalkozott a római szentmisekánonnal és szentjeivel.⁸

A 2. vatikáni zsinat alapján bevezetett és mai napig folytatott liturgikus reform nem nyúlt a római rítus szentmisekánójához, mert már nagyjából I. Nagy Szent Gergely (540–604) pápa óta lényegében véve változatlan maradt. Ezért meghagyva a tiszteletreméltó másfélezer éves ereklyét, újabb kánonokat alkottak. A római kánonban szereplő Szentek listáit alaposan tanulmányozta Jungmann⁹ és előtte Kennedy¹⁰. Mai napig a római szentmisekánon Szentjeire vonatkozó tanulmányok rájuk hivatkoznak.

A fenti tanulmányok alapján állítja Markus Tymister professzor, hogy a görög-latin nyelvváltás a római liturgiában I. Damazus pápa (366–384) idején zajlott le. Ekkor váltotta fel a szentmisekánonban a szabad rögtönzést a rögzített szent szövegek használata. I. Nagy Szent Gergely pápa (590–604)

⁸ Kettőjük tanulmányát is felhasználom ebben a cikkben: MARKUS TYMISTER, *Der römische Messkanon. Einige Anmerkungen*, in: Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum, Korrespondenzblatt, Roma 2007, 50–58 (a szerző jelenleg a római Sant’Anselmo OSB egyetemen és több német egyetemen liturgika vendégprofesszor). PHILIP PETERS, *Der Römische Messkanon. Hautnah: Die Missae Stationales der Fastenzeit*, in: *idem*, 59–66 (a szerző még folytatja római tanulmányait).

⁹ J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, 213–225, 309–322 (idézi Tymister). Magyar változata: *A szentmise*. Eisenstadt 1976.

¹⁰ V.L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass* (Studi di antichità cristiana 14), Roma ²1963 (idézi Tymister).

szerint a latin római kánont egy „skolasztikus” rögzítette. A végleges római kánonban szerepelő két szent névsor – a Mindenszentek litániája kezdete – a *Communicantes* és a *Nobis quoque* kánon szakaszban valószínűleg I. Nagy Szent Leó pápa (440–461) előtti időszakra tehető.

A Szentek első névsora a kánonban két szóval kezdődik: *communicantes* és *memoriam venerantes*, két valóságot köt össze: tiszteljük a szenteket, másrészt közösségben vagyunk velük a három Egyház (megdicsőült, küzdő és szenvedő – mennyország, föld, tisztítóhely) alapján. 24 szentet sorol fel, mert így a Jelenések könyve 24 vénjének felel meg (12 Ó és 12 Új Szövetség, Jel 4, 10; 5, 8). Feltételezhető, hogy ez a lista magától fejlődött a bibliai és helyi szentek tiszteletéből, de szerkesztését I. Nagy Szent Gergely pápának lehet tulajdonítani. A lista követi a hierarchia fokozatait: a tizenkét apostol említése után hat püspök (ebből öt pápa) következik. Szent Ciprián püspök nem római, de Szent Kornél pápa kortársa. Ezért került mellé a névsorban. Hat vértanú következik. Ők is hierarchia sorrendben: előbb egy diakónus, akit pápa követ a vértanúságban. Szent Krizogon valószínűleg csak úgy került a kánonba, hogy egy római azonos nevű szenttel összekötötték. A névsor négy világival zárul. Valószínű, hogy ő fűzte be a névsorba Szent Péter első két utódát, hogy a vértanúk száma megfeleljen az apostolok számának (12-12). Idővel a helyi egyházak helyi szentekkel bővítették a listákat, de V. Szent Piusz pápa Misekönyve – a Tridentinum alapján – visszatért a régi szentmiskánon listájához.

A második névsort a *Nobis quoque* kezdetű szakaszban találjuk. Vitatták, hogy kik nevezik magukat „bűnösöknek”. Josef A. Jungmann kimutatta, hogy egykor a klerikusok nevezték meg magukat így a liturgiában. Kérik az áldozat bemutatói, hogy részesedhessenek az apostolok és a vértanúk közösségében. A névsor kétszer hét nevet hoz: hét vértanú nőt és hét vértanú férfit. A második névsor szerkesztője megint I.

Nagy Szent Gergely pápa, aki a névsor elé helyezi Keresztelő Szent Jánost és felveszi a kánonba a nem római, szicíliai Szent Ágota és Szent Lucia szűz vértanút. A hét nő sorrendje mintha származási helyüket követné: Felicitász római, Perpetua afrikai, Ágota és Lucia szicíliai, míg Ágnes és Cecília ismét rómaiak. A bibliai szenteket kivéve mindkét listában szereplő szentekről alig tudunk valamit nevük és vértanúságuk helyén kívül. Legendás életrajzuk később alakult ki. Az is figyelembe vehető, hogy az afrikai egyháztól eltérően a római egyház kezdetben nem szerkesztett vértanú-aktákat.

A következőkben végigvesszük a két névsorban szereplő szenteket, de megtoldjuk a római kánon többi szakaszában szereplő szentekkel is.

Az I. vagy Római Kánon Szentjei (Canon Missae)

Te igitur kezdetű szakaszban *Iesus Christus*, az Úr Jézus Krisztus a második isteni Személy. Igaz Isten, igaz ember. A tanulmányban azonban csak a teremtett szentekkel – angyalokkal és emberekkel – foglalkozunk.¹¹

Communicantes kezdetű szakaszban a szentek névsora 26 személyt hoz: Szűz Mária, Szent József, 12 apostol, 12 vértanú, Mindenszentek.

Communicantes, et memoriam venerantes in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi, sed et beati Ioseph, eiusdem Virginis Sponsi, et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum: Petri et Pauli, Andreae, Iacobi, Ioannis, Thomae, Iacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei: Lini, Cleti,

¹¹ A Szentek adatainak fő forrása: *Szentek élete*, szerk. Diós István, Budapest 2002.

Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ioannis et Pauli, Cosmae et Damiani: et omnium Sanctorum tuorum; quorum meritis, precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per eundem Christum, Dominum nostrum. Amen.¹²

gloriosa semper Virgo Maria, Genetrix Dei, mindenkor dicsőséges Szűz Mária, Isten Anyja. Az Úr Jézus a kereszten haldokolva legdrágább kincsét, Szűz Máriát a szüzi Apostolra, Szent Jánosra bízta (Jn 19, 27). Szűz Mária a hagyomány szerint Jeruzsálemben halt meg Kr. u. 70 előtt. Üres sírját Jeruzsálemben, a Kedron völgyében tisztelik.¹³ Sírja azért üres, mert temetése után felvételét a mennyei dicsőségbe. Nagyboldogasszony ünnepének másik neve: A Boldogságos Szűz Anyának mennybe fölvétele. 1950-ben XII Piusz pápa hittételként (dogma) hirdette ki ezt a hitigazságot. A Boldogságos Szűz Máriának *hyperdulia* jár ki, vagyis a Szenteknek kijáró tiszteletben az első. A Bibliában (az

¹² „Most pedig közösségükbe lépünk, és emléküket tiszteljük mindeneke előtt a dicsőség és mindenkor Szűz Máriának, a mi Istenünk és Urunk, Jézus Krisztus szülőanyjának, és Őutána Szent Józsefnek, ugyanazon Szűz jegyesének, a Te boldog apostolaidnak és vértanúidnak: Péter és Pál-, András-, Jakab-, János-, Tamás-, Jakab-, Fülöp-, Bertalan-, Máté-, Simon és Tádé-, Linusz-, Klétusz-, Kelemen-, Xisztusz-, Kornéliusz-, Ciprián-, Lőrinc-, Krizogonusz-, János és Pál-, Kozma és Damjannak valamint minden dolgunkban a Te oltalmazó segítséged legyen erősségünk. Ugyanazon Krisztus Urunk által. Ámen.” – Magyarra fordította Mezey László.

¹³ A Szentföldi szent helyek irodalma óriási. Csak kettőt idézek, amelyeket használtam: *Enchiridion Locorum Sanctorum Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, P. DONATUS BALDI OFM, Jerusalem ²1982 és GERHARD KROLL SJ, *Auf den Spuren Jesu. Sein Leben – Sein Wirken – Seine Zeit*, Leipzig ¹²2002.

Újszövetségben) 19-szer szerepel a neve.¹⁴ A négy evangéliumon kívül Szűz Mária nevét csak a Csel 1, 14 említi.

Beatus Ioseph, Szent József, Jézus Krisztus nevelő apja, a Szent Szűz jegyese, az Egyház védőszentje. A Bibliában 14-szer szerepel a neve. Názáretben halt meg Jézus rejtett évei alatt Kr. u. 30 előtt. Szent Józsefnek *protodulia* jár ki (elsődleges tisztelet). XXIII. Boldog János pápa (keresztneve: Angelo *Giuseppe*) tette be a kánonba 1962-ben.¹⁵ Valószínű sírját Názáretben találták meg.

Beati Apostoli, a tizenkét Apostol. Apostol listák: Mt 10, 2–4; Mk 3, 16–19; Lk 6, 13–16; Csel 1, 13.25–26. A római kánon listájából hiányzik az iskarióti Júdás és a helyébe választott Mátyás, de szerepel Szent Pál, aki nem volt a „tizenkettő” között. Így jön ki a tizenkettő, mind vértanú.¹⁶

Petrus, Szent Péter (görög-latin = **Kéfás** arámul, „a kőszikla”) nevet Jézus adta (Jn 1, 42 és a szinoptikus helyek: Mt 16, 18, Mk 3, 16 és Lk 6, 14), eredetileg **Simon bar-Jona = Simon, Jónás vagy János fia**, Betszaidai halász, de Kafarnaumban is van háza. Az Újszövetség Péter házáat az Úr Jézus otthonának nevezi. Bátyja, András viszi Jézushoz. A kiváltságos hármass csoport tagja. Az első pápa. A Bibliában 154-szer szerepel a neve. Rómában halt vértanúhalált a Néro féle keresztényüldözés idején, a hagyományos dátum Kr. u. 67. június 29, egy nap Szent Pállal. Mint nem római polgárt keresztire feszítették. A „katolikus levelek” között két levél hagyományos szerzője (1-2 Pt). Sírja Rómában, a Szent Péter bazilikában van.

¹⁴ A bibliai személyek adatainak forrása: O. ODELAIN/ R. SEGUINEAU, *Dictionnaire des Noms Propres de la Bible*, Paris 1978.

¹⁵ A Rítuskongregáció 1962. november 13-án kelt *De S. Ioseph nomine Canonis Missae inserendo* című dekrétuma, in: AAS 54(1962) 873 (idézi Tymister 56).

¹⁶ Az Apostolok sírjaira vonatkozólag forrásom: LORENZO BIANCHI, *Ne scelse dodici. Dove sono sepolti gli apostoli di Gesù e alcuni loro amici*, Roma 2007.

Paulus, Szent Pál római polgári neve, **Saul** a zsidó neve, a körülmetéléskor kapta, Benjamin törzséből (Róm 11,1; e törzsből Saul az egyetlen király, ezért gyakori a törzsben a Saul név!). A ciliciai Tarsuszban született (Kis-Ázsia, ma Tarsus, Törökország) kb. Kr. u. 8-ban. Jeruzsálemben elvégezte a rabbi képzőt. A Csel egyik főszereplője. Három nagy missziós útja van. A Bibliában 157-szer szerepel a neve. Rómában halt vértanú halált a hagyomány szerint egy nap Szent Péterrel, de őt mint római polgárt karddal végezték ki Rómán kívül Kr. u. 67. június 29-én. „Doctor gentium” (a nemzetek tanítója: 1Tim 2, 7). 13 levél hagyományos szerzője: Róm, 1-2 Kor, Gal, Ef, Fil, Kol, 1-2 Tessz, 1-2 Tim, Tit, Film. Említi 2 Pt 3, 15. Sírja Rómában, a falakon kívüli Szent Pál bazilikában van.

Andreas, Szent András, Péter bátyja. Betszaidai halász. Keresztelő Szent János tanítványa. Jn 1, 35–42 szerint ő az „elsőként meghívott” apostol. Innen a bizánci liturgikus címe: *Πρωτόκλητος* (görögül, szlávul *Первозванный*, románul *cel dintâi chemat*). A Bibliában 13-szor szerepel a neve. A hagyomány szerint Kr. u. 60-ban az achaiai Patraszban halt vértanúhalált „András-keresztre” feszítve. Sírját is ott tisztelik. Testét Konstantinápolyba vitték 357-ben, majd a 12. század elején az olasz Amalfiba került. De koponyája Patraszban maradt. Innen menekítették Rómába 1462-ben a Szent Péter bazilikába, de 1964-ben VI. Pál pápa visszaadta a görögöknek.

Iacobus, idősebb Szent Jakab, Zebedeus fia. Apja halászvállalatában dolgozik. A kiváltságos hármas csoport tagja. A Bibliában 21-szer szerepel a neve. Az apostolok között az első vértanú. Heródes Antipász végezteti ki Kr. u. 44-ben Jeruzsálemben, Csel 12, 2. Ereklýei alapján sírját Spanyolországban, Compostellában tisztelik a 9. század óta. Az ereklyék átszállításáról nincs történelmi adatunk.

Ioannes, Szent János, Zebedeus fia, idősebb Jakab öccse. Apja halászvállalatában dolgozik. Neve 34-szer szerepel a Bibliában. Keresztelő Szent János tanítványa. Andrással követi Jézust. A

kiváltságos hármaskör tagja. Jézus a kereszten rá hagyja Szűz Anyját. Efezus püspöke. A pathmoszi száműzetésben írja a Jelenések könyvét. Efezusban hal meg Kr. u. 100 körül. Sírját is Efezusban tisztelik. Öt könyv hagyományos szerzője: a negyedik evangélium, három katolikus levél és a Jelenések könyve (Jn, 1-3 Jn, Jel). A Keleti Egyház három „egyházdoktora” között az első (Istenről beszélő, görögül *Θεολόγος*, óslávul *Богослов*, románul *Cuvântător de Dumnezeu*).

Thomas Didimusz = az Iker, Szent Tamás. A Bibliában 11-szer szerepel. A hagyomány szerint Indiában is térített és ott is halt meg. Sírját ősidők óta az indiai Mylapore város Chennai-Madras negyedében tisztelik. Jeles ereklyét vittek át Edesszába, majd a 13. században az olasz Ortonába.

Iacobus, Alfeus fia, a Bibliában 4-szer szerepel a neve. Később azonosítják ifjabb Szent Jakab apostollal, akinek a neve 15-szer szerepel a Bibliában. Jeruzsálem püspöke. Szent Pál meglátogatta, Gal 1,19; 2,9. Iosephus Flavius szerint Kr. u. 62 húsvétján vértanú halált halt: letaszították a jeruzsálemi templom párkányáról és megkövezik. Sírját is ott tisztelték. Koponyaereklyéje az olasz Anconába került. A 6. századtól Szent Fülöp apostol jeles ereklyéivel együtt a római Dodici Apostoli bazilikában tisztelik sírjukat, jeles ereklyéiket. Egy katolikus levél hagyományos szerzője (Jak).

Philippus, Szent Fülöp, Betszaidai halász, Péter és András földije. A Bibliában 16-szor fordul elő a neve. A hagyomány szerint a kis-ázsiai Frigiában működött és szenvedett vértanúhalált Domitianus császár üldözése idején (81–96). Sírját Hierapoliszban tisztelték. A 6. századtól ifj. Szent Jakab jeles ereklyéivel együtt a római Dodici Apostoli bazilikában tisztelik sírjukat, jeles ereklyéiket.

Bartholomaeus, Szent Bertalan, később azonosítják Nátáná-ellel. (A hagyományos magyarázat szerint Nátánáel a „kereszt-neve” és a Bertalan = Ptolemaiosz fia, az atyai név vagy családnév). A Bibliában négyszer fordul elő a neve. (Nátánáel

6-szor). A hagyomány nem egyöntetű sem működési területére (India, Mezopotámia, Örményország stb.), sem vértanúsága módjára vonatkozólag (keresztre feszítés, elevenen megnyúzás, lefejezés). Talán legvalószínűbb, hogy vértanúsága helye és sírja az örmény Albanopoliszban kereshető. A 9. században az olasz Beneventóban tűnik fel ereklyéje, amelyet III. Ottó császár 999-ben Rómába visz az általa eredetileg barátja, Szent Adalbert püspök tiszteletére épített Tiberis szigeti bazilikába. Mind Benevento, mind Róma állítja, hogy birtokukban van Szent Bertalan ereklyéje.

Matthaeus, Szent Máté, később azonosítják Lévi várossal (kétszer szerepel Lk 5, 27.29 és Lévi, Alfeus fia egyszer szerepel Mk 2, 14). Evangélista. A Bibliában ötször fordul elő a neve. A hagyomány szerint Szíriában, Pontuszban, Perzsiában és talán Indiában is működött. Vértanúsága helye a hagyomány szerint egy Tarrium nevű város, Perzsiában vagy Etiópiában! A 10. század óta az olasz Salernoban tisztelik sírját, ereklyéit.

Simon, Szent Simon, a zelóta = a buzgólkodó vagy a zelóta terrorista/szabadságharcos párt tagja. Másik mellékneve „a kananeus”, ami a görög zelóta eredeti arám alakja. A Bibliában négyszer fordul elő a neve. A hagyomány szerint együtt működtek és együtt szenvedtek vértanúságot Szent Júdás Tádé apostollal. A helyre (Perzsia?), időre és módra (fűrészsel) vonatkozólag nincs egyöntetű hagyomány. A középkor óta a római Szent Péter bazilikában tisztelik sírjukat. Gyakorlatilag a két apostolnak csak a neve ismert.

Thaddaeus, Júdás is. Szent Júdás Tádé. Jakab fia (vagy testvére). A Bibliában háromszor fordul elő a neve. A hagyomány szerint együtt működtek és együtt szenvedtek vértanúságot Szent Simon apostollal. A helyre (Perzsia?), időre és módra vonatkozólag nincs egyöntetű hagyomány. A középkor óta a római Szent Péter bazilikában tisztelik sírjukat.

ac Martyres, tizenkét vértanú: hat püspök (ebből öt pápa), egy szerpap, öt világi hívő.

Linus, Szent Linusz pápa (67–79?).¹⁷

Cletus, Szent Klétusz vagy I. Szent Anaklét pápa (79–90?).

Clemens, I. Szent Kelemen pápa (90–99?). Az első pápa Szent Péter után, akiről nevén kívül kevés adatunk is van. A korintusiakhoz írt levele szerepel a patrisztikában és az Ima-órak liturgiájában. Idővel azonosították a Fil 4,3-ban említett Kelemennel. A hagyomány szerint a Krími félszigeten, Cherszonban halt vértanú halált száműzetésben. Testét állítólag Szent Cirill és Metód hozta Rómába. A San Clemente bazilika a hagyományos nyugóhelye.

Xystus, I. Szent Szixtus (magyarosan Sükösd) pápa (116–125?). Született római.

Cornelius, Szent Kornél pápa (251-253), Centum Cellaeban (Civitavecchia) végezték ki. Jelentős hittudományi levelezést folytatott Szent Cipriánnal, aki a kánonban követi.

Cyprianus, teljes nevén Thascius Caecilius Cyprianus, Szent Ciprián Karthágó püspöke (200/210–258). Pogány rétor volt. Megtérése után 249 körül szentelték püspökké. Valerianus császár (253–260) keresztényüldözése idején lefejezték. Feltűnő, hogy bekerült a római kánonba, mivel I. Szent István pápával (254–257) komoly vitája volt az eretnekek által kiszolgáltatott keresttség érvényességére vonatkozólag.

Laurentius, Szent Lőrinc római diakónus, II. Szent Szixtus pápa tanítványa. 258-ban rostélyon megsütötték. A sírja fölél emelt bazilika – San Lorenzo fuori le Mura, a falakon kívüli

¹⁷ „A Római Egyház liturgikus könyvei és a Szentek élete Vértanúnak tekint minden pápát I. Szilveszterig (314-335) és Szentnek mindenkit I. Szilvesztertől IV. Félixig (526-530) bezárólag, kivéve Liberiuszt (352-366) és II. Anasztázt (496-498). Ezután említene a következő századokban is más Szenteket és Boldogokat, amíg a formális boldoggá vagy szentté avatást vagy kultusz jóváhagyást be nem vezetnek.” in: *Annuario Pontificio 2008*, Città del Vaticano 2008, 7*.

Szent Lőrinc – egyike a hét római zarándok bazilikának (*peregrinatio septem ecclesiarum*).

Chrysogonus, Szent Krizogón valószínűleg Aquileiában szenvedett vértanúságot. Nevén kívül semmit sem tudunk róla. Valószínű, hogy a Rómában szenvedett azonos nevű vértanúval azonosították. A 6. században már a Tiberisen túli templom titulusa. Így magyarázható, hogy bevették a kánonba. A *Nobis quoque* kezdetű szakaszban szereplő Szent Anasztáziával hozzák kapcsolatba.

Ioannes et Paulus, Szent János és Pál római testvérek. Hitehagyó Julián császár (361–363) trónra lépésekor lemondtak állami hivatalukról. A császár a római Mons Caelius halmon épült házukban 362-ben lefejeztette őket. Házuk fölé épült a Santi Giovanni e Paolo bazilika.

Cosma et Damianus, Szent Kozma és Damján arab-szír orvos testvérek, 303-ban szenvedtek vértanúságot Keleten. Rómában bazilika épült tiszteletükre. Ők az „ingyen gyógyítók” (görögül *Ἀνάργυροι*, ószlávul *Бессребренники*, románul *Sfinții fără de argint* = „pénz nélkül” /gyógyítók/).

Omnes Sancti, minden Szentek.

Supra quae propitio kezdetű szakaszban három ószövetségi szent szerepel: Ábel, Ábrahám, az első zsidó és Melkizedek, nem zsidó főpap, de az egy Isten szolgája. A három ószövetségi személy közös nevezője: Isten elfogadta hármuk áldozatát. Mindhármuk áldozata előképe Jézus Krisztus keresztségének és a szentmiseáldozatnak, Melkizedek papsága pedig Krisztus örök főpapságának és az újszövetségi papságnak (Zsolt 110,4 és Zsid passim).

iustus Abel, az igaz¹⁸ Ábel, Ádám és Éva fia, pásztor, Káin öccse. Elsőként mutat be Istennek tetsző áldozatot. Emiatt az első vértanú: Ter 4, 2–16.25; Bölcs 10, 3. A Bibliában 12-szer

¹⁸ Az ószövetségi szenteket a keresztény liturgia „igazaknak” nevezi.

szerepel a neve. A Zsid 12, 24 szerint Jézusnak, az újszövetség közvetítőjének „ránk hulló vére hathatósabban kiált, mint Ábelé”.

patriarcha Abraham, Ábrahám ősatyánk első a három első pátriárka (Ábrahám, Izsák és Jákob) között, az első zsidó, a körülmetélés (Ádám és Noé után) a harmadik szövetség jele (Ter 11, 26–17, 5). A Szentírásban 258-szor szerepel a neve. Sírja Hebronban van, a Makpéla barlang fölé épített mecsetben, muzulmán kézen, mert Ibrahim az első „Istennel kibékült” azaz muszlim. 1967 óta zsidók és keresztények is látogathatják meghatározott időben.

summus sacerdos Melchisedech, jeruzsálemi jebuzeus főpap, a Fölséges Istent imádja (Ter 14, 17–20). Neve jelentése: „Királyom az igazságosság”. Nem zsidó, valószínűleg henoteista (több istenben hisz, de csak egyet tisztel). Ábrahám tizedet ad neki. A Zsidókhoz irt levél így teszi meg Krisztus örök főpap előképének, mert az őszövetségi levita főpapság már ott volt „Ábrahám ágyékában”, aki tizedet fizetett neki, tehát elismerte Melkizedek felsőbbrendűségét (vö. Zsid 7, 4–10). A zsidó és keresztény egzegézis számára az is fontos, hogy a Szentírás nem említi Melkizedek családtagjait, származását, és ezért „az Isten Fiához hasonlóan pap marad mindörökké” (Zsid 7, 3). A Szentírásban 11-szer szerepel a neve.

Supplices te rogamus

sanctus Angelus „szent Angyalod” alatt Jézus Krisztust értik. Jézus szent nevének litániája tizedik megszólítása: Jézus, a nagy tanács Angyala! (Szentírási alapja: Iz 9, 6 és Mal 3, 1). De III. Ince pápa általában az angyalokat érti alatta: az ő szolgálatuk által jut az áldozat Isten színe elé.¹⁹

Nobis quoque peccatoribus kezdetű megemlékezés a szentekről

¹⁹ PIERRE CHAIGNON SJ, *A pap az oltárnál*, Esztergom ²1899, 242.

Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis *sanctis Apostolis et Martyribus* : cum *Ioanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia, et omnibus Sanctis* tuis: intra quorum nos consortium, non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.²⁰

sancti Apostoli et Martyres, akiket már megemlégettünk, azonkívül tizenöt: az utolsó ószövetségi próféta, egy apostol, egy apostoli tanítvány, egy protodiakónus, egy pápa, egy püspök, egy pap, egy ördögűző (exorcista), két asszony, öt szűz.

Ioannes Keresztelő Szent János (tévesen tartották egyesek Szent János apostolnak, ő már szerepelt!²¹) Szent Zakariás pap és Szent Erzsébet fia. Ain Karembeben született hat hónappal az Úr Jézus előtt (Lk 3, 2). Neve a Bibliában 91-szer fordul elő. Iosephus Flavius szerint Heródes Antipász negyedes fejedelem Kr. u. 30 körül az Úr Jézus nyilvános működése első évében lefejeztette Macherosz várában. Sírja a szamariai Szebasztéban volt (ószövetségi Szamaria vagy Somron főváros, mai arab neve Szebasztijeh, 1967 óta Izraelben). A sírja fölé épített

²⁰ „Nekünk is, bűnösöknek, a Te szolgálóidnak, kik sokszor tapasztalt könyörületességedbe helyezük reményünket, ajándékozzál kegyesen egy szerény részt szent apostolaidnak és mártírjaidnak társaságában, János és Istvánval, Mátyás-, Barnabás-, Ignác-, Sándor-, Marcellinusz és Péterrel, Felicitász-, Perpétua-, Ágota-, Lucia-, Ágnes-, Cecília-, Anasztáziával és minden szentjeiddel egyetemben; és az ő boldog közösségükbe, nem érdemtelenségünket mérlegelve, hanem a bocsánat nagylelkű megadójaként kérünk, hogy minket bebocsáss. Krisztus Urunk által.” – Magyarrá fordította Mezey László.

²¹ idem 248.

keresztény templom ma mecset, mert Keresztelő Szent János Nebi Jahja néven muzulmán próféta is!²² A keresztény liturgiában a „tisztelt előfutár” jelző áll mellette: görögül *ὁ τιμιος Πρόδρομος*, ószlávul *честнѣйшии Предмѣча*, románul *Preacinstitul Înainte-mergător*.

Stephanus, *protodiatonus, protomartyr*, Szent István első diakónus, első vértanú Csel 6-7. Kb. Kr. u. 36-ban kövezik meg Jeruzsálemben. Neve hétszer szerepel a Bibliában. Sírja Jeruzsálemben van a domokos biblikus iskola kezén levő templomban.

Matthias, Szent Mátyás apostol, akit Júdás helyébe választanak meg az Apostolok az első pünkösdi novéna alatt (Csel 1, 21–26). Neve csak kétszer fordul elő a Bibliában (a Csel-ben). Működése és vértanúsága helye és ideje bizonytalan. A hagyomány szerint Szent Ilona császárné találta meg sírját Jeruzsálemben és vitette át ereklyéit Rómába, a Santa Maria Maggiore bazilikába. Itt tisztelik a mai napig. A 12. század óta Trierben is tisztelik feltételezett sírját, ereklyéit.

Barnabas, Szent Barnabás, János Márk evangélista unokatestvére, ciprusi levita, apostoli tanítvány. Szent Pál első missziós útján ő a vezető. Amikor elváltak, Barnabás unokatestvével hazatért Ciprusba (Csel 15,36-40). A hagyomány szerint ott halt vértanúhalált Szalamiszban. A sírja ma is látogatható. Jelenleg Ciprus török részében van: a szerzeteseket elűzték, és a templomot ikonmúzeummá alakították. A Bibliában 28-szor fordul elő a neve.

Ignatius, Szent Ignác antiochiai püspök. A hagyomány szerint ő volt az a gyermek, akit az Úr Jézus az apostolok közé állított példaként (cf. Mt 18, 2–5). Valószínű, hogy Szent János apostol tanítványa volt. Kr. u. 107-ben Rómába hurcolták, hogy oroszlánok elé dobják. Útközben hét levelet írt különböző egyházközségeknek. Ezek a hiteles levelek az apostoli kor

²² GYÜRKI LÁSZLÓ, *A Biblia földjén*, Budapest 1990, 201.

drágagyöngyei. Rómában, a San Clemente templomban őrzik egy karcsontját – Szent Kelemen pápával együtt – és a jezsuita Gesù templomban pedig koponyáját.²³

Alexander, I. Szent Sándor pápa (107–116?). Semmi biztosat nem tudunk róla. A hagyomány szerint Szent Péter ötödik utódja. A római San Lorenzo in Lucina templomban tisztelik ereklyéit.

Marcellinus, Szent Marcellin pap együtt szerepel a következővel, de keveset tudunk róluk. Rómában 304-ben szenvedtek vértanúságot. Ereklyéiket a római Ss. Marcellino e Pietro al Laterano templomban őrzik.

Petrus, Szent Péter exorcista, lásd előzőnél.

Felicitas, Szent Felicitász fiatal asszony, Perpetua rabszolgája, hitújonc. 203-ban vetették őket fogságba keresztény hitük miatt négy férfival (Szent Saturus hitoktató, Saturnius, Revocatus és Secundulus). Felicitász börtönben szülte meg gyermekét. A börtönben keresztelkedtek meg. Vadállatok elé vetették, majd törrel leszúrták őket. Vértanúságuk történetét őrzi az ókeresztény irodalom egyik legmegrendítőbb vértanú aktája.²⁴

Perpetua, Bibia, Szent Perpetua családanya, fiatal özvegy, hitújonc, kisgyermekével vetik börtönbe. Lásd előzőnél.

Agatha, Szent Ágota szűz a szicíliai Cataniában szenvedett vértanúságot 250-ben. Amikor kitört az Etna tűzhányó, a sírjáról elhozott fátyollal állították meg a látát. Tisztelete azonnal terjedni kezdett. Rómában Szent Symmachus pápa (498–514) és Nagy I. Szent Gergely pápa régi templomot szenteltek tiszteletére: előbbi a Via Aurelián a Sant’Agata, utóbbi 593-ban a Via Panispermán a volt ariánus templomot, Sant’Agata dei Goti. Így került be a római kánonba is.

²³ Forrásom a Rómában található sírok, ereklyék útikalauza: ELVIRA OFFENBACH, *Sulle orme dei Santi a Roma. Guida alle icone, reliquie e case dei santi*, Vaticano 2003.

²⁴ *Vértanúakták és szenvedéstörténetek*, Szerk. VANYÓ LÁSZLÓ, Budapest 1984, 75–89.

Lucia, Szent Lúcia szűz a szicíliai Siracusában szenvedett vértanúságot 304 körül. I. Honoriusz pápa (625–638) felépítette tiszteletére Rómában a Santa Lucia in Selci templomot. A két nem római szűz vértanú tisztelete együtt terjedt el Rómában is. Így kerültek be a római kánonba.

Agnes, Szent Ágnes római szűz 304 körül szenvedett vértanúságot. Sírja fölé már Nagy Konstantin császár leánya, Konstantina (vagy Konstancia) 342-ben templomot épített a Via Nomentanán. Sírja ma is látogatható a Sant’Agnese fuori le Mura templom főoltára alatt. Feltételezett vértanúsága helyén X. Ince pápa (1644–1655) építette fel a Sant’Agnese in Agone templomot a Piazza Navonán. Abban őrzik a Szent koponyáját. A szomszédos Collegio Capranicaról feltételezik, hogy Szent Ágnes szüleinek háza ott állott. A kollégium templomában Szent Ágnes ereklyéket őriznek.

Caecilia. Szent Cecília római szűz a hagyomány szerint 250 körül szenvedett vértanúságot, de történelmisége vitatott. A hagyomány szerint jegyese, Szent Valerianus házában szenvedett vértanúságot jegyesével, sógorával, Szent Tiburtiusszal és a megtért börtönőrrel, Szent Maximusszal együtt. A 6. században már templom állott ezen a helyen. I. Paskál pápa (817–824) körül áthozatta testét a Praetextatus katakombából a Santa Cecilia in Trastevere bazilikába. A koporsó megnyitásakor Stefano Moderno 1600-ban megalkotta remekművét a fekvő vértanú holtteste alapján. Legendája félreértése alapján lett az egyházi zene védőszentje. A középkorban bekerült a tizennégy segítő szent közé is.

Anastasia. Szent Anasztázia szűz az illiriai Sirmiumban (Száva-szentdemeter, ma Sremska Mitrovica Szerbiában) szenvedett vértanúságot valószínűleg Diocletianus császár idején (284–305). Ereklyéit Konstantinápolyba vitték. Bizánci hatásra Rómában az 5. század óta tisztelik. A Sant’Anastasia al Palatino 4. századi templomban őrzik Szent Anasztázia és édesanyja, Szent Fausztina vértanú ereklyéit. Már Nagy I.

Szent Geregely pápa (590–604) itt mutatta be a második karácsonyi szentmisét (stációs templom). Valószínűnek tartják ugyanis, hogy mindketten december 25-én szenvedetek vértanúságot.

Omnes Sancti, minden Szentek.

Összesen tehát a két ősi lista a *Communicantes* (26 szent) és a *Nobis quoque* kezdetű szakaszban (15 szent) mai alakjukban 41 szentet tartalmaznak: Szűz Mária, Szent József, Keresztelő Szent János, tizenhárom apostol, egy apostoli tanítvány, hat pápa, két püspök, egy pap, két diakónus, egy exorcista, öt világi férfi, öt szűz, két családanya.

Istennek minden szentjei! Könyörgjetekek érettünk!

DR. DIÓSI DÁVID

**A Sanctus éneklésének történeti háttere
a kezdetektől a többszólamúság kialakulásáig**

Egyházzene- és liturgiátörténeti visszapillantás

Das Sanctus ist Teil des Eucharistischen Hochgebetes und stellt dort als einer überaus schwungvolle Lob- und Preisgesang, der die Einheit der irdischen und himmlischen Liturgie hervorhebt, die unmittelbare Fortsetzung der Präfation dar. In der folgenden Studie wird der geschichtliche Hintergrund des Sanctus-Gesanges von den Anfängen bis zur Entstehung der mehrstimmigen Musik untersucht. Uns geht es dabei also weniger um die theologische Relevanz dieses Gesanges. Wir gehen eher den Fragen nach: Wer, wie und in welcher Form hat das Sanctus im Laufe der Geschichte gesungen? Welche stilistischen Änderungen hat dieser Gesang im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht? Wie und in welche Richtung hat er sich entwickelt?

Schlüsselwörter: Gregorianik, Ordinarium, Präfation, Tropus, Sanctus-Tropen, Hosanna-Tropen, ungarische Handschriften, Sanctus-Apologien.

A *Sanctusszal* foglalkozó irodalom meglehetősen gazdag. Írtak róla liturgikus kézikönyvekben többek között A. NEUGART,¹ J. PRILL,² L. EISENHOFER,³ J. LECHNER,⁴ A.-G. MARTIMORT,⁵ M. RIGHETTI,⁶ B. JEGGLE-MERZ/ H. SCHÜTZEICHEL,⁷ M. KUNZ-

¹ Vö. A. NEUGART, *Handbuch der Liturgie: für Kanzel, Schule und Haus III*, Einsiedeln ²1933, 144–147.

² Vö. J. PRILL, *Liturgik. Eine Einführung in das Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes*, Bonn 1921, 50k.

³ Vö. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg 1933, 159–163.

⁴ Vö. J. LECHNER, *Liturgik des römischen Ritus*, Freiburg ⁶1953, 237–239.

⁵ Vö. A.-G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft I*, Freiburg/ Basel/ Wien 1963, 413–415.

⁶ Vö. M. RICHETTI, *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II (Manuale di Storia Liturgica III)*, Milano ³1966, 364–368.

LER,⁸ A. VÁRNAGY,⁹ A. ADAM,¹⁰ R. MEBNER,¹¹ a római¹² liturgia, s – mivel közös örökség – a keleti¹³ egyház különböző

⁷ Vö. B. JEGGLE-MERZ/ H. SCHÜTZEICHEL, *Eucharistiefeyer*, in: H. SCHÜTZEICHEL (Hrsg.), *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch*, Düsseldorf 1991, 90–151, 108–111.

⁸ Vö. M. KUNZLER, *Az Egyház liturgiája* (AMATECA X), Szeged 2005, 298k; M. KUNZLER, *Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes*, Paderborn 1999, 368k; M. KUNZLER, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 486–491.

⁹ Vö. A. VÁRNAGY, *Liturgika. Szertartástan: Az Egyház nyilvános istentisztelete, Abaliget*⁴1995, 270k.

¹⁰ Vö. A. ADAM, *Grundriss Liturgie*, Freiburg/ Basel/ Wien 1998, 149k.

¹¹ Vö. R. MEBNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 212k.

¹² Vö. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe II*, Wien⁵1962, 156–165; J.A. JUNGSMANN, *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*, Eisenstadt 1977, 199–201; N. GIHR, *Das heilige Meßopfer: dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt*, Freiburg 1897, 524–530; B. SAUTER, *Das heilige Meßopfer. Die liturgische Feier der heiligen Messe nach römischem Ritus*, Paderborn³1909, 232–236; TH. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*, Freiburg/ Basel/ Wien 1976, 136–139; J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster/ Freiburg 1953, 110; C. MAIER, *Das Geheimnis des Glaubens. Eine Meßauslegung für das christliche Volk*, Freiburg³1954, 127k; R. BERGER, *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Einführung in die Feier der Messe*, München 1971, 60k; J.H. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1), Klosterneuburg⁶1997, 258k; J. HERMANS, *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*, Regensburg 1984, 242–244; L. DOBSZAY, *A szentmise magyarázata*, Budapest 1997, 88k; M. GEISSER, *Die heilige Messfeier. Eine Hilfe zum besseren Verständnis*, Zürich 1998, 61–63; J.-M. LUSTIGER, *Értetek és mindenkiért... Bevezetés a szentmise liturgiájába*, h. n. 1997, 111k; J. TAMÁS, *Csúcs és forrás. Elmélkedések a szentmiséről*, Csíkszereda 2002, 149k; E. FERENT, *Euharistia. Sacramentul Sacrificiului lui Cristos, Iași* 1996, 269–271; G. L. MÜLLER, *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*, Augsburg 2002, 134k.

¹³ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, București 2004, 435–440; E. BRANIȘTE, *Liturgica specială*, București³2002, 240k; P. VINTILESCU, *Liturgierul explicat*, București 1998, 241–245; M.

szentmise-magyarázataiban. A Sanctus külön címszóként szerepel továbbá mind a liturgikus,¹⁴ mind pedig az általános¹⁵ teológiai lexikonokban. Különálló írásokban, ill. részletesebben foglalkoztak a *Sanctusszal* A. BAUMSTARK,¹⁶ K.F. MÜLLER,¹⁷ K. GAMBER,¹⁸ G. KRETSCHMAR,¹⁹ D. FLUSSER,²⁰ E.R. HARDY,²¹

KUNZLER, *Archieratikon*. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998, 332-335; M. KUNZLER, *Wir haben das wahre Licht gesehen*. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie (Sophia: Quellen östlicher Theologie 27), Trier 1991, 197-199; S. ANAGNOSTOPOULOS, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii: cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din viețile sfinților, preoților, monahilor și credincioșilor*, București 2005, 321-326; N. MĂNDIȚĂ, *Explicarea Sfintei Liturghii*, București 2000, 307-310.

¹⁴ Vö. R. BERGER, *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1999, 463k, ill. magyar ford. *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Budapest 2008, 422; G. PODHRADSKY, *Lexikon der Liturgie*, Innsbruck/Wien/München 1962, 339k; L. BIRÓ, Art. *Sanctus*, in: I. VERBÉNYI/M.O. ARATÓ (Szerk.), *Liturgikus lexikon*, Budapest ²2001, 183; F. KUHÁR, Art. *Sanctus*, in: F. KUHÁR/P. RADÓ (Szerk.), *Liturgikus Lexikon*, Komárom 1933, 361; G. LUKKEN, Art. *Sanctus*, in: *LitWo* 2 (1968), 2506–2512.

¹⁵ I. DIÓS, Art. *Sanctus*, in: *Magyar Katolikus Lexikon* 11 (2006), 848; F. RESCH, Art. *Sanctus*, in: *Katolikus Lexikon* 4 (1933), 129; F.K. PRASSL, Art. *Sanctus*, in: *LThK* 9 (³2000), 4; L. KOEP, Art. *Sanctus*, in: *LThK* 9 (²1964), 309k; L. EISENHOFER, Art. *Sanctus*, in: *LThK* 9 (¹1937), 163k; E. JAMMERS, Art. *Sanctus*, in: *RGG* 5 (³1961), 1362; C.T.R. HAYWARD, Art. *Sanctus 1: Alttestamentlich und jüdisch*, in: *TRE* 30 (1999), 20–25; A. LOUTH, Art. *Sanctus 2: Christlich*, in: *TRE* 30 (1999), 25–29; E.J. GRATSCH, Art. *Sanctus: Origin and History*, in: *NCE* 12 (1967), 1047; H. HUCKE, Art. *Sanctus: Musik*, in: *NCE* 12 (1967), 1047k.

¹⁶ Vö. A. BAUMSTARK, *Trishagion und Qeduscha*, in: *JLW* 3 (1923), 18–32.

¹⁷ Vö. K.F. MÜLLER, *Das Ordinarium Missae*, in: *Leit.* 2 (1955), 1–45, 37–41.

¹⁸ Vö. K. GAMBER, *Die Einführung des Sanctus in die Heilige Messe*, in: *HID* 14 (1960), 132–136.

¹⁹ Vö. G. KRETSCHMAR, *Die Einführung des „sanctus“ in die lateinische Meßliturgie*, in: *JLH* 7 (1962), 79–86.

H. EISING,²² B.D. SPINKS,²³ A. GERHARDS,²⁴ S. BROCK,²⁵ CH. BÖTTRICH,²⁶ L. DOBSZAY,²⁷ valamint G. WINKLER,²⁸ hogy csak a fontosabbakat említsük.

Jelen tanulmányunk a Sanctus éneklésének történeti nyomkövetését tűzte ki célul. Cikkünk tehát elsősorban nem a Sanctus-éneket vizsgálja általában, nem is annak az egy adott történelmi kontextusba ágyazott teológiai üzenetével foglalkozik. Írásunk fő hangsúlya az *éneklésen* van. Célunk, hogy az olvasó minél átfogóbb képet alkothasson a Sanctus éneklésének történeti hátteréről, stílusbeli fejlődéséről, valamint a műfaját érintő változásokról. Érdeklődésünk a következő kérdéskörre összpontosít: kik, hogyan és milyen formában énekelték a Sanctust?

A prefáció a Sanctusba torkollik és teológiai gondolatmenetének szerves folytatása. Ezért a Sanctusnak tulajdonképpen sem

²⁰ Vö. D. FLUSSER, *Sanctus und Gloria*, in: O. BETZ/ M. HENGEL/ P. SCHMIDT (Hrsg.), *Abraham unser Vater* (FS Otto Michel), Leiden 1963, 129–152.

²¹ Vö. E.R. HARDY, *Kedushah and Sanctus*, in: StLi 6 (1969), 183–188.

²² Vö. H. EISING, *Die Bedeutung des Sanctus*, in: TH. MAAS-EWERD/ K. RICHTER (Hrsg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier, Einsiedeln/ Zürich/ Freiburg/ Wien* 1976, 297–302.

²³ Vö. B.D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991; B. D. SPINKS, *The Jewish Sources for the Sanctus*, in: HeyJ 21 (1980), 168–179.

²⁴ Vö. A. GERHARDS, *Das Sanctus*. Herkunft, Bedeutung und Verwendung eines zentralen Gesangs, in: Gd 17 (1983), 49–51.

²⁵ Vö. S. BROCK, *The Thrice-Holy Hymn in the Liturgy*, in: Sobornost 7/2 (1985), 24–34.

²⁶ Vö. CH. BÖTTRICH, *Das „Sanctus“ in der Liturgie der hellenistischen Synagoge*, in: JLH 35 (1994/1995), 10–36.

²⁷ Vö. L. DOBSZAY, *A Sanctus-ének liturgiai méltósága*, in: Magyar Egyházzene 2 (1994/ 1995), 331–334.

²⁸ Vö. G. WINKLER, *Das Sanctus*. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken (OCA 267), Rom 2002; G. WINKLER, *Beobachtungen zu den im „ante Sanctus“ angeführten Engeln und ihre Bedeutung*, in: ThQ 183 (2003), 213–238.

a szövege, sem pedig a dallama nem értelmezhető önmagában véve absztrakt módon, hanem szervesen összefügg a szóban forgó liturgikus cselekmény drámai jellegével. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy bár a Sanctus az eucharisztikus imádságot, a kánont, bevezető prefáció csúcspontja, mégsem attól különálló, önálló egység. Ez első látásra kiviláglik a prefációk „ante sanctus”-szövegeinek a Sanctus-bevezető jellegéből is, amelyek éppen azt juttatják kifejezésre, hogy a földi liturgia résztvevői a Sanctus éneklése által belekapcsolódnak az angyalok égi kórusának fenséges dicsérőénekébe. A Sanctus éneklésével tehát a liturgikus közösség szervesen belekapcsolódik az eddig a celebráns által recitált prefációba. A Sanctus zeneileg is a prefáció közvetlen folytatása. Erre utalnak azok a legősibb Sanctus-dallamok is, amelyek „meg sem kísérelik visszaadni a szöveg ›hangulatát‹, hanem a nagy hálaímanak, a prefációnak dallamához kapcsolódnak, s azt folytatva monumentális egyszerűséggel csupán *kimondják, kihirdetik* a háromszorszent dicséretét... És ez a ›csupán‹ nem keveset jelent.”²⁹ Éppen ezek a „monumentális egyszerűségű” dallamok tették lehetővé, hogy a Sanctus felcsendülése (mint a prefáció celebráns és nép általi közös befejezése) már kezdettől fogva megfeleljen teológiailag jól meghatározott hivatásának azaz, hogy a közös éneklés révén a gyakorlatba átültetve is kifejezésre jusson a Sanctus valóságos, eredeti liturgikus funkciója. A kutatók zömének véleménye szerint az őskeresztény liturgiában a Sanctusnak nemcsak a szövege, hanem a dallama is változatlan volt, még ha ezt nem is szabad úgy elképzelnünk, hogy az minden közösségben teljesen azonos volt.³⁰

Ahogy Leo Traitler fogalmazta: a komponálás – emlékezés – előadás nem három, elkülönült szellemi tevékenység volt: a

²⁹ L. DOBSZAY, *A Sanctus-ének liturgiai méltósága*, in: Magyar Egyházzene 2 (1994/1995), 331-334, 334.

³⁰ Vö. L. DOBSZAY, *A gregorián ének kézikönyve*, Budapest 1993, 264.

kompozíció az előadás során jött létre, de nem önkényes kitalálással, hanem az emlékezetben tárolt hagyományos zenei eszközök alkalmazásával. Csupán később, talán a VII–VIII. században következett be a dallamok megmerevedése, de még akkor sem egyszerre minden műfajban, s még akkor sem a kisebb részletekig menően. A variálás művészete bizonyos keretek közt még a későközépkori kódexekben is nyomot hagyott. Úgy is mondhatjuk tehát, hogy a repertoár elsősorban nem konkrét dallamokból áll, hanem *toposzokból*. Ezek akkor válnak konkrét dallamokká, amikor egy toposz egy szöveggel véglegesen összekapcsolódik.³¹

S Anctus, * Sánctus, Sánctus Dóminus Dé-us Sá-
 ba-oth. Pléni sunt caéli et terra gló-ri-a tú-a. Hosánna in
 excélsis. Benedíctus qui vénit in nómine Dómi-ni. Hosán-
 na in excélsis.

Ez a Sanctus-dallam a gregoriánus legrégebb rétegei közé tartozik. Itt a dallam nem aláfestő, nem hangulatot tükröző elementum, nem a szöveget akarja illusztrálni, hanem azt a szöveget akarja hűségesen és méltó módon közvetíteni, szerkezetének, nyelvtani tagolásának figyelembevételével tisztán és világosan megszólaltatni, amit maga az istentisztelet határoz meg.³² Ezek a nemigen változó Sanctusok a nép szájába illő,

³¹ L. DOBSZAY, „*Szent híd*”. A zsidó liturgikus ének és a gregoriánus kapcsolatai, in: Magyar Egyházzene 3/2 (1995/ 1996), 141–146, 144k.

³² Vö. DOBSZAY, „*Szent híd*” (lásd 31. l. ábráját), 144.

egyszerű dallamok voltak. Figyeljük meg, mennyire természetesen és „zökkenésmentesen” megy át a prefáció dallama a mai római könyvek XVIII. jelzésű tételében fellelhető ősi Sanctus dallamára:



Mind a prefáció dallama, mind pedig a Liber Usualis XVIII. Sanctusa a gregorián ének recitatív műfajának, amelynek lényege a zene teljes alárendelése a szövegnek (a dallamnak nincs önálló jelentése), ima- (prex-)tónusai közé sorolható. A recitáció itt nem csak azt szolgálja, hogy a szöveg a nagy térben hallható, ill. érthető legyen, hanem „szakrális funkciója van: a természetfölöttivel való érintkezés zenei nyelve. A pap mintegy kilép vele a saját, személyes életkeretéből, s egyrészt a közösség ügyének lesz hivatalos szószólója, másrészt belép az istenséggel való társalgás szentélyébe.”³³ Ez a meglátás bizonyos értelemben vonatkozik a Sanctusra is, hisz a nép ezzel kapcsolódik bele a pap buzdító szavait követve (*Sursum corda*) minden hétköznapi, földi gondot levetve, az angyalok karához és szentek seregéhez társulva – a prefációban elkezdődött nagy hálaadásba.

A Sanctus kezdetének és zárószakaszának á-zárlatai összhangba hozzák a prefációval,³⁴ a prefáció három alakja közül (*tonus ferialis*, *tonus solemnis* és *tonus solemnior*)³⁵

³³ DOBSZAY, *Kézikönyv* (lásd 30. lábjegy.), 252.

³⁴ Vö. DOBSZAY, *Kézikönyv* (lásd 30. lábjegy.), 264.

³⁵ A három közül a *tonus ferialis* az ősbib. „Érdemes itt utalni arra az általános tendenciára a gregoriánban, hogy amikor az archaikus, egyszerűbb dallamokkal versenyre lépnek újabb, díszesebb változatok, a régi rendszert visszaszorul a hétköznapi használatba (»feriális tónus«), illetve a böjtre, ádventre, gyászmisébe, míg az újabb kezd ünnepinek vagy nagyünnepinek (*tonus festivus*, *tonus solemnis*) számítani, anélkül, hogy ez akár történetileg, akár esztétikailag jogos lenne.” (DOBSZAY, *Kézikönyv* [lásd 30. lábjegy.], 257).

pedig – amint azt az alábbi kottakép is mutatja³⁶ – mint a *tonus ferialis* és a *tonus solemnis* természetes folytatásaként hat.³⁷

Praefationes.

Intonationsformeln.

A Sanctusban a *g*, amely a prefációban csupán az *á* alsó támasza, egyenrangúvá válik, mi több kadenciák hangja lesz. Míg a prefáció kétrészes dallama, amelyben a megismételt előtagok után egy zárószakasz következik, a *c*-ről *h*-ra tenorváltást alkalmaz, addig a Sanctusban a *h* uralkodik recitációs hangként, sőt még egyes frázisvégek is *h*-ra záródnak.

A Sanctus utolsó sorának (*Hosanna in excelsis*) *é*-kezdetű motívuma megegyezik a *Pater noster* „et ne nos inducas” frázisával.

et ne nos in - du - cas in ten - ta - ti - o - nem.

o - san - na in ex - cel - sis.

A Sanctus azonban nem *g*-én, hanem *á*-n végződik,³⁸ hogy a kánon szövegének további recitációját előkészítse.

³⁶ Vö. C. GRUNEWALD, *Manuale cantionum clericalium*. Hilfsbuch für Lehrende und Lernende an kirchlichen Seminarien und Pädagogien sowie für römisch-katholische Priester und Chorregenten, Graz 1905, 9.

³⁷ Vö. RAJECZKY BENJAMIN, *Mi a gregorián*, Gyulafehérvár é. n., 57.

³⁸ Vö. DOBSZAY, *Kézikönyv* (lásd 30. lábjegy.), 267.



Ezzel magyarázható az az utolsó Sanctus-frázisban bekövetkező ténorváltás is, amikor az előző résztől eltérően nem a *h*, hanem az *á* válik recitációs hanggá.³⁹

Ezzel az egyszerű dallammal a Sanctus valóban a nép éneke volt. Hogy a Sanctust mennyire is a prefáció folytatásának, és nem különálló énekként tekintették, tanúsítja már maga a tény is, hogy *Aurelianus Reomensis*, amikor a IX. században a St-Jean zu Réôme (Côte-d’Or) kolostor számára megírja történelmi szempontból fontos művét a *Musica disciplina*, külön tárgyalja abban az *Introitust*, a *Kyriet*, a *Gloriát*, a *Gradualet*, az *Alleluját*, az *Offertoriumot* és a *Communiót*, a *Sanctusról* azonban hallgat.⁴⁰ Erről már az 380 körül keletkezett, egyházi és liturgikus szabályokat tartalmazó gyűjtemény, az Apostoli Konstitúciók (*Constitutiones Apostolorum*), is említést tesz.⁴¹ A nép énekének tekinti a Sanctust továbbá *Jeruzsálemi Szent Cirill* († 387)⁴² és *Aranyszájú Szent János* († 407)⁴³ is. Nyugaton a pápák kéziratos életrajzi gyűjteménye,

³⁹ Vö. L. AGUSTONI, *Gregorianischer Choral*, in: H. MUSCH (Hrsg.), *Musik im Gottesdienst. Ein Handbuch zur Grundausbildung in der katholischen Kirchenmusik I: Historische Grundlagen – Liturgik – Liturgiegesang*, Regensburg 1983, 203–374, 349.

⁴⁰ Vö. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia II* (lásd 12. lábjegy.), 163.

⁴¹ Const. Ap. 8, 12, 27.

⁴² Catech. myst. 5, 6.

⁴³ „In supernis exercitus angelorum canunt gloriam: in terris homines in ecclesiis choros agentes ad illorum exemplum eadem canunt laudis cantica. In supernis Seraphim ter sanctum illum hymnum clamant: in terris eundem hominum promit multitudo, communiterque tum caelestium, tum

a *Liber Pontificalis* (lat. „főpapi könyv”) VI. századra datálható bejegyzése szerint már *I. Sixtus pápa* (116-125) előírja, hogy a Sanctust a pap megkezdve a nép énekelje.⁴⁴ A VII. század fordulóján egy változás áll be ezen a téren. A *I. Ordo romanus* szerint ugyanis a regionális subdiakónusok (*subdiaconi regionarii*), vagyis annak a régióknak a subdiakónusai, akikre azon a napon a stációs templomban a szolgálat esett,⁴⁵ veszik át a nép szerepét,⁴⁶ a *II. Ordo romanus*⁴⁷ szerint a subdiakónusok, a *XI. Ordo romanus*⁴⁸ szerint pedig a *basilicarii*.⁴⁹ A frankoknál egészen más a helyzet. Itt a Sanctus továbbra is megmarad a nép éneke. Az előkelő gall-római

terrestrium festivus conventus congregatur: una gratiarum actio, una exultatio, una gaudentis choreae statio.” (PG 56, 97)

⁴⁴ „ut intra actionem, sacerdos incipiens, populo [= populus] hymnum decantare: Sanctus” (LP 1, 128).

⁴⁵ Vö. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg 1933, 162.

⁴⁶ „Et subdiaconi regionarii, finito offertorio, vadunt retro altare aspicientes ad pontificem, ut quando dixerit *Per omnia saecula*, aut *Dominus vobiscum*, aut *Sursum corda*, aut *Gratias*, ipsi sint ad respondendum, stantes erecti, usque dum incipiunt dicere Hymnum angelicum, id est *Sanctus*; quem dum expleverint, surgit pontifex solus et intrat in Canonem.” (PL 78, 944)

⁴⁷ „Subdiaconi etiam, finito Offertorio, vadunt retro altare, aspicientes ad pontificem, stantes erecti usquedum dicta Oratione super oblationes Secreta, et episcopo alta voce incipiente *Per omnia saecula saeculorum*, post salutationem et exhortationem, finita Praefatione, incipiant dicere hymnum angelicum, id est Sanctus, Sanctus, Sanctus, in quo bis repetitur *Hosanna*. Quae dum expleverint, surgit solus pontifex, et tacite intrat in Canonem” (PL 78, 973k).

⁴⁸ „Perfecta Praefatione basilicarii cantant *Sanctus, Sanctus, Sanctus, etc.*” (PL 78, 1033).

⁴⁹ Ezek valószínűleg annak a bazilikának a klerikusai, amelyben a szentmisét bemutatták (vö. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia II* [lásd 12. lábjegy.], 162; EISENHOFER, *Liturgik II* [lásd 45. lábjegy.], 162).

szenátori családból származó *Arles-i Caesarius* († 542),⁵⁰ korának legkiemelkedőbb gall püspöke, akinek „munkássága olyan, mint egy kortükör”⁵¹ arról kénytelen panaszkodni, hogy a hívek nagy része az olvasmányok recitálása után, azaz már a prédikáció előtt elhagyják a templomot anélkül, hogy szent félelemmel és örömmel a Sanctust énekelnék.⁵² Nagy Károly 789-ben tanácsadója, *Alkuin* († 804),⁵³ közreműködésével megfogalmazott *Admonitio generalis*⁵⁴ (lat. „általános buzdítás”) elnevezésű egyik leghíresebb capituláréjában, amelynek elszánt célja „a tévedést helyreigazítani, a haszontalant

⁵⁰ Részletesebben róla és gyülekezetének liturgikus életéről A. ANGENENDT, *A kora középkor. A nyugati kereszténység 400-tól 900-ig*, Budapest 2008, 99–108.

⁵¹ ANGENENDT, *Középkor* (lásd 50. lábjegy.), 99.

⁵² „Ideo qui vult Missas ad integrum cum lucro animae suae celebrare, usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur, humiliato corpore et compuncto corde se debet in ecclesia continere. Cum enim maxima pars populi, imo, quod pejus est, pene omnes, recitatis lectionibus exeunt de ecclesia, cui dicturus est sacerdos, *Sursum corda?* Aut quomodo sursum se habere corda respondere possunt, qui deorsum in plateis et corpore simul et corde discedunt? Vel qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt, *Sanctus, sanctus, sanctus; benedictus qui venit in nomine Domini?* Aut quando oratio dominica dicitur, quis est qui humiliter et veraciter clamet, *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittibus debitoribus nostris* (Matth. VI, 12)?” (PL 39, 2277).

⁵³ Részletesebben Alkuinról lásd K. WERNER, *Alcuin und sein Jahrhundert. Ein Beitrag zur christlichtheologischen Literärgeschichte*, Wien 1881; H. B. MEYER, *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte*, in: ZKTh 81 (1959), 306-350 és 405-454, 328.

⁵⁴ Erről részletesebben lásd J. FLECKENSTEIN, Art. *Admonitio generalis*, in: LMA 1 (1980), 156; F.-L. GANSHOF, *Was waren die Kapitularien?*, Darmstadt 1961; R. SCHNEIDER (HRSG.), *Kapitularien: ausgewählt und eingeleitet von Reinhold Scheider*, Göttingen 1968; ANGENENDT, *Középkor* (lásd 50. lábjegy.), 355k.

lenyírbálni, a helyeset kierőszakolni”⁵⁵, érdekes módon nem a híveket kell arra buzdítsa, hogy a Sanctust énekeljék, hanem a papoknak írja elő, hogy azok „a szent angyalokkal és Isten népével közös hangon” énekeljék azt.⁵⁶ *Herardus* († 870/871) toursi érsek, úgyszintén az általa 858-ban az egyházi fegyelem helyreállítása céljából összehívott zsinat dokumentuma szerint nem a híveket kell a Sanctus éneklésére serkentse, hanem a papokat inti arra, hogy „a Sanctus befejezése előtt ne kezdjék el a csendes ima [*secreta* = *Te igitur* kánonrész] mondását, hanem a Sanctust a néppel együtt énekeljék.”⁵⁷ Ezek az előírások azonban erejüket veszítik, amint a pap akárcsak a *Kyrie* és a *Gloria* úgy a *Sanctus* éneklése közben is elkezd az apológiák („védezekési” imák) végzését. Az apológiákat, amelyekben „az imádkozó felpanaszolja bűnösségét és méltatlanságát, és Isten bocsánatát kéri”⁵⁸, a pap a mise bizonyos részeiben párhuz-

⁵⁵ „Ne aliquis, quaeso, huius pietatis ammonitionem esse praesumptiosam iudicet, qua nos errata corrigere, superflua abscidere, recta cohortare studemus, sed magis benivolo caritatis animo suscipiat. Nam legimus in regnorum libris, quomodo sanctus Iosias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo ad cultum veri Dei studuit revocare: non ut me eius sanctitate aequiparabilem faciam, sed quod nobis sunt ubique sanctorum semper exempla sequenda, et, quoseumque poterimus, ad studium bonae vitae in laudem et in gloriam domini nostri Iesu Christi congregare necesse est.” (MGH.Cap I, 54).

⁵⁶ „Ut episcopi diligenter discutiant per suas parrochias presbyteros, eorum fidem, baptisma et missarum celebrationes, ut et fidem rectam teneant et baptisma catholicum observent et missarum preces bene intellegant, et ut psalmi digne secundum divisiones versuum modulentur et dominicam orationem ipsi intellegant et omnibus praedicent intellegendam, ut quisque sciat petat a Deo; et ut »Gloria Patri« cum omni honore adup omnes canetur; et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei communi voce »Sanctus, Sanctus, Sanctus« decantet. Et omnimodis dicendum est presbyteris et diaconibus, ut arma non portent, sed magis se confidant in defensione Dei quam in armis.” (MGH.Cap I, 59)

⁵⁷ „... ut secreta presbyteri non inchoent, antequam Sanctus finiatur, sed cum populo Sanctus cantent” (PL 121, 765).

⁵⁸ BERGER, *Liturgikus lexikon* (lásd 14. l. ábrát), 33.

mosan a tulajdonképpeni liturgikus szöveggel csendben imádkozza. A Sanctus-apológiák közül az *Aperi, Domine, os meum* (*Nyisd meg, Uram, ajkamat*)⁵⁹ mellett, amelyet ma a zsolozsmából ismerünk, nagyon elterjedt volt még a következő:

Domine Deus, qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum. Domine, adiunge voces nostras vocibus sanctorum angelorum tuorum, ut sicut illi te laudant incessabiliter et infatigabiliter in aeterna beatitudine, ita nos quoque eorum interventu te mereamur laudare inculpabiliter in hac peregrinatione.⁶⁰

Úristen, aki a bűnösöknek nem a halálát, hanem bűnbánatát kívánod, kapcsold hangjainkat szent angyalaid hangjaihoz, hogy amint azok téged szüntelenül és fáradhatatlanul az örök boldogságban dicsérnek, így mi is közbenjárásukkal zárandokutunkon téged feddhetetlenül dicsérni méltóztassunk.⁶¹

P.J. THANNABAUR⁶² szerint azonban az Editio Vaticana XVIII. miséjének a Sanctusa valószínűleg egy régebbi, eredetileg gazdagabb Sanctus-dallam (lásd *1. kottapélda*) későbbi formája, amelynek archetípusa elveszett. Mindkét dallamforma, mind az általunk közismert egyszerűbb, mind pedig a fennebb említett gazdagabb egészen a 11. századig nyomon követhető. Korábbi források dallamai nem hámozhatók ki teljesen, hisz ezek vonal nélküli, adiasztematikus neumairással, ill. nem pontosan diasztematikus neumákkal vannak lejegyezve, amelyek – mivel ezek a kódexek annak tudatában, hogy a bennük foglaltott dallamok minden felhasználó számára közismertek, csak archíváló, regisztráló vagy emlékeztető célból készültek – nem tájékoztatnak bennünket a lépések, ill. az ugrások ambitusáról, a konkrét hangmagasságról, hanem csupán a mozgás irányát jelölik. A gregorián kutatás ezeknél a dallamoknál is, mint más régi dallamok esetében is egy aligha megoldható nehézségbe

⁵⁹ EISENHOFER, *Liturgik II* (lásd 45. lábjegy.), 163.

⁶⁰ EISENHOFER, *Liturgik II* (lásd 45. lábjegy.), 163.

⁶¹ Ford. Diósi D.

⁶² Vö. P.J. THANNABAUR, Art. *Sanctus*, in: MGG 11 (1963), 1348–1355, 1350; Lásd továbbá P.J. THANNABAUR, *Das einstimmige Sanctus der römischen Messe in der handschriftlichen Überlieferung des 11. bis 16. Jahrhunderts* (Phil. Diss. Erlangen 1960), München 1962.

ütközik: még ha egy kézirat majdhogynem teljes pontossággal datálható is, a bennük fellelhető dallamokról ez nem mondható el.⁶³

A 10. századtól a 16. századig elkezdődött a régi, addig recitatív jellegű, nemigen változó gregorián misetételek megkomponálásának időszaka. Az egyszerű, könnyen énekelhető dallamok helyébe, amelyek tulajdonképpen – amint azt láthattuk – a liturgikus prextónusok sajátos alakváltozatai voltak, népies hangvételű, áradó dallamok kerültek. Nem beszélhetünk egy új műfaj születéséről, hisz a miseordinárium sora (Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei) mint olyan már kialakult, hanem tulajdonképpen az állandó szövegeket látták el a kor felfogása értelmében frissebb dallamokkal: „rég műfaj új köntösben.”⁶⁴ „Igazi világuk az újstílus csapongó, nagy ambitusú (IV. Agnus, VII. Gloria), máskor nagy skálázásokkal folydogáló (II. és VIII. Kyrie), nagy távolságokat átölelő (IV. és VII. Sanctus) motivikája.”⁶⁵ Kyriek, Gloriák, Sanctusok, Agnusok százai látnak napvilágot, amelyekből azonban helyenként csupán 20–30 volt használatban. Sok belőlük divatjelenység lévén kihalt, mások véletlenszerűen terjedtek, és mindmáig (köz)ismertek. KISS GÁBOR zenetörténész az erre a korra jellemző „túl buzgó” komponálási kedvre némi óvatossággal a következő általános magyarázatot fogalmazza meg:

Úgy tűnik, az ordinárium szövegének változatatlanságát minden korban újonnan komponált dallamok, új megoldások változatosságával igyekeztek kompenzálni. Mindez nem jelentett eltávolodást a liturgia szellemétől, hiszen e tételeknek a propriumokéhoz hasonló liturgiai szervezettséget éppen a dallamkészlet változatosságával és ünnephez rendellésével lehetett kölcsönözni, Tény, hogy az új esztétikai, mint liturgiai igény (*pro ornatu liturgiae*) nem párosult egységes,

⁶³ Vö. THANNABAUR, *Sanctus* (lásd 62. lábjegy.), 1350.

⁶⁴ DOBSZAY, *Kézikönyv* (lásd 30. lábjegy.), 331.

⁶⁵ DOBSZAY, *Kézikönyv* (lásd 30. lábjegy.), 331k.

irányadó megoldás kialakításával, s nyitottá tette a liturgikus zene egy területét az új hatások, egyéni kezdeményezések és a viszonylag gyors változás irányába. A más műfajokban tapasztaltnál nagyobb szabadság olyan heterogén repertoárokat eredményezett, amelyekben esetenként a legkülönfélébb elterjedtségű, korú és stílusú dallamokat találjuk egymás mellett.⁶⁶

A tételek olyan nemű összeállítása, amint az a mai római könyvek beszámozott „teljes” mise-formuláiban szerepelnek, a középkori kéziratokban még nem szokásos, hanem azok külön-külön hagyományozódnak, és legfennebb a Kyrie-Gloria, ill. a Sanctus-Agnus párokból alakultak ki állandó társulások. A kialakult új misetétel-„kompozíciókkal” egy szemléletváltásnak is tanúi lehetünk. Az ordinárium részei egyre inkább kiszakadnak a szentmise szerves, teológiailag logikus folyamatából és (kül)önálló darabokká lesznek. Már nem elégednek meg az egyszerűbb dallamokkal, hanem azok egyre gazdagabbak lesznek. Az új repertoár, amely egyben egy új stílust is képvisel, nem szünteti meg ugyan a régit teljesen, de azok éneklését visszaszorítja a *feriális*, ill. gyászmise használatára. A milánói Sanctus hétköznapi és ünnepi dallamán láthatjuk a melizmás díszítés eljárás módját.⁶⁷

San - ctus, San - ctus, San - ctus Do - mi - nus

De - us Sa - ba - oth, Ple - ni sunt...

⁶⁶ G. KISS, *A középkori magyar kyriale*, in: Magyar Egyházzene 7 (1999/2000), 159–170, 160.

⁶⁷ Vö. RAJECZKY, *Gregorián* (lásd 37. lábjegyet), 64.

A Sanctusok áriaszerű, erősen melizmatikus dallamot mutatnak, amelyek „boldog hajlandózással és dallamtekervényekkel merültek bele a szent szavak szemléletébe.”⁶⁸ A melizmák többnyire a háromszoros *Sanctus, Sanctus, Sanctus* és a második *Hosanna in excelsis* frázisokat díszítik gazdagon.⁶⁹ Álljon itt példaként a Liber Usualis VII. miséjének Sanctusa:

XI. s.

8. **S** Anctus, * Sán- ctus, Sán- ctus Dóminus

Dé- us Sá- ba- oth. Plé- ni sunt caéli et tér- ra

gló- ri- a tú- a. Ho- sánna in ex- cél- sis. Be-

nedí- ctus qui vé- nit in nómine Dómi- ni. Ho-

sánna in ex- cél- sis.

Ha a szélesen ívelő dallamáradatot megfigyeljük, nem is csoda, hogy ezek éneklését lassan teljesen a „profikra” bízta. Hogy pontosan mikor állt be ez a jelenség, nem lehet tudni, minthogy az ok-okozat viszony sem rekonstruálható teljes egészében: vagyis, hogy azért „komponáltak”-e új tételeket, mert a szkolák

⁶⁸ DOBSZAY, *Sanctus-ének* (lásd 29. l. b. j. g. y.), 333.

⁶⁹ Vö. THANNABAUR, *Sanctus* (lásd 62. l. b. j. g. y.), 1352.

„saját szintjükhöz képest kevésnek, a nap-nap utáni szolgálathoz képest pedig egyhangúnak érezték az addigi énekmódot”⁷⁰, vagy pedig pont a fordítottja az igaz, hogy éppen a nép számára aligha, ill. egyáltalán nem énekelhető dallamok tették szükségessé a „profik” bevetését az ordináriumok esetében is.⁷¹ A zeneileg képzett énekesek bevetése a liturgiában nem egy nóvum, hisz a liturgikus szövegek éneklése eddig is az istentiszteleten betöltött dramatisztikus szerepük szerint differenciált előadásmódot követeltek meg. A közösségi énektípusokkal szemben, mint például az antifóna, a rezponzorium-refrének, s ez eddig az ordinárium-tételek, a recitált szólószóltározás, a melizmatikus darabok, s a rezponzoriális tételek verzusai, vagyis a nehezebb tételek megszólaltatása eddig is válogatott szólisták, ill. kiségyüttesek szolgálatát kívánta meg. Az újszerű abban állott, hogy a híveknek az ordinárium tétéleit, amelyek eddig egyszerű „népénekek” voltak, az új stílussal „fémjelzett” friss alkotói buzgalom következtében lavinamódjában beindult miseordinárium-dallamok megalkotásának hulláma következtében akarva-akaratlanul „delegálniuk” kellett. Érdekes módon a minden bizonnyal ír származású szerzetes-teológus *Honorius Augustodunensis* († 1150/ 1160; neve valószínűleg pszeudonim) *Gemma animae* liturgiával foglalkozó műve szerint még a 12. században is a klérus a néppel együtt éneklé a Sanctust.⁷² A

⁷⁰ DOBSZAY, *Kézikönyv* (lásd 30. lábjegy.), 331; így továbbá EISENHOFER, *Liturgik II* (lásd 45. lábjegy.), 162.

⁷¹ Így A.-G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft I*, Freiburg/Basel/Wien 1963, 415; J. MARTON, *A keresztény középkor*. Egyháztörténeti tanulmány, Marosvásárhely 2005, 96. Úgy tűnik JUNGSMANN (*Missarum sollemnia II* [lásd 12. lábjegy.], 164) is ez irányba hajlik.

⁷² „Angeli itaque et archangelí majestatem Dei laudant, dominationes adorant. Potestates et principatus admirando tremunt. Coeli, id est throni, et virtutes jubilant. Cherubim et seraphim dulciter concelebrant. Hoc sacrificium concentus angelorum David et Salomon sunt imitati, qui instituerunt hymnos in sacrificio Domini, organís, et aliis musicis

Sanctus éneklésének a népről a szkolára való átruházásának köztes állomásának tekinthető az a gyakorlat, amelyet az északi országokból ismerünk, ahol a Sanctust a szentélyben asszisztáló klérus énekelte,⁷³ amint azt pl. *Robertus Paululus* († 1184 körül) *De caeremoniis* művéből tudjuk.⁷⁴

Nem mindegyik Sanctus-dallam eredeti alkotás. Így például kiderült, hogy egy csak magyar forrásokból ismert Sanctus tulajdonképpen nem más, mint a Becket Szent Tamás-officium

instrumentis concrepari, et a populo laudes conclamari. Unde solemus adhuc in officio sacrificii organis concrepare, clerus cantare, populus conclamare. Sacrificium itaque laudis angeli immolant, dum Spiritus sanctus consonat. Ter *Sanctus* repetitur, quia Trinitas collaudatur, *Dominus Deus* semel dicitur, quia unitas veneratur. Sacrificio angelorum conjungitur sacrificium spirituum justorum, qui Christi humanitatem adorant, et pro humani generis redemptione cantatur: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Hic hymnus partim ad angelis, partim ab hominibus concinitur, quia per Christum immolatum humanum genus angelis conjungitur, laus quippe angelorum est: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis*. Laus vero hominum est: *Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis*. In hoc cantu se signant, quia signum Christi cui contradicitur se recipere designant.” (PL 172, 556k)

⁷³ Vö. JUNGMANN, *Missarum sollemnia II* (lásd 12. lábjegy.), 164.

⁷⁴ „Unde de Christo loquens subjungit: *Per quem majestatem tuam laudant angeli*, etc. Siquidem angeli de reparatione nostra laudant Deum Patrem, quae ipsius dispositione facta est per Filium. Ob eandem causam *adorant eum dominationes* (qui est alius ordo angelorum), quia de redemptis per Christum adimpletur numerus eorum. Considerantes autem quoque tam alti consilii profunditatem *tremunt potestates*. Deinde cum laudibus angelorum rogat laudes admitti servulorum. *Supplici confessione*, id est supplici laudatione *dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus*, propter personarum Trinitatem, *Dominus Deus* singulariter et semel, propter naturae unitatem. *Hosanna*, id est salva obsecro in excelsis, quasi dicat non ea salute hic salvari peto qua *homines et jumenta salvabis, Domine* (Psal. XXXV), sed in excelsis salute aeterna. Hunc hymnum sacerdos cum choro dicere debet, qui et suas et aliorum preces admitti deprecatus est in Prefatione praecedenti.” (PL 177, 425)

Jacet granum kezdetű responzóriumának kontrafaktuma (dallamának alkalmazása a Sanctus szövegére).⁷⁵

Ja - cet gra - num oppres - sum pa - - le-a,
 San - ctus, San-ctus, San - ctus Do - minus De - us
 Ju - - stus ce sus pravo - rum fra - - mea.
 Sa - ba - oth, Ple - ni sunt cae - - li et ter - ra
 Cae - - lum do - mo commu - tans
 glo - ri - a tu - a. Ho - - san - na
 lu - - - - - te - a.
 in ex - cel - sis.

Ugyanez a helyzet a közismert *Missa De Angelis* (VIII) Sanctusával is. Ezt a dallamát a Szent Miklós-officium *O Christi pietas* kezdetű antifónától kölcsönözte,⁷⁶ amely az

⁷⁵ Vö. RAJECZKY, *Gregorián* (lásd 37. lábjegy.), 132.


⁷⁶ Vö. P. WAGNER, *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft III: Gregorianische Formenlehre. Eine choralische Stilkunde*, Hildesheim/ Wiesbaden ²1962.), 457.

Úrnapi előesti vesperás *O quam suavis est* kezdetű Magnificat-antifóna szövegének dallamául is szolgál.⁷⁷



Ant. O Chri - sti pi - e - tas, o - mni prosequen -
 Ant. O quam su - a - vis est, Do - mi - ne, spi - ri - tus tu - us
 San - ctus, San-ctus, San - ctus Do - mi - nus Deus Sa -
 qui ut dul - ce - di - nem etc.
 - - - - - etc.

Ad Magnif. Ant. 6. F



O quam su-á-vis est, * Dó - mi - ne, spí -
 ri - tus tú - us! qui ut dulcédi - nem tú - am in fí - lí - os de -
 monstrá - res, páne su - a - vís - simo de caé - lo
 praesti - to, esu - ri - éntes réples bónis, fa - stidi - ó - sos dí -
 vi - tes dí - mít - tens in - á - nes. E u o u a e.

Struktúráját tekintve a Sanctus nem fejlesztett ki egy szigorúan szabályozott építkezési elvek szerinti általános érvényű zenei formát. Ezért nehéz a számunkra különböző forrásokból ismert

⁷⁷ Liber Usualis 917.

Sanctus-dallamokat bizonyos formai sémák szerint csoportosítani. P. WAGNER⁷⁸, aki mindenekelőtt a római kiadásokban szereplő mise-ordináriumok Sanctus-tételeit tartja szem előtt, a szövegből kiindulva a Sanctust három részre osztja, mégpedig úgy, hogy a második a *Plenivel*, a harmadik pedig a *Benedictusszal* veszi kezdetét.

Az első részben gyakran a három *Sanctus* közül kettő dallamilag azonos, vagy úgy, hogy az azonos első és harmadik a másodikat közrefogja (Missae: II, III, IV, V, XIV és XVII), vagy pedig úgy, hogy az első kettő azonos, ill. majdnem azonos (Missae: I és VII). Azokban az esetekben pedig, amikor mind a három *Sanctus* egymástól eltérő, akkor az egy dallamvonal továbbvezetésének fogható fel. Általában mindjárt a szöveg első magánhangzója, az *a*, melizmával gazdagon díszített, mintegy kifejezve a mindenható Isten végtelen szentségének megihletődött imádását. Az első rész kifejező eszköze általában a magas és mély, a felfele és lefele ívelő hangképek ellentéte. A második részt többnyire lendülettel magasba szárnyaló dallamvezetés jellemzi, amely csúcsát gyakran a *gloria* szónál éri el. A *Benedictus* és a *Pleni* részek dallama általában teljesen, vagy részben megegyezik, s ritkán fordul elő, hogy a szóban forgó két részben csupán a két *Hosanna* azonos (Missae: III és XI). Olykor az is megeshet, hogy a két *Hosanna* dallamának mindegyike saját utakon jár (Missae: VI, IX és XIII).

P.J. THANNABAUR⁷⁹ az általa vizsgált Sanctus-dallamokat hat különböző struktúra-csoportba osztja. Ezek a következők:

1. teljes egészében „újonnan komponált” dallamok, amelyeknek más zenei megfelelőjük nem létezik;
2. motívumokat megszólaltató dallamok, ill. formaalkotó megfelelők nélküli dallamfrázisok (ide tartóznak azok a

⁷⁸ Vö. WAGNER, *Einführung III* (lásd 76. lábjegy.), 456k.

⁷⁹ Vö. THANNABAUR, *Sanctus* (lásd 62. lábjegy.), 1353.

dallamok is, amelyek csupán a háromszori *Sanctus* ismétlésekor mutatnak fel dallami megfelelőket (pl. a, a, a; a, b, a; a, a, b; a, b, ab [lásd 2. *kottapélda*]);

3. dallamok, amelyeknek zenei megfelelőjük ellentétben áll a szöveg felosztásával (lásd 3. *kottapélda*);

4. dallamok, amelyek – ha ugyan nem is hangról-hangra, de építkezésükben – analóg módon megfelelnek a szöveg felosztásával:

a) *Hosanna in excelsis (I) = Hosanna in excelsis (II)*
[séma: ABCDC]

b) *Pleni... tua – Hosanna in excelsis (I) = Benedictus... domini – Hosanna in excelsis (II)* [pl. ABB]

c) *Sanctus... Sabaoth = Pleni... tua – Hosanna in excelsis (I) = Benedictus... Domini – Hosanna in excelsis (II)* [pl. AAA; AAA*; AA*A**; AA**A*]

5. Kisstruktúrák, ill. „láncdallamosság” („Kleinstrukturen”, „Kettenmelodik”): egy vagy több zenei motívumot alkalmaznak megszakítás nélkül a *Sanctus* szövegére (pl. aaabbbbbbbcc [lásd 4. *kottapélda*])

6. Repetáló típusú dallamok: itt az előző csoporttól eltérően az egymáshoz kapcsolt motívumok addig lesznek ismételve, amíg a *Sanctus*-szöveget teljesen elénekelték (pl. abcd abcd abcd abcd abcd abcd [lásd 5. *kottapélda*])

Még ha ezeket az újkeletű bonyolultabb *Sanctus*-dallamokat nem is a nép énekelte, azok közvetlenül csatlakoztathatók a prefáció dallamához,⁸⁰ ezek folytatásaként azonban szétfeszítve az addigi stíluskereteket a kor felfogása értelmében új, friss

⁸⁰ Vö. AGUSTONI, *Choral* (lásd 39. lábjegy.), 348.

erőre kapnak. A prefációval őket már csak a kezdeti intonáció néhány hangja köti össze, amely után az új stílus löktetése révén önállósul, dallamvilága a prefációjától egészen más stílus-berkekben barangol.

Sanctus I III IV VI
sine fi. ne di. cén. tes: San. ctus

VII XIII

Sanctus X XI XII XV XVI
sine fi. ne di. cén. tes: San. ctus

Sanctus VIII XIV
sine fi. ne di. cén. tes: San. ctus

Nem olyan egyszerű a prefációt összekapcsolni a II, V, IX és XVII misék Sanctusaival. Elvileg azonban lehetséges volna a prefáció zárlatát úgy alakítani, hogy az a Sanctus intonációját előkészítse. Egy ilyen eljárást már régebben is alkalmaztak. Erre derít fényt a XVI. Kyrie meglepő záró-fordulata, aminek funkciója tulajdonképpen nem más, mint a XV. Gloria intonálásának előkészítése.⁸¹

XVI.
Ky-ri - e - e - lé - i - son. Chri ste - e - lé - i - son. Ky-ri - e - e - lé - i - son.

5
Ky-ri - e - e - lé - i - son. Gló-ri - a in ex-cél-sis De - o.

XV.

⁸¹ Vö. AGUSTONI, *Choral* (lásd 39. lábjegy.), 349.

A magyarországi⁸² provenienciájú középkori kódexekből dokumentálható ordinárium-repertoár tartalmaz nagyjából egyenlő arányban Európában általánosan elterjedt tételeket, regionális (a német, cseh-morva, lengyel és magyar területeket magába foglaló, tág értelemben vett közép-európai) elterjedtségű dallamokat, valamint csak a magyar forrásokra jellemző „saját” tételeket. A következő – az előbb említett második csoporthoz tartozó – Sanctus például kizárólag magyar és lengyel forrásokból ismert.⁸³

San - ctus, San - ctus, San - ctus Do - mi - nus De - us Sa - ba - oth.

Ple - ni sunt cae - li et ter - ra glo - ri - a tu - a.

Az előbb említett utolsó csoportba tartozó dallamokat némi óvatossággal kell kezelnünk, hiszen mivel „az ordinárium-dallamok forrásainak feltárása korántsem nevezhető teljesnek, ritkán jelenthetjük ki bizonyossággal, hogy egy-egy dallam magyar eredetű vagy a magyar hagyomány sajátja.”⁸⁴ Az alábbi Sanctus-dallam például csak magyar forrásokból ismert.⁸⁵

⁸² A középkori magyar liturgikus zene kutatás eredményeinek összegezéséhez lásd L. DOBSZAY, *A középkor magyar liturgikus zene kutatása*, in: Magyar Egyházzene 7 (1999/ 2000), 131–150 (gazdag bibliográfiával).

⁸³ *Futaki Graduale*, f. 221 (vö. KISS, *Kyriale* [lásd 66. lábjegy.], 162). A kéziratot, amint azt a kódexben olvasható évszám- és scriptor-bejegyzés elárulja, *Franciscus de Futhak* 1463-ban írta és jelenleg az isztambuli Topkapi Szeráj Műzesi könyvtárban (2429) található (vö. J. SZENDREI, *Középkori magyar kóruskönyvek Isztambulban*, in: Magyar Egyházzene 7 [1999/ 2000], 171–186).

⁸⁴ KISS, *Kyriale* (lásd 66. lábjegy.), 161.

⁸⁵ *Graduale Strigoniense*, ill. más nevén *Bakócz Graduale*, f. 151 (vö. KISS, *Kyriale* [lásd 66. lábjegy.], 164). Ezt a középkor végén (1487–1500)

Sanctus, Sanctus, San - ctus Do - mi - nus De - us Sa - ba - oth. Ple - ni sunt cae - li et
ter - ra glo - ri - a tu - a.

A magyar dallamanyag gazdagsága, valamint az a tény, hogy az ebbe a csoportba tartozó dallamok a késő középkori ordináriumdallamok általános színvonalán és a műfaj követelményeinek megfelelően készültek, arra enged bennünket következtetni, hogy „a középkori magyarországi egyházak bekapcsolódása a késő középkori liturgikus zenei hagyományba nem szorítkozott a passzív átvételre. A hazai kántorokban megvolt az igény és a képesség az akkori európai zenei köznyelv elsajátítására és használatára.”⁸⁶ Magyarországon is, akárcsak a gregorián területén általában, az ordinárium-dallamok különböző variánsokban élnek. A sajátosan magyar dallamváltozatok összessége – amint azt KISS GÁBOR kifejti – „nagy vonalakban jól illeszkedik a német, közép-európai, a szakirodalomban gyakran *ostfränkisch*-nek nevezett dialektuskörhöz.”⁸⁷ Álljon itt példaként az általunk ismert LU VIII. mise Sanctusának a *Futaki Graduale*-ban (f. 218v) fellelhető magyar változata.⁸⁸

Sanctus LU VIII
Liber Usualis

San - ctus, Sanctus, San - ctus...

Futaki Graduale,
f. 218^v

San - ctus, Sanctus, San - ctus...

összefoglaló szándékkal készült díszkönyvet az Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár (Mss. I. 1, 1b) őrzi (vö. L. DOBSZAY, *Az esztergomi rítus*, Budapest é. n.).

⁸⁶ KISS, *Kyriale* (lásd 66. lábjegy.), 161.

⁸⁷ KISS, *Kyriale* (lásd 66. lábjegy.), 165.

⁸⁸ Vö. KISS, *Kyriale* (lásd 66. lábjegy.), 165.

Az ordinárium-tételek variálódásának jellegzetes eszköze a dallamok díszítése vagy egyszerűsítése, amint azt a *Kassai Graduale*⁸⁹ és a *Felvidéki Graduale*⁹⁰ összevetése is mutatja:⁹¹

Kassai Graduale II., f. 33.



Felvidéki Graduale, f. 132^v



A Sanctusoknak több mint egy harmada tropizált formában hagyományozódott át. A tropus⁹² (a „troposz” *jel.* „fordulat”, ill. „figura”) a „túlhabzó áhítat”⁹³ eredményeként betudható „parazitajelenség”⁹⁴ és tulajdonképpen összefoglaló neve a régi, hagyományos törzsanyagot képező liturgikus énekekbe történő különféle *zenei* (szövegnélküli dallamok: „neuma”, ill. „pneuma”), *szövegi* (a hosszú melizmatikus dallamhoz járuló új szöveg hangokra bontva fel azt szillabikussá teszi: „verbata”, „prosa”, ill. [ha kisebb terjedelmű] „prosula”), vagy pedig

⁸⁹ *Kassai Graduale II*, f. 33 (XVI. század, Budapest, Országos Szécsényi Könyvtár, Clmae 172a–b).

⁹⁰ *Felvidéki Graduale*, f. 132v (XIV. század, Gyulafehérvár, Bibliotheca Batthyanyana, R. I. 96).

⁹¹ Vö. KISS, *Kyriale* (lásd 66. lábjegy.), 165.

⁹² A tropusokról általában lásd S.T. JÁKI, *Musica Sacra I*. Jegyzet a szemináriumok énekóráihoz, h. n. é. n., 54; DOBSZAY, *Kézikönyv* (lásd 30. lábjegy.), 327–329; P. WAGNER, *Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft I: Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgange des Mittelalters*, Hildesheim/ Wiesbaden ⁴1962, 277–299.

⁹³ WAGNER, *Einführung I* (lásd 92. lábjegy.), 277: „Die überschäumende Frömmigkeit, der gewissermaßen die offiziellen Formen des liturgischen Gesanges nicht genügten, hat auch die Tropen ins Dasein gerufen.“

⁹⁴ RAJECZKY, *Gregorián* (lásd 37. lábjegy.), 145.

egyszerre *zenei és szövegi* betoldások, kiegészítések megjelölésére, amelyek a 8. századtól a 15. századig készültek. Bár elvileg bármelyik liturgikus műfaj tropizálható, léteztek olyan műfajok, amelyek valósággal vonzzák a tropusokat. Ide sorolhatók a responzorium, az alleluja és a zsolozsmát záró *Benedicamus-fohászok* mellett az új stílusú *mise-ordináriumok* is. Arra vonatkozólag, hogy a *Sanctus* liturgikus szövegének melyik pontján lehet a tropusokat beékelni, befűzni, eléggé fix konvenciók alakultak ki. Alapjában véve különbséget kell tennünk *Sanctus-tropusok* és *Hosanna-tropusok* között. Az első esetben az interpolációk helye általában a következők: mindhárom *Sanctus* után, a *Sabaoth*, a *gloria tua*, az első *in excelsis*, valamint az *in nomine Domini* után. A *Hosanna-tropusok* esetében a dolog valamivel egyszerűbb. Itt általában a *Hosanna* szó után ékelődik be a tropus (többnyire azonban csak a *Benedictust* követő második *Hosanna* után).⁹⁵ „Bár a tropus hajdani előadásmódjáról nincsenek pontos információink, így annak szólisták által történt megszólaltatása nehezen bizonyítható, az ordináriumtételek kibővítése esetében (mivel eredeti alakjuk nem tartalmaz olyan egyéni előadást invokáló belső formai szakaszt, mint pl. az alleluja verzusa) a tropus *par excellence* szólistikus szakasznak tekinthető.”⁹⁶ A következőkben tekintsünk meg néhány tropizált *Sanctust*.

⁹⁵ Vö. THANNABAUR, *Sanctus* (lásd 62. lábjegy.), 1354.

⁹⁶ A. SOÓS, *Ordinárium és/ vagy proprium*. A többszólamú misetétel-feldolgozások történetének kezdetei, in: L. DOBSZAY/ PAPP ÁGNES (Szerk.), *Socia exultatione*. A Rajeczky Benjamin születésének 100. évfordulóján tartott tudományos ülészak előadásai, Budapest 2003, 63–67, 66k.

A⁹⁷

Sanctus

Deus pater, cuius providentia *Az Atyaisten, kinek gondviselése*
Bene condita reguntur omnia. *Jól elrejtve mindent ural.*

Sanctus

Filius patris coaeternus *Atyának s vele örök Fia,*
Semperque cum eo *S mindenkor övele*
per omnia laudandus. *mindenek által dicsérendő.*

Sanctus

Spiritus utrius connexio, *A Lélek, kettőjük köteléke,*
Fidelium salus, vita et consolatio. *Hívek üdvössége, élete s vigasztalása.*

Dominus Deus. Pleni sunt

Verbo cuius existunt omnia *Kinek Igéjéből minden létezik*
Caelum, pontus, tellus, aethera. *Az ég s a tenger, a föld s a levegő.*⁹⁸

Benedictus qui venit.

B⁹⁹

Sanctus

Sanctorum exultatio. *Szentek ujjogása.*

Sanctus

Sanctorum benedictio. *Szentek áldása.*

Sanctus

Sanctorum consolatio. *Szentek vigasztalása.*

Dominus deus Sabaoth.

Pleni sunt coeli et terra.

Quem decet laus, *Kit illet dicséret,*
salus et honor. *üdvözlet és tisztelet.*

Gloria tua, hosanna in excelsis.

Quem dulci iubilo *Kit édes örömmel*
sanctorum concinit ordo. *dicsőít a szentek sora.*¹⁰⁰

Benedictus qui venit.

⁹⁷ Codex St. Gallensis 383, p. 145 (vö. WAGNER, *Einführung I* [lásd 92. lábjegy.], 289; EISENHOFER, *Liturgik II* [lásd 45. lábjegy.], 162).

⁹⁸ Ford. Diósi D.

⁹⁹ Codex St. Gallensis 383, p. 146 (vö. WAGNER, *Einführung I* [lásd 92. lábjegy.], 289).

¹⁰⁰ Ford. Diósi D.

C¹⁰¹

Sanctus, Sanctus, Sanctus
Dominus Deus Sabaoth.
Pleni sunt coeli et terra gloria tua.

<i>Omnes unanimiter</i>	<i>Világ minden nemzete,</i>
<i>mundi nationes</i>	<i>közösen mondjátok,</i>
<i>Dicite suaviter,</i>	<i>fiatalok s öregek,</i>
<i>iuvenes et senes.</i>	<i>édesen szóljatok.</i>
<i>Angeli, archangeli,</i>	<i>Angyalok, arkangyalok,</i>
<i>dominationes,</i>	<i>és ti uralkodók,</i>
<i>Cherubim et seraphim</i>	<i>Kerubok és szeráfok,</i>
<i>Throni, potestates,</i>	<i>Trónus(ok)', [s] hatalmasságok,</i>
<i>Principatus, virtutes</i>	<i>Féjedelemség(ek)', s erők</i>
<i>Circum clamitantes,</i>	<i>Körben kiáltátok,</i>
<i>Voce incessabili</i>	<i>Meg nem szűnő hangokkal</i>
<i>Christum venerantes.</i>	<i>Krisztust imádjátok.</i>

Hosanna in excelsis.
Benedictus qui venit
In nomine Domini.

<i>Universi populi,</i>	<i>Mindannyian ti népek,</i>
<i>Omnes iam gaudete,</i>	<i>Mind most örvendjétek.</i>
<i>Deum trinum et unum</i>	<i>Háromságban [s mégis] egy</i>
<i>Hymnis collaudate.</i>	<i>Istent (himnuszokkal) dicsérjétek.</i>
<i>De coelo pro homine</i>	<i>Az égből az emberért</i>
<i>Descendit Messias,</i>	<i>Leszállt a Messiás.</i>
<i>Quem praedixit Gabriel,</i>	<i>Kit hirdetett Gábrriel,</i>
<i>Vates Esaias.</i>	<i>S próféta, Izajás.¹⁰²</i>

Hosanna in excelsis.

¹⁰¹ *Missale Notatum Strigoniense* (14. század első fele; keletkezési helye minden bizonnyal Esztergom; jelenleg Pozsonyban). A tropusos Sanctus szövegét és kottaképét lásd J. SZENDREI/ L. DOBSZAY/ B. RAJECZKY, *Magyar gregoriánium*. Cantus gregorianus ex Hungaria, Budapest é. n., 15k; Hangfelvétel: Magyar gregoriánium 2 (HCD 12048).

¹⁰² *Ford. Diósi D.*

Tropus: [Hosanna] Patris sapientia [Mel. Th. 210]
 Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 778, fol. 200r [Tropus, Sequenziar etc. aus Narbonne, 12. Jh.]

San-
 ctus, San-
 ctus, Do-mi-
 nus, De-us, Pa-
 ter om-ni-po-
 tens. Cum pa-
 ter qui re-gnat
 in sae-cu-
 la. Ru-ti-
 lans sim-
 plex stan-
 ti-a.
 Ae-qua-
 lis est cui
 glo-ri-a Ma-
 rie-stas et
 qua ae-
 ter-na. O-
 lim qui pro
 no-bis na-
 tus est ex
 Ma-ri-a, Non
 li-qui-ens su-
 pe-ra ve-ni-
 sti in fi-
 lia. Re-
 pa-ra-re
 per-di-tum
 vi-ta ho-
 mi-nem a
 mor-te per-
 pe-tua. Ti-
 bi cum-cta
 vo-ce pu-
 bli-ca ca-
 na-mus cum
 ple-be Da-
 vi-di-ca,
 Be-ne-dic-
 te pa-
 tris, sal-
 vi-fi-ca
 in-ex-
 cel-
 sis.

Amint láthatjuk a liturgikus anyagot átszövő tropusok szövegei, mindenekelőtt értelmi, magyarázó, kommentáló szerepet játszanak: a hagyományos tekintéllyel bíró liturgikus szöveg tartalmát, tanítását folytatják, ill. dogmatikai jellegű interpretációkkal kifejtik értelmét.

A 9. század második felétől a gregoriánból kiindulva megjelenik a többszólamúság. Elindul a gregorián dallamok kétszólamú előadásának a gyakorlata.

Kompozíciós szempontból a tropizálás a többszólamú (többsíkú) zenei gondolkodás első, látens megjelenése. A kommentálás, hozzáfűzés vagy kiegészítés kiváló lehetőség a zenei anyagba való beavatkozásra, s ez – zeneszerzői megközelítésben – joggal tekinthető a polifónia ideájával rokon eljárásnak. Orgánum-szólam hozzáadása egy adott dallamhoz lényegében nem más, mint a horizontális betoldás, hozzáfűzést (tropus) egy új dimenzióra alkalmazó módszer, amely azonban nem az eredeti dallam időtartamát, hanem a megszólalás terét bővíti. Ez a kétirányú folyamat a szövegi, dallami és harmóniai tropizálás – mint egy sajátos zenei gondolkodás- és kifejezőmód pontosan megragadható jelensége – szerteágazó repertoárját hozta létre. A két rokon eljárásnak nemcsak eszmei háttere, eredete, hanem létezőmódja és funkciója is hasonló. Mindkettő szorosan kötődik egy tőle függetlenül korábban már létező zenei anyaghoz, s szerepük – legalábbis kezdetben – a tételek gazdagítása, díszítése.¹⁰³

A többszólamúság nem akarta a gregoriánt felváltani, hanem csupán azt feldíszíteni, ezért a eleinte nem volt más, mint tulajdonképpen a gregorián egy speciális előadási formája. Ebben az összefüggésben hadd említsük a bordunkíséretes (egyetlen kitarított hanggal kísért) dallamokat, valamint a párhuzamban énekelt szólamokat,¹⁰⁴ amelyek a tökéletes (*per-*

¹⁰³ Soós, *Ordinárium* (lásd 96. lábjegy.), 67.

¹⁰⁴ Vö. MEZEI JÁNOS, *Korai polifónia I: A kezdetektől a Codex Calixtinusig* (IX–XII. század) (Egyházzenei Füzetek III/ 9), Budapest 1997, 9–15.

fect) és tökéletlen (*imperfect*) intervallumok közötti különbégtétel szabályait követték.¹⁰⁵ Itt a gregorián alapidallam (*vox principalis*) a felső, a hozzáadott (*vox organalis*) az alsó szólam. Az ezredforduló után a párhuzamos mozgást az ellenmozgás elve váltja fel, a máig érvényes „egy az egy ellen” ellenpont („pont–pont elleni”) szabálya, amelyben a súlyos egységeken rendszerint az alaphangközöket – kvint, oktáv, prím – a súlytalan helyeken ellenben a tercet és a szextet használja, sőt szeptim és szekund is előfordulhat. A *cantus firmus* (*vox principalis*) alul van, míg a kiegészítő szólam (*vox organalis*) felülre kerül. Gyakran alkalmazzák a szólamcserélgetős/ szólamkeresztelés¹⁰⁶ technikáját (ún. *Stimmtausch*). Tekintsünk meg egy ilyen szólamcserélgetős Sanctust, amelynek az alsó szólamban elhelyezkedő eredeti dallama megegyezik a LU XVII. miséjének Sanctusával.

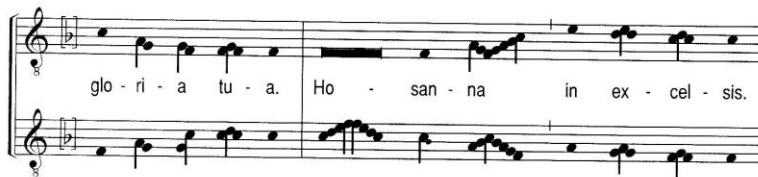
Soli Tutti

San - ctus, san - ctus, san - ctus Do - mi - nus De - us

Sa - ba - oth, ple - ni sunt cae - li et ter - ra

¹⁰⁵ Tökéletes hangközök: a prím, az oktáv, a kvint és a kvart, a többi tökéletlen.

¹⁰⁶ Erről részletesebben G. BARTA, *Szólamkeresztelés – a cantus planus binatim tételkészletének kompozíciós kulcsa*, in: Magyar Egyházzene 16 (2008/2009), 83–88.



glo - ri - a tu - a. Ho - san - na in ex - cel - sis.

Soli



Be - ne - di - ctus, qui ve - nit in no - mi - ne Do - mi - ni.

Tutti



Ho - san - na in ex - cel - sis.

5. **S** *XI. s.*
 Anctus, * Sánctus, Sán-ctus Dóminus Dé- us
 Sá- ba-oth. Plé-ni sunt caé- li et tér-ra gló-ri- a
 tú- a. Ho- sánna in excél- sis. Bene-díctus qui vé-
 nit in nómine Dómi-ni. Ho- sánna in excél- sis.



A többszólamúság megjelenésével a szerepek differenciálódása fokozottan érvényesül, mivel az új technika alkalmazása lényegét tekintve individuális, zenei megszólaltatása ennek megfelelően szólisztikus feladat. Különösen annak tekinthető, ha az előadó által jól ismert gregorián dallamhoz improvizált ellenszólamról, vagy később a szabályoknak többé-kevésbé alárendelhető komponált orgánumról van szó. Az improvizáció különleges adottságot és a gyakorlás által szentesített rutint kívánt, míg a leírt kotta elolvasása megint más, legalább olyan nehezen megszerezhető készséget egy speciális feladat megoldásához.¹⁰⁷

Az általunk már említett *Honorius Augustodunensis* leírja, hogy Sanctuskor a klérus és a nép énekéhez felcsendül az orgona is. Ugyanerről tudósít bennünket a cremonai püspök, egyházjogász és teológus *Sicard* († 1215),¹⁰⁸ valamint a „Spekulator”-nak nevezett liturgikus és kánonista *Mendei Durandus* († 1296)¹⁰⁹. Mindhármuk e szokást Dávid és Salamon királyra vezetik vissza, hisz szerintük ez a két ószövetségi király vezette be, hogy az áldozaton felcsendülő himnuszokat orgonával és más hangszerekkel is megszólaltassák. A Sanctuskor megszólaló orgona az öröm kifejezője.¹¹⁰ Ebben a korban¹¹¹ természetesen nem beszélhetünk a későbbi

¹⁰⁷ Soós, *Ordinarium* (lásd 96. lábjegy.), 65k.

¹⁰⁸ „Ter repetitur, quia Trinitas collaudatur. *Dominus, Deus*, hoc semel et singulariter profertur, quia unitas adoratur. [...] Et vide quod in hoc concentu angelorum, et hominum, quandoque organis et musicis utimur instrumentis; quod sumptum est a David, et Salomone, qui instituerunt hymnos in sacrificio Dei organis et aliis musicis instrumentis concrepari, et laudes a populo conclamari. Verumtamen quanto cor majus est quam corpus, tanto Domino devotius confitemur corde quam corpore; nostri enim cantores sunt tuba et psalterium, cithara et tympanum; chorus, chordae et organum; nostri demum, cymbala bene sonantia sicut in fine psalterii sufficienter exponitur.” (PL 213, 123k)

¹⁰⁹ DURANDUS, *Rationale divinarum officiorum* IV, 34, 10.

¹¹⁰ Vö. JUNGMANN, *Missarum sollemnia II* (lásd 12. lábjegy.), 165.

¹¹¹ Erről lásd részletesebben P. ENYEDI, *Az orgonaművészet a Tridenti Zsinat előtt*, in: L. DOBSZAY/PAPP ÁGNES (Szerk.), *Socia exultatione. A Rajeczky*

értelemben vett orgonakíséretől, hanem minden bizonnyal csupán – amire több korabeli orgonán a principál sípoknak „tinori” vagy „tenori” elnevezése is utal¹¹² – a tenor, azaz a *cantus firmus* (legfőljebb némi hangszer-szerű színezéssel ellátott) orgonás játszásáról,¹¹³ ill. a kor felfogása értelmében helyesebben fogalmazva a dallam orgonával történő éneklésé-

Benjamin születésének 100. évfordulóján tartott tudományos ülészak előadásai, Budapest 2003, 253–269; L. DOBSZAY, „*Tangitur in organi...*”, in: Magyar Egyházzene 7 (1999/ 2000), 209–212; P. WILLIAMS, *The Organ in the Western Culture (750–1250)*, Cambridge 1993; W. APEL, *Probleme der Alternierung in der liturgischen Orgelmusik bis 1600*, in: R. MONTEROSSO (Szerk.), Congresso internazionale sul tema Claudio Monteverdi e il suo tempo: Relazioni e comunicazioni... Venezia-Mantova-Cremona 3-7 maggio 1968, Verona 1969, 171–186; A. MIELKE, Art. *Orgelmesse*, in: MGG 7 (1997), 1049–1054; W. STOCKMEIER, *Orgel und Liturgie im Lauf der Musikgeschichte*, in: MuK 69 (1997), 111–116; G. FROTSCHER, *Geschichte des Orgelspiels und der Orgelkomposition I*, Berlin⁴1978, 47–61; H. KLOTZ, *Az orgonáról* (fordította és kiegészítette Gergely Ferenc), Budapest²1975, 142; T. ZÁSZKALICZKY, *Az orgona képes krónikája*, Budapest 2008, 77–87. Magyarországra vonatkozólag lásd K. SZIGETI, *A középkori orgona, különös tekintettel a magyarországi emlékekre*, in: Magyar Zene 15 (1974), 186–201; K. SZIGETI, *Orgonálás a középkori Magyarországon Budavár elestéig, 1541-ig*, in: Magyar Zene 16 (1975), 380–388; K. SZIGETI, *Az orgonaépítés története Magyarországon Budavár elestéig, 1541-ig*, in: Magyar zenetörténeti tanulmányok Kodály Zoltán emlékezetére, Budapest 1977, 263–286.

¹¹² Vö. L. CSANÁDI, *Az itáliai orgona fejlődése és a Mascioni család munkássága*, Temesvár 2007, 6.

¹¹³ FROTSCHER (*Geschichte* [lásd 111. lábjegy.], 53) szerint az orgonajátszás korai történetében valószínűleg három különálló periódust kell megkülönböztetnünk. Az első periódusban az orgona – kezdetleges technikai állapota miatt – valójában csak hosszan kitarított hangokat szólaltathatott meg. A második periódusban, amelynek előfeltétele az orgonaépítészetben történő fejlődés volt (a billentyűzet, s ennek köszönhetően az újtechnika kialakulása), már mozgalmasabb dallamok játszását is átvehette. A harmadik periódusban, amely a 14. század első felére tehető, az orgona két-, ill. három szólamot is képes volt megszólaltatni.

ről¹¹⁴ van szó, amelynek célja egyrészt az ünnepélyesség fokozása, másrészt pedig a kórus tehermentesítése.¹¹⁵ Az orgona az esetek túlnyomó részében a szentmise valamennyi ordináriumtételében, ill. számos propriumtételében a kórossal soronként váltakozva alternatim szerepel, amely gyakorlat a Sanctusra vonatkoztatva azt jelenti konkrétan, hogy pl. abban az első *Sanctus* az orgona, a másodikat a kórus, a harmadikat ismét az orgona, a *Pleni sunt* részt a kórus, az első *Hosannát* az orgona, a *Benedictus* frázist a kórus, majd a befejező *Hosanna* részt az orgona szólaltatja meg. Feltűnő ebben a kivitelezési „technikában” az orgona egyenrangúsága az emberi hanggal, amely annak ellenére, hogy a liturgikus tételt szövege nélkül szólaltatja meg, díszes, az egész teremtés dicsőítését átölelő hangzásával a tulajdonképpeni énekelt eredeti változat ekvivalensének számít, azaz az orgonán felcsendülő dallam is maga a liturgia.

Ezek a mondatok arról tanúskodnak, hogy a kor egyházi felfogása szerint az orgona képes beszélni, imádkozni, vagyis el tudja „mondani” az előírt liturgikus tételt, mégpedig nem azáltal, hogy kifejezi annak hangulatát, hanem hogy a dallam előadásával mintegy a szöveget is előadta. Ezt természetesen úgy kell érteni, hogy a résztvevők ilyenkor az orgona beszédével azonosulnak lelkileg: miközben hallgatják, együtt imádkozzák vele a szöveget. Más szóval, a műzene liturgikus jogosultságának kérdéséről van itt szó, s arról, hogy amikor az Egyház arra rendelt szolgálja (ez esetben az orgonista) által kimond valamit, akkor azt az egész Egyház mondta ki, s a liturgia közösségi volta nem jelenti azt, hogy actualiter

¹¹⁴ Ez a felfogás tükröződik a korabeli szóhasználatban is. A 1336-os *hamburgi consuetudinariumban* olvashatjuk pl. „cantabitor antiphona [...] in organis et per chorum alternatim”, amely forrás úgy az orgona, mint a kórus számára ugyanazt a „cantare” (*jel.* énekelni) igét használja, de erre utal a 15. századi német, az orgonistát megjelölő „Orgelsenger” (szó szerint „orgonaénekes”) kifejezés is (vö. ENYEDI, *Orgonamíse* [lásd 111. lábjegy.], 265).

¹¹⁵ Vö. DOBSZAY, *Tangitur* (lásd 111. lábjegy.), 209.

mindent mindenkinek imádkoznia vagy énekelnie kell. Ezt az elvet túlzásba lehet vinni, elhallgattatva vele az énekeseket és a gyülekezeteket. De azt hiszem, e gondolat megértése nélkül ezer év egyházzeneje érthetetlen marad számunkra: vagy a gyülekezetiség nevében utasítjuk el a műzenét (és a hangszeres zenét), vagy éppen ellenkezőleg, annak pusztán hangulati értéket tulajdonítunk, s nem törődünk vele, „elmondják”-e az előírt szöveget, vagy valami mást játszanak, énekelnek az adott liturgikus helyen.¹¹⁶

Ezzel zárjuk a Sanctus-ének elkülönült vizsgálatát, amelynek fő célja a történeti háttér minél átfogóbb bemutatása volt a kezdetektől a többszólamúság kialakulásáig. Hiszem azt, hogy ennek behatóbb megismerése nem csupán a porlepte történelmi reliktumok feltárásának célját szolgálta, hanem az ma is a végtelenül szent Isten dicséretének helyes lelkületében való elmélyülést erősíti, sőt erre gyakorlati támpontokat kínál.

¹¹⁶ DOBSZAY, *Tangitur* (lásd 111. lábjegy.), 209.

Benevent, Biblioteca Capitolare, VI, 38, fol. 167r [Graduale aus Benevent, 11.Jh.] 1. kottapélida

San-ctus, San-ctus, San-ctus Do-mi-nus De-us Sa-ba-oth. Ple-ni sunt cae-li et ter-ra glo-ri-a tu-a.

Ho-san-na in ex-cel-sis. Be-ne-dic-tus qui ve-nit in no-mi-ne Do-mi-ni. Ho-san-na in ex-cel-sis.

Tortosa, Biblioteca del Cabildo de la Santa Iglesia. Catedral, 135, fol. 24v [Antiphonale, etc., spanisch, 12./13.Jh.] 2. kottapélida

San-ctus, San-ctus, San-ctus Do-mi-nus De-us Sa-ba-oth. Ple-ni sunt cae-li et ter-ra glo-ri-a tu-a. Ho-san-na in ex-cel-sis. Be-ne-dic-tus qui ve-nit in no-mi-ne Do-mi-ni. Ho-san-na in ex-cel-sis.

3. kottapélida

Prag, Universitätsbibliothek, XIV A 1, fol. 24 [Graduale, böhmisch, 1470]

San-ctus, San-ctus, San-ctus Do-mi-nus De-us Sa-ba-oth. Ple-ni sunt cae-li
 et ter-ra glo-ri-a tu-a, Ho-san-na in-ex-cel-sis. Be-ne-di-ctus qui ve-nit
 in no-mi-ne Do-mi-ni. Ho-san-na in-ex-cel-sis.

Piacenza, Biblioteca di San Antonio, ol. 65, fol. - [Gesamtliturgie aus Piacenza, 13. Jh.] 4. kottapélida

San-ctus, San-ctus Do-mi-nus De-us Sa-ba-oth. Ple-ni sunt cae-li
 et ter-ra glo-ri-a tu-a. Ho-san-na in-ex-cel-sis.
 Be-ne-di-ctus qui ve-nit in no-mi-ne Do-mi-ni. Ho-san-na in-ex-cel-sis.

Prag, Nationalmuseum, II C 7, S. 241 [Kantatorium, böhmisch, 1420]

5. kottapélda

San- ctus, Do- mi- nus De- us
 San- ctus, Do- mi- nus De- us
 Sa- ba- ba- ri- ter- ra glo- ri- a
 et ri- di- mi- ni. Ho- mi- ni- us
 Be- di- us a- tu- a. Ho- mi- ni- us
 Do- san- na. Ho- mi- ni- us

DRD. OLÁH ZOLTÁN

A Septuaginta a mai szentíráskutatásban

Die Septuaginta in der heutigen Forschung: Dieser Beitrag will erstens einen kurzen Überblick über die verschiedenen Septuaginta-Projekte geben, die auf französisch, englisch, deutsch und rumänisch zum Teil schon abgeschlossen, und zum Teil noch im Werden sind. Zweitens wird der Frage nach dem „Warum“ der Auflebung der Septuagintaforschung in den letzten zwei Jahrzehnten nachgegangen. Drittens werden einige neue Einsichten der heutigen Forschung über das hellenistische Milieu der Entstehung der Septuaginta-Übersetzung aufgezeichnet.

Schlüsselwörter: Septuaginta, Schöpfung, Deuterocesaja, Schöpfungs-terminologie

Ma tudjuk, hogy az Ószövetség Alexandriában készült görög fordítása, a Septuaginta,¹ több mint a héber szöveg egyszerű (talán nem mindig egészen pozitívnak értékelt) fordítása: önmagában megálló szövegtanú és sajátos, fontos lépés a kinyilatkoztatás történetében, mellyel ez a találkozás oly módon történt, hogy annak döntő jelentősége lett a kereszténység születése és elterjedése szempontjából. A mélyben ugyanis a hit és az értelem, a hiteles fölvilágosodás és a vallás közti találkozásról volt szó.²

¹ A Septuaginta latin számnév, jelentése, hetven. Ez a szó elsősorban a Tóra görög fordítását jelöli, amely Ariszteász levele szerint II. Ptolemiosz Philadelfosz idejében készült kb. Kr. e. a 3. sz. elején. A megnevezés eredete arra a hagyományra vezethető vissza, miszerint, hetven ill. hetvenkettő Izrael szent irataiban jártas tudós 72 nap alatt lefordították a Tórát görög nyelvre. A görög nyelvre való átültetésben követték a Tórát az Ószövetség többi könyvei, feltételezhetően a próféták és a bölcsességi irodalom. A Septuaginta megnevezés aztán kiterjedt az Ószövetség minden könyvének görög fordítására.

² Vö. XVI. BENEDEK pápa beszéde a regensburgi egyetemen, 2006. szeptember 21-én, részlet. VANYÓ László, „Az Egyházatyák Bibliája, a Septuaginta és a vele kapcsolatos kérdések”, <http://www.bibliatarsulat.hu/docum/vanyo.htm>. Német eredetiben is hadd álljanak itt a

1. A Septuaginta a mai kutatásban

Az utóbbi évtizedekben a Septuaginta kutatás egyre inkább erősödött, és napjainkban sokan fordítják figyelmüket az Ószövetség első fordításának vizsgálatára. Gyarapodik azon munkák száma, amely a Septuaginta különféle kutatás területeire összpontosítanak. A történelem-kritikai módszer virágkorában a Septuaginta szerepe általában kimerült szövegkritikai használatában, de napjainkban önálló szöveg-tanúként többen kutatják.

A kezdeti lelkes fogadtatás után a zsidóság Kr. u. a 2-4. században már nem ragaszkodott többé osztatlan szívvel a Septuagintához. Valószínűleg azért, mert a Septuaginta a keresztény apologéták és egyházatyák Bibliája lett, és ezekből a szövegekből kiindulva folytattak hitvitát a zsidósággal. Ezért több zsidó Septuaginta revízió látott napvilágot, amelyek többé-kevésbé a szószerinti és zsidó szempontból elfogadható fordítás mellett teszik le a garast. Kr. u. a 4. században már oly erős a zsidó Septuaginta ellen irányuló kritika, hogy ez a görög fordítás a zsidóság köréből lassan teljesen eltűnik. Rabbi Jehuda ben Sálom Kr. u. 370 körül azt állítja, hogy a Septuaginta a *gojok* (nem zsidók) munkája, amellyel meg

Szentatya szavai: *Heute wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann. Zutiefst geht es dabei um die Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen rechter Aufklärung und Religion.* Vö. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html.

akarják szerezni maguknak az Isten fiainak méltóságát.³ Érdekes módon a nyugati egyházban is Sz. Jeromos hatására, a kezdeti ellenállások dacára lassan a Septuaginta háttérbe szorul. Damasus pápa felkérésére a már létező Vetus Latina evangéliumait revideálta. Jeromos a veritas hebraica híve lett. A héber szöveget forrásnak, és a belőle készített görög fordítást csermelynek tekintette. Ahhoz, hogy tudjuk, mi csordogál a csermelyben, néha vissza kell térnünk a forráshoz.⁴ 391-406 között elkészül az Ószövetség könyveinek fordításával héber nyelvből. Jóllehet a veritas ebraica elvét vallotta, talán a tekintélyes ellenállás miatt, mint pl. Szent Ágoston⁵ is, nem merte kihagyni a Septuaginta bővebb kánonjának könyveit.⁶ Jeromos kétségbevonta a korai zsidó szerzők, mint Philón és Josephus Flavius, valamint az egyházatyák, mint Alexandriai Szent Kelemen, Tertullianus és Szent Ágoston azon véleményét, miszerint a Septuaginta sugalmazott írás. Ugyan Philón nevének említése nélkül, de rá utalva mondja: A hetven (fordító) nem volt próféta és pap. Fordításuk nem csoda, hanem képzett emberek tanácskozásának, tudásának és munkájának az eredménye.⁷ Az ő fordítása lassan kiszorítja a Vetus Latina-t a nyugati egyház korábbi Septuaginta alapján készült latin nyelvű Bibliáját.

³ Heinz-Josef FABRY, „Neue Aufmerksamkeiten für die Septuaginta” 9-26, in *Im Bernnpunkt: Die Septuaginta*, Szerk. Heinz-Josef FABRY, Dieter BÖHLER, (BWANT 174) Stuttgart 2007, 13.

⁴ Szent JEROMOS, *Levelek II*, Budapest 2005, CVI. 2. old. 77.

⁵ Szent JEROMOS, *Levelek II*, Budapest 2005, CIII. 4. old. 72. 5. old. 73. Szent Ágoston azért is aggódik többek között, hogy a latin és a görög nyelvű keresztények jobban eltávolodnak egymástól, ha Bibliájuk szövegei is eltérnek egymástól.

⁶ Michael DURST, „Hieronymus (Sophrionius Eusebius H.)”, in. LThK Bd. 5, 91-93.

⁷ Sidney JELICOE, *The Septuagint and modern Study*, Winona Lake, Indiana 1989, 47. (aliud est enim vatem, aliud esse interpretemvallja Jeromos).

A veritas hebraica a reformátorok számára is fontos elvvé vált. Minden olyan könyvet vagy szövegrészt kihagynak az ószövetségi kánonból, ami nincs meg a Héber Bibliában.

A Septuaginta több mint egy fél évezreden át nagy köztiszteletben állt először a zsidóság majd a kereszténység körében, lassan a zsidóság köréből teljesen kiszorul, és szinte észrevétlenül a nyugati egyházban is háttérbe szorul.⁸ A keleti egyházak megtartották a Septuagintát, mint a görög nyelvű egyház Bibliáját.

Manapság egyre növekszik a Septuaginta kutatásának szentelt munkák és munkacsoportok száma. Joggal merül fel a kérdés, miért lett a Septuaginta kutatás ennyire népszerű? Fabry⁹ a következő pontokban válaszol erre a kérdésre:

1. A Septuaginta értékelése nem egy hirtelen eseménynek, hanem a kutatás fokozatos fejlődésének az eredménye. A recepció történet iránti érdeklődés, a Qumranban és Nahal Heverben talált görög kéziratok és az újszövetségi kutatók Septuaginta kutatásai fokozatosan mind hozzájárultak napjaink LXX újraértékeléséhez a kutatásban.

2. A 20. században viszonylag nagy mennyiségben bukkantak elő egyiptomi, alexandriai görög nyelvű papiruszok. Ezeknek a kiadása és kutatása pozitívan hatott a Septuaginta kutatásra is. A Herakleopolisz-i zsidó politeuma szövegeinek megtalálása, valamint az elefantinai régészeti és epigráfiai kutatásai nagyban előmozdították a Septuaginta mélyebb megértésének lehetőségét.

3. A mai kutatók általában egyetértenek Ariszteász Septuaginta keletkezését bemutató írásának pszeudo-

⁸ Heinz-Josef FABRY, „Neue Aufmerksamkeiten...” 13-14.

⁹ Heinz-Josef FABRY, „Neue Aufmerksamkeiten...” 14-16.

peigráfikus jellegével, de továbbra is vita tárgya, hogy ptolemaioszi vagy zsidóságon belüli kezdeményezésre vezethető vissza a Héber Biblia görög fordítása.

De nemcsak tudományos érdeklődés keltette fel a Septuaginta iránti érdeklődést, hanem korunk keresztény teológiájának párbeszédese jellege a zsidósággal, az iszlámmal, más keresztény felekezetekkel és a természettudományokkal folytatott dialógusban. A Héber Biblia is hasonló globalizálódó és a kultúrák párbeszédében lett göröggre fordítva. Találón van párhuzamot Xeravits nagyszerű írásában korunk globalizációja és a hellenizmus között.¹⁰

A modern Septuaginta kutatás azon az állásponton van, hogy a Hetvenes Biblia nemcsak egyszerű fordítás, hanem egyben a hellenizálódó korai zsidóság Szentírás-értelmezésének is a kodifikálása. Az eddigi, csak szövegkritikára összpontosító kutatását most egy szélesebb körű érdeklődés váltotta fel. A Septuaginta önmagában kutatásra alkalmas és érdemes mű. Négy LXX-kutató csoport alakult ki a 80-90-es évek alatt, amelyek célul tűzték ki a Septuaginta lefordítását francia, spanyol, angol és német nyelvre.

1995 óta készül az angol Septuaginta fordítás: „A New Translation of the Septuagint and other Greek Translations Traditionally Included under that Title (NETS), amelynek mozzatója az International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS).¹¹

1988 óta dolgoznak a Septuaginta francia nyelvű fordításán és Bible d'Alexandrie címen M. Harl, G. Dorival és O. Munnich már 13 kötetet jelentett meg.¹²

¹⁰ XERAVITS Géza, „Zsidóság és hellenizmus”. In *Vigilia* 2004 / 4 256-263, itt 257.

¹¹ <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/>.

¹² www.septante.editionsdudcerf.fr

A Bible d'Alexandrie-ra alapoz a román nyelvű kiadás: Septuaginta, Cristian Bădiliță fordításában, amelynek első hat kötete már megjelent 2004-2008 között. A fordítás átvette a francia eredeti bevezetőit az egyes könyvekhez és a szövegjegyzeteket.¹³

2. A Septuaginta keletkezésének történelmi háttere

Legtöbb kutató az ipszoszi csatát (Kr. e. 333) tekinti a hellenista kor kezdetének, amikor Nagy Sándor legyőzi III. Dáriusz perzsa királyt. Ez részben igaz, de értetlenül állunk a hellenizmus lélegzetelállítóan gyors terjedésével szemben, ha annak előzményeit nem vesszük figyelembe. Szem előtt kell tartanunk a közelkeleti kultúrák szoros kapcsolatát a korábbi történelem folyamán. A görögök a Kr. e. I. évezred kezdetén átvették a szemitáktól az ABC-t, de hamarosan nagy politikai, gazdasági és kulturális eredményeket értek el, amelyek hatást gyakoroltak a velük kereskedelmi kapcsolatban álló népekre. Kiroosz perzsa király Kr. e. 540-ben elérte Kis-Ázsia nyugati partvidékeit, ahol a görög városokkal és kultúrával került kapcsolatba a nagy Perzsa Birodalom. De az 5. és a 4. század perzsaháborúi Keletet kapcsolatba hozta a görög kultúrával. Érdekes jelenség figyelhető meg az eléggé zárkózott és hagyományörző Egyiptom és a görög világ kapcsolatának alakulásában. A 7. század végétől Egyiptom fokozatosan a görög világ felé irányul, amihez valószínűleg az Újbabiloni Birodalom terjeszkedése érezhetően hozzájárult. Herodotosz (*I*, 178) szerint Amaszisz (Kr. e. 570-523) görögbarát fáraó a Naukrátisz nevű görög települést a Nílus-deltában városi rangra emelte. Már ebben az időben görög zsoldosok és kereskedők voltak jelen Egyiptomban. Ebben azonban a

¹³ Vö. Septuaginta I. 2004, Notă introductivă 33-36.

görögök nem voltak egyedüliek, hiszen tudjuk, hogy más népcsoportok is telepedtek le Egyiptomban ebben az időben, mint pl. az Elefantina-i zsidó zsoldos kolónia. Kambüszész perzsa király elfoglalta Egyiptomot Kr.e. 525-ben, és Egyiptom csak 400 körül lett ismét szabad. Az ezt követő négy perzsa hadjárat Egyiptom ellen sikertelen kimenetelű volt, mert a fáraó ekkor a görög zsoldosokra támaszkodhatott. Kr. e. 343-ban azonban a perzsák ismét elfoglalták Egyiptomot. Amikor 10 év múlva az ipszoszi csata után Nagy Sándor megjelent seregével Egyiptomban, szövetségesként és megmentőként fogadták. Tehát a ptolemaioszi Egyiptom politikájának alapvonásait már a hellenizmus előtti időszakban megtaláljuk. A görög világgal fenntartott kapcsolata miatt, Egyiptomban lassan kettős arculat honosul meg, mégpedig az egyre nagyobb létszámban letelepülő görög zsoldosok és kereskedők fontos szerepet játszottak a közéletben. Pl. Nektaneosz fáraó felesége görög volt, és a Ptolemais nevet viselte. A görögökkel a görög kultúra hatása egyre erősödött Egyiptomban. Így az őslakos egyiptomiak mellett megjelent a hellenista népesség, amely főleg görögökből, és más görögül beszélő betelepülő idegen népekből állt. Mindig volt némi feszültség Egyiptom őslakosai és az újonnan betelepültek között, mert ezen utóbbiak némi előjogokat kaptak az uralkodóktól.

Mit jelent hellenizálni? Jó, ha már most tisztázzuk röviden a fogalmat. Arisztotelész Retorikájában a „*hellenidzein*” ige a görög nyelv alapos ismeretét jelenti. 2Makk 4, 13-14a is használja a főnevet, hellenizmosz: *„Jázonnak, ennek a főpapnak nem tekinthető istentelen embernek a mérhetetlen elvetemültsége folytán felvirágzott a hellenizmus, Ἑλληνισμοῦ., és gyökeret vertek az idegen szokások. A papokat nem érdekelte többé az oltár szolgálata.”* A zsidó szóhasználat, a klasszikussal szemben, a görög nyelv ismeretéről átteszi a hangsúlyt a kultúrák közötti kapcsolatok területére.

Hellenizmus alatt a görög szokások és gondolkodásmód elsajátítását érti, a saját népi és vallási hagyományok feladása árán. A hellenizmus alatt, eltekintve a sajátos fent említett korai zsidó értelmezéstől, a görög kultúra és világszemlélet elterjedését értjük Nagy Sándor világbirodalma és az utód hellenista diadoch birodalmak határain belül. Így a hellenizmus, mint történelmi kor Kr.e. 333 –tól Kr. u. 150 körülig terjed.¹⁴

Nagy Sándor halála után (Kr. e. 323) hadvezérei éveken keresztül egymással háborúztak és a birodalom az ipszoszi csata után (301) négy részre szakadt, és egyben végleg elvetették a Nagy Sándor egységes világbirodalmának eszméjét. Görögország felett Kasszondrosz erősítette meg hatalmát, Lüszimachosz Trákiában és Kis-Ázsiában uralkodott egészen a Taurusz hegységig, Szeleukosz pedig Kis-Ázsia maradék részét, Szíriát és a birodalom keleti tartományait kapta meg, Ptolemaiosz Egyiptom és a hozzátartozó előterületeken uralkodott.¹⁵ Ptolemaiosz Nagy Sándor utóda címet azzal igényelte magának, hogy uralkodását Nagy Sándor halálának évétől számította, és koronázását Nagy Sándor halálának napján ünnepelte. Nagy Sándor holttestét Egyiptomba vitette, és Alexandriában temette el.¹⁶ Ptolemaiosz jól működő gazdasági rendszert hozott létre Egyiptomban. Ennek a gazdaságnak a jövedelméből nemcsak a hadsereget és a királyi udvartartás mesébe illő luxusát finanszírozta, hanem nagymértékben támogatta a művészetet és a tudományokat. A fővárost Alexandriába helyezte, ahol megalapította a kultúra és a

¹⁴ Vö. XERAVITS Géza, „Zsidóság és hellenizmus”, in. *Vigilia* 2004/ 4, 256-257.

¹⁵ Vö. Ernst HAAG, *Das hellenistische Zeitalter*, Stuttgart 2003, 44.

¹⁶ Vö. Michael PFROMMER, „Alexandria in hellenistischer Zeit – ein literarisches Echo”, in. *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, Siegfried KREUZER, Jürgen Peter LESCH, Szerk., Stuttgart 2004, 10.

tudomány otthonát, a Muszeion-t.¹⁷ Ezzel mintegy híd szerepet töltött be Alexandria Egyiptom és a görög világ között.

Ebben a központban jön létre az ókor legnagyobb könyvtára. Pontosán mikor, sajnos nem tudni. Ariszteász levele szerint II. Ptolemaiosz alapította a könyvtárat. A könyvtáros, szerinte a phaleroni Demetriosz volt, aki Athénben tanult Theophrasztnál. Államférfi, jogász és filozófus volt a görög városállamban, ahonnan Kr. e. 307-ben elűzik. 297-ben az alexandriai királyi udvarban bukkan fel, ahol hamarosan a király kultúr tanácsosává léptetik előre. A törvénykező bizottságnak is tagja. Tehát a Septuaginta lefordításában lehetett szerepe, jóllehet nem feltétlenül könyvtárosként, ahogyan Ariszteász élénk tárja.¹⁸ A törvénykező bizottság tagjaként úgy lehetett köze a Tóra görög fordításához, egyes kutatók szerint, hogy a bizonyára joggal feltételezett alexandriai politeuma, sőt az egész Egyiptomban lakó zsidóság számára a Tóra görög fordítása egyben együttélési törvényként, és a bírók számára joggyűjteményként szolgálhatott. II. Ptolemaiosz Philadelphosz olyan jogrendszert vezetett be, amelyben a birodalom egyes népcsoportjainak jogrendszerét beépítette birodalma jogrendszerébe. A görög a görög, az egyiptomiak az egyiptomi és a zsidók a zsidó jogrendszer alapján fordultak az illetékes bíróságához. Ezen vélemény szerint a Tóra görög fordítása (nomosz politikus) polgári törvényként szolgált. Xeravits Modrzejevszkivel együtt vallja: „Minden zsidót eszerint lehetett és kellett megítélni.”¹⁹

¹⁷ Vö. Siegfried KREUZER, „Die Septuaginta im Kontext alexandrinischer Kultur und Bildung”, in: *Im Bernnpunkt: Die Septuaginta*, Szerk. Heinz-Josef FABRY, Dieter BÖHLER, (BWANT 174) Stuttgart 2007,

¹⁸ Vö. Siegfried KREUZER, „Die Septuaginta...” 33.

¹⁹ Vö. XERAVITS Géza, „Zsidóság és hellenizmus”, in: *Vigilia* 2004 / 4, 267. Elégé elterjedt vélemény a kutatásban. Mindenképp bizonyos fenntartással fogadható el. Tény viszont, hogy a Tóra, aminek jelentése héberül tanítás, a görög fordításban kapja a nomosz, törvény leszűkített értelmet. Viszont

Az alexandriai könyvtár az ókori világ legnagyobb könyvtára, de természetesen nem az egyedüli. Léteztek magán-, városi vagy más királyok által támogatott könyvtárak, mint pl. Theophraszt, phaleroni Demetriosz tanítójának magánkönyvtára, amelyet az alexandriai könyvtár vásárol meg. Pergamón Athéné templomában is működött könyvtár, vagy a Szíriai Antiochiában és sok más hellenista város rendelkezett nyilvános könyvtárral, de méreteiben egyik sem fogható az alexandriaihoz.²⁰

II. Ptolemaiosz Philadelphosz talán az apja tervei és elképzelésének megfelelően kiépítette és felvirágoztatta az alexandriai könyvtárat. Nagy összegeket fordított a könyvek beszerzésére és kora tudósainak Alexandriába való meghívására. Kreuzer szerint a zsidó Szentírás görögre való fordítása nem lóg ki a sorból. Ismeretünk van pl. arról, hogy még arra is nagy gondot fordítottak, hogy lehetőleg az eredeti kéziratokat szerezzék meg. Ezt jól szemlélteti a következő eset. A három nagy tragédiáírónak (Aizkülosz, Szophoklész és Euripidész) műveiről az athéni könyvtárban úgynevezett állami példányokat őriztek. Az állami példányokat az Alexandriai könyvtár másolás céljából kikölesönözte, és 15 talentum²¹ ezüst garanciát fizetett. De inkább megtartották az eredeti példányokat és hagyták a kauciót az Athénieknek. Tudomásunk van arról, hogy rendszeresen felkutatták a birodalom és az akkor ismert világ könyvpiacait. III. Ptolemaiosz idejéből arról

kérdéses, hogy mennyire tölthette be a Tóra nomosz politikus feltételezett szerepét? A Tóra csak 50%-ban áll törvényekből, és ezek a törvények attól függően, hogy mikor keletkeztek eléggé eltérnek egymástól. Meglehetősen kérdéses, hogyan szolgálhattak a Tóra törvényei a konkrét élet jogszabályaként. J.L. Ska nagyszerű könyvében, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Roma, 1998. (o. 53-64) rámutat a törvények részben ellentmondásosságaira, mert különböző korokban keletkeztek és más és más teológiai háttérrel rendelkeznek.

²⁰ Siegfried KREUZER, „Die Septuaginta...” 35.

²¹ 1 talentum = 30 kg.

értésülünk, hogy a hajókat is rendszeresen átkutatták értékes könyvek miatt, és gyakran az eredeti kéziratokat lefoglalták a könyvtár számára, és csak másolatot adtak a tulajdonosnak vissza. A könyvtár állománya már Kr. e. a 3. században 200.000 kötetet tett ki, majd 470.000 és Kr. e. 1. században már 700.000-re növekedett. A számok felfelé kerekítését nem zárjuk ki, de a könyvtár nagyságát és jelentőségét alig ha lehetett eltúlozni.²²

A könyvtár természetesen nem a raktár szerepét töltötte be, hanem egyben Alexandria a tudományok központjává vált. Homérosz eposzainak tanulmányozásával kifejlődik a filológia mint tudomány, szövegkritika, szótárak és lexikonok kiadása. Egy olyan szellemi miliőről beszélhetünk, amely kétségtelenül nagy hatással volt a Septuaginta keletkezésére.²³

3. A zsidóság társadalmi helyzete a hellenista Egyiptomban.

Egyiptom, mint szomszédos nagyhatalom, a történelem folyamán nagy vonzóerőt gyakorolt Izraelre. Erről tanúskodik sok helyen maga az Ószövetség is: pl. az egyiptomi húsos fazekak utáni vágyakozás (Szám 11, 4-6). Egyiptom nemcsak a Római Birodalomnak volt az éléskamrája, ezt a szerepét már évezredekre visszamenően betöltötte. A Kánaánban levő éhség elől a pátriárkák Egyiptomban keresnek menedéket, később az Újbabiloni Birodalom terjeszkedése elől sokan ugyanezt teszik. Ez a kivándorlás azonban a hellenizmus korában igazi tömegjelenséggé válik. A Kr. e. a 4. század végétől Palesztinával együtt Juda is a ptolemaioszi birodalom részévé válik. Ettől kezdődően egyre erősödik a zsidó jelenlét Egyiptomban. Abban egyetértenek a kutatók, hogy a legtöbb zsidó saját

²² Vö. Siegfried KREUZER, „Die Septuaginta...” 34.

²³ Vö. Itt nem térek ki Kreuzer tanulmányának részleteire. Viszont érdemes szem előtt tartani meglátásait. V.ö. „Die Septuaginta...” 35-36.

elhatározásából költözött a Nílus országába, mégpedig zsoldosként, kereskedőként vagy egyszerű munkásként. Az áttelepedés egészen könnyen mehetett, hiszen ugyanannak a birodalomnak voltak a lakói. A zsoldos csapatok fizetésük mellett földet is kaptak a királytól. Különösen a zsidó zsoldosok hűség és megbízgatóság hírnevében álltak. Kr. e. a 2. században a Makkabeus szabadságharcok sokakat készíthettek arra, hogy a Szeleukida elnyomás elől Egyiptomban keressenek menedéket, IV. Oniász főpaphoz hasonlóan, aki Heliopoliszban telepedett le, és királyi engedélyével templomot is épített. A város ekkor egy második nevet is kapott, Ονίου πόλις (Oniász városa), amit később Oniász földjének neveztek el. Oniász a legfontosabb hadvezérek közé emelkedett fel. Azonban a ptolemaioszi birodalom metropolisza, Alexandria jelentette a legnagyobb vonzerőt a bevándorlók számára. Alexandria 5 lakónegyede közül kettőt, túlnyomórészt zsidók lakták, jöllehet nem kizárólagosan. Másrészt a többi lakónegyedben is voltak zsidók. Ha az akkori világváros lakossága mai számítások szerint 500.000 lehetett, talán nincs abban túlzás, ha a zsidó lakosság számát 200 ezerre becsüljük. Philón 1 millió egyiptomi zsidóról beszél. Lehet van benne némi felfelé kerekítés, de a szám nem tűnik teljesen alaptalannak. A már említett két város mellett érdemes beszélni Herakleopolisz –ról, megyeszék-helyről és kikötővárosról a Fáyyum Oázis déli bejáratánál. Az itt megtalált papiruszokból tudjuk meg, hogy a zsidók a kikötő és az erődítmény közelében laktak. Ugyanakkor a vidéken is sok kisebb zsidó csoport élt. De a szomszédos megyékben is van zsidó jelenlét, többek között Kyrenében.²⁴ A zsidó lakosság nem élt gettóban, gyakorlatilag minden társadalmi rétegben és foglalkozásban megtaláljuk őket. Nem lehet különösebb elkülönülésről beszélni. Ha

²⁴ Talán ebből a Kyrenéből származott Simon, akit Jézus keresztyének hordozására kényszerítenek a katonák.

egyáltalán létezett tipikusan zsidó foglalkozás, akkor az a hadszolgálat és a testőrségi szolgálat lehetett.²⁵

Az egyiptomi zsidóság életében különös szerepet játszott a *politeuma* intézménye. Ez amolyan etnikai alapon működő önkormányzat, amelynek élén az ethnarcha (népi vezető) áll. Ez nem csupán zsidó sajátosság, ismert volt a görögök körében is. Cowey és Maresch 2001-ben adták ki a Herakleopoliszban felfedezett papiruszokat.²⁶ Ezekből értesülünk arról, hogy Herakleopoliszban politeuma működik, amelyet az archontesztek kollégiuma (bizonyára 10 létszám alatt) vezet, és a kollégium élén egy πολιτάρχης áll. Ezeknek hasonló a feladatuk a ptolemaioszi hivatalnokokéhoz. Kompetenciájuk nemcsak a városban lakó zsidóságra, hanem a környék zsidóságára, sőt néhány esetben még a nem zsidó lakosságra is kiterjedhetett. A környékbeli falvak kisebb zsidó csoportjai élén, ahol nem volt politeuma, a vének (πρεσβύτεροι) álltak, akiket gyakran kritoi (bíráknak) is neveznek a papiruszok, valószínűleg a héber sofet hatására.²⁷

Az egyiptomi zsidóság másik fontos intézménye a zsinagóga volt, akárcsak másutt a világon. Itt a zsinagóga néhány pontban mégis különbözik az „anyaországi” zsinagógáktól. A Szentírás-olvasás és az imádság és a hitgyülekezet helyét gyakran προσευχή-nek, azaz imádságnak nevezik. Egyiptomban a zsinagógák egyben a pogány templomokkal voltak egyenrangúak, amelyek társadalompolitikai szereppel bírtak. Így a zsinagóga is fontos szerepet tölt be a zsidóság és a mindenkori hellenista uralkodó között. Mivel a zsidók nem tisztelheték

²⁵ Hans-Joachim GEHRKE, „Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta”, in *Im Brennpunkt: Septuaginta*, Szerk. Siegfried Kreuzer, Jürgen Peter Lesch, Stuttgart 2004, 44-60, o. 49.

²⁶ James M.S. COWEY, / Klaus MARESCHE, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis* (Kr. e. 144/3-133/2) Wiesbaden 2001.

²⁷ Hans-Joachim GEHRKE, „Das sozial- und religionsgeschichtliche...” 53.

istenként uralkodójukat, imádkoztak saját Istenükhöz az uralkodó jólétéért. Ilyen módon dedikáltak néhány zsinagógát: *N. N. uralkodóért a magasságbeli Istennek (szentelve)*²⁸. Ez volt az „császárkultusz” zsidó változata. A királyok általában elfogadták, ezt tanúsítja a tény, hogy egyes zsinagógákat menedékjoggal ruháztak fel az uralkodók, akárcsak pogány templomokat. A Tóra zsinagógái felolvasásának fontossága tette egyrészt szükségessé a Tóra görög fordítását a már héberül nem értő zsidóság számára.²⁹

4. Arizsteász levele és a Septuaginta eredete

Fent törekedtem bemutatni a hellenistakor egyiptomi zsidóság-
nak társadalmi és szellemtörténeti hátterét, azért, hogy
Arizsteász levele körül kialakult vitákban könnyebben
eligazodjunk. Würthwein így ír Arizsteász leveléről:

De mindaz, amiről Arizsteász levele tudósít, sokban hihetetlen. Nem pogány írta a levelet, ahogyan magát a levél szerzője szeretné feltüntetni, hanem egy zsidó, aki a pogány uralkodó szájával mondat dicséretet népe bölcsességéről és törvényéről. Ez a szerző nem II. Ptolemeiosz Philadelphosz napjaiban, hanem jó száz évvel később írt. Továbbá a zsidó törvény görög fordítását nem a tudományokat támogató király öhajtotta, hanem az egyiptomi zsidók, akik már nem értettek héberül, és akik egy ilyen fordítás nélkül nem igazodtak volna el. Végül a fordítás nem a palesztina hetven vagy hetvenkettő tudós, hanem az alexandriai diaszpóra zsidóinak a munkája, akiknek a görög volt a mindennapi nyelve.³⁰

²⁸ u`pe.r basile,wj ... tw| qew| u`yi,stw| V.ö. Hans-Joachim GEHRKE, „Das sozial- und religionsgeschichtliche...” 54.

²⁹ Vö. Hans-Joachim GEHRKE, „Das sozial- und religionsgeschichtliche...” 54.

³⁰ E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testamentes*, Stuttgart ⁴1973, 53.

Sok szempontból találó ez a meglátás. Főleg német nyelvterületen nem sok hitelt és figyelmet kapott Ariszteász szövege. A nem német nyelvterületeken, főleg az angolszász kutatók között mindig akadtak, akik ugyan kritikusan szemlélték Ariszteász szövegét, de nem vetették el teljesen azt. A pszeudonimitás bizonyítása még nem dönt el véglegesen semmit a szöveg tartalmából. A korábban felvázolt alexandriai szellemi miliő nem ad komoly okot arra nézve, hogy a görög fordításnak nem lehetett valamilyen formában zsidóságon kívüli oka is. Látjuk azt, hogy elég találóan ír a Kr. e. 3. század közepének alexandriai kulturális és szellemi helyzetéről, annak ellenére, hogy tévesen kapcsolja össze II. Ptolemaiosz Philadelphossal phaleróni Demetrioszt, és állítja róla, hogy ő volt az első könyvtáros. A könyvtár szellemi vonzóereje és a kultúrák és a népek versengése igenis létezett. Nem vonhatjuk kétségbe, hogy az egyiptomi zsidóság ebbe a versengésbe és szellemi pezsgésbe való bekapcsolódását. Kreuzernek igaza lehet abban, hogy nem kell feltétlenül egy királyi kezdeményezésből kiindulni, de nem tévedhetünk nagyot, ha a kultúrák találkozásának kihívásából, a ptolemaioszi kultúrpolitikából indulunk ki. Ez a kihívás ösztönözhetette a Tóra és egyben a zsidó nép eredettörténetének ismertetését a hellenista világban. Érthető, hogy főleg az egyiptomi zsidóság szívesen élt a lehetőséggel, törekedett bemutatkozni a hellenista világnak. Ezt pedig jobb és megfelelőbb helyen nem is tehetne volna, mint az alexandriai könyvtárban, az akkori szellemi élet pezsgő központjában. Pl. a Teremtés könyve figyelemre számíthatott a kor kozmológia iránti érdeklődése miatt. Kapóra jöhetett a József elbeszélés, amely az egyiptomi zsidóságnak példaértékű lehetett. Ahogyan József, úgy a zsidóság is Istentől kapott bölcsességével sikereket ér el idegen földön. Az is érdekes, hogy a fordító a Teremtés könyvének kronológiáját egyezteteti Manetho egyiptomi hellenista történész művének (*Aegyptiaka*) kronológiájával. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt

mondjuk, hogy zsidóságon belüli okok tették szükségessé a Tóra görögbe való átültetését. Ezeknek az esetleg nem is egységes fordításoknak hivatalos publikációját a ptolemaioszi kultúrpolitika kihívása tette szükségessé. Ez a publikáció nem történhetett máshol, mint az alexandriai könyvtárban.³¹ Jakab Attila is két tényezőt lát a görög fordítás háttérében. A zsidóságon belüli tényező megegyezik nagyjából minden kutatónál: zsinagógai használat, a szándék, hogy az atyák hagyományát megőrizzék, még ha más nyelv ruhájába öltöztetve is. A zsidóságon kívüli tényezőt a politeuma görög nyelvű törvénykönyv / polgári törvény szükségletében látja.³² Ezt látszik alátámasztani a héber Tóra görög nomosszal való fordítása. A Tóra héber jelentése (tanítás) leszűkül a görög nyelven, ahol csak törvényt jelent. Ez azonban csak fenntartásokkal fogadható el. Ugyanis a Tóra szövegének 50% százalékát lehet törvényként kezelni. Továbbá a törvények között olyan nagy eltérések vannak, sőt ellentmondások, amelyek csekély esélyt adnak a Tóra polgári törvényként való alkalmazásának. Ugyancsak emellett szól Cowey kutatásának eredménye. A Herakleopolisz-i papiruszok arról tanúskodnak, hogy a zsidók egymásnak pénzt kölcsönöztek kamatra, jóllehet ezt tiltja a Tóra zsidó és zsidó között. Talán a Kr.u. 3 században Mar Sámuelről származó feljegyzett elv nyer alkalmazást már az egyiptomi zsidóságban is, miszerint az ország törvénye, amelyikben az ember lakik, az a számára érvényben levő jog.³³

Pfrommer a Ptolemaioszok érdeklődését a zsidó nép szent iratai iránt inkább hatalmpolitikai szempontból közelíti meg. A Ptolemaioszok a 3. század folyamán állandó harcban álltak a

³¹ Siegfried KREUZER, „Die Septuaginta...” 44.

³² Vö. JAKAB Attila, „Philón öröksége”, in *Vigilia* 2004 / 4, 267.

³³ Vö. James M.S. COWEY, „Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit“, in *Im Brennpunkt: Septuaginta*, Szerk. Siegfried KREUZER, Jürgen Peter LESCH, Stuttgart 2004, 36.

Szeleukida birodalommal.³⁴ Ezekben a háborúkban politikai és hadászati szempontból a zsidó népnek nagyon fontos szerepe volt a Ptolemaioszok oldalán. Lehet, hogy a zsidó néphez fűződő érdekei miatt igyekezett előzékeny lenni a zsidó hagyományok iránt.³⁵

³⁴ Vö. Ernst HAAG, *Das hellenistische Zeitalter*, Stuttgart 2003, 45-48.

³⁵ Vö. Michael PFROMMER, „Alexandria in hellenistischer Zeit...” 13.

DR. KOVÁCS F. ZSOLT

Pál apostol meggyőző ereje a retorikai eszközökön túl

Die Verkündigung durch Paulus im hellenistischen Kulturraum hat einen bisher ungelösten Erfolg unter verschiedenen Völkergruppen erreicht. Das Damaskus-Ereignis hat sein Leben in dem Maße verändert, dass er ab dem Moment nur von Christus wissen will. Für seinen Zweck verwendet er allen möglichen Mitteln, um das Evangelium Christ immer weiter zu bringen. Diese Untersuchung geht der Frage nach, worin steckte die Überzeugungskraft Paulus', womit er sowohl Heiden, wie auch Juden umkehren konnte. Seine klassisch-rhetorische Redeart – die gemeinsame Sprache mit seinen Zuhörern – ist sicher keine hinreichende Erklärung dafür, denn die Schriften des Paulus' haben auch heutzutage einen anderen Wert als die von Cicero, Seneca, oder Tertullian.

Schlüsselwörter: Paulus, religiöse Erfahrung, Argumentation, Verkündigung, Hellenismus, klassische Rhetorik, Heidentum, 1Kor 15, Überzeugung

A “népek apostola” címet viselő Pál komoly fejtörést okoz minden kor exegétájának annak feltárását illetően, miben rejlik az ő meggyőző ereje a többi kortárs “hítségokkal” szemben. A klasszikus retorikában való jártassága és ennek szabad (majdnem önkényes) alkalmazása talán még nem elegendő magyarázat arra vonatkozólag, hogy “szónoklataival” ekkora tömegeket megmozgasson. A következőkben annak megválaszolására teszünk próbálkozást, miben rejlett Pál apostol meggyőző ereje a klasszikus retorika eszközein túl?

Az irodalomtörténetben újból és újból felelevenítették a klasszikusnak számító görög és római irodalom tanulmányozását. A 20. század második felében a francia irodalmi iskola kiemelkedő figyelmet fordított a bibliai szövegek irodalomkritikai szempontok szerinti vizsgálatára.¹ Ennek fő

¹ A klasszikus retorika tanulmányozásának újjáéledése CH. PERELMAN és L. OLBRECHTS-TYTECA nevéhez fűződik, v.ö. PERELMAN, CH. – OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, Paris 1958. A későbbiekben behatóbban tanulmányozzák a klasszikus retorika művé-

célja az volt, hogy kimutassák egyrészt a páli levelek klasszikus irodalmi sajátosságait,² másrészt pedig Pál eredetiségét a klasszikus szerzők mellett.

Kiindulási pontként közös megegyezés alapján kijelenthetjük, hogy a retorika nem öncélú – a szónoklat a hallgatóság valamiről való meggyőzésére irányul. Érvényes ez különösen is a Jézus feltámadását hirdető Pál apostolra, aki nem csak hellenista műveltségét és zsidó vallásosságát vetette latba az eredmény eléréseért, de egy lankadatlan emotív buzgóság is hajtotta Isten Igéjének terjesztése érdekében.

Négy lépésben szeretném Pál apostol retorikáját megvilágítani. Mindenekelőtt a retorikát mint a szónoklat művészetének fogalmát kell tisztázni. Egy rövid bevezetőben a retorikai műfajjal, mint az emberi kommunikáció alapszabályainak összességével ismerkedünk meg. A klasszikus szónoklat

szetét, hogy közelebb kerülhessenek a bibliai szövegek tartalmi üzenetéhez. Íme néhány kiemelkedő mű a szaktanulmányok sokaságából: KENNEDY, G.A., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill 1980, ID., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984; LAMBRECHT, J., “Rhetorical Criticism and the New Testament”, *Bijdragen* 50 (1989) 239-253.

² A páli levelek legújabb kori értelmezése egyre több figyelmet szentel az ókori klasszikus irodalom tanulmányozásának. A klasszikus irodalom tanulmányozására a következő művek ajánlatosak: GARAVELLI, B.M., *Manuale di retorica*, Milano 1988, 2003⁷; DOTY, W.G., *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia 1973; STOWERS, S.W., *Letter Writings in Greco-Roman Antiquity*, Westminster 1986; MALHERBE, A.J., *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta 1988. Pál apostol viszonyulását az antik irodalomhoz a következő művekben követhetjük nyomon: KENNEDY, G.A., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill 1980; PROBST, H., *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1Kor 8-10)*, Tübingen 1991; ROBINSON, V.D., “Narrative in Ancient Rhetoric and Rhetoric in Ancient Narrative”, *SBL Seminar Papers* 1996, 368-384; ANDERSON, R.D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen 1996¹, Leuven 1999².

formáiból kiindulva megvizsgáljuk a második lépésben, hogy ennek mely elemei fedezhetőek fel Pál apostol leveleiben, hiszen mint a kor szülötte nem vonhatta ki magát – és meggyőződés, hogy egyáltalán nem is állt szándékában kivonulni – a társadalmi életből azért, mert Krisztusnak szentelte életét; jól ismerte tehát kora társadalmi viszonyait és kultúrtörténeti sajátosságait. Egy fejezetet szentelünk annak megismerésére, miben áll Pál apostol eredetisége a szónoki meggyőzés során a retorikai eszközökön túl. Végül pedig Pál apostol példájából merítve levonjuk azokat a következtetéseket, melyek a mai szónoklat, igehirdetés, prédikáció elhangzásakor is érvényesek kellene legyenek.

A retorikáról általában

A retorika eredeti meghatározása szerint: *a nyilvános beszéd vagy szónoklat, és az ezáltal történő meggyőzés gyakorlati tudománya, mely a politikai és törvényszéki beszédekben, szónoklatokban való jártasságot, a szó, a meggyőző erejét szorgalmazta.* A retorika tanítómesterei (*Cicero, Quintilianus és Tacitus*) fogalmazták meg azokat a szabályokat és törvényszerűségeket, amelyeket felhasználva a beszélő a hallgatóság akaratát, támogatását megnyerheti, és az általa kívánatosnak tartott cselekvésre készítheti. Később alakult ki a retorika másik, általánosabb jelentése: a szép beszéd, az ékesszólás tudománya, amely azokkal a szerkezeti és nyelvi-stilisztikai sajátosságokkal foglalkozik, amelyek a művelt, irodalmi kifejezésre jellemzők.

A klasszikus beszédművészet megalkotói Arisztotelésztől kezdve mind arra törekedtek, hogy megalkossák a szónoklat és a meggyőzés művészetének alapszabályait. A beszédművészet alapvető értelme csak a retorika klasszikus öt nagy részművészetének figyelembevételével látható meg: ezek az *inventio*,

dispositio, *electio*, *memoria* és *actio*. Elsősorban a gondolatok felfedezésének képessége és művészete (*inventio*) adja meg egy szónoklatnak a tartalmi értékét. A görög *heuresis* elnevezésre visszavezethető latin elnevezés nem a „felfedezésre” utal, hanem a megfelelő érvek megtalálását jelenti. Az *inventio* tehát nem más mint egy cél és egy cél kivitelezése közötti pre-glosszális állapot, amikor a szerző egy adott cél elérése érdekében megszólalni kíván, de még számára sem nyilvánvaló hogyan. A felfedezésben a szónok azonosítja magában a problémát és kidolgozza plazmatikus formában a reakcióját. Ez a kidolgozás a klasszikus retorikában szigorú felépítési formát kell kövessen, hogy a hallgatóság a követhetőséggel is meggyőző lehessen. Ez a következőképpen néz ki:

1. *Exordium* – a szónoklat rövid bevezetése, kontaktus kialakítás a hallgatósággal (*captatio benevolentiae*; *partitio / propositio* – a szónok előadásának felvázolása, itt fogalmazódik meg a beszéd tézise).
2. *Narratio* – tények felsorakoztatása, előkészítése az állítás igazolására.
3. *Digressio* – kitérő, pihentető.
4. *Argumentatio, probatio, confirmatio* – a beszéd központi eleme; érvek kifejtése.
5. *Propositio* – a téma egy rövid tárgyalása, mely az *approvatiot* készíti elő.
6. *Ratio* – mindig egy *propositiot* követ, igazolásként szolgál.
7. *Peroratio* – a mondottak összefoglalása: *posita in rebus* – cselekvés és akarat szintjén; *posita in affectibus* – érzelmek szintjén.

Egy szónoklat sikeréhez nagyban hozzájárul az érvek jó felsorakoztatása is. Ezzel foglalkozik a szabályok művészete (*dispositio*), mely úgy tartalmilag mint stilisztikailag meg kell feleljen a cél érdekében. Az érvek felsorakoztatása vonatkozik úgy az *érvek* szöveg szerinti beosztására (retorikai egységek),

mint azok belső logikájuk szerinti *felsorakoztatására* (növekvő, csökkenő). A szabályok művészete igazi ráérzési hajlamot igényel – nem elég követni a szabályt; a szónoknak birtokában kell lennie olyan képességeknek, melyek, ha a helyzet (hallgatóság és körülmények) úgy kívánják – megváltottassa a szónoki sorrendet. Éreznie kell beszédének hatását és aszerint – akár menet közben is – alakítania mondandóját. Az érvek összeállítása meg kell feleljen a belső és külső logikának, de az érzelmekre is hatnia kell.

A klasszikus rétorok művészi tehetsége abban is megmutatkozott, hogyan tudják gondolataikat szavakba önteni. A kifejezőképesség művészete – az *elocutio* – tehát a gondolati tartalom szavakba öltöztetését jelenti. A szónok nyelvi készlete, a szókincse döntő jelentőségű beszédének kivitelezésében. Az igazi szónok nyelvi képekkel is képes hatni a hallgatóság lelkiállapotára, ennek érdekében pedig olyan szóképzésbeli eszközöket és technikákat vesz igénybe, melyek értelmi és érzelmi szinten egyaránt hatnak.

Az emlékezetművészet – a *memoria* – az a képessége a szónoknak, mely segítségével vonatkoztatási pontokat határoz meg a beszédében, melyeket időnként elővesz mondandójának bizonyítása során. Az emlékezetképesség művészete elsősorban a szónok sajátja, de művészetisége abban áll, hogy oly könnyedén kezeli és használja ezt, hogy ezt a hallgatóság is képes legyen könnyedén követni.

Végül az előadás művészete – az *actio*, a *pronuntiatio* – az a művészeti képessége egy szónoknak, mely szükségeltetik egy beszéd előadása során. Amint egy színész a színpadon, úgy kell a szónoknak is recitálnia, elmondania és előadnia mondandóját. Nemcsak logikai és racionális szinten kell tehát megfeleljen a retorikai követelményeknek, hanem előadás szintjén is otthonosan kell mozognia. Hanghordozás és gesztikulálások valamint személyes kisugárzás együttesen kell az éppen elmondottakhoz igazodjon. Ez az utolsó művészeti követelmény egy

rétor számára talán a leginkább divatos manapság is. Legtöbb előadó erre igyekszik a legtöbb hangsúlyt fektetni, hiszen ez a legelső kontaktus a hallgatóval. Még mielőtt megszólalna az előadó, a megjelenése, az első szemkontaktus, a hangjának kellemessége vagy érdeksége, az első mondata az előadás alaptónusát üti meg. A modern információközlés tudománya a kommunikációs eszközök valamint az előadásmód tanulmányozásával igyekszik minél nagyobb hatást gyakorolni a nagy tömegekre az emberi lélek valamint annak fizionómiája tanulmányozása során.

Klasszikus retorikai eszközök fellelhetősége Pál írásaiban

A Krisztus előtti és utáni néhány évszázadban virágkorát élő klasszikus retorika hatása alól a bibliai szerzők sem maradtak ki. A kor szellemi és kulturális irányultsága a bibliai szerzők gondolkodásmódjára is rányomta pecsétjét. Voltak olyanok, akik tudatosan alkalmazták a kor vallási, kulturális és irodalmi közkincsét, azért hogy a kor nyelvén szólaltassák meg Isten üzenetét. Ezek a szerzők tudták ugyanis, hogy csak úgy tudnak Isten üzenetével a tömegekhez szólni, ha egy számukra is ismert szókinccsel használnak, ha átveszik az ő gondolkodásmódjukat, ha követik a kor szabta kommunikációs szabályokat és azokon keresztül alakítják át az emberek gondolkodásmódját.

A bibliai szerzők a korszellemtől való eltérés és az ahhoz való igazodás keresztmeteszében fejtik ki tevékenységüket. Némelyek abban látják egy bibliai szerző eredetiségét a korszellemmel összevetve, hogy az teljesen eltér a korstílustól és egy teljesen izolált beszédstílust használ. Azonban már az eleve lehetetlenség, hogy egy korban az adott kor retorikai eszközei nélkül próbáljon valaki megszólalni. Minden kor embere ugyanis saját korának nyelvezetével kommunikál.

A bibliai retorika sajátossága a klasszikus retorikával szemben.

Minden vallásnak megvan a sajátos retorikája, érvényes ez úgy a keleti mint a nyugati vallásokra. A hitbeli retorika szívét az igehirdetés, azaz az adott vallás alapítójának élete és csodával felérő életvitele képezi. Az efféle retorika nem racionális hitérvelés, hanem sokkal inkább érzelmi telítettségű. Egy vallási üzenetről való meggyőzés nem racionális eszközökkel történik, sokkal inkább az igehirdető személyisége, néha paradoxonnak tűnő képzettársításai, de mindenekelőtt a személyes tanúságtétele a döntő érv egy vallási igazság elfogadtatása során.

Úgy az Ó- mint az Újszövetség nem merül ki azonban pusztán ezen retorika vak követésében. A bibliai szónok nem pusztán egy racionális érvelést ad elő, beszédének súlya sokkal mélyebb rétegekbe nyúlik. Az Ószövetségben Mózes nem azért kéri a nép szabadon bocsátását, mert az jogszerű vagy ésszerű lenne, hanem mert ez Isten akarata, ezt pedig a fáraó környezetében végbevitt csodával igazolja (az egyiptomiak 10 csapása). Végző soron Isten az, aki Mózesen keresztül beszél. A keresztények is alkalmazzák ezt a sajátosan vallási retorika nyelvezetét, ami egyrészt erőforrást, másrészt szilárd meggyőződést kölcsönöz a keresztény igehirdetőnek.

A retorika egy történelmi jelenség és korról korra valamint kultúránként változik inkább anyagában és belső elrendezettségében mint belső felfedező dinamikájában. Az Újszövetség a zsidó és görög kultúra keresztmetszetében születik meg; vallási hagyományai inkább a zsidó hagyományokra, nyelvezete pedig inkább a hellén gyökerekre nyúlik vissza.

Pál apostol a zsidó és hellén hagyomány keresztmetszetében.

A zsidó és a görög kultúra ötvöződése Pál apostol levelein keresztül sajátos módon érezhető. Származásánál fogva a zsidó vallási törvények szerint él, képzettségét tekintve azonban a klasszikus görög gondolkodásmódot vette át. Ha nem is a görög iskolákban tanult, jól ismerte a közkézen forgó görög szerzőket, hiszen leveleiben számtalan görög filozófiára vonatkozó referenciákat találunk (ApCsel 17,18: *Némelyik epikúreus és sztoikus bölcselő vitába ereszkedett vele*; ApCsel 17,28: *Hiszen őbenne élünk mozgunk és vagyunk, amint az egyik költők meg is mondta: „Az ő gyermekei vagyunk”*; 1Kor 15,33: *Ne engedjétek magatokat félrevezetni: „A gonosz társaság megrontja a jó erkölcsöt”*). Egy klasszikus képzettséggel rendelkező hallgatóság előtt – akkor is, ha jóllehet Pál elutasítja *„ennek a világnak a bölcsességét”* – nem teheti meg, hogy tartalmilag és formailag ne keressen egy közös kommunikációs alapot a hallgatósággal. Pál leveleinek olvasásakor az az elsődleges feladatunk, hogy próbáljuk meg leveleit úgy olvasni mint annakidején a görög képzettséggel rendelkező hallgatóság. Ahhoz tehát, hogy Pál apostol leveleit megértsük, először a görögök világnézetét, szókincsét és mindenekelőtt a klasszikus retorika szabályait kell elsajátítsuk. Aki nem rendelkezik ezekkel az előismeretekkel, keveset tud megérteni Pál apostol szellemi és lelki gazdagságából.

A klasszikus retorika alkalmazása Pál 1Kor 15 levelében.

A fentiekben nagyvonalakban megismeredtünk a klasszikus retorika alapszabályaival és azon néha merevnek tűnő szabályrendszerével, mely sémát minden szónoki beszédre igényt tartó megnyilatkozásnak követnie kellett. Láttuk a bibliai szerzők nyelvezetének retorikai vonatkozásait, különösen az újszövetségi írók klasszikus retorikai referenciáit. Pál tehát tudatosan követte a klasszikus retorika alapszabályait, hiszen teljes

mértékben tudatában volt annak, hogy csak ilyen nyelvezeten szólíthatja meg a hellén hallgatóságot. A népek apostola címet viselő tanítvány a legtudatosabban lépett a pogány eszmevilág talajára és nem vélte azt *tisztátalannak!* Vagy el tudunk képzelni egy Pál apostolt az athéni Areopágoszon, aki arámul szólal meg egy filozófiai eszmékben magasan képzett görög közönség előtt, vagy olyan vallási elemeket hirdet, melyekben semmi rokonjellegű nincs a görögökével? A következőkben figyeljük meg, hogyan jelennek meg a klasszikus retorikai elemek az 1Kor 15-ben.³

A klasszikus retorika szabályainak megfelelően az exordiumban emlékezteti a korintusiakat az általa hirdetett evangéliumra (1Kor 15,1: *Figyelmetekbe ajánlom, testvérek, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek. Elfogadtátok, és szilárdan kitartotok benne*). Ez az örömhír jelenti azt a köteléket, ami összeköti őket és egy testvéri kapcsolatot létesít Pál és a korintusiak között Krisztus Jézusban. Itt fogalmazza meg röviden a fejezet célját: megerősíteni a korintusiakat Krisztus testi föltámadásának hitében, hogy reményt adjon nekik ezáltal az ő feltámadásukra is (1Kor 15,2: *Általa*

³ A levél szerkezeti felosztásában a kommentárookra és a tanulmányokra hagyatkozunk, melyek több felosztási lehetőséget is nyújtanak, v.ö. BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1995; COLLINS, R.F., *First Corinthians*, SP 7, Collegeville 1999; GORDON, D.F., *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids 1987; SCHARAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther* (1Kor 15,1 – 16,24), EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn 2001; ALETTI, J.-N., “L’argumentation de Paul et la position des Corinthiens: 1Cor 15,12-34”, in *Résurrection du Christ et des Chrétiens* (ed. DE LORENZI, L.), Série Monographique de „Benedictina” 8, Rome 1985, 63-81; MITCHELL, M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Tübingen 1991; BONNEAU, N., “The Logic of Paul’s Argument on the Resurrection Body in 1Cor 15:35-44a”, *SE* 45 (1993) 79-91; WATSON, D.F., „Paul’s Rhetorical Strategy in 1 Corinthians 15”, in *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield 1993, 231-249.

elnyeritek az üdvösséget, ha megtartjátok úgy, ahogy hirdettem nektek). Az exordiumban Pál nem fedd, nem fölényeskedik, hanem mindenekelőtt a korintusiakkal való közös alapot keresi és egy ünnepélyes, személyes hangot üt meg (*captatio benevolentiae*).

A rövid bevezető után máris rátér a bizonyítására, melyet a tények felsorakoztatásával vezet be az 1Kor 15,3-11 versekben. Itt található az őskeresztények első hitvallása, 1Kor 15,3-4 „*Azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, az Írások szerint, eltemették és harmadnap feltámadt, az Írások szerint. Megjelent Péternek, majd a tizenkettőnek.*” Egy igazi *narratio*val találkozunk itt, mely tényszerűen ragad ki pillanatképeket az ősegyház életéből, mely a későbbi érvelésének bizonyítékaként fog szolgálni. Pál azt említi most, amit ő is kapott – tehát ebben semmi kivetnivaló nincsen, hiszen tényszerűleg említi a Feltámadott megjelenését. Érdekes megfigyelni, mit emel ki Pál ebben a tényszerű felsorolásban? Elsősorban a megjelenést majd pedig a hívek számának sokaságát, akiknek az Úr megjelent, ezért kell a feltámadás tényét tovább terjeszteni!

A tényszerűleg kezelt feltámadás gondolatát Pál továbbvezeti és további következtetéseket von le belőle. Ez a gondolatvitel ebben a fejezetben két nagy egységbe tömörül: az egyik alap-tézise, hogy van feltámadás, 1Kor 15,12-34; a második egység a feltámadás hogyanját írja le, 1Kor 15,35-58. Az első rész tehát a feltámadás bizonyossága mellett érvel, ennek fő bizonyítéka Krisztus feltámadása. A második rész az első téziséből fakad: ha Krisztus feltámadt a halottak közül, akkor van feltámadás, tehát mi is feltámadunk; a második részben a feltámadás hogyanjára adja meg a választ. Az egész 1Kor 15 a halottak feltámadása melletti érvelés kidolgozása a korakeresztény felfogás szerint, mely a kor nyelvezetén íródott Pál tollából.

A koncentrikusan felépített szövegegységek az *argumentatio*, *probatio*, *confirmatio* váltakozását követi. Mindkét egységet egy félreértés tisztázásával kezdi, jelezve ezzel, hogy tájékozott hallgatóságának világnézetében, esetleges kritikáival is tisztában van; éppen ezt szeretné korrigálni. Mindkét félreértésben a holtak feltámadása szerepel. Pál azzal érvel az első részben, hogy Krisztus pedig feltámadt, hiszen – tényszerűleg – megjelent (1Kor 15,13-19). A második részben a feltámadás körülményeire vonatkoztatva kifejti, hogy a feltámadás romolhatatlan testben történik majd (1Kor 15,36-44a). A két szövegegységbe ugyanazon koncentrikus helyen egy-egy pozitív érvet hoz fel a feltámadásra vonatkoztatva: Krisztus feltámadásának apokaliptikus elemei (1Kor 15,20-28), valamint a megdicsőült test jellemzői (1Kor 15,44b-49). Erkölcsi vonatkozásban Pál azt hirdeti, hogy a megkeresztelkedés nem hiábavaló (1Kor 15,29-32) és a romlandó test romolhatatlanságba fog átváltozni (1Kor 15,53-57).

E két csoportosított *argumentatio* levezetése után végkövetkeztetésként Pál a korintusi közösség hitbeli meggyőződését akarja megerősíteni. Újra visszatér a gondolatmenet elején megfogalmazott kijelentésére és a feltámadás tényét hangsúlyozza. A beszéde végén azonban egy lépéssel előbbre is megy. Miután elfogadtatta hallgatóival a mondanivalóját, már ennek jegyében próbálja őket cselekvésre is bírni: „*Ne engedjétek magatokat félrevezetni! ... Józanodjatok ki teljesen és nem vétkeztek!*” (1Kor 15,33-34); „*Legyetek állhatatosak, rendíthetetlenek, tegyetek mindig többet az Úrért ...*” (1Kor15,58). Pusztán logikai retorikával állunk itt szemben? Kategorikus kijelentések ezek, felszólítások, melyeknek ereje nem a szavakban rejlik, hanem a metakommunikáció világába tereli a hallgatót. Ebben a rövid kis szabadon választott levélrészletben is láthattuk tehát, hogy Pál gondolatmenetében igenis fellelhetők a klasszikus retorika alapvető elemei. Nyilván ő ezt szabadon használja, némi változtatásokat is megengedve magának,

azonban beszédének a gerincét a klasszikus retorikai koncepció képezi. Ha leveleit egész terjedelmükben megvizsgálánk, még jobban fellelnénk a klasszikus retorika teljes készletárát.

Pál apostol eredetisége a retorikai eszközök művelése során

Meggyőződhattünk tehát arról, hogy Pál apostol könnyedén kezeli a klasszikus retorika szabályait, leveleit is ennek beosztása szerint építi fel. Joggal tevődik fel a kérdés, miben különbözik Pál apostol igehirdetése egy görög szónokétól? Ha Pál egyrészt törekedett a kor szellemi irányzatának megfelelni és annak kifejező eszközeit beépíteni beszédeibe, másrészt pedig Jézus evangéliumának hibátlan továbbadását tűzte ki maga elé, akkor hogyan ötvözte ő ezt a kettőt? Egyszerűen fogalmazva, miben volt Pál több vagy más korának többi szónokaihoz viszonyítva? Mivel győzte meg hallgatóit egy Seneca és mivel Pál?

Ha létrehoznánk egy mű-vallást – egy olyan esperanto-jellegűt –, melyet egy mű-szónoklattal kezdenénk hirdetni, mennyien követnék az ilyen fajta tanításokat? Ha egy ilyen fiktív vallásban megalkotnánk a vallástudományok által fontosnak tartott elemeket és ezt a vallást a retorika szabályai szerint hirdetnénk, vajon lehetne eredményt elérni? Attól tartok, a vallási képzetlenséget tekintve, egy ilyen művallás is sok követőre akadna. Hasonló lenne ez a reklámok működéséhez. Ugyanis a retorikai eszközök alkalmazás bizonyos szintig mindenképpen hatást fejt ki. Egy olyan külső formát és keretet alkalmaz ugyanis, mely az emberi értelem és ratio bizonyos fokú befolyását éri el. A klasszikus szónokok a retorika eszközeinek minél művészebb jellegű alkalmazásával értek el egyre nagyobb eredményeket. A római *Forum Romanum*on vagy az *athéni*, *korintusi* vagy *spártai* színpadon elhangzott ünnepélyes szónoklatok nem feltétlenül tartalmi felépítésükkel

szereztek sikereket, sokkal inkább a szónok előadásmódjával. Nem véletlen, hogy rétori iskolákban képezték a szónokokat, akik az érvelés és meggyőzés technikáját dobták piacra egy-egy pereskedés során, és talán kevesebb hangúly került a tények alapján végzett eljárásokra.

Pál apostol leveleinek megírásakor a retorikai eszközök szolgáltak alapul, de nem csupán ebből állt. Van az ő leveleinek egy ettől eltérő vonzereje is. Másképpen olvassuk Pál leveleit és másképpen Cicero szónoklatait. A szónokok egy ügyet képviselnek és megbízójuknak vagy egyéni érdekeltségüknek akarnak érvényt szerezni retorikájuk során. Pál apostol azonban a damaszkuszi úton történt élményéből fakadóan beszél! Óriási különbség egyéni meggyőződésből beszélni vagy “rendelésre” szónokolni. Másképpen érdekelt Pál a szónoklataiban és másképpen egy Cicero vagy Quntillianus. Pál apostol minden egyes sorában ott rejlik a feltámadt Jézussal való találkozásának élménye. Ez az Isten-élménynek is nevezhető tapasztalat ad az ő leveleinek egy többlet meggyőző erőt a retorikai eszközök alkalmazásán túl. Jóllehet betartja a retorika előírásait – egy szónoklat felébitése az *exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *probatio*, *confirmatio*, *propositio*, *ratio* és *peroratio* szerint –, jóllehet rendelkezik azokkal a művészi képességekkel, melyek a szónoknak sajátjai – *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* és *pronuntiatio* –, de mindezekén túl a Feltámadt Krisztussal való találkozása adja leveleinek igazi meggyőző erejét. Minden egyes kijelentésének a láttatlan vonatkoztatási pontja a feltámadás, melyet személyes tapasztalatából tényszerűleg kezel. Ő, aki halálra üldözte a keresztényeket, mert veszélyesnek találta atyáinak vallására nézve, a damaszkuszi élmény után Jézus nyomába szegődik. Minden bizonnyal ez Pál legerősebb érve a feltámadás mellett. Őt semmiféle ún. “hátsó” érdekeltség nem fűzte Jézus feltámadásához, ezért szavahihetősége minden kétséget kizár.

A retorika a mai igehírdetésben

Utolsó lépésként szeretnék egy párhuzamot vonni Pál retorikája és a mai igehírdetés között. Láttuk Pál mekkora szerepet tulajdonított a klasszikus retorikának és milyen gondossággal használta azok nyelvi eszközeit. Láttuk azt is, hogy mindezek-en túl leveleinek igazi meggyőző ereje személyes tapasztalatából fakadóan az ő személyes meggyőződése volt arról, amit hirdetett.

Gondoljuk csak végig, mekkora jelentősége lehet egy beszéd-és retorika-értelmezésnek a keresztény tanítás és igehírdetés szempontjából! Különösen akkor, ha ezek elsődleges forrására, a Szentírásra gondolunk. Ha ugyanis igehírdetésünk közvetítését belső tartalmi relevancia nélkül képviseljük, akkor beszédünk ugyan könnyebben érthetővé és hihetővé válik, de közben könnyen elveszítheti eredeti lényegét és tartalmát. A tartalom pedig számunkra mindig fontosabb kell legyen, mint a megértetni akarás! Ugyanis, ha kizárólag a meggyőzés kerül előtérbe, akkor elkerülhetetlen módon a közvetítés válik hangsúlyossá. Ennek során az isteni szándék szövegben rejlő mondanivalójával szemben felértékelődik az emberi szerepvállalás.

Az igehírdetések során fontos tisztában lenni nemcsak az akkori, hanem a jelenlegi beszédhelyzet körülményeivel is. Ismerni kell a hallgatóság szókészletét és életvilágát, tehát azt az argumentációt, amely a mindennapok során körülveszi őt. A mai ember egy olyan posztmodern állapotban él, ahol a nyilvánosság beszédgyakorlatai feltűnő párhuzamot mutatnak az antik világ szofisztikus érvelésmódjával. Tehát kevésbé számít a beszéd minősége és tartalma, fontosabb az, hogy meggyőzően hangozzék. Pál apostol mindkét elvárásnak megfelelt: vigyázott a külső szabályok szabta keretekre, de tartalmi vonatkozásban egyedülálló meggyőződéssel szólalt meg minden egyes alkalommal. Ez a személyes meggyőződés

napjaink szónokai számára mintha alábbhagyott volna. A kényszerűleg végzett igehirdetés mindig magán viseli a tökéletlenség jegyeit.

A retorikai eszközökre vonatkozólag pedig meg kellene tanulni értelmezni a szent szövegeket. Már ha valaki nem személyes meggyőződéséből fakadóan szólal meg egy közönség előtt, hanem a bibliai szövegekből akar táplálkozni, akkor a szöveg megértése elengedhetetlen. Az igehirdetés valóságtartalmának és a hallgatóság hit-készségének a keresztszete képezi valójában az igehirdető szónoklatának sikerét. Ezt a különbséget az igehirdetőnek a prédikáció során fel kell oldania úgy, hogy a beszéd meggyőző módon egyszerre ébresszen hitet és segítse megőrizni azt.

Szenbeszédeinknek az elsődleges jellemvonása a személyes meggyőződésből fakadó szónoklás kellene legyen. Pál apostol is ezzel volt több, mint korának többi szónokai. Kiválóan értett ahhoz, hogy szóljon a néphez. A 21. század egyházi szónoka is birtokában kell legyen azoknak a képességeknek, melyek segítségével a nyilvánosság előtt „hatni” tud. A bibliai szerzők „szentsége” sem abban állt, hogy elzárkóztak a világtól, hanem azáltal váltak Isten embereivé, hogy Isten üzenetét elvitték a világba. Isten Igéjének mai hirdetői is ki kell lépjenek egyházas légkörükből, egy-két lépéssel előbbre lépni és eléjük vinni az embereknek; *nem őrizve továbbadni, hanem továbbadva őrizni.*

Arra a kérdésre kellene még választ keresnünk, milyen eszközökhöz folyamodhat egy egyházi szónok igehirdetése során? Taktikailag milyen eszközök vethetők be minél nagyobb eredmény érdekében? Magyarán hozhatja a szónok a maga igazi formáját vagy mindenképpen csak a retorika szigorú keretei között mozoghat? Nyilván a modern szónok is alkalmaz bizonyos retorikai készleteket mindenekelőtt beszédének követhetősége gyanánt és a közmegyezés értelmében. A személyes meggyőződés és tanúságtétel az, ami szentbeszéd-

nek egy igazi hitelességet ad. A „szereplés” a szószéken annyiban elfogadható, amennyibe ez a személyiségéhez hozzátartozik, de minden ezen felüli „fitogtatás” már zavarólag hathat és eltereli a figyelmet az igehirdetés lényegétől. Kérdéses, hogy egy beszéd során mennyiben megengedett a mélylélektani technikák alkalmazás, hiszen ezek által nem a tartalom hat elsősorban, hanem a tartalom egy részének a lélekre gyakorolt hatása. Egy tiszta ügyet pedig csak tiszta eszközökkel lehet képviselni. Ha Krisztus üzenete a tiszta igazságot tartalmazza, és az mindig elérte hatását, egyetlen szónok sem ferdítheti el, és nem öltöztetheti egy saját maga szötte „díszes” köntösbe egy remélt pillanatnyi siker érdekében. A szónok nem magának akarja megnyerni a hallgatóságot, hanem Krisztus tanításának; ha ezt nem látja be, akkor szónoklatában nem méltó Krisztus nevét megemlíteni sem.

Az isteni üzenet időtálló, de annak szavakban való megfogalmazása kortól függő. Az ember a szavak által reflektál a körülötte levő világra, de ezek a megfogalmazások mindig az adott korhoz kötöttek. Ezeknek a szavaknak a kiragadása az adott korból és annak értelmezése egy másik korszakban sok félreérésre adhat okot. A mai igehirdető tehát legelőször Isten szavának értelmét kell megfejtse, azt az adott korban értelmezze, és a megértett üzenetet úgymond lefordítania mai nyelvezetre. Az isteni üzenet továbbadásának első állomása tehát a kor „retorikájának” ismerete. A klaszikus retorika tanulmányozása és ismerete lehet egy kulcs a szent szövegek megértéséhez, mely lebontja a korhoz kötött formákat és kinyílvánítja a benne rejlő egyetemes igazságokat.

A nyelv mindenkor szoros kapcsolatban áll környezetünkkel, a környezetben való reflektálásunk és az abban elfoglalt pozíciónk mind a nyelv segítségével történik. Igehirdetők számára nem mellékes, miként vagyunk képesek Istenről alkotott gondolataink, vele kapcsolatos élményeink és tapasztalataink megszólaltatására, továbbadására az igehirde-

tésben és a tanításban. Nem könnyű Isten üzenetét megszólaltatni egy olyan világban, melynek retorikája nem feltétlenül a tiszta igazság megismertetésére törekszik. Pontosan ezért lehet segítségünkre, a világban való tájékozódásunk alapvető útjelzőjének, a nyelvnek ismételt felfedezése.

Túl Isten üzenetének megértésén és a befogadást elősegítő jellegén a retorika a feltárt ismeretanyag közlését segíti elő. Tehát az elemzett írás, illetve beszéd tartalmának hiteles közvetítésében is meghatározó szerepet játszik a beszédművészet. Ezért a retorika az igehirdető számára eszköz is lehet, mert ez esetben többé nem a hirdető személye, ékes beszéde válik hangsúlyossá, hanem a jól megértett beszéd, a tartalom kerül egyre inkább előtérbe. Pál levelein keresztül kirajzolódik az ő személyisége, de csak annyiban amennyiben ez személyes tanúságtételt jelent, ám leveleinek központi magvát mindevégig a Feltámadt Krisztus képezi.

Összegzés

A klasszikus retorikától napjainkig időben meglehetősen nagy távolság van, de a szónoklat emberre gyakorolt hatása napjaink hallgatóira is ugyanúgy kifejti hatását. Talán a külső formák változtak, talán újak a nyelvi eszközök, talán a mondandók tartalma változtak, de kommunikáció és annak az emberi lélekre kifejtett hatása mindmáig megmaradt. A beszéd művelésének kétségtelen létezik tanulható technikája, melynek segítségével javítható a közlés formája, és ezáltal a hallgatóságra gyakorolt hatása fokozható, ám ez még nem növeli egyenesen arányosan a tartalmi minőséget is.

Hosszasan elemezhetnénk még a párhuzamot Pál beszédstílusa és a korabeli retorika között, de talán a fenti példákból is kitűnnek a hasonlóságok főbb elemei. A klasszikus retorikai technikákon túl Pál személyiségében rejlett szónoklatának igazi

ereje. Igehírdetésének központi tartalmát a feltámadt Krisztusba vetett hite képezte, amit már természetfölöttisége révén sem lehetett „racionálisan”, logikai következtetésekkel igazolni. Pál személyes tanúságtétele volt az, ami a retorikai beszédformákon túl meggyőző erővel hatott úgy levelein keresztül, mint a keresztény közösségekkel való személyes találkozásai során.

DRD. BARA ZOLTÁN

Aranyszájú Szent János a házasság szentségéről

Saint John the Chrysostom's thoughts about the Christian marriage are quite original. As pastor (and spiritual leader), he expresses his thoughts about the sacrament of marriage as practical answers, given to different problems, that occur in everyday life. The beauty of the woman and the man's desire reinsure the fact, that both of them have been created and designed, to complete each other in love. This is the great power of love, which unites both man and woman in the so-called *casta unio* of the marriage, because it is love, which makes the two halves as one.

Keywords: sacrament of marriage, union of marriage as *casta unio*, *remedium concupiscentiae*, remedy for concupiscence,

A szent frigy, szent házasság (*sacrum connubium*) képét az egyházatyák mindenekelőtt Isten és a világ viszonyára alkalmazták. Isten megtestesülésének és a mi isteni természetben való részesedésre történő felemelkedésünknek nagy eseményét érzékeltették vele, mivel ez a kép nagyon jól ki tudta fejezni Isten velünk való kapcsolatának bensőségességét. Nyugaton Szent Ágoston és Nagy Szent Gergely pápa használják a *connubium* kifejezést a megtestesülésben az isteni és az emberi természet között létrejött egység kifejezésére, melynek helye a Boldogságos Szűz méhe volt.¹ A szent frigy Krisztusban jött létre, aki személyében elválaszthatatlanul egyesítette a két természetet.² A keleti egyházatyáknál a

¹ AUGUSTINUS, *In Ep. I Joh.*, 1, 2: *Tractatus X. in Epistulam Ioannis ad Parthos* (406/407), in *Patrologiae Cursus completus, Series Latina*, MIGNÉ, JACQUES-PAUL editus, Parisiis 1844. A továbbiakban: PL; GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae 38 in Hiezechielem prophetam*, PL, 785–1072.

² Szent Ambrus a Krisztusban létrejött hüposztatikus egységet tekintette szent frigynek: „At vero posteaquam Dominus in

házasság és a férfi-női kapcsolat a leginkább használt és kedvelt kategória az Egyház misztériumának megközelítésére. Náluk a házasság képe egyéni és közösségi dimenzióval rendelkezik. Az Egyház eszköze és kezdete a Krisztusban Istennel megvalósuló egység, szent frigy létrejöttének minden ember számára. Számos patrisztikus forrásban találkozunk azzal a felfogással, hogy az Egyház női alakként a még meg nem testesült Krisztusnak, mint férjnek felel meg s vele együtt jelenik meg a megtestesüléskor.³ Aranyszájú Szent János átveszi és felhasználja, de nem folytatja az előbbieken felvázolt hagyományos megközelítéseket, hanem lelkipásztor-ként konkrét útbaigazításokat ad hívei számára a férfi és a nő közötti keresztény, szent házasság megvalósítására. Szerinte a

corpus hoc veniens contubernium divinitatis et corporis ... sociavit, tunc toto orbe diffusus corporibus humanis vitae caelestis usus inolevit.” AMBROSIUS, *De virginibus* 1,1,13 PL 16, 192.

³ Vö. Hermász Pásztor a az Egyházat tiszteletre méltó idős asszonyi alakként, mindenek közül az első teremtményként ábrázolja. Az agg nő szimbolizálja a préegzisztens Egyházat, mely egyben a teremtés célja is. Az Egyház: „mindenek előtt teremtett, ezért olyan koros ő (...), és a világmindenség érte állított fel.” Vö. Látomás 2, 4, 1 in *Apostoli atyák*, (szerk. VANYÓ LÁSZLÓ), *Ókeresztény írók* 1, Budapest 1980, 148 és 156. A Kelemen-levélben pedig ez áll: „így tehát testvéreim, mindnyájan, akik Atyánknak, az Istennek az akaratát megtesszük, abból az Egyházból valók leszünk, mely első, szellemi, mely még a Nap és a Hold előtt megteremtett. (...) A könyvek és az apostolok nem mostaninak mondták az Egyházat, hanem felülről valónak, mert szellemi ő, ahogyan a mi Jézusunk is, a végső napokban jelent meg, hogy üdvözítsen bennünket.” 2 Kelemen levél, 2, 1 és 14, 2–5 in *Apostoli atyák* (szerk. VANYÓ LÁSZLÓ), *Ókeresztény írók* 3, Budapest 1980, 258; Vö. BAASLAND, E., *Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik. 'Die erste christliche Predigt' im Lichte der neueren Forschung*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II., Band 27., 1, Berlin 1993, 78–157; BERGAMELLI, F., *Il Cristo della II Clemente (II Clem. I, 4-8-9, 5-10) e il Cristo di Ignazio di Antiochia (Efesini 7, 2)*, in *Bessarione* 10, Roma 1993, 137–151.

keresztény emberi élet, (egyéni és közösségi szinten) az isteni élet kategóriái szerint kell létezzen. Szerinte a keresztény házasság mintája Isten szentháromságos élete. Jelen írás Aranyaszájú Szent Jánosnak a házasság szentségéről szóló gondolatait szeretné bemutatni.

Joannész Krhüosztomosz életének első szakaszában prioritást tulajdonít a házassággal szemben a szüzi életformának, mivel szerinte, az első emberpár nemi ösztönöktől mentes⁴ anyagi életet élt a paradicsomban – gondolat, amit később revideál (Gen 3, 1–24), mivel a Gen 2, 24-ben⁵ a testi egyesülés eleme megelőzi az első bűn elkövetését (Gen 3, 1–14).⁶ Ez a passzus Krhüosztomosz számára olyan, mint egy prófécia.⁷ Szerinte a fajfenntartás és az emberi nem fennmaradásának törvénye nem követelte volna meg a házasságot, hiszen ezt a törvényt Isten közvetlenül – emberi közreműködés nélkül is – be tudta volna teljesíteni, mert Isten az ember Teremtője.⁸ A házasság

⁴ *A genezis könyvéhez írt kommentár*, 15, 4 homilia: 53, 123 in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, MIGNE, JACQUES-PAUL editus, Paris 1857–1866, a továbbiakban PG.

⁵ „Ezért az ember elhagyja apját és anyját, magához veszi feleségét és a kettő egy emberpár lesz.”

⁶ De virginitate 10, 1: PG 48, 540: „Aki a házasságot kárhóztatja, az megtépázza a szüzesség dicsőségét is; ... aki dicséri csodálatosabbá teszi a szüzességet. Mert ami egy rosszabbal összehasonlítva tűnik jónak, aligha különösebben jó; ami azonban az általánosan jónak tartottnál jobb, az kiemelkedően jó.” Már Tertullianusz úgy fogalmazta meg, hogy „a házasság az Egyház és Krisztus közötti egység jele, a szűz pedig azt jelképezi, hogy az Egyház Krisztus mátkája.” in *De Resurrectione Carnis*, PL 2, 933–934.

⁷ Hasonló magyarázat a Gen 1, 28-al: „Legyetek termékenyek és sokasodjatok, töltsétek be a föld színét.”

⁸ A feleség a házasságtörés oka 1, 3: PG 51, 213.

eredetének szentírási helyét Aranyszájú a Gen 4, 1–2b passzusban látja, amely közvetlenül a paradicsomból való kiűzetés elbeszélése után következik,⁹ ahol a házasság a bűnbeesés következménye, úgy ahogy a bűn következménye a halál,¹⁰ mely ugyancsak Isten büntetése. Tehát, a házasság oka, az emberi engedetlenség, az átok, a halál és a rendetlen vágyakozás.¹¹ Ez, a többi egyházatyától teljesen idegen gondolatmodell Krhüzosztomosz sajátos gondolata és egyéni következtetése. Ez a gondolat nem egyeztethető össze az egyház hivatalos tanításával. Mint látjuk, az 1 Kor 7, 1¹² passzust kommentálva a mi lelkipásztorunk privilegizálja az általa is választott és példaadóan megélt szüzi életformát, az önmegtartóztató szüzi életet, és arra a következtetésre jut, hogy a házasság tulajdonképpen az emberi esendőség és elesettség miatt a rendes, a „normális” állapot.¹³

⁹ CHRYSOSTOM, J., *La virginité (A szüzességről)* 14, 5: *Sources Chrétiennes* 125, Texte et introduction critiques par MUSURILLO, H., Paris-Cerf 1966, a továbbiakban SC 125. Vö. MOULARD, A., *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923, 66.

¹⁰ „Az ember megismerte feleségét Évát, ez fogant, megszülte Kaint és így szólt: Isten segítségével embert hoztam a világra. Aztán újra szült: Ábelt, a testvérét.”

¹¹ *A feleség a házasságtörés oka* 1, 3: 51, 213. De ez még nem manicheus értelemben vett *concupiscentia*.

¹² „A leveletekre ezt válaszolom: Jó, ha az ember asszonnyal nem érintkezik. A kicsapongás veszélye miatt azonban legyen minden férfinak felesége és minden asszonynak férje.”

¹³ *A 1 korintusiakhoz írt levél kommentárja*, 19, 1 homília: PG 61, 151. Aranyszájú akkor, amikor a szüzesség elsőbrendűségét állítja, mint sok más egyházatyá, a házasság és a házaselet nehézségeinek felsorakoztatásához folyamodik. Így jár el például a szüzességről írt művében is, amelyről

1. A keresztény házasság célja

Krhüosztomosz a fenti kontextusból kiindulva határozza meg a házasság céljait is. Sajátos gondolatrendszerére jellemző,

Patlagean megjegyzi: „Csak banális kifejezés-módozatnak tartani, vagy egyszerű iskolai szóvirágnak tartani ezen oldalakat, annyit jelentene, mint teljesen félreismerni azt az őszinteséget, amellyel a negyedik század keresztény társadalmának egy időre sikerült összehangolni a régi tradíciót az új kultúrával.” in PATLAGEAN, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris-La Haye 1977, 129. „A házasságról való lemondás, valamint a házasságnak a házaselet instabilitásának kérdése miatti elvetése, a negyedik század keresztény emberének eleven problémát jelentett; az első, majd megoldásra talál a szerzetesi életformában, a második, többek között az egyházi normákban; ez azonban egy hosszas fejlődés eredménye, amely csak a 9. században lesz világosan körvonalazódva.” Uo. 113. Vö. CAMELOT, TH., *Les traités „De Virginitate” au IV^e siècle*, in *Mystique et Continence. Travaux scientifiques du VII^e Congrès International d’Avon, Etudes Carmélitaines*, Bruges, 1952, 273–292. A keresztény életállapotokra vonatkozó kérdés megválaszolása ma sem egyszerű. Tény, hogy ma már nem mondhatjuk, hogy a cölibátus magasabb rendű életállapot, mint a házasság. A tökéletesség állapota nem létezik, annál inkább létezik viszont az állapot tökéletessége. Az Egyház mindkét életállapotot hiteles tanúiban szentnek, szentségnek tekinti. Annak kritériuma, hogy az ember ezen az úton milyen messzire juthat, nem az, hogy melyik életállapothoz tartozik, hanem csakis a szeretet. Ma a különbséget a keresztény házasságról való lemondás és a keresztény házasságban élés között funkcionálisnak kell tekinteni: a szeretet különböző útjait jelzik, nem pedig a szentségben való részesedés mértékét.

hogy számára a házasság a rendetlen vágyak fékentartására adott remedium concupiscentiae, ami az eredeti bűn következménye és folyománya; mert az isteni gondviselő terv szerint ezzel biztosítva van az emberi faj fennmaradása.¹⁴ A házasság célja a tisztaságban való kitartás (castitas).¹⁵ Tény, hogy így, ez a páli passzus eléggé restriktív magyarázata, és bátran állíthatjuk, hogy távol áll, sőt teljesen idegen az egyház hivatalos és általános magyarázatától. Ez az egyoldalúság – egyesek szerint – Aranyszájú szerzetesi múltjával magyarázható. A házasságot tehát megengedettnek vallja, de csak a rendetlen ösztönök fékentartása miatt; így ezzel, a házasság bizonyos szempontból a gyengeség jele.¹⁶ Lelkipásztori mun-

¹⁴ Krhüosztomosz munkásságának első szakaszában tagadta, hogy az ősbűn elkövetése előtt Ádámnak és Évának lett volna nemi kapcsolata. Szent Ágoston megengedte a nemzés törvényes voltát, de a közösülés szenvedélyét minden további nélkül bűnnek tartotta. Origenész erősen vonzódott ahhoz az elmélethez, hogy ha a bűn nem lép a világba, az emberiség angyali módon – akármi lett volna is az –, nem pedig nemi úton szaporodott volna. Nüsszai Szent Gergely bizonyosra vette, hogy Ádámot és Évát nemi vágy nélkül teremtette Isten, és hogy ha nincs bűnbeesés, az emberiség, „a tenyészet valamely ártalmatlan módja révén” reprodukálódott volna. A háttérben itt a görög-római kor szemlélete állt, amely évszázadokon át módszeresen lealacsonyította a házasságot és a nemiséget, ezért az egyházatyáknak sincs amiért a szemére hányunk ezeket az elgondolásokat.

¹⁵ Melyik nőt kell eljegyezni 3: PG 51, 232. Vö. FECIORU, D., Sfintul Ioan Gură de Aur. Laudă lui Maxim. Cu ce femei trebuie să ne căsătorim, in *Mitropolia Moldovi si Sucevei* 56, Iași 1980, 353–364 [trans., Laus Maximi].

¹⁶ MOULARD, A., *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923, 75. Az igaz

kasságának első felében még azon a véleményen van, hogy a házasság elsődleges és igazi célja a procreatio, a gyermekek nemzése. Ez Isten szavából és akaratából következik és a halál ellensúlyozása érdekében történt, azért, hogy ily módon az emberi faj fennmaradhas son.¹⁷ Mert tulajdonképpen a

tanítás védői a szexuális szabadosság és a végletekbe menő aszkétikus szigorúság ellenérveit egyaránt a sztoikus erkölcsfelfogásban keresték. Nekik sem sikerült azonban álláspontjukat a biblikus hagyomány bölcsességével teljesen összhangba hozni. Az érzelemtől teljesen mentes sztoikus magatartás követelménye az volt, hogy minden emberi cselekedetnek meglegyen a maga célja és értelme. Ennek hiányban a sztoikus bölcs még az ujját sem mozdíthatta. A házassági kapcsolódás értelmét a gyermeknemzésben látták; tiltották tehát, ha nem ez volt a házastársak szándéka, vagy, ha pl. terhesség miatt ez nem volt lehetséges. Nincsen értelme kétszer bevetni egy szántóföldet, tartották a felfogás követői. A szándékolt gyermeknemzés esetén kívül a szexuális önmegtartóztatást tekintették a követendő erénynek. Idővel megjelentek azonban a kettős norma tanítói is. Ők a többség, azaz a „gyenge keresztények” elé a házasságot, a „magasabb életre” meghívták elé pedig a szüzességet állították követendő életformaként.

¹⁷ *A feleség a házasságtörés oka* 1, 3: 51, 213. A házassági kapcsolódás erkölcsi értékéről és szükséges céljáról már Szent Jusztinosz vértanú (100–165) is azt állította, hogy „(Mi) csak gyermekek nevelése céljából házasodunk meg. Különb a házasságról lemondva teljes önmegtartóztatásban élünk.” Sztoikus filozófusokra hivatkozva más korai keresztény írók is hasonló véleményt vallottak. in *Apologia prima pro Christianis*, 29: PG 6, 392–393. A Genezis tanítása szerint a Teremtő a nemzőképességet az emberi nem fönntartására és a Föld benépesítésére adta. A korai keresztény írók szerint, ha

házasság a halál eszközeként, a bűn szolgaságának a ruházata.¹⁸

Az ókereszténykor egyháza számára is a házasság első és egyben egyetlen célja a gyermeknemzés (procreatio), de maga a házasság semmiképpen sem a bűn következménye.¹⁹

ezt a szenvedélyes gyönyörért használjuk, akkor könnyen testünk szolgájává válunk. A természet adta értelmes önuralom helyett lealacsonyítjuk önmagunkat az irracionális vágyak szintjére. Ezért tartották szükségesnek a szexuális aktivitás Teremtő által adott cél szerinti korlátozását. A gnosztikusok, valamint manicheus utódaik véleménye szerint a gyermeknemzés is bűnös cselekedet volt, mivel azzal egy lelket testbe börtönöztek. Ennek a véleménynek az ellensúlyozására emelte ki a kor tanítása azt, hogy a gyermeknemzés szándéka a házassági kapcsolódás megengedhetőségének a feltétele.

¹⁸ *A szüzességről* 14, 5: SC 125.

¹⁹ A meddőség nagy boldogtalanság okozója, (*Annáról* 1, 4: PG 54, 637), egy házasságban élő nő számára ez a legnagyobb szerencsétlenség (*A szüzességről* 57, 4: SC 125). Az is tény, hogy a házasság szentségének értékét a latin és a görög atyák nagy többsége egyaránt védte és következetesen visszautasította a szüzességnek a házasság lebecsüléséből fakadó értékelését, ami különösen kicsengett az enkratiták és a montanisták tanításából. A kisázsiai (Paphlagonia) Gangrában (ma Çankırı) tartott helyi zsinat kilencedik kánonja 340-ben ezt így fejezte ki: „*átkozott legyen az, aki a szüzességet vagy celibátust nem annak igazi szépségéért és szentségéért választja, hanem azért, mert a házasságot utálatosnak véelve azt visszautasítja.*” Vö. BARNES, T. D., *The Date of the Council of Gangra*, in *Journal of theological studies* 40, Oxford 1989, 121–124; A Gangrai zsinat kánonjai: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme. Az első négy évszázadban*, (ford. ERDŐ, P.,)

Krhüosztomosz sajátos elgondolását „A szüzességről” című művében tökéletesíti, ahol azt állítja, hogy kezdetben a házasságnak kettős célja volt: a procreatio valamint a remedium concupiscentiae. „A jelenben viszont – betöltve a földet, a tengert és az egész világot – egyetlen célja maradt: a rendetlen és féktelen nemi vágyak kiküszöbölése és megsemmisítése.”²⁰ Mivel a mi lelkipásztorunk a pasztorációs munkában a híveivel állandó és szoros kapcsolatban volt, valamint a páli elvek hatására, gondolkodásában fejlődés is tapasztalható. Egy később írt homiliában Aranyszájú így nyilatkozik „a házasság célja kettős: önmegtartóztató életet élni és apává válni, a kettő közül a fontosabb az önmegtartóztatás.”²¹ Az önmegtartóztatás egy gondolati többlet a házasfelek kapcsolatára nézve, hiszen a nemzési képességen túl (ami eddig teljesen személytelen), Krhüosztomosznál előtérbe kerül a nemiségen belüli személyesség gondolata is, az a perszonalisztikus elem, amely tulajdonképpen megnyitja az utat a házasfelek számára a tökéletes szerelem és a tisztaság megvalósítása felé.²² A tökéletes szerelem megnyitja az utat a teljes és bensőséges, egymás és az Istennel való egyesülés lehetősége felé ... mert tulajdonképpen ez az alapja a házasság szentségének.²³ „Ez a szerelem hatalmasabb minden más erőnél. Más szerelmek is lehetnek erősek, de ez a szerelem (a

Ókeresztény írók 5., Budapest 1983, 331–337.

²⁰ *A szüzességről* 19, 1: SC 125.

²¹ A feleség a házasságtörés oka 3: 51, 213. Vö. FECIORU, D., Sfintul Ioan Gură de Aur. Cuvînt la „femeia este legata de lege cîta vreme trăiește bărbatul ei”, in *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 55, Iași 1979, 555–560. [trans., Hom. in I Cor. 7,39.]

²² A 1 korintusiakhoz írt levél kommentárja, 33, 6 homilia: PG 61, 285–286.

²³ A kolosszeiekhez írt levél kommentárja, 12, 5 homilia: PG 62, 387.

házastársi) intenzitásban mindent szerelmet felülmúl, mert hatásában soha sem kisebbedik. Az emberi természetbe írt különleges vonzalom ez, ami a testeket egyesíti ... belátod, milyen nagy köteléket teremt ez az egyesülés?”²⁴

Aranyszájú nem felejt el az 1 Kor 7, 2 páli passzust, de arra emlékeztet és figyelmeztet, hogy a házasságban a moderatio (a mértékletesség) az, ami Isten előtt kedvessé teszi az embert. Gondolatfűzését végig kíséri a páli vezérvonal, ami a krhüosztomoszi értelmezésben annyit jelent, hogy a házasság a paráznaság elkerülése végett a vágyak helyes és rendezett féken tartása miatt adatott, ahol az önmegtartóztatás a megvalósítandó feltétel: mert csak így lehet Isten előtt is kedves lenni: „hiszen ez a házasság nagy ajándéka, de tulajdonképpen ez az effektusa is, ez a haszna.”²⁵

Krhüosztomosz szerint Isten a nemi vágyat az emberi természetbe a gyermeknemzés céljából oltotta, de ugyanakkor a házasság a házasfelek egysége és szeretete érdekében adott nagy ajándék is: „a Teremtő, az ő mindentudásával, a bűn által kompromittált harmónia visszaállításáért, az emberi természet szükségéből a férfit egy nőhöz rendelte. Ezért ez egy szétszakíthatatlan és elválaszthatatlan kötelék lesz, ahol a kölcsönös vágyakozás valósítja meg az egységet.”²⁶ A nő szépsége és a

²⁴ *Az efezusi levél kommentárja*, 20, 1 homilia: PG 62, 135. A moderatio-nak a procreatio-val szembeni elsőbbségét hangsúlyozó tétel tulajdonképpen Szent Pál gondolatvezetéséből származó gondolatmodell.

²⁵ Melyik nőt kell eljegyezni 5: PG 51, 232.

²⁶ A genezis könyvéhez írt kommentár, 4, 1 homilia: PG 54, 594. Vö. FECIORU, D., Sfintul Ioan Gură de Aur. Despre dragostea desăvârșită, despre răsplata după merit a meritelor și despre căință, in *Glásul Bisericii* 4/5, București 1983, 203–212 [trans., *De perfecta caritate*, CPG 4556]. Itt Aranyszájú egyben szembeszáll az ariánusok által terjesztett nézettel is, akik

férfi vágyakozása azt a tényt bizonyítja, hogy arra lettek teremtve és rendelve, hogy egymást mindenben kiegészítve szeressék.²⁷ Ez a szerelemnek a nagy hatalma, ami egyesíti a férfit és a nőt a házasság *casta unio*-jában,²⁸ mert a szerelem az,

tagadták az isteni elem egyesülésének lehetőségét az emberivel.

²⁷ A kolosszeiekhez írt levél kommentárja, 10, 1 homilia: PG 62, 366.

²⁸ Uo. 33, 6 *homilia*: PG 61, 285–286. Az egyházatyák írásaiban, valamint a korabeli zsinati határozatokban nyomon követhető, ha nem is a házasság megvetése, de legalább is a házasság relativizálásának tendenciózusa, az objektív nagyobb érték, a szüzesség érdekében. Ez magasabb etikai és eszkatológiai elemeket hordozó életállapot, oly annyira, hogy az elvirai zsinat után, a lelki hatalom vezetőelve a latin egyházban a szüzességi ideál lesz, amely ezzel a lépéssel szakít (először Tertullianusz, aki szerint a házasság: *remedium concupiscentiae*; majd Szent Ambrus és különösebb módon Szent Ágoston gondolatrendszere) a procreacionista római-sztoikus elmélettel (*De moribus Ecclesiae* 2, 18, 65) és a görög hagyománnyal. Krhüosztomosz is kihasználja a házasság nehézségeire felhozott *topoi*-okat, a szüzességi ideált védelmezve. Ugyanakkor a keleti egyházatyák közül Krhüosztomosz az egyetlen egyházatya, aki a családban a szeretet sejtjét látja, ahol a gyerekek szeretete feltételezi a házastársak szerelmét és testi egyesülését, amely így megvalósítja és beteljesíti a szentírási *una caro* tételét. Ez az aktus emberhez méltó és hasznos valóság, még akkor is, ha a házaspár magtalan. Vö. *A kolosszeiekhez írt levél kommentárja*, 12, 5 *homilia* : PG 62, 387; Vö. MAZZUCCO, C., *Dignità del matrimonio e della famiglia nella riflessione patristica, in Matrimonio e famiglia. Testimonianza dei primi secoli*, (a cura di NALDINI, M.,) Firenze 1996, 9–61.

ami a két felet egygyé teszi. Tulajdonképpen ez a házastársi egység megjeleníti, láthatóvá teszi, és elővételezi a mennyei boldogságot.

A 4. században, ahogyan látjuk, a házasság jogához az egyházatyák közreműködésével és tevékeny pasztorációs gyakorlatuk eredményeként, egy nagyon gazdag és épületes keresztény tanítás társul. Keleten ezen a téren meg kell említenünk Alexandriai Szent Kelemt, Nagy Szent Bazileoszt, és Krhüosztomoszt, nyugaton megelőzi őket Tertullianusz, Szent Ambrus és Szent Ágoston. Ezen tanítások nem csak teoretikus szempontból lesznek az adott korban fontosak, de akkor és ma is konkrét helyzeteknek megfelelő hiteles keresztény-életmodelleket ajánlanak.²⁹

²⁹ Az ókeresztény egyház ebben a korban még nem fogalmaz meg egy mindenkire egyformán érvényes és az egyház minden tagjára (és nemcsak) kiterjedő házasságjogot. Így érvelnek pl. BUCCI, O., *Per la storia del matrimonio cristiano fra eredità giuridica orientale e tradizione romanistica*, in *Il Matrimonio nei codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (Studi Giuridici XXXII), Città del Vaticano 1994, 8; GAUDEMET, J., *Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire*, in *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980, 122–124. A civil házasságjog egyházi befolyásolásáról a 4–6. századig Vö. Uö., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris² 1979, 191–213; SARGENTI, M., *Matrimonio cristiano e società pagana*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris, Pontificium Institutum Utriusque Iuris, Facultas Iuris Civilis, Pontificia Universitas Lateranensis* 51, Città del Vaticano 1985, 367–391. Az egyházatyák nem tesznek különbséget az etikai és a jogi normák között: BUCCI, O., *Per la storia del matrimonio cristiano...*, 9–11. Antiókhiai Szent Ignác az első egyházatya aki a házassággal kapcsolatosan egyházilag is rendelkező

2. A házasság felbonthatatlansága

A válás a régi antik törvénykezés értelmében úgy keleten a görögöknél, mint nyugaton a rómaiaknál megengedett volt. Ebben a helyzetben elítélni, kárhozatni ezt a szokásjogot, annyit jelentett volna, mint egyszerre felborítani és összezavarni egy már meggyökerezett családi hagyományt.³⁰ Mindenesetre a különböző egyházi, és később a civil „kellemetlenkedő” jogi rendelkezések és maga a törvénykezés az evangéliumi szövegekre való hivatkozással lesz megokolva és megalapozva.³¹ Krhüosztomosz a maga módján a Gen 2, 24³²

tanítást ad (*A Polikárposzhoz írt levél* 5, 2) vö. D'ACQUINO, P., *Storia del matrimonio critiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984, 186, 6 lábjegyzet. A második egyházatyá ebben a sorban Tertullianusz (*De anima* 21), aki az Ef 5, 32 passzust magyarázva („ez egy nagy misztérium”) így érvel: A házasság szentség, ahol Ádám és Éva az első házassági egységre utal, és mivel ez a kép egyben megjelenítése Krisztus és az Egyház egységének is, ezért a házasság felbonthatatlan. Lactantius, „a keresztény Cicero” szerint a sacramentum fogalma a katonák hűségesküjét jelentette kezdetben (*Epitome* 61) lásd HECK, E., - WLOSOK, A., *Lactantius: Epitome divinarum institutionum*, Leipzig: Teubner 1994. Lactantius-tól Szent Ágostonig az egyházatyák az Ef 5, 32 idézik, anélkül hogy kiemelnék a házasság sacramentum voltát. Vö. MORHMANN, CHR., *Sacramentum dans le plus anciens textes chrétiens*, in *Études sur le latin des Chrétiens*, Roma 1958, 233–244.

³⁰ GAUDEMET, J., *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1980, 33.

³¹ Ilyen passzusok például a Mt 19, 6: “Amit Isten egybekötött, azt ember szét ne válassa.” Ezenkívül még a Mt 19, 9; és a Mt 5, 32. A római törvénykezés egyházi oldalról való befolyásolásáról szóló tematika, az egyik legproblematisabb kérdés volt már az antik kor társadalma számára is. Vö.

passzusra hivatkozik, amit ő a Mt 19, 6-ra alkalmaz. Így a házasság egy olyan kötelék (legamen), amely monogám és felbonthatatlan kapcsolat. A házasság felbonthatatlansága Isten tervéből egyenesen következik, mert Isten kezdetben egy férfit és egy nőt teremtett.³³ Krisztus szoros és misztikus egysége és azonosulása Egyházával felülmúl minden emberi természetű

CACITTI, R., *L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo*, in CANTALAMESSA, R., (edd.) *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 81. Egy elfogadható magyarázatot ad erre a nehézségre például Jean Gaudemet, aki szerint a császári rendelkezésekben valóban kimutatható egy bizonyos keresztény sugalmazási nyom, amennyiben Honoriosz és II. Theodosziosz keresztény császárok, ismerve a házasság felbonthatatlanságáról szóló keresztény tanítást, harcba szállnak a gyakori és visszaélő *repudium* gyakorlattal (az áldozatok számottevő része, ebben a korban szinte kivétel nélkül: a nők), amit különben az intellektüel és az erkölcsös környezet is szigorúan elítélendőnek tartott. Vö. GAUDEMET, J., *La législation sur le divorce dans le droit impérial des IV^e et V^e siècles*, in *Accademia romanistica costantiniana. Atti del VII convegno internazionale*, 75–88. Perugia 1988, 88. Az egyház részéről ugyan nem mutatható ki egy direkt befolyásolás a kihirdetett három Konstitúció rendelkezéseit illetően (Nagy Konstantin – 331, Honoriosz – 421, II. Theodosziosz – 449.), habár ezen törvénykezések, ha nem is tökéletesen, de mind megfeleltek az Egyház igényeinek. Jóllehet, nem említik a felbonthatatlanság fogalmát, ezen törvénykezések mindkét házafél jogát egyformán védik és fellépnek az oknélküli elbocsátás szokásjoga ellen.

³² „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, feleségével tart és egy test lesz a kettő.” Mt 19, 6.

³³ A Máté evangélium kommentárja, 62, 1 homília: PG 58, 597.

egységet (a házastársakét is), mivel túllépi a kronos fogalmát: ez egy örök egység. Ebből a tényből Aranyszájú egy másik fontos érvet kovácsol a házasság felbonthatatlanságának védelmére: a házastársak egysége Krisztus és az Egyház egységének a típusa,³⁴ ami nem pusztán erkölcsi (morális) természetű egység, hanem valóságos és eszkluzív,³⁵ az idők végéig tartó egység.³⁶ Ez az isteni oikonomia nagy misztériuma, amely által az emberi megsebzett természet kibékéltetik (kiengesztelődik) az isteni természettel, oly annyira hogy a Jegyes (Krisztus) bűnös nőt [az Egyház (Meretrix³⁷)] vesz magához, és azt szűzi tisztává teszi (Casta Meretrix³⁸). E szentpáli „nagy misztérium”³⁹ magyarázatának gondolatfüzése nem csak

³⁴ *Kommentár a 44, 10 zsoltárhoz*: PG 55, 199. Szent Ágoston is (kb. 410), a *Bonum coniugale* című művében értékesnek tartja és elmélyíti a házastársi kötelék, valamint a házasság java fogalmakat. A házastársi szerelem és a Krisztus és az Egyháza közötti „szerelemi” kapcsolat elemzéséből jut el a házasság felbonthatatlanságának tanítására. Vö. CERETTI, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenze nella chiesa primitiva*, Bologna 1977, 64.

³⁵ Az efezusi levél kommentárja, 20, 3–4 homília: PG 62, 139.

³⁶ FREISEN, J., *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, in *Scientia Schöningh*, Aalen 1963, (A második, 1893-as paderborni kiadás reprintje.) 772. Keleten Szent Jeromos és Krhüosztomosz is következetesen a szigorú álláspontot képviselték: a házasságtörés nem teszi lehetővé a vétlen fél újraházasodását.

³⁷ Meretrix=beszennyezett, házasságtörő

³⁸ Casta Meretrix=a bűnös, de megtisztított mennyasszonnyá tett Egyház

³⁹ *Melyik nőt kell eljegyezni* 3: PG 51, 230. A görög tradíció mindvégig hű marad Krhüosztomoszhoz: nála ugyanis a személyes elem (a személyes egység) és a szentségi elem

Krhüosztomosz műveiben található, hanem Nagy Szent Baszileosz és Nazianzosi Szent Gergely is hasonlóan érvelnek. Ezt a koncepciót Aranyszájú konstantinápolyi lelkes pasztorációs tevékenysége alatt tovább gazdagítja⁴⁰ az „egy

(szentségi factum) azonosulnak, sőt, annyira azonosak, hogy nem lehet a kettőt egymástól megkülönböztetni. Ebből következik majd, hogy a latin *sacramentum* fogalmát a görög *mysterion* fogalom fogja behelyettesíteni. Vö. BUCCI, O., *Il matrimonio cristiano tra tradizione giuridico-orientale e tradizione greco-romana: in tema di indissolubilità e di forma pattizia*, in *Accademia romanistica costantiniana. Atti del VII convegno internazionale*, Perugia 1988, 527.

⁴⁰ *Az elbocsátó levélről* 2: 51, 210: “Isten vezette be ezt a törvényt, amelyről most írok; melyik ez a törvény? Minden férfi tartsa maga mellett azt a nőt, aki kezdettől fogva mindvégig társa volt.” Itt fontos megjegyezni, hogy van aki a *Az 1 korintusiakhoz írt levél kommentárja*, 19, 3 homília: PG 61, 155-re hivatkozva úgy értelmezi Krhüosztomoszt, hogy a házasságtörés felbontja a *vinculum*-ot (mint például SARGENTI, M., *Matrimonio cristiano e società pagana. Spunti per una ricerca*, in *Accademia romanistica costantiniana. Atti del VII convegno internazionale*, 75–88. Perugia 1988, 59.) Henri Cruzel szerint itt inkább csak egy *quoad torum* különválásról van szó. Vö. *Divorzio*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1., Roma 1983–1988, 1000–1001. Ugyancsak a válással kapcsolatban Uő., *Le texte patristique de Mt 5, 32 et 19, 9*, in *New Testament Studies* 19, Cambridge 1972–1973, 98–119, valamint Uő., *Mariage et divorce. Célibat et caractère sacerdotal dans l’Eglise ancienne. Études diverses*, in *Études d’histoire du culte et des Institutions chrétiennes* 11, Torino 1982, 92–113: azt állítja, miután sorra elemezte a krhüosztomoszi szövegeket e kényes kérdéssel kapcsolatban (ivi, 100–105), hogy: „Ezen 20 idézetben a Mt logion 17 alkalommal fordul elő a Mt 5, 32 értelmében, 1 alkalommal a jelen Mt 19, 9 formában, kivételt képez az, ahol szerepel a kitétel, 2 alkalommal pedig a forma eldönthetetlen (102). Henri Cruzel erre a következtetésre jut: a válásról szóló Mt logion patrisztikus értelmezése a következő általános következtetést engedi meg: felmerül az a kérdés, hogy a 16. századtól kezdődően a számtalan exegetikai magyarázat, amely a Mt 19, 9, amely egy valóságos *crux interpretum*, az összes értelmezési lehetőségeket kipróbálva, nem járt-e és jár ma is egy szövegmásolótól

testté lesznek” páli kifejezés kifejtésével. A két házaspár között Krhüosztomosz az egység biztosítékául a gyermeküket is hozzáveszi, aki a kettőjük közötti egység biztosítékaként a híd szerepét tölti be: „A gyermek közöttük a híd szerepét tölti be. A három, így egy testté lesz, mert a gyermekük úgy az egyik, mint a másik meghosszabbításaként a két fél egységét szolgálja.”⁴¹ Tehát, a jól képzett házastársak elzárják az utat a válás előtt: mindent örömmel tesznek, és így gyermekeiket az erényekre nevelhetik. A gyermek a híd szerepét tölti be a szülők között, így mindhárman egy testté válnak, és egy kis egyházat alkotnak. Aranyszájú első műveiben a felbonthatatlanság témája a házasság nehézségei közt szerepel, ezzel is megerősítve a Krisztusért vállalt szüzi állapot és életforma elsőbbségét. Később azonban változtat álláspontján és a házasság érettebb minősítése következtében⁴² azt állítja, hogy a felbonthatatlanság tulajdonképpen gazdagítja a házasságot, értékesebbé teszi, sőt ez lesz a házasság legnagyobb értéke,

elkövetett hiba útján?(113). Ezzel kapcsolatosan még (Uő., *Divorzio*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 1 vol., Roma 1983–1988, 999–1000.) azt állítja, hogy az egyházatyák többségének véleménye szerint Hermásztól kezdődően, a *separatio* kötelező a férfi házasságtörése esetében a 1 Kor 6, 16 okán. Egyes egyházatyák azt tanácsolják, hogy a bűnbánó vétkes félt vissza kell fogadni (ez nem érvényes Krhüosztomoszra, aki itt a Deut 24, 1–4-el érvel; A házasságtörés esetében ez csak Ambrosiasternél [Pseudo-Ambrosius (Róma, 4. sz. 2. fele): kommentárszerző] megengedett, de csak a hűtlen férj esetében, a feleségre ez soha nem volt érvényes). Végül is így fejezi be: Nem lehet az Egyházatyáknak tulajdonítani, még a Szent Agoston és Szent Jeromos előttieknek sem, egyetlen olyan kijelentést, amely engedélyezné, vagy hallgatólagosan jóváhagyná a válás után egy második házasság megkötését, hacsak nem a téves szövegmagyarázat princípiumán, és amely pontosan ezért összeegyeztethetetlen a történelmi valósággal.

⁴¹ A kolosszeiekhez írt levél kommentárja, 12, 5 homília: PG 62, 388.

⁴² Az elbocsájtó levél 3: 51, 213.

mert csak így valósulhat meg Isten eredeti szándéka. De a felbonthatatlanság a férfi és a nő közötti intimitás feltétele is, mert így, a gondoskodó vonzódás és egyesülés erejében, hűségesek maradnak egymáshoz. A házasság ezért „egy mély, erős, és felcserélhetetlen kapcsolat.”⁴³ Mert leplezetten ugyan,

⁴³ Az egyházatyák közül nyugaton Szent Ágoston fejt ki talán a legmélyebben a keresztény házasság etikai alapjait. Szent Ágoston három érték (bonum) integrációjának tartja a házasságot, melyek a hűség, a gyermek és a szentség. A hűség kizárja a házasságon kívüli viszonyt; a gyermek a házasság gyümölcse, kit a szülők kötelesek szeretettel gondozni, vallásosan nevelni; végül a szentségi jelleg felbonthatatlanná teszi a házasságot, és analógiáját adja annak az egységnek, melyben Krisztus él Misztikus Jegyesével: az Egyházzal. Ezen megállapítások megértéséhez azonban tudunk kell, hogy számára az erkölcsi rend alapját az Isten mindenk fölötti szeretete biztosította. A teremtményeket csak Istenért és az általa megszabott fontossági sorrendben szabad szeretni. Így érthető tehát, hogy véleménye szerint a pusztán gyönyörszerzést biztosító házassági aktus bocsánatos bűn. A házasság egyik célja éppen az érzékiség bűnös vágyának gyermeknemzéssel való megszentelése. Ezzel válik az, az érzékiség ellenszerévé (remedium concupiscentiae), kötelességgé. Szerinte a házasság értékei annak céljában, a gyermekekben, törvényében, azaz a házastársak kölcsönös hűségében, valamint szentségi jellegében, a kapcsolat felbonthatatlanságában valósulnak meg. Ez utóbbi tette azt a Krisztus és Egyháza közötti kapcsolat jelképévé. Vö. *De bono coniugali*, PL 3, 4. Az életnemzéshez szükséges szexuális aktus minden hibától mentes, és csak ez tartozik a házassághoz. A kapcsolódásnak az a módja, amely túlmegy ezen a szükséges már nem az értelemnek, hanem a szenvedélynek engedelmeskedik. Ennek ellenére megengedhető a házasságon belül az

de az emberi természetbe van belevésve ez a különösen hatalmas vonzalom, ami egyesíti a testeket.⁴⁴ A házastársi kapcsolat ezen intim struktúrájából majd Krhüzosztomosz a házastársak szerepeire és kölcsönös házastársi feladataira fog következtetni.

ilyen fajta aktusnak nem a követelése, hanem az élettársnak történő megadása - nehogy a fornicatio bűnébe essék. De ha mindketten áldozatai a rendetlen vágy ilyen megnyilvánulásának, valami olyasmit cselekszenek, ami nyilvánvalóan méltatlan a házassághoz. Vö. *De bono coniugali*, PL 10, 11. Szent Ágoston korára már létrejött a házassági akadályok listája és elterjedt a kizárólagosság, valamint a felbonthatatlanság elfogadása nélkül megkötött házasságok büntetése is.

⁴⁴ *Az efezusi levél kommentárja*, 20, 1 homília: PG 62, 135. Fontos megjegyeznünk hogy „a felbonthatatlanság itt már egy állandóan építésre szoruló feladattá válik, amit nagy dinamizmussal kell építeni: itt már nem csak arról van szó, hogy inteni kell a házasokat a separatio ellen, hanem ez egy állandó felszólítás a kapcsolatuk építésére és erősítésére, így kell elmélyíteni azt, amit magában rejt az „egy testé válni” kifejezés. Ezt a véleményt osztja SCAGLIONI, C., *Ideale familiare e coniugale in S. Giovanni Crisostomo*, in CANTALAMESSA, R., (edd.) *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 309. A keresztény házasság fő jellemzője a felbonthatatlanság, míg az antik római házassági koncepció jellemzője tulajdonképpen a két házaspár közötti kapcsolat állandó építése volt. E két koncepció Krhüzosztomoszban nem ellentétes, hanem egybeépülnek és kiegészítik egymást. Vö. SARGENTI, M., *Matrimonio cristiano e società pagana*, Spunti per una ricerca in *Accademia romanistica costantiniana. Atti del VII convegno internazionale*, Perugia 1988, 73.

3. A házasság: a nagy Misztérium (Ef 5, 32)

A két házaspár egysége túlszárnyalja a természet rendjét, amely az isteni oikonomia megvalósítására hivatott. A házastársi egység olyan intim kapcsolatban van Krisztus és az Egyház misztikus kapcsolatával, mint ahogyan egy kép vagy egy festmény állandó kapcsolatban van östípusával. Ebben a megközelítésben a két házaspár egysége is a szentpáli terminológia szerint *mysterion*-nak nevezhető. Ezt a terminológiát Aranyszájú azért használja, hogy jobban érzékeltethesse a pogány és a keresztény házasság közötti különbséget.⁴⁵ Másodszor, *mysterion*, mert a keresztség szentsége is „lelki házasság”, hiszen ebben a szentségben is, akár a házasságban, egy intim egység valósul meg, a Jegyes (Krisztus) és a menyasszony (anima – lélek) között.⁴⁶ Harmadszor, a házasság azért *mysterion*, mert a teremtés és a bűnbeesés után Isten akaratának megvalósulására és rendelkezésére utal.⁴⁷ Végül, azért is misztérium, mert maga a házasság elsősorban Krisztussal és az Egyházzal kapcsolatos: ahogyan a vőlegény apját és anyját elhagyva magához veszi menyasszonyát, úgy Krisztus is, elhagyva az Atya felséges trónusát, magához vette Menyasszonyát (az Egyházat). „Ha pedig most már látod milyen nagy misztérium a házasság, és milyen nagy valóság képe (típusa), ne dönts vele kapcsolatosan elhamarkodva és felületesen; vagyis amikor nősülni kívánsz, ne a gazdasági hasznot célozd: mert a házasság nem egy gazdagodást eredményező jó üzlet, hanem egy életközösség.”⁴⁸ A

⁴⁵ A genezis könyvéhez írt kommentár, 56, 1 homília: PG 54, 487.

⁴⁶ *Katekézis*, 1, 1: SC 50.

⁴⁷ Az efezusi levél kommentárja, 20, 4 homília: PG 62, 140.

⁴⁸ *Melyik nőt kell eljegyezni* 3: PG 51, 230. „Pontosan a házasságra vonatkozó *mysterion* és *sacramentum* szakszavak

házasságok egysége és *communio*-ja valóságosan megjeleníti és jelzi a Krisztus és Egyháza közötti misztikus egységet. A házasság szentégében a két fél eggyé válásukkal létrehozzák és megvalósítják a felbonthatatlan egységet, úgy ahogyan azt Krisztus és Egyháza egysége jelzi.⁴⁹ A két fél „egy testté lesz” – amint Krisztus egy lélek⁵⁰ az Egyházával [(kizárva minden vegyülést vagy elegyedést (*mixis*) az isteni és az emberi elem között)], úgy a házasságok is egységükben megmaradnak két teljes és autonóm személynek (*persona completa*). Ez a legsajátságosabb és legteljesebb *krhüszosztomoszi* tanítás a házasságról. Az összes egyházatya közül, ő közelíti meg a leghitelesebben és a legtökéletesebben a valóságot.⁵¹ A

fogalmi különbségből fakadóan a nyugati és a keleti kereszténység történetében más és más gyakorlat alakult ki a házasság szentségét illetően.” Vö. BUCCI, O., *Per la storia del matrimonio cristiano*, 30. A *Mysterion*, Isten azon titkait jelzi, melyeket majd az embernek fokozatosan fog kinyilatkoztatni. Vö. D’ACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano*, 587; A *Mysterion* jelzi az embernek megígért eljövendő világot, az Isten akaratát az emberi személlyel kapcsolatosan. Tulajdonképpen Szent Pál is ebben az értelemben alkalmazza és használja ezt a fogalmat a keresztény házasságra; számára annyira titokzatos és gazdag a férfi és a nő közötti kapcsolat, hogy ehhez hasonlót csak a legnagyobb isteni titkok között találhat az ember, ami számára Krisztus és az Egyház kapcsolata. MARCO, A. S. DI, *Mysterium hoc magnum est (Ef 5, 32)*, in *Laurentianum* 14, Roma 1973, 43–80.

⁴⁹ Az efezusi levél kommentárja, 20, 4 homília: PG 62, 140.

⁵⁰ A pogány és a keresztény nő életmódjáról: Vö. CLARCK, G., *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1993, 142–155.

⁵¹ TSOUROS, K., *La dottrina del matrimonio in san Giovanni Crisostomo*, in *Asprenas N. S. 21*, Napoli 1974, 34.

Krisztus és az Egyház egysége (unio) és a házastársak egysége közötti kapcsolat, egészen új és alapvető következtetéseket von maga után, a házastársi egység javára. Tulajdonképpen Krisztus és Egyháza közötti kapcsolat története állandóan inspirálja a keresztény házastársak családi életében a fokozatos kapcsolatépítés fázisait.⁵² A Krisztus-Egyház kapcsolat modelljére történő fokozatos inspirálódás, nem jelent számukra egy idegen, kívülálló dologhoz való alkalmazkodást, hanem ellenkezőleg, ők is tevékeny résztvevői, élő és érdekelt „részei” a Krisztus és az Egyház mélységes misztériuma értelmének és logikájának.⁵³

Krisztus és az Egyháza közötti szeretet-szerelmi kapcsolat a teljes önátadást jelzi és sugallja: a Jegyes halálát a Mennyasszonyáért. Ugyanígy, a házastársak közötti kapcsolat is az egymásért vállalt teljes önfeláldozásra utal, mert ez az igazi szerelem és a legértékesebb barátság próbaköve.⁵⁴ Ezen kívül, Krhüosztomosz szerint közös boldogságuknak, anyagi előrehaladásuknak (prosperitas),⁵⁵ és Istennel való egységüknek is a házastársi szerelem az alapja.⁵⁶ Sőt, maga a szerelmük

⁵² Az efezusi levél kommentárja, 20, 2 homilia: PG 62, 137–138; Melyik nőt kell eljegyezni 2: PG 51, 227–228.

⁵³ SCAGLIONI, C., Ideale familiare e coniugale in S. Giovanni Crisostomo, in CANTALAMESSA, R., (edd.) Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini, Vita e Pensiero, Milano 1976, 355.

⁵⁴ A genezis könyvéhez írt kommentár, 32, 6 homilia: PG 53, 300.

⁵⁵ Az efezusi levél kommentárja, 20, 5 homilia: PG 62, 141–142.

⁵⁶ *A I korintusiakhoz írt levél kommentárja*, 32, 6 homilia: PG 61, 273. A görög ortodox egyházban, Isten főszerepe az esküvői szertartásokban nagyon világosan szóhoz jut (a gyűrűk, a ruhák, valamint a házasulandók külön

és kölcsönös szeretetük a házasság szentségének tartalma is: mert a hitvesi szeretet megváltoztatja a dolgok lényegét,⁵⁷ és az ösztönök gyökeréig hatolva megváltoztatja azok természetes lényegét is. Ez a gondolat is Krhüzosztomosz sajátja olyannyira, hogy csak kizárólag nála fordul elő.

megáldásában), az Ő (Isten) képviselője a pap, akinek áldása lesz a döntő és egyben a szerződés minősítője is a házasság érvényessége szempontjából. Vö. RITZER, K., *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970, 71–78. Később, a görög egyház egy olyan gyakorlatot vezet be, ahol a szerződés három jogi személy között történik (háromoldalú szerződés), vagyis a házasság a két házasságot kötő fél és Isten közötti szerződés, ahol Istent az Egyházon keresztül a pap személye képviseli, és ahol a pap áldása a szerződés érvényességét is eldöntő fontos esemény. Vö. EID, E., *Il matrimonio nel diritto delle Chiese Orientali*, in *Atti del colloquio romanistico-canonistico „La definizione essenziale giuridica del matrimonio (13–16 marzo 1979)*, Roma 1980, 115; A keleti házassági áldások teológiája Vö. SCWARZENBERG, C., *Sulla recezione di consuetudini ebraiche e di rituali liturgici del vicino Oriente antico sullo svolgimento storico della benedizione degli sponsali in diritto bizantino*, in *Il diritto ecclesiastico* 77, Milano 1966, 216–242. A latin egyházban a IX. századtól az esküvői szertartások és maga a *nuptiae* összeolvad egy szertartássá és az egyház előtt történik, ahol azonban nem a pap személye a döntő. Vö. BUCCI, O., *Per la storia del matrimonio cristiano fra eredità giuridica orientale e tradizione romanistica*, in *Il Matrimonio nei codici dei Canonici delle Chiese Orientali* (Studi Giuridici XXXII), Città del Vaticano 1994, 46.

⁵⁷ A kolosszeiekhez írt levél kommentárja, 12, 5 homília: PG 62, 387.

Aranyszájú, a házasság szentségét erkölcsi tanítása központjává teszi, mert számára a házastársak egysége és szerelme a teljes emberi élet alapja. „A házastársi szerelem tulajdonképpen túllépi az egyén határait és minden egyéni érdeket túlszárnyal, azért, hogy a szeretet személy javát keresse és átölelje. A házasság nagy misztériuma pontosan ebben az aktusban fejeződik ki, mert ebben valóságosan szóhoz jut a szentpáli „szeretet misztériuma.”⁵⁸

⁵⁸ TSOUROS, K., *La dottrina del matrimonio*, 34. Nagyon világos az a különbség, ami a meghatározott jogi következtetésként a sacramentum-ból, valamint a mysterion-ból következik; az elsőt a latin-keresztény jogi hagyomány vallja magáénak, a második viszont a görög-keresztény hagyomány sajátja. Az elsőben, a házasság a konszenzuson (*unio personalis*), valamint a szentségi elemen [*factum (res) sacramentalis*] alapszik, míg a keleti hagyomány szerint ez a kettő (*unio personalis* és a *factum sacramentalis*) egybeesik. A latin *sacramentum* behelyettesíti a görög *mysterion* fogalmát, és így, a régebbi római (birodalmi) keresztény hagyományt felváltja egy újabb keresztény hagyomány. A kettő közötti különbség már magából a felbonthatatlanság fogalmának történetéből is könnyen kimutatható, elégséges csak azt megemlíteni, hogy például Lactancius ezt a fogalmat nem a görög egyházatyák által használt *mysterion* fogalmából következteti és vezeti majd le, hanem a házasulandók azon esküjéből (*sacramentum*), amit a kölcsönös konszenzus aktusában fejeznek ki. (*Epitome 61*), PL 6, 1017–1094A.Vö. BUCCI, O., *Per la storia del matrimonio cristiano*, 33; KENDEFFY GÁBOR, *Lactantius az igazságosságról, az igazi istentiszteletről és a boldog életről*, (*Epitome Institutionum divinarum 47–68*) in *Magyar Filozófiai Szemle 4*, Budapest 2005, 759–788.

Csak a 4. századdal kezdődően lesznek majd megalapozva és valamennyire kialakulva az egyház házasság-jogi szabályai. Ettől a kortól kezdve, ezen a téren az egyházi törvénykező szervek és az állami törvénykező szervek valóságosan versengeni fognak egymással. Ennek eredményeképpen az egyház doktrinális és pasztorális vonalon, a házasság szentségéről gazdag és pontos tanítást fog közölni.

DR. VIZKELETY ANDRÁS

Szent Erzsébet a thüringiai udvarban

Tanulmányom célja annak megvizsgálása, hogy milyen hatások érhatték Árpád-házi Szent Erzsébetet abban a mentális és anyagi kultúrkörnyezetben, ami a thüringiai udvarban 1200 körül kialakult, amiben a magyar királylány, elhagyva hazáját, kicsiny gyermekora óta élt. Nem mindig tudjuk, hogy Erzsébet ezekre a hatásokra hogyan reagált. Voltak közöttük olyanok, amelyek ellenérzést keltettek benne, erről többnyire legendái is megemlékeznek, de voltak olyan a keresztény erkölcs által motivált magatartásformák is, amelyeket a lovagi-udvari laikális kultúra legalább is eszmei síkon magáévá tett, és ez megkönnyíthette Erzsébet számára az ebben a kultúrában is már megfogalmazódott erények hősiek gyakorlását. A német-római császárság területén ennek a világi kultúrának talán legjelentősebb központja a Ludowingok thüringiai udvara volt. 1224 tavaszán Lajos, e néven a IV. thüringiai örgróf, Erzsébet magyar királylány férje, „felvette” a keresztet. Mint ismeretes, a keresztes hadjáratra vállalkozó lovag ezzel a szimbolikus aktussal nyilvánította ki szándékát, elkötelezettségét: Szövetből készült keresztet tűzött vállára, mellére, mintegy beöltözött a keresztbe.¹ A középkor vallásos, de világi élete, jogi gyakorlata is tele volt ilyen szimbolikus gesztusokkal.

Szent Erzsébet legendái két csodás „beöltöztetésről” tudnak: Amikor II. Frigyes császár ünnepi látogatásakor Erzsébet, aki már mindenét a szegényeknek ajándékozta, nem talált az alkalomnak megfelelő öltözéket ruhás ládájában. Ekkor egy angyal jelent meg és oly csodásan ékes ruhákba öltöztette

¹ A lübecki Szentlélek Kórház kápolnájának festményén Erzsébet maga tűzi a keresztet Lajos vállára, vö. K. KÜNSTLE: *Ikographie der Heiligen*, II, Freiburg in Breisgau 1926, 201.

Erzsébetet, hogy sohse látott fejedelemasszonyi pompában jelent meg a császár fogadására.² Ez Erzsébet egyik „beöltöztetése”. A másik, amikor a Szegénység Úrnőjének eljegyzett Assisi Szent Ferenc kanyarítja le válláról rongyos köpönyegét és küldi el sohse látott nővérének, amelyet aztán IX. Gergely pápa továbbít Erzsébetnek.³

E két „beöltöztetésnek” nemcsak önmagában lehet szimbolikus jelentést tulajdonítani, hanem jelképezi azt a két, egymásnak szöges ellentétben lenni látszó pólust is, melyeknek erőterében Erzsébet leélte rövid életét: A fejedelmi reprezentáció állapotbeli kötelességét és a radikális vallásosságából fakadó, magát kiüresítő, elszegényítő irgalmasság magára vállalt életformáját. Ez utóbbit pecsételi meg majd Erzsébet harmadik, „reális” beöltözése a ferences harmadrendiek szürke kámzsájába.

Minden bizonnyal feltételezhetjük, hogy a kis királylányt a pozsonyi és a budai udvarban a nyugatitól nem sokban eltérő királyi fényűzés vette körül, hiszen anyjának, az andechmeráni házból való Gertrudisnak a pompakedvelést és az idegen befolyás pártolását vetette szemére a magyar nemesi

² Vö. H. L. KELLER: *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst.* Stuttgart 1968, 170. — Dietrich von Apolda legendája ezt az esetet a magyar királyi küldöttség látogatása alkalmából beszéli el, ld. *Magyarország virága. 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről*, szerk. J. HORVÁTH T./SZABÓ I. Budapest 2001, 306–307. A csoda képi ábrázolásairól *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. V. W. BRAUNFELS, Bd. 6, Rom-Freiburg/Basel/ Wien 1983, 140. Szerepel a jelenet a kassai dóm Erzsébet-oltárán is, vö. KÜNSTLE: *Ikonographie*, i. m. II, 200.

³ KELLER: *Lexikon*, i. m. 171. — A köpenyadományozásra az un. *Nagy Ferences Vita* tér ki, vö. M. WERNER: *Grosse franziskanische Elisabeth-Vita*, in: *Elisabeth von Thüringen — eine europäische Heilige. Katalog*, hrsg. v. D. BLUME/ M. WERNER, Petersberg 2007, 346–347. A fennmaradt köpeny esetleges azonosításáról R. SCHORTA: *Sogenannte. Bussgewand der Heiligen Elisabeth*, in: *Elisabeth von Thüringen ... Katalog*, i. m. 120–121.

ellenzék. Dietrich von Apolda hosszasan sorolja a pompás, fényűző felszerelést, amivel magyar küldöttség a kis Erzsébetet 1211-ben Thüringiába hozta.⁴ De a régebbi magyar udvartartás sem nélkülözhetette a luxus-tárgyakat. Arnold von Lübeck tudósít arról, hogy 1189-ben, amikor I. Barbarossa Frigyes kereszties hadaival átvonult Magyarországon, a magyar királytól egy táborigyát, párnával és rendkívül díszes takaróval, valamint egy párnás elefántcsont széket kapott ajándékba.⁵ Joachim Bumke a korabeli bútorok adatainak vizsgálata alapján feltételezi, hogy ez olyan függesztett fekvőfelületű ágy lehetett, ami Herrads von Lansberg *Hortus deliciarum* strassburgi kéziratának illusztrációján Salamon ágyaként szerepel, és ami akkor, a 12. sz. végén Európában újdonságnak számított.⁶

Amikor Gertrudis testvérének, Ekbert bambergi püspöknek közvetítésével Hermann örgróf 1208-ban megkérte legidősebb fia számára az akkor egyéves Erzsébet kezét, a thüringiai ház a császárság hatalmi struktúrájában ügyesen helyezkedő, territóriumát kíméletlenül gyarapító főúrnak köszönhetően hatalma tetőfokán állt, és a Ludowingoknak az európai királyi házakkal rokon kapcsolatot létesítő igyekezete e pozíció további felértékelésére irányult.⁷ Hermann leánytestvére a cseh királyi házba házasodott be. A Ludowingok anyai ágát, magánkolostoruknak, Reinhardsbrunnak krónikásai hamisított oklevelek alapján a staufi császári házzal, a férfiágot pedig

⁴ *Magyarország virága*, i. m. 290–291

⁵ Arnold von Lübeck: *Chronica*, hrsg. v. J. M. LAPPENBERG, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (a továbbiakban MGH SS), 21, Hannover 1869, 171.

⁶ J. BUMKE: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, I-II, Stuttgart 1986, I, 159.

⁷ M. KÄLBLE: *Reichsfürstin und Landesherrin. Die Heilige Elisabeth und die Landgrafschaft Thüringen*, in: *Elisabeth von Thüringen — eine europäische Heilige. Aufsätze*, hrsg. v. D. Blume/ M. Werner, Petersberg 2007, 77–87.

Nagy Károlyal rokonították.⁸ Mindez része volt a fejedelmi önértékelés reprezentatív hangsúlyozásának. Hermann uralkodása idején alakul ki az a thüringiai-szász könyvfestő műhely, amelynek leghíresebb, Hermann által megrendelt produktumai az un. *Landgrafenpsalter* (ma Stuttgartban) és az Erzsébetről elnevezett zsoldároskönyv (ma Cividaleban). Mindkettő ábrázolja az őrgrof- házaspárt.⁹ A stuttgarti zsoldároskönyv Hermann-miniatúráján a művészettörténeti elemzés a portréfestésre való törekvés korai, individualizáló jeleit véli felfedezni, ami megfelelt a megrendelő öntudatának.¹⁰ A következő lapokon a magyar és a cseh királyi házaspárt ábrázolják. A képekről így leolvasható, hogy milyen személyi konstellációban akarta Hermann saját uralkodói méltóságát reprezentálni.

Hasonló igényre utalnak Erzsébet apósának építkezései: első sorban a három vár: Weissensee, Neuenburg és a Wartburg kivitelezése. Az utóbbi kettő Erzsébet időleges lakhelyéül is szolgált.¹¹ A várépítés eredetileg királyi privilégium volt, még 1145-ben is III. Konrad oklevélben ad engedélyt az arnsbergi grófnak várépítésre.¹² A vár elsődleges feladata a terület védel-

⁸ *Genealogia principum Reinhardsbrunnensis*, hrsg. V. O. HOLDER-EGGER in: MGH SS. 30,1, Hannover 1896, 656–658. A reinhardsbrunni kolostorban készült nemzetségi krónikákról J. BUMKE: *Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300*, München 1979, 51.

⁹ J. BUMKE: *Mäzene ...* i. m. 161–162.

¹⁰ K. LÖFFLER: *Einleitung*, in: *Der Landgrafenpsalter. Eine Bilderhandschrift aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts in der Württembergischen Landesbibliothek*, Leipzig 1925, 47.

¹¹ M. KÄLBLE: *Aufenthalt Landgraf Ludwigs IV. und Elisabeths auf der Neuenburg*, in: *Die Heilige Elisabeth ... Katalog*, i. m. 81. Dietrich von Apolda szerint itt történt az Erzsébet által férje ágyába fektetett leprás betegnek Krisztussá való átváltozása. Erzsébet wartburgi tartózkodása köztudomású.

¹² Az oklevelet idézi J. BUMKE: *Höfische Kultur ...* i. m. 137, 2. lábjegyzet.

me volt, de mint lakóhely egyre inkább tükrözte a lovagi-udvari életstílust, mint központi erődítmény pedig az uraság gyakorlásának centrumát és kiindulópontját, a hatalom és gazdagság szimbólumát jelentette.

A három vár építkezése részben még Hermann uralkodása előtt megindult, Wartburgot pedig csak fia, Lajos, Erzsébet férje fejezte be, de az építkezések súlypontja Hermann idejére esett.¹³ Az egy ideig feltehetően a párizsi királyi udvarban is nevelkedett Hermann koncepciója Neuenburg építkezésében érvényesült leginkább. A megmaradt kétszintes várkápolna, a későromán szakrális építészet gyöngyszeme, amely a Rajna menti schwarzhendorfi templom mellé állítható, talán ottani kőfaragók dolgoztak rajta. A weissensee-i építkezésnél valósult meg először az a terv, ami nagyobb méretekben Wartburg váránál került kivitelezésre: háromszintes palotarész 400 négyzetméteres lovagteremmel, árkádokkal, köríves, frízekkel díszített ablaksorral.¹⁴ Ez adta az udvar önreprezentációjának helyszínét. Terjedelme és fényűző berendezése tekintetében hozzá fogható nem akadt az akkori német birodalomban. Itt zajlottak le az udvari fogadások, ünnepek, melyek lefolyásáról csak a középfelnémet lovagi-udvari verses regényekből kapunk benyomást. Mindannak, ami a középkor várainak szűk, sötét, szürke, hideg, kényelmetlen helységeit jellemezte, annak e termekben és az ünnepi alkalmakkor nyoma sem volt: Több száz gyertya világította be, a falakat freskók és kárpitok díszítették, az asztalokon arany és ezüst edények csillogtak, kandallók ontották a meleget, az ablakok alatt a padokon párnák várták a hölgyeket.¹⁵ Georges Duby rámutat, hogy az udvari ünnep, ugyan úgy mint a szépség középkori fogalma

¹³ J. BUMKE: *Mäzene ...* i. m. 160–161.

¹⁴ J. BUMKE: *Höfische Kultur ...* i. m. 152.

¹⁵ A weissensee-i ásatások során előkerült luxus-tárgyakról és a feltárt padlófűtésről J. KEUPP: *Höfische Artefakte von der Burg Weissensee*, in: *Elisabeth von Thüringen ... Aufsätze*, i. m. 81–82.

egyértelmű volt a fénnel, a ragyogással, de a szépség mindig meghatározta az emberi magatartás fegyelmezett, erkölcsös kívánalmát is: *Pulchrum et bonum convertuntur*.¹⁶

Az ünnepeken jelenlévők számára csak következtetni lehet. A wartburgi lovagterem mintegy 200 személy részére biztosított kényelmes helyet. Walther von der Vogelweide panaszkodik a fogadásokon hemzsegő zajos tömeg miatt. A meghívottak összetételére csak következtetni lehet. Az 1190 és 1217 között keletkezett thüringiai oklevelek kiértékelése alapján több mint 250 személy szerepel a tanúk között, bár háromszor vagy ennél többször csak 40 személy neve fordul elő.¹⁷ Ezek mindenesetre gyakoribb kapcsolatban voltak az udvarral. A vár úrnőjének az itt lezajló ünnepek alkalmával megvolt a hagyományban rögzített, az etikett által előírt szerepe, ahogyan Ulrich von Liechtenstein írja le fogadtatását Felsberg várában: *A várúr nagy kedvességgel fogadott, felesége, a ház úrnője, számos hölgytől körülvéve jött elém a lépcsőkön*.¹⁸ Erzsébet legendái, a hagiográfia műfaj-specifikus tendenciája ellenére hangsúlyozzák, hogy ezt a szerepkört férjére való tekintettel Erzsébet is betöltötte, bár utána annál szigorúbban végezte a magára kirótt aszkétikus gyakorlatokat. A hatalom birtokosainak, az udvari kultúra ápolóinak mecénási szerepe nemcsak díszesen illuminált szakrális kéziratok megrendelésében és várak, kolostorok építésekben, hanem a világi írásbeliség és az anyanyelvi költészet pártolásában is megnyilvánult. Hermann örgróf e téren páratlan aktivitást fejtett ki. Ha valóban megtörtént párizsi nevelkedése, úgy ott

¹⁶ G. DUBY: *Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser*, Augsburg 1991, 14.

¹⁷ J. BUMKE: *Höfische Kultur ...* i. m. 702-703.

¹⁸ ULRICH VON LIECHTENSTEIN: *Frauendienst*, hrsg v. F. V. Spechtler, Göppingen 1987, Nr. 932,1-3 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 485). Az eredeti szöveg: *der wirt mich dā wol enpfie, sîn wîp, diu husvorouwe, gein mir gie mit vrouwen vil ein stiege zetal*.

már fiatalon megismerhette a németnél korábban felvirágzott francia nyelvű udvari költészetet, hiszen fennmaradt a levél, amelyben apja a vendéglátó VII. Lajos francia királyt arra kéri, hogy fiait, — az egyik közülük Hermann — részesítse átfogó irodalmi műveltségben: *Filios enim meos omnes litteras discere proposui*.¹⁹ A levél mindenesetre tanúsítja a thüringiai háznak az irodalmi műveltség iránti fogékonyságát. Hermann ennek csakhamar bizonyosságát adta. Még az örgrófi méltóság — és hatalom — elnyerése (1190) előtt visszaszerzi a német lovagi-udvari epikustól, Heinrich von Veldekétől eltulajdonított verses lovagregénynek, az Aeneas-regény átdolgozásának félig elkészült kéziratát, és a munka befejezésére meghívja őt neuenburgi várába.²⁰ Wolfram von Eschenbach már a *Parzival* írása idején Hermann vendége volt (erről. alább), de másik nagy lovagregényéhez, a *Willehalm*hoz, bizonyosan Hermann megbízására fogott hozzá, legalábbis ő szerezte meg a költőnek a regény francia mintájának kéziratát. Erre Wolfram kifejezetten hivatkozik: *lantgraf von Dürngen Herman tet mir diz maer von im bekant*.²¹ Hermann valami féle mecénási szerepére utal ezen kívül egy egész sor középfelnémet epikai mű, közöttük Herborts Trójaregényének és egy Pilátus legenda-regénynek prológusa, ill. epilógusa is.²² E tematikából talán arra következtethetünk, hogy Erzsébet apósa nem az Artus-regények, a '*matiere de Bretagne*' mondakörnek fikcionális világában lejátszódó regényeket, hanem az antik vagy a francia történeti mondakörből merített témákat kedvelte. Ezzel az érdeklődési iránnyal függhetnek össze a thüringiai udvar

¹⁹ A levelet idézi J. BUMKE: *Mäzene ...* i. m. 159, hitelességéről 495. l. b. jegyzet.

²⁰ J. BUMKE: *Mäzene ...* i. m. 655.

²¹ Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text von W. Schröder, Übersetzung, Vorwort und Register von D. Kartschoke. Berlin/ New York 1989, 2. old., 3,8-9. sor.

²² J. BUMKE: *Mäzene ...* 165, 166.

körében, esetleg megrendelésére készült latin historiográfiai művek is: Magánkolostoruknak, Reinhardsbrunnak krónikája, valamint a territoriális történetírás két korai emléke, a '*Libellus de ortu principum Thuringiae*' és a '*Historia brevis principum Thuringiae*', melyekre már fentebb hivatkoztunk. Meg kell még említenünk Hermann pártfogásáról tanúskodó Wernher von Elmendorf német nyelvű verses traktátusát az udvari erényekről, amely erős kritikát fogalmaz meg az udvari visszaélésekről.²³ Tudott e műről Erzsébet? Mert ez is befolyásolhatta volna őt a morális követelmények és az udvari élet realitásának szembesítésében.

Hermann és a thüringiai udvar hírét, nevét, bőkezűségét, adományozó készségé a középkor legnagyobb német lírikusa, Walther von der Vogelweide külön költeményben dicsőítette, amelyet Jékely Zoltán fordításában idézünk:

*A bőkezű örgrófnál töltöm be hivatásom:
legjobbaknál lakozni nekem már régi szokásom.
Más hercegek is adnak adományt, igaz,
de nem folytonosan: ő most is ad és mindig ad.
E téren nála többet bizony senki se tett,
holmi hangulatnak ő nem enged.
Ki máma kérkedő, majd évekig fukar: híre
kizöldül hirtelen s — hervad, mint lóhere.
Virít Thüiring virága a hóból is: ime,
a híre télen-nyáron már oly sok éve terjed.*²⁴

Jékely szép fordítása annyiban pontatlan, hogy Walther az első sorban nem 'hivatásának gyakorlásáról' beszél, hanem arról, hogy ekkor az örgróf *insgesinde*-jének, kíséretének, háza népének tagja, azaz eltartottja volt. Hogy nem csak egyedül Walther élvezte a főúr vendégszeretetét, arról egy másik, talán

²³ J. Bumke: *Höfische Kultur ...* i. m. 587.

²⁴ *Walther von der Vogelweide válogatott versei.* Válogatta, összeállította és az utószót írta Keresztúry Dezső, Budapest 1961, 100.

a konkurens hangoskodók ellen tiltakozó verse tanúskodik, melyet ugyancsak Jékely ültetett át magyarra:

*Annak tanácsolom, ki fülbajos, beteg,
Eisenach udvarát ne közelítse meg:
megsiketül oda bejutva végképp.
Túrtem zsinatolását nem kis ideig:
a csürhe éjjel-nappal csak ricsajozik,
köve hiszem, hogy ott egyetlen fül is ép még.
Az örgróf most attól vidul,
hogy vad vitézeket gyűjt cimboráiul,
s véget nem ér körükben áldomása.²⁵*

A nagyszámú, Wolfram von Eschenbach véleménye szerint sem valami gondosan megválogatott vendégsereg miatt a *Parzival*ban ő is kritizálta a thüringiai udvart.²⁶

Mikor történhetett e költők thüringiai jelenléte? Walther verseinek kronológiája bizonytalan. A kutatás feltételezi, hogy 1199 és 1217 között többször tartózkodott az örgróf udvarában.²⁷ Talán előadhatta itt híres Palesztina-dalát is, ami II. Frigyes császár 1215-ben már tervezett keresztes hadjáratát propagálta. A hadjárat kivitelezésére, amire Erzsébet férje Lajos is vállalkozott, azonban csak később került sor. Bizonyos, hogy Walther járt Lajos uralkodása alatt is a thüringiai udvarban, hiszen egyik versében Lajost szólítja meg.²⁸ Más lírikus gyakori jelenlétéről nincs biztos tudomásunk. Hermannak a meissenai udvarhoz fűződő rokoni kapcsolatai alapján feltételez-

²⁵ *Walther von der Vogelweide ... i. m. 101*

²⁶ „Hermann fejedelem, neked / mondom, nagy thüringiai / cselédeknek hitványai / jók volnának csöcseléknek. Ezért / kellene tartanod itt Keyét, / a romolhatatlant. Mert körülötted / hitványak oly számosan ülnek!” Vö. Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Ford. Tandori Dezső, Budapest 1997, 214. old., 297,16-23. sor.

²⁷ W. BECK: *Fragment einer Pergamenthandschrift mit Strophen Walthers von der Vogelweide*, in: *Elisabeth von Thüringen ... Aufsätze*, i. m. 90-91.

²⁸ *Walther Swer an des edeln lantgráven ráte sí* kezdetű, 85,17 számú verséről van szó. Vö. J. BUMKE: *Mäzene ... i. m. 168.*

hető, hogy a német klasszikus minnesang másik nagyja, Heinrich von Morungen, a meisseneni udvar énekesese is megfordult Hermann örgróf udvarában. Mindenesetre azzal a tudattal, hogy az örgróf a német költészet pártolója volt, függ össze a legendás 'Dalnokversenynek' Wartburg várába való lokalizálása, sőt magának Hermannnak ebben a kontextusban való szerepeltetése, bár a dalciklus legrégebbi rétege 1260 körül, azaz mintegy 45 évvel Hermann 1217-ben bekövetkezett halála után keletkezhetett.²⁹

Az epikusok közül Heinrich von Veldeke (l. előbb) és Wolfram von Eschenbach bizonyára megfordult az udvarban, hiszen *Willehalm* legenda-regényének francia mintáját Hermann szerezte meg a költőnek. A verses regény utolsó könyvében való köszönetnyilvánítás az örgrófnak, aki egész életében bizonyította bőkezűségét, valószínűleg arra utal, hogy Hermann ekkor már nem élt. Feltehető azonban, hogy készülő művének részleteit Wolfram bemutatta az udvarban. Megtehetette ezt az örgróf számos más pártfogoltja is. Hermann halálával és Lajos uralkodásának kezdetével az irodalmi élet a thüringiai udvarban bizonyára nem szűnt meg azonnal. Walther ekkori jelenlétére már utaltunk. A jelek azonban arra mutatnak, hogy Lajos ugyan a wartburgi fényűző építkezést és apja hatalmi politikáját folytatta, de az irodalmi ízlés terén az ő uralkodásával fordulat állt be. Ebből az időből csak egy mű udvari prezentációjáról van pontos tudomásunk: 1227-ban, mielőtt Lajos felkerekedett volna a keresztes hadjáratra, ahonnan többé nem tért vissza, Eisenachban előadatott egy passiójátékot *in signum suae magnae devotionis*, ahogyan Caesarius von Heisterbach, Erzsébet egyik *Vitájának* szerzője megjegyzi.³⁰

²⁹ B. WACHINGER: *Der Wartburgkrieg*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, X, Berlin—New York 1999, 740–766.

³⁰ *Magyarország virága*, i. m. 210.

A lovagi-udvari költészet, akár líra, akár epika, az udvar számára készült és előszóban került előadásra, amiről azonban csak maguk az irodalmi művek tudósítanak. A líra dal volt, amit pengetős, vagy húros hangszer kíséretében adott elő a szerző, vagy hivatásos előadóművész. A hősi epikát hangosan recitálva adták elő, kezdetben emlékezetből, (ezért számos szövegvariáns maradt fenn,) majd felolvasva. A művek tele vannak a hallgatóság közvetlen megszólításával. Ilyen felolvasó-jelenetekről is vannak irodalmi tudósítások. A közönség mindig a fejedelmi, főúri udvartartás volt, a tudósítások kiemelik a hölgyek jelenlétét. Résztvett ilyeneken Erzsébet is? Amikor Hermann örgróf meghalt, Erzsébet ugyan még csak tíz éves volt, ez az életkor azonban főúri hölgyek esetében már bizonyos társadalmi kötelezettségekkel járt.

A lovagi idealitás, amit az irodalom közvetített, megfelelt a kereszténységtől ekkor már áthatott udvari kultúra kívánalmainak. Az egyház sohasem mulasztotta el, hogy a hatalmi és katonai elit nevelése ügyében hallassa szavát. Hrabanus Maurus mainzi érsek a 9. században II. Lothar királynak ajánlja Vegetius *Epitome rei militaris* c. művét, amely a hűséget jelöli meg a legfőbb erénynek, Odo clunyi apát 926-ban az *ordo pugnatorum* fő feladatának a fegyvertelen nép védelmét tartja, a 11. században Bonizio de Sutri a *Liber de vita christiana* c. művében szinte a katonai réteg magatartás-kódexét állítja össze: Szerepel itt a hűség, az önfeláldozás, az önmérséklet, az eretnekek elleni harc, a szegények, özvegyek és árvák védelme. Lajos ennek tudatában vette magára a keresztet, Erzsébet pedig életét szentelte a szegények és nyomorultak ápolásának. A késői 12. században, Alanus ab Insulisnál csatlakozik ezekhez az erényekhez az *elegans disciplina* és a *hilaritas*.³¹ (Hányszor hangsúlyozza Dietrich von Apolda, hogy Erzsébet vidáman,

³¹ A szerzőkről és az idézett művekről l. J. FLECKENSTEIN: *Rittertum und ritterliche Welt*, Berlin 2002, 186–188.

nevetve viselte a megaláztatásokat!) Thomasin von Zerclaere 1215/16-ban már német nyelven ír udvari erénytant és külön fejezetet szán a felsorolt virtusoknak. Kitér a hölgyekkel szemben támasztott követelményekre és hangsúlyozza a szépség és a jóság már említett ontológiai konvergenciáját: *a szépség mit sem ér a jóság nélkül*.³² Az elvárások között szerepel az is, hogy a főúri hölgyek nevelése térjen ki a kézimunka minden nemének megtanulására és gyakorlatára a szövésre, fonásra, hímzésre, varrásra. Tudjuk, ezt a kívánalmat Erzsébet a szegények szolgálatába állította, és nem, mint a főúri társnői általában, oltárterítőket hímzett a magánkolostoruk számára, ami egyúttal dinasztikus érdekek szolgálatát is jelentette.

Mindannak elemeit tehát, amit a népnyelvi irodalomból a 19. századi germanisztika mint 'lovagi erényrendszert' konstruált, megtaláljuk a korabeli egyháznak a világi hatalom-hordozók számára készült erkölcsi tanításokban. Ami hiányzik ebben, az az epikának a pompakifejtésben tobzódó diskurzusa és a minnesangnak a nő szerelmét — Hugo Kuhn szavaival — mint *summum bonum temporale*-t magasztaló gyakorlata, de e legfőbb jó megszerzésére és megtartására törekvő ideális lovagi magatartás egy fajta világi erénygyakorlatnak felel meg, legalább is a költői felfogásban. Mindez a fiktív idealitás világába tartozik, de az ideálok egy idő után gyakorlati normatív szerepet kapnak. Számos lírai és epikai mű hangsúlyozza a női erényesség húzó-erejét a férfi-társadalom számára, ami a női nem eddig példátlan felértékelését jelentette. „*Mondom, és ez az igazság, hogy Isten méltósága után, nem adatott nekünk több kegyelem mint a nőben, Isten adta neki azt a kiváltságot, hogy e földön a legfőbb értéknek tartjuk és méltán dicsérvük*”. Így, ahogyan Stricker, a német költő, Erzsébet kortársa, írt a női nemről, az európai

³² J. BUMKE: *Höfische Kultur* ... i. m. 452.

irodalomban eddig még nem hangzott el.³³ Az egyházi irodalom még mindig telve volt a nő esendőségének, bűnre csábító szerepének hangsúlyozásával. Hozzájárulhatott vajon a nő erkölcsi, normatív tekintélyének a világi irodalomban történt felértékelése is ahhoz, hogy Erzsébet, majd az őt követő szentté, boldoggá avatott főúri hölgyek egész sora új női példaképet mert és tudott állítani az életszentség terén?

Meg kell emlékeznünk még a keresztes háborúkat kísérő költészetről, ami Lajos udvarában, Erzsébet közvetlen környezetében sem maradhatott ismeretlen. A minne-dalok struktúrája, érvelési technikája megmaradt ezekben a dalokban is, csak hogy a *bonum temporale*, azaz a szeretve tisztelt hölgy szolgálatának helyébe a *bonum aeternale*, azaz Isten szolgálata lépett: a dalnok nem a hölgynek, hanem Istennek tesz hűségnyilatkozatot és tőle várja a *genâde*-t, amely szó a középfelnémetben még egyaránt jelenti a hölgy 'kegyét', és Isten 'kegyelmét'. De míg a nők hűsége bizonytalan, addig Isten hűségéhez, az üdvösséghez szükséges kegyelem megadásához nem férhet kétség, érvelnek a keresztesdalok szerzői. Lajos minden bizonnal tudott, és ha ő, akkor Erzsébet is, a keresztes lovagrendek kórházalapításairól, a sebesültek és betegek ápolására való elkötelezettségéről, amit majd az özvegy Erzsébet tekint főhivatásának.

Hogy miről tudhatott, vagy miről tudott, mit hallhatott és mit hallott Erzsébet, erről csak feltételezések születhetnek. Radikális vallásosságának elsősorban önmagával szemben támasztott követelményei közül néhány azonban megfogalmazódott a kor világi mentális kultúrájában is. A világi elit életformájának általános valósága azonban, amivel a lovagi nevelést kapott

³³ Stricker: *Frauenehre*, hrsg. v. K. HOFMANN, Marburg 1976, 222–230. sorok: *sol ich der warheit iehen,/ so war nie nach der gotes kraft,/ nicht dinges so genadenhaft / so vrouwen lip mit ir leben./ Die ere hat in got gegeben,/ daz man si uf der erde / zu dem hohsten werde/ erkennen sol mit eren / und ir lob immer meren.*

Clairvauxi Bernát és a gazdag városi patrícius világban felnőtt, de fiatal korában lovagi élet után áhító Assisi Ferenc is szakított, más volt. Erzsébet is, aki a világi elit kultúrájának fény- és árnyoldalait a thüringiai udvarban egyaránt megismerhette, őket, Bernát apátot és Ferenc testvért követte.

DRD. FERENCZI SÁNDOR

A középkori erdélyi egyházmegye katolikus világi papságának lelkiisége

Spirituality of Secular Priests in the Medieval Transylvanian Diocese:

The study aims at showing the main characteristics of the spirituality of secular priests in medieval Transylvania, investigating some manifestations of devotional character which do not belong to conventional everyday pastoral tasks. These manifestations are being used as secondary sources, because primary information about the theme is not available.

The study contains five parts. The first part analyzes the participation of secular priests in religious associations (*confraternitates*) in different Transylvanian regions (Beszterce, Szászsebes, Segesvár), presenting the functioning and the participants of these associations. The next part deals with the participation of priests at pilgrimages. Investigating the sources it can name some priests who took part at pilgrimages to Rome, the Holy Land, Czestochowa. The details about the personal itineraries contain important information about the interests and mentalities of the period. The third part of the work deals with the activity of the priests within the hospitals, the most characteristic institutions of charity during the middle ages. The following part presents priests as supporters of sacral constructions, enumerating the written sources which mention the builders of churches and chapels by name. Finally the fifth part makes a presentation of the rules and modes how secular priests used and were supposed to formulate their testaments.

Keywords: Middle Ages, Transylvania, secular priests, spirituality of priests

Amikor lelkiiségről beszélünk, akkor egyrészt a lelki életnek az egyéni jellegét, másrészt pedig valamely közösségre, korra jellemző gondolkodásmódot értjük.¹ A *lelkiiség* kifejezéssel egy ember hitét, lelki beállítottságát, ebből fakadó magatartását akarjuk kifejezni. Továbbá azt a belső erőt, életszemléletet,

¹ *Magyar értelmező kéziszótár II*, Budapest 2002. 841.

amely az egyént vagy a közösséget a mindennapjaiban animálja, vezeti, és segíti feladatai megoldásában.

Amikor ezt a fogalmat egy adott korszak papjaira vonatkoztatjuk, akkor valójában azokra a belső erőforrásokra akarunk rákérdezni, amelyek a papot éltetik, vezetik és megerősítik szolgálatában. Természetesen ez a szolgálat és az ehhez való hozzáállás a kor és a személy függvénye. A papról alkotott kép és a társadalmi szerepével kapcsolatos felfogás ugyanis időnként változott. Például Gratianus (1140 körül), az egyházjog atyja élesen megkülönböztette egymástól a klerikusokat – akiknek a fő feladata az isteni dolgokkal való foglalkozás – és a világiakat, akik az evilági dolgokkal foglalkoznak, amelyek akadályozzák őket Isten szolgálatában. Sőt, legalábbis a kései középkor óta a papi hivatalt hierarchikus világrend keretében szemlélték, amely szerint Isten úgy adja *erejét* felülről lefelé, hogy a magasabban állók mintegy forrásként közvetítik azt az alacsonyabban állók felé. Ezek közé a magasabban állók közé tartoznak lelkiekben az egyházi hivatalok viselői, akik maguk is különböző hierarchikus fokozatokba rendeződnek. Ezért föltétlen szükség van a hierarchikusan fölébük rendelt hivatalra ahhoz, hogy az üdvösségre vezető isteni kegyelem ajándékát átvegyék és a laikusoknak továbbadják. Ebben állt a felsőbbrendűség és a különálló helyzet. Az így kiélezett megkülönböztetést a papi hivatal viselői és a laikusok között a tridenti zsinat is magáévá tette.²

Jelen vizsgálódásaim a középkor papi lelkiségére vonatkoznak, az erdélyi egyházmegye földrajzi koordinátái közé szorítva. A lelkiségét néhány külső megnyilvánulás alapján próbálom megmutatni. Lehetséges, hogy a mai kor embere idegenkedik azoktól a megnyilvánulásoktól, amelyek a 13–16. század papságának a mindennapjaihoz hozzátartoztak. Ők abban a korban és korszakban, vagy annak ellenére szolgálták az

² Vö. GRESAKE, Gisbert: *Pap vagy mindörökké*. Budapest 1985. 19–20.

Istent és a felebarátot. S ugyanakkor a saját lelki üdvüket is be akarták biztosítani a korabeli szokásos *cselekedetek* által.

Ez a papság Erdélyben, nyilvánvaló, nem elszigetelten, a nyugati keresztény világtól elzártan működött. Lelki magatartására hatással voltak mindazok a lelki és szellemi mozgalmak és folyamatok, amelyek a korabeli kereszténységben is jelen voltak. Még azt sem mondhatjuk, hogy ezek késve érték el tájainkat. A pápasággal való szoros kapcsolat, az erdélyi diákok külföldi egyetemjárása, a koldulórendek itteni virágzása hozzájárult ahhoz, hogy a nyugati kereszténység keleti peremén olyan papság működjön, amely alig néhány évszázados itteni múltja ellenére, az egyetemes egyház szerves részévé vált.

A források alapján néhány olyan papi *cselekedetet* igyekszem felsorakoztatni, amelyek az úgynevezett *konvencionális*, mindennapi papi lelkipásztori teendőktől függetlenül, vagy azok hatására az erdélyi római katolikus papi lelkiséghez hozzátartoztak és jellemezték azt.

Vallásos társulatokban való részvétel

A középkori ember vallásosságának egyik legfontosabb kifejezési formája a vallásos társulatok voltak. Ezek a miséken, zsolozsmákon, körmeneteken való közös részvétel mellett többnyire gondoskodtak tagjaik ünnepélyes eltemetéséről, valamint fontos közösségi szerepet is játszottak. Ezek közé tartoztak a (con)fraternitasok vagy más néven kalandosok, testvérületek. Eleinte csak papokból, később világi személyekből álló, jótékony célú, vallásos szervezetek, társulatok, különösen az elhunyt tagok tisztességes eltemetésének, gyászmisék mondásának céljából jöttek létre. Már Szent László 1092-es szabolcsi zsinata szól a kalendákról. A Kálmán-kori esztergomi zsinat 48–49. cikkelye ugyancsak ezzel foglalkozik.

Előírja, hogy ha egy pap lakomán vagy kalendán észreveszi, hogy mást ivásra kényszerítenek, meg kell akadályoznia. Ha a pap maga teszi azt, vagy lerészegedik, akkor el kell bocsátani a papságból. A kalendának nevezett testvérületek vallásos céljainkon kívül a testvérület tagjai számára eredetileg minden hónap első napján (ezt jelenti a *calendae* szó) közös lakomázási és ivási alkalmat jelentettek, pap tagjai is voltak, a zsinatok azonban a botrány elkerülése végett meg akarták szüntetni az alkalmat, hogy a papok lerészegedjenek. A belépést esküvel vagy kézfogással erősítették meg. A kalandos társulatok – főként Észak- és Kelet-Németországban – elsősorban egy terület papságát tömörítették, bár laikusokat is felvettek tagjaik közé. Ez Magyarországon is megvolt: 1348-ban pl. a Liptó megyei plébánosok alakítottak kalandos társulatot.³ A papsághoz tartozó tagokkal szemben a társulatok magasabb igényeket támasztanak. Németországban egy klerikus társulati tag naponta 50 zsoldért és ugyanennyi számú Miatyánkot és Üdvözlégy Máriát, míg egy laikus ezeknek csupán tizedét kellett hogy elvegye.⁴

A 13. századtól kezdődően a kolduló szerzetesek munkálkodása nyomán Európában egyre szélesebb teret nyert a laikusok részvétele különféle társulatokban. Mesterségek, lakóhelyek, plébániák szerinti társulások, irgalmas és jótékonykodó szervezetek, bűnbánó csoportosulások jelennek meg. Ezek tagjai olykor, mint az itáliai *laudesi* társaságok, bizonyos rítusok szerint büntetéseket szabtak ki magukra, vagy a szép halált keresve indultak a csatába.⁵

A testvérületek és a céhek között rokonság mutatkozik. Pl. mind a kettő kap kegyes adományokat. Olykor az oklevelekből

³ KUBINYI András: *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*. Budapest 1999. 342.

⁴ GROSS, Lidia: *Confreriele Medievalie în Transilvania (secolele XIV–XVI)*. Cluj-Napoca 2004. 137. (Továbbiakban: GROSS, 2004.)

⁵ DUBÝ, Georges: *A katedrálisok kora*. Budapest 1984. Vö. 208–209.

nem is derül ki, hogy céhről, vagy testvérületről van szó.⁶ A céhek és a testvéretek között mégis különbség van. A céheknél elsődlegesek a gazdasági és a politikai szempontok, ezért csak a mesterségek gyakorlói léphetnek be. A testvéreteknel a vallásos célnak van elsődleges szerepe. Ide bárki beléphet néhány megkötéssel: pl. belépési feltétel a tisztességes élet és az, hogy a társulat tagjai nem tiltakoznak ellene.

Kérdéses még, hogy a testvéretek milyen mértékben tömörítették a laikusokat és az egyházi rend tagjait. 1467-ben négy bíboros ad búcsúengedélyt az erdélyi beszercei papi és laikus testvéreteknek (*confraternitas seu societas presbyterorum et laicorum*), amelyek püspöki engedély-oklevelekkel rendelkeznek. Minden jel arra mutat tehát, hogy ebben a városban is működött papi testvéretek.⁷ A beszercei testvéretek 1397-ben alakult. Amint az említett dokumentumból is kitűnik, a tagok évente négyszer közös szentmisén vettek részt, amelyre kívülállók is elmentek. Ennek a célja a Mária-tisztelet és az elhunyt lelkekért való ima volt.⁸

A szászsebesi testvéretek alapítása 1523-ban történt, de említés van egy előbbi létezéséről is.⁹ Az itteni társaskáptalan testvéretekébe tartozó papokat névszerint is ismerjük: *Paulus, plebanus de Tordas, Dominus Jophannes Türck, plebanus de Szaszvaros, Dominus Johannes Bakai* (szászsebesi káplán), *Dominus Gaspar de Bartscha* (szászsebesi káplán).¹⁰

Említést érdemel, hogy a segesvári testvéretek tagjai közé tartozik az ottani társaskáptalanhoz tartozó minden plébános.¹¹ A segesvári testvéretek első papi tagja (1385) Petrus Custos

⁶ Vö. KUBINYI 1999, 344.

⁷ Vö. KUBINYI 1999, 345.

⁸ Vö. GROSS 2004, 134.

⁹ Vö. GROSS 2004, 139.

¹⁰ Vö. GROSS 2004, 287.

¹¹ Vö. GROSS 2004, 141.

plébános. Feltehetően Gobelinus püspök káplánja (*plebanus de Segeswar specialisque capellanus....domini Goblini*).¹²

Középkor végi városainkban a vallásos társulatok – beleértve a céheket is – a lakosság jelentős részét tömörítették, ezzel szemben – legalábbis ma – nem tudjuk, hogy mi volt a helyzet a falvakban.

Minden testvérület, valamint minden kereskedő és iparos céh saját választott vezetővel rendelkezett, gyakorolta a testvérület oltára vagy kápolnája felett a kegyúri jogokat. Mint jogi személy, mind ingó, mind ingatlan javakat elfogadhatott, gyakran székházzal is rendelkezett, amelyet vallásos testvérület esetében is sokszor céhháznak neveztek.¹³

IV. Jenő pápa 1446. március 23-án kelt bullájával búcsút endegélyezett azok számára, akik belépnek a Szentlélekről elnevezett ispotályos rendbe. Természetesen ennek a célja az volt, hogy anyagilag is segítse az ispotályos rend kórházait. Épp ezért a belépéskor, és évente meghatározott összeget kellett fizetni. A belépés feltételeit 1477-ben IV. Sixtus pápa megkönnyítette. Ezt követően a bejegyzéskor befizetendő összeget már nem határozták meg, sőt meghatalmazott által is a társulat tagjává lehetett válni.¹⁴

A Római Szentlélek-társulat (testvérület) anyakönyve több ezer olyan magyar nevet őrizte meg számunkra, akik 1446–1523 között – elsősorban az 1490-es évektől az 1500-as szentév végéig tartó időszakban – beléptek a Szentlélekről elnevezett ispotályos rend római kórházának fenntartására szervezett konfraternitásba, többségük zarándokként érkezett Rómába.¹⁵ Erdély a *Liber confraternitatis*ban először 1478-ban szerepel.¹⁶ 1520-ig ebbe a confraternitásba 78 erdélyi klerikus iratkozott

¹² Vö. GROSS 2004, 142-143.

¹³ KUBINYI 1999, 345.

¹⁴ Vö. GROSS 2004, 181.

¹⁵ CSUKOVITS Enikő: *Középkori magyar zarándokok*. Budapest 2003. 19.

¹⁶ GROSS 2004, 183.

be. A klerikusok többsége falusi és városi, mellettük kilencen¹⁷ a gyulafehérvári káptalan kanonokjai voltak. 1491-ben Geréb László erdélyi püspök is tagja lett.¹⁸ A püspök megbízottja útján lépett be a társulatba.¹⁹ Rajta kívül még sokan mások által írárták be magukat római *Liber confraternitatis*ba. Pl. Garai Máté gyulafehérvári kanonokot 1492-ben Nagydisznódi Pál kanonoktársa jegyezte be.²⁰ A társulat tagjai közé felvettette magát Antal, a rugonfalvi plébános is 1495-ben.²¹ A római Szentlélek-társulat anyakönyve alapján rajta kívül még három erdélyi plébános, akik Prodról, Holdvilágról és Hégenból érkeztek zárandokként Rómába, 1497. márc. 19-én beiratkoztak a társulatba.²²

Zarándoklatokon való részvétel

A késő középkori kánonjogászok a kegyhelyek alapján két csoportra osztották a zárandoklatokat: a *peregrationes maiores* a legjelentősebb kegyhelyekre, Jeruzsálembe, Rómába és Santiago de Compostelába irányultak. Minden egyéb zárandoklat az ún. *peregrationes minores* kategóriájába tartozott.²³

A magyarországi forrásanyag nem bővelkedik olyan jellegű leírásokban, amelyekből részletesen leírhatnánk legalább egy-két nagyobb zárandoklatot – még a legismertebb magyar zárandokok utazása esetében is sok a fehér folt. Kivételnek

¹⁷ Csukovits szerint az erdélyi káptalan kanonokjai közül heten iratkoztak be. Vö. CSUKOVITS 2003, 179–180.

¹⁸ Vö. GROSS 2004, 184.

¹⁹ CSUKOVITS 2003, 179–180.

²⁰ GROSS 2004, 183.

²¹ Venerabilis vir presbyter Antonius plebanus de Rugonfalva diocesis ecclesie Albensis Transilvaniensis unacum matre sua intravit hanc sanctam confraternitatem die 18. Aprilis 1495. Vö. GROSS 2004, 289.

²² CSUKOVITS 2003, 111.

²³ CSUKOVITS 2003, 23.

talán csak Lászlai János²⁴ telegdi főesperes tekinthető. Barátja, a szentföldi utazásukról útinaplót író ulmi domonkosrendi szerzetes, Felix Faber²⁵ nem csak közös útjukról számolt be részletesen, de az együtt tartó kompánia tagjai közül a legtöbb esetben épp Lászlairól emlékezett meg.²⁶ Forrásaink közül a legfontosabbak azok a supplicatiók, amelyeket a szentföldi utazás engedélyezése érdekében nyújtottak be a pápai kúriához. A kérelemben ugyanis szinte minden esetben feltüntették, hány társsal együtt szeretnék felkeresni az Úr sírját. Nagy Lajos uralkodásának idejéből, az 1340–1350-es évektől mintegy húsz ilyen kérvényt őriztek meg a pápai kérvénykönyvek. Ezek alapján Szécsi Domokos²⁷ erdélyi püspök 1358-ban 40 főből

²⁴ Nevét a leggyakrabban használt formában, Lászlainak írjuk, de különböző forrásokban magyarul Laszlai, Lászlai, Laszlói, Lászlói, Lazói, Lázói formában is szerepel, latin szövegekben Johannes Lazineus, Lazynus, Lazimus, Lazo és de Lazo névalakok is előfordulnak. LÁZÁR Imre: *Egy erdélyi zárándok Egyiptomban*. In: Magyar egyháztörténeti vázlatok. 2000/1–4. 105.

²⁵ Felix Fabri, eredeti nevén Felix Schmied (1441/2?–1502) *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrinationem* címmel, latin nyelven írta meg szentföldi úti élményeit. A két testes kötetbe rendezett, 1500 oldalas kézirat ma Ulmban, a Városi Levéltárban található. Teljes kiadására először több mint három és fél évszázaddal a megírása után, 1843/49-ben került sor Stuttgartban. Fabri nem sokkal a latin változat megírása után egy rövidített német nyelvű összefoglalót is készített az útleírásból, amelyet elsőként 1556-ban Ulmban adtak ki, majd egy évre rá, 1557-ben Salzburgban már a második kiadása is napvilágot látott. A könyvnek magyar fordítása nincs. Vö. LÁZÁR 2000, 106.

²⁶ CSUKOVITS 2003, 89.

²⁷ Rimaszécsi Szécsy Domokos püspök, szül. 1317. Szécsi András püspök unokaöccse. 1330-ban nagyprépost. VI. Ince pápa 1357. febr. 27-én megerősíti a választását. Pierre Du Colombière ostiai és velletri bíboros szenteli pappá és püspökké az avignoni székesegyházban. 1356–†1368: erdélyi püspök. Utolsó püspök., akit a káptalan választ. (Sírja a gyulafehérvári székesegyházban, a Szt. Anna kápolnában.) Vö. JAKUBINYI György: *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*. Gyulafehérvár, 2004. 21.

álló kísérettel szándékozott a Szentföldre zarándokolni. A beadott kérvények természetesen önmagukban még nem bizonyítják, hogy benyújtójuk valóban részt vett szentföldi zarándokúton, a pápai engedély megszerzésére fordított költségek vállalása azonban azt jelzi, hogy a kérvényező tervezte az utazást.²⁸ A zarándoklatok természetesen nemcsak időbe, de pénzbe is kerültek. Az 1450-es jubileumi évre búcsúnyerés céljából meghirdetett római zarándoklatok egybeesnek a törökveszély közeledtével. Épp ezért Magyarországnak egyre több pénzre volt szüksége. Ebből kifolyólag 1450-ben a pesti országgyűlés Hunyadi János kormányzóval az élén azzal a kérelemmel fordult a pápához, hogy a szentév alkalmából Rómába készülő magyarok a jubileumi búcsút itthon is elnyerhessék, a megmaradt útiköltségből befolyó pénzt pedig a török elleni háborúra fordíthassák. A pápa engedélye szerint a jubileumi búcsút csak azok nyerhették el anélkül, hogy Rómába zarándokoltak volna, akik Szent László váradi vagy Szent István székesfehérvári sírját, három egymást követő napon felkeresték, a római zarándokútra szánt pénz felét pedig adományul adták.²⁹

Már 1475-ben Vetési László a Mátyás király által küldött magyar követség nevében IV. Sixtus pápa előtt elmondott beszédében – az épp folyó szentévre utalva – egyenesen azt jelentette ki, hogy egyetlen *nemzet fiait sem látogatják e szent ünnepségeket nagyobb számban, mint a magyarok.*³⁰

A zarándoklatokon résztvevők esetenként különböző veszélyeknek is ki voltak téve ezért útnak indulás előtt többen a végrendeletüket is megírták. Előfordultak járványos betegségek a zarándokok által érintett vidékeken, vagy rablótámadások is érthették őket. A biztonság kedvéért többnyire nagyobb csoport-

²⁸ CSUKOVITS 2003, 108–109.

²⁹ CSUKOVITS 2003, 45.

³⁰ CSUKOVITS 2003, 146.

tokban indultak útnak. De ez sem jelentett mindig biztonságot. Az 1494-ben Rómába tartó bártfai káplán leírja, hogy Itáliában számos magyarral találkozott, ezeknek többsége zarándokként utazott. Erdélyből egy 72 fős, egyháziakból és világiakból álló csoporttal is találkozott. Annak ellenére, hogy sokan voltak, a rablók Loreto és Ancona között kifosztották őket.³¹

A hosszú és veszélyekkel járó zarándoklatokat többen nemcsak a búcsúnyerés szándékával tették meg. A csupán az alsóbb rendeket viselő egyháziak körében gyakran fordult elő, hogy a magasabb egyházi rendeket Rómában vették fel.³² Ismerünk két olyan esetet is, amikor egyházi személyek gyilkossági ügybe keveredtek, és azért zarándokoltak Rómába, hogy pápai felmentést kapjanak. 1264. április 13-i keltezéssel IV. Orbán pápa azt írja Gál erdélyi püspöknek, hogy tartson vizsgálatot a levelét vivő István nevű erdélyi pap ügyében, aki azt állítja, hogy fegyverrel reátört világi embert dulakodás közben önvédelemből szúrt meg halálosan. S meghagyja, hogy ha tényleg így történt az eset, adjon neki feloldozást és javadalmat, de a lelkipásztorkodást ne engedélyezze.³³ 1482-ben Gergely erdélyi kanonok is azért tette meg személyesen – ahogy folyamodványában írta: nagy fáradság és költségek árán – a hosszú utat, hogy önvédelemből megölt szolgája halála miatt kérjen pápai felmentést.³⁴ Vele kapcsolatban nem tudni, hogy megkapta-e a felmentést vagy sem. Megyericsei János³⁵

³¹ CSUKOVITS 2003, 111.

³² CSUKOVITS 2003, 164.

³³ *Erdélyi Okmánytár I. kötet (1023–1300)*. Szerk.: JAKÓ Zsigmond. Budapest 1997. 245. reg. sz. (A továbbiakban: EO I [1997])

³⁴ CSUKOVITS 2003, 163.

³⁵ Megyericsei János (de Megyericsei v. Megereche), szül. 1450. 1496: gyulafehérvári kanonok. 1497: Geréb László erdélyi püspök titkára. 1504–1517: kolozsi főesp. 1515: Budán a király titkára. Az Erdélyben gyűjtött híres római kori feliratgyűjteménye, amely Sarmisegethusa felfedezését is tartalmazza, tudományos értékű. Móré Fülöp Velencébe vitte, így

erdélyi kanonok is a római zarándokok között található. Személyében az utókor elsősorban az epigráfia első Magyarországi kutatóját tiszteli, aki fáradhatatlanul gyűjtötte Dacia provincia római feliratos emlékeit. Önmagát elsősorban költőnek tekintette, egyetlen fennmaradt versében, a gyulafehérvári székesegyházban megőrzött sírfeliratában szerénytelenül – Janus Pannonius és Garázda Péter mögött – Pannónia harmadik költőjeként emlékezett meg saját magáról. Ulászló menlevele szerint 1515-ben zarándokolt Loretóba, s két évvel később meg is halt.³⁶

A legismertebb erdélyi zarándok a már említett Lászlai János, aki 1448-ban született. Valószínűleg Itáliában tanult. 1483-ban telegdi főesperes és kanonok. Mátyás királytól 1489-ben címeres nemesi levelet kapott. Bár nincs róla közvetlen bizonyíték, feltételezhető, hogy a latinul és olaszul kiválóan beszélő, de a szláv nyelvekben is jártos kanonok diplomáciai megbízatásoknak is eleget tett, innen a királyi kegy. Az 1510-es évek elején alakította át a gyulafehérvári székesegyház északi előcsarnokát kápolnává. Humanista költői munkásságáról azok a versek is tanúskodnak, amelyeket az általa emelt gyulafehérvári kápolnában jótevőinek címerei alá írt. Lászlai 1517-ben Rómába költözött, ahol mint a Szent Péter-székesegyház magyar gyóntatója tevékenykedett egészen 1523. augusztus 17-én bekövetkezett haláláig. A Santo Stefano Rotondóban temették el, ahol sírköve a mai napig látható. A síremlék felirata egy Lászlai fogalmazta epigramma:

NATVM QVEM GELIDVM VIDES AD ISTRUM
ROMANA TEGIETUR VIATOR VRNA
NON MIRABERE SI EXTIMABIS ILLVD
QVOD ROMA EST PATRIA OMNIUM FVITQVE

megmaradt. †1517? Vö. TÓTH István: *A gyulafehérvári humanista költészet antológiája*. Budapest 2001. 452.

³⁶ CSUKOVITS 2003, 166.

Magyarul így hangzik:

*Vándor, aki itt jársz, ne csodálkozz,
 hogy római sírban pihen az,
 aki a jeges Dunánál született,
 hiszen Róma mindannyiunk szülőhazája volt és marad.³⁷*

Lászlai János 1483-ban Felix Faber társaságában indult a Szentföldre. A 289 napig tartó zarándokút alatt felkeresték nemcsak a Szentföld szinte valamennyi nevezetességét, hanem eljutottak Szent Katalin Sínai-hegyi monostorába és Egyiptomba is. Faber és társai utazásának egyik fontos eseménye az volt, hogy Gázában és Kairóban nagyszámú, mohamedán hitre tért magyarral találkoztak. Faber az események hűséges krónikásaként velük kapcsolatban többek között ezeket írja: *A szultán udvarában egyetlen keresztény nemzetből sem származik annyi mameluk, mint a magyarból. Közülük sok tekintélyes és magas rangú mameluk kereste fel János urat, Alba Juliából való társunkat, akik jól ismerték az ő nemzetségét... János főesperes úr igazán jámbor és nagy tudású férfiú volt, szeretettel és szívesen társalgott ezekkel a magyarokkal. Jó példát mutatott nekik és biztatta őket. Bizalmasan sokan megígérték neki, hogy amint lehet, visszatérnek az Anyaszentegyház keblére, és megfelelő bűnbánatot tartanak hitük elhagyása miatt. Ő maga rendezte el a szaracén szokásnak is megfelelő házassági szerződéseiket, kiszolgáltatta nekik a szentségeket és néhány gyermeket megkeresztelt.³⁸* Titokban tartott összejöveteleik alkalmával a zarándokok számos értékes információ birtokába jutottak. Ugyan az iszlám világot nem rengette meg, Faber mégis elégedetten jegyezte fel naplójába, hogy az egyiptomi magyarok *Mohamed törvénye ellenére* bort is ittak ezeken a találkozókon,³⁹ *alkalmat adtunk*

³⁷ LÁZÁR 2000, 105–106.

³⁸ LÁZÁR 2000, 118.

³⁹ CSUKOVITS 2003, 127.

*a mamelukok számára, hogy számos ponton megszeghessék Mohamed törvényeit.*⁴⁰

A reformáció terjedésével egyre kevesebben szánták rá magukat a zarándokútra, s ők is ki voltak téve a protestánsok gúnyolódásának. 1527-ben Kálnai Imre erdélyi főesperes Oláh Miklós székesfehérvári örkanonok, királyi titkárhoz írt levelében megemlítette, hogy fogadalma szerint Czestochowába kell zarándokolnia, s hamarosan a Szentföldre is el akar menni, *bármennyire kinevetik is érte a lutheránusok.*⁴¹

Ispotályos papok

A középkorban a rászorulókról való gondoskodás többnyire a családra tartozott. A társadalmi gondoskodás elsősorban az egyházakat, és ezen belül a szerzetesrendeket illette meg. Ugyanakkor megfigyelhető a társadalom és az egyház szoros együttműködése. Ezen kívül a céhek is gondoskodtak saját tagjaik, illetve ezek családjainak a szociális védelméről.

A szociális problémák legelőször a középkori városokban jelentkeztek. Ide jönnek a családjukat elhagyók, jobbágysorból kiszöktek, vándorló iparosok, napszámosok, munkakerülők, akiknek az egzisztenciája bizonytalan, és betegség, elhalálozás esetén nincs aki gondjukat viselje, illetve eltemesse. A róluk való gondoskodás az ispotályokban történik.

Magyarországon az ispotály-ügy kevés kivétellel a 13–14. század első felében teljesen az egyház kezében volt. A 14. század első felétől kezdve a városok veszik át a rendi ispotályokat, ellenőrzésüket, vagyonkezelésüket és a vezetők megválasztását.

A középkori Magyarország 67 településén 86 ispotály létezett, ahol a betegeket ápolták. Általában ezt a szerepét emelik ki,

⁴⁰ LÁZÁR 2000, 118.

⁴¹ CSUKOVITS 2003, 188.

pedig ezek elsősorban szegényházak, aggok menhelyei voltak, ahol főként mégis lelkigondozással foglalkoztak. A püspöki székhelyek zöme rendelkezett ispotálllyal. Ezenkívül a királyi és mezővárosokban, sőt még faluhelyen is találunk ispotályt. Nálunk jellemző az ispotály Szentlélek-titulusa. Ismert ispotályaink közül 21-nek ez, 19-nek pedig Szent Erzsébet volt a titulusa. Az előbbi titulus nálunk is működő egyik ispotályos szerzetesrend, a Szentlélek-rend hatását tükrözi.⁴² Feltűnő, hogy Magyarországon a 12, a középkor végéig működő rendi ispotály közül 7 Erdélybe esett.⁴³

A városi és mezővárosi ispotályok zöménél a városi tanács a kegyúr. A püspöki székhelyen olykor a székeskáptalan a kegyúr. A források pontatlansága miatt számos esetben nem tudjuk, ki volt az ispotályoknak a vezetője, mivel egyazon kifejezést alkalmazták az ispotály igazgatójának, vagyis az intézményi vagyionkezelőjének és spirituális vezetőjének, vagy éppen mindkettőnek a megnevezésére. Az irányítást gyakran egy és ugyanaz a mester (magister, vagy rector, commendator, praeceptor, prior, provisor) tartotta kezében, aki általában

⁴² Vö. KUBINYI 1999, 250–251.

⁴³ Erdélyi ispotályok: **Királyi városok**: Beszterce: Szentlélek-rendi ispotály. Vagy azonos a Szent. Erzsébet ispotálllyal vagy kettőt kell említeni. Brassó: Szent Antal ispotály és egy leprásház. Kolozsvár: Szent Erzsébet és Szentlélek ispotályok. Az utóbbi eredetileg leprásház. Nagyszeben: Szentlélek ispotály és egy leprásház. Medgyes: ispotály és leprásház. Nagybánya. Szent Miklós ispotály. Segesvár: Antonita és Szentlélek rendi ispotályok. Lehet, hogy az egyik leprásház volt. **Egyházmegyei székhely**: Gyulafehérvár: Szentlélek ispotály. **Földesúri városok és mezővárosok**: Enyed: Szentkereszt és Szent Kozma és Damján nevére szentelt ispotály, Földvár: Szentlélek-rendi Szentlélek ispotály, Rozsnyó: leprásház, Székelyvásárhely: Szentlélek-rendi Szentlélek ispotály, Torda: Szent Erzsébet ispotály, Tövis: leprásház, titulusa ismeretlen. **Falvak**: Királynémeti (Beszterce közelében): Szentlélek-rend ispotálya. Vö. Kubinyi 1999, 260, 262–267.

klerikus volt.⁴⁴ Ezt látszik igazolni egy 1439-es adat, amely szerint a gyulafehérvári ispotály akkori igazgatója *Mihály pap* volt.⁴⁵

Az ispotályok a jövedelmük után pápai tizedet is fizettek. 1332. március 8-án Heluicus (nem tudni, hogy pap-e), a kolozsvári ispotály megbízottja (procurator hospitalis) 40 banalis novus-t fizet.⁴⁶

Az ispotályhoz templom vagy kápolna is tartozott, hiszen a szegények lelki szükségletét kellett elsősorban biztosítani. Minden ispotálynak van papja, aki mellett olykor káplánok is működnek.⁴⁷

Egy adott helység ispotályának a működését, az ispotályban szolgáló papok teendőit, joghatóságát esetenként szerződések szabályozzák.

1487-ben a segesvári tanács szerződést kötött az antoniták provinciálisával, amely szerint az ispotály elöljárója a városi tanács által kinevezett rektor, mivel övé a kegyúri jog. (Itt a rektor egyházi személy.) Az ispotály és a templom újonnan kinevezett rektorát a provinciális köteles felvenni a rendbe. Egy év múlva az új rektor köteles letenni a fogadalmat a provinciális kezébe. Az ispotály bevételeinek kétharmada a rektort és káplánját illeti, egyharmada a szegényeké.⁴⁸

A 14. század közepén a besztercebányai Szent Erzsébet alapítója és a Miasszonyunk plébánia vezetője között létrejött egyezség megszabta például, hogy az ispotályban szolgáló papok csak az intézmény lakóit gyóntathatják, oly módon,

⁴⁴ DE CEVINS, Marie-Magdeleine: *Az Egyház a késő-középkori magyar városokban*. Budapest 2003. 52.

⁴⁵ BEKE Antal: *Az erdélyi káptalan levéltára Gyulafehérvárt. I–III. füzet*. Budapest 1890, 1892, 1896. 275. reg. sz.

⁴⁶ *Erdélyi Okmánytár II. kötet (1301–1339)*. Szerk.: JAKÓ Zsigmond. Budapest 2004. 1110. reg. sz.

⁴⁷ Vö. KUBINYI 1999, 262.

⁴⁸ Vö. KUBINYI 1999, 261.

hogy nem bitorolják a plébánia jogait. Ugyanakkor az ispotályok papjainak még az intézmény falain belül is meg kellett hajolniuk a plébános korlátozó intézkedései előtt, amelyeket azzal a céllal hozott, hogy megőrizhesse régi jogai egészét. Ezért úgy rendelkeztek, mint a kolduló szerzetesek esetében, hogy egy időben nem lehet istentiszteletet tartani a plébániaegyházban és a kórházban. Az elhunyt vendéget nem lehetett az ispotály temetőjében eltemetni a plébános előzetes engedélye nélkül, illetve csak azzal a feltétellel, hogy ebből az alkalomból kapott adományok egészét átadják neki. Néha azt is meghatározták, hogy a halottat néhány év múlva átszállítják a plébániaegyház temetőjébe.⁴⁹ Természetesen ez nálunk sem volt másképpen.

Az ispotályos papok a püspök joghatósága alá tartoztak. Az ispotályban betöltött beosztásukon kívül a püspök más megbízatást is adhatott nekik. Egy ilyen eset fordult elő 1295-ben, amikor Péter erdélyi püspök az aldorfi (de inferiori Waldorf) egyházat büntetésből a besztercei (*Byzterce-i*) ispotálymesternek rendelte alá, mert az ottani hívek egymás után két papjukat és egy klerikusukat megölték. Ugyanakkor felszólítja az ispotályos mestert, hogy a hívek szolgálatát a legnagyobb igyekezettel lássa el.⁵⁰

A szakrális építészet pártfogói

A pápai tizedjegyzékek (1332–1337) több száz erdélyi templomról beszélnek. A templomok jelentős hányadának az eredetét korábbi időszakokra kell tennünk. Csodálatra méltó a román és a gótikus kor templomépítő és -fenntartó buzgósága, amelynek révén a 14–15. században még az alig néhány száz

⁴⁹ DE CEVINS 2003, 54.

⁵⁰ EO I (1997), 541. reg. sz.

lelket számláló közösségek részére is templom épült. Ennek két hitből fakadó forrása is volt.

Az egyik a *búcsú*. Az erdélyi egyházmegye templomaival kapcsolatban, az oklevelek sok búcsúengedményről szólnak. Így például a brassói Fekete-templom építkezését a búcsúk egész sora segíti. Ez úgy történt, hogy a búcsúnyerés feltételei közé tartozott a templom fenntartásának, javításának anyagi támogatása, az istentiszteletet szolgáló felszereléssel való ellátása.

A másik forrás, amely sok templom építését, fenntartását és javítását elősegítette, a *misealapítvány* volt. Ilyen célból a gazdagabbak birtokokat és értéktárgyakat hagyományoztak az egyháznak misemondás céljából. Ugyanis szentmisék mondatása által akarták biztosítani lelkük üdvösségét. A sok közül hadd említsük meg Hunyadi Jánosnak 1440-ben és 1442-ben tett adományát. Ugyanis a székesegyháznak adományozza Bolgár-cserged, Diomál és Tibód helységeket, azzal a feltétellel, hogy őt és öccsét a székesegyházban temessék el, és ott érettség szentmiséket mondjanak haláluk után.⁵¹

Természetesen ezen kívül a világi patrónusok, kegyurak templomépítő buzgóságát sem szabad figyelmen kívül hagynunk.

De ezeknek az építkezéseknek a lelki-szellemi hátterét a papság biztosította. Vagy épp ők voltak azok, akik templomot vagy kápolnát építettek.

A gerendi templom sekrestyeajtaja fölötti kőbe vésett 1290-ből származó felirat a templomépítő István pap nevét örökíti meg: *ISTAM CAMERAM EDIFICAVIT STEPHAS SACERDOS ANNO DOMINI M.CC.XC*. Ugyancsak ennél a templomnál, a hajó déli, külső falán egy 1299-es felirat is található, amely ugyancsak a templomépítőről tanúskodik: *ANNO DOMINI M. CC. XC. NONO SAULUS ARCHIDIACONVS DE TORDA*

⁵¹ LÉSTYÁN Ferenc: *Megszentelt kövek I.* Kolozsvár 1996. 16.

*PETRUS COMES FILII SAMSONIS NICOLAUS FILIVS
EIUSDEM PETRI EDIFICAVERVNT ECCLESIAM IN
HONORE BEATE ELIZABETH.*⁵²

A szászrégeni evangélikus templom északi szentélyfalán található 1330-as építési kőfelirat alapján arról értesülünk, hogy ez a templom Miklós plébános idejében épült: *ANNO DOMINI / CCC. XXX CONSTRV / ITUR DOMUS MA / RIE TEMPORE NIC / OLAI PLEBANI CV / REBVS MAGISTR / THOME PATRONI / ECLESIE.*⁵³

Minden bizonnyal a magyarfenesi templom szentélyének keleti falán lévő, keresztre feszítést ábrázoló falképen bekarcolt, minuszkulás felirat 1438-ból a templomépítéssel kapcsolatos: *Nota quod Sigismundus imperator obbitt anno domini m cccxxviii... petri plebani de sancto ladislao.*⁵⁴

A 14. századtól kezdődően különböző társaságok és családok kápolnákat építettek. Ezeknek kettős funkciójuk volt: egyrészt a korabeli halottkultusszal hozható összefüggésbe. A saját maga és hozzátartozói lelki üdvéről gondoskodni kívánó keresztény kápolnát alapított valamelyik templomban, itt az elhunyt hozzátartozók emlékére szentmiséket mutattak be. Másrészt az egyházi élet bensőségessé válásának mozgalma nyomán ezek a kápolnák megfelelő helyet biztosítottak az elmélyülésre, az áhítatra. Az itt elhelyezett szentek ereklyéi és képek, falfestmények is ezt a célt szolgálták.⁵⁵

Szécsi András⁵⁶ erdélyi püspök Nádasdarócon a kolozsmonostori apát tiltakozása ellenére kápolnát építtetett (1356-ben

⁵² ENTZ Géza: *Erdély építészete a 11–13. században*. Kolozsvár 1994, 96.

⁵³ ENTZ 1994, 152.

⁵⁴ ENTZ 1994, 119.

⁵⁵ Vö. DUBY 1984, 215–217.

⁵⁶ Rimaszécsi Szécsy András, szül. 1293. 1317-ben nagyprépost. Püspökké választásakor, még csak subdiaconus. XXII. János pápa 1320. júl. 1-jén megerősíti, és a felszentelését 1320. júl. 16-án engedélyezi. 1320. júl. 1.–

bekövetkezett halála előtt). A 14. század második negyedében a gyulafehérvári székesegyház főhajóboltozatát építette. A középső keresztboltozat zárókövén Szécsi-címer látható.⁵⁷

A már említett Lászlai János az 1510-es évek elején építteti a gyulafehérvári székesegyház Szentlélek-kápolnáját, amelyet ma Lászlai kápolnaként emlegetünk, és amely a hazai reneszánsz egyik legszebb kápolnája. A belső teret még késő gótikus hálóboltozat fedi, a külsőt azonban már lombard jellegű épületplasztika díszíti.⁵⁸

Valószínűleg Balázs plébános építette Széken 1511-ben a Szent Katalin kápolnát.⁵⁹

Végrendelkező papok

A végrendelet egy olyan szerződés, amely a halandó és az Isten között jön létre az egyház közreműködésével. Eszköz, amely által a földi halandó anyagi javainak adományozásával akarja biztosítani maga számára az üdvösséget. A 18. század közepéig két lényeges záradékot tartalmazott: kegyes meghagyásokat és a vagyon felosztását.⁶⁰

A vagyonnal rendelkező világi papok általában szabadon végrendelkezhettek. De az egyház mindig óhajtotta, hogy a vonatkozó világi törvények figyelembevételével készítsenek végrendeletet és javaiknak bizonyos hányadát hagyják az egyháza.

Ezzel függ össze Geréb László erdélyi püspöknek az engedélye (1477. július 12.), hogy az erdélyi káptalan prépostjának,

†1356. márc.: erdélyi püspök. (Sírja a gyulafehérvári székesegyházban, a Szent Anna kápolnában.) Vö. JAKUBINYI 2004, 21.

⁵⁷ ENTZ Géza: *Erdély építészete a 14–16. században*. Kolozsvár 1996. 527.

⁵⁸ LÁZÁR 2000, 105.

⁵⁹ ENTZ 1996, 516.

⁶⁰ Vö. GROSS 2004, 122.

cantor, custos, és főesperes kanonokjainak, altaristáinak, és káplánjainak szabad végrendelkezési jogot ad.⁶¹

Az alábbiakban néhány végrendelkező pap végrendelkezésén keresztül igyekszem bemutatni azt a *lelki irányultságot*, amely jellemezte a vizsgált kor papjait életpályájuk vége felé.

Végrendeleteik alapján tudomást szerezhethetünk vagyoni állapotukról és ezeknek a hagyományozásáról is.

Említésre érdemes az 1301. október 6-án kelt oklevél, amelyben Péter erdélyi püspök megerősíti, hogy Kylianus magister, egyházbírói doktor, telegdi főesperes, kanonok *testileg betegen, de ép elmével*, Nagylak nevű jószágának fele részét, Koppán mellett, az erdélyi káptalannak hagyományozta.⁶² Ugyanezen a napon egy másik oklevél is elkészült. Ebből kiderül, hogy a káptalannak hagyományozott földterület haszonélvezetét a hagyományozó Kylianus élete végéig fenntartja magának.⁶³ Kylianus halála után minden bizonnyal a hagyományozott birtok körül vita lehetett, mert 1308. május 1-jén írásba foglalták, hogy a jelzett birtok hogyan oszlik meg. Tudniillik az elhunyt rokona *András comes* is örökös. A jelzett napon a területet fel is osztják a káptalan és András között.

Mihály hunyadi főesperes 1411. november 8-án az erdélyi káptalan előtt rendelkezik vagyona felől. Ebből megtudjuk, hogy édesapja nem volt más, mint Péter erdélyi alvajda. Továbbá, hogy a vagyona a küküllői megyei Szépmezőn van. Az itt található vagyon egy negyedét, kivéve édesapja kúriáját, a szántókat, réteket, halastavakat, *a tó feletti kerek erdőt* nővére három gyerekére hagyja.⁶⁴ A vagyona többi részéből bizonyára jutott *kegyes* célokra is.

⁶¹ BEKE 1890, 339. reg. sz.

⁶² EO II (2004), 7. reg. sz.

⁶³ EO II (2004), 8. reg. sz.

⁶⁴ *Zsigmondkori oklevéltár III. (1411–1412)*. Szerk. VARGA János. Budapest 1993. 1173. reg. sz.

1504-ben Domokos széki plébános az *Wytho és Nagh Tho* nevű Kolozson található halastavát az erdélyi káptalannak hagyja. A végrendelet végrehajtója Balázs kolozsi plébános, vér szerinti testvére (*Blasius plebanus de Colos frater suus carnalis.*)⁶⁵ A fent említett Balázs kolozsi plébános és a szentmihálykővárai (ZenthMyhalkew vára) szerzetesek közötti megállapodás (1508. május 9.) alapján megismerhetünk egy olyan papot, aki nemcsak a közeli halálát érezve hagyakozik, hanem úgy néz ki, hogy jóval előbb. Ebben a megállapodásban Balázs plébános az öregkorára is gondol. Ennek alapján a néhai Domokos pap, széki plébánostól Kolozson a Szent Katalin tiszteletére alapított kápolnát, az ahhoz rendelt misekönyvvel, ruhákkal és kehellyel, valamint a Kolozs határában lévő két szőlőssel, két halastóval, egy házzal és ménesbeli lovakkal együtt, a saját megöregedésére gondolva a pálos remeték Szentmihálykővára alatt épült Szűz Mária-kolostorának hagyja. Ezt azzal a kikötéssel teszi, hogy a barátok hetenként a monostor egy papjáért, valamint az egyik héten érette, a másikon pedig testvéréért, a néhai Domokos papért misét mondjanak. Továbbá, amíg fentebb említett a javakat nem szolgáltatja a remeték rendelkezésére, addig évenként két hároméves ménesbeli lovat, nagyböjtben és adventkor pedig halat ad nekik. Miután pedig a vagyonát átadta, a remeték tartoznak Balázs plébánosnak, amíg él, évenként két hároméves lovat adni. Ha be akar költözni kolostorukba, ott világi öltözetben is mint öreg embernek illendően gondját viselik, ha pedig a szerzetbe is belépni óhajtana, akkor beveszik maguk közé. Abban az esetben, ha elégedetlen volna bánásmódjukkal, vagyonával együtt kibocsátják a kolostorból, de vagyona – halála után – a remetékre marad. Mindezek végrehajtásával testvérét, Gált, a széki papot (*Zeekipapot*), a kolozsi mindenkori plébánost és esküdteket biz meg. A

⁶⁵ ENTZ 1994, 113.

pálosokat e megállapodásnál erdélyi vikáriusuk András, valamint Benedek fráter képviselte. Mindketten szentmihálykővárai szerzetesek.⁶⁶

A fenti végrendekezés és megállapodás kapcsán három pap-testvérről van szó: Balázs, aki Kolozson plébános, Domokos, aki Széken volt plébános és meghalt, valamint Gál, aki ugyancsak Széken plébános.

A végrendeletek nemcsak az ingó és ingatlan vagyon hagyományozásáról szólnak, hanem szellemi termékekről, könyvekről is. Például az olmützi egyházmegyéből ide szakadt és a kolozsmonostori konventben lakó Jagerdorfi Miklós pap, 1435-ben kelt végrendeletében könyveket hagyott a monostorra, a kolozsmonostori plébániára és a Kolozsváron lakó Enghel Istvánra, ha pápi pályára adja fejét.⁶⁷

A tárgyalt téma kapcsán joggal tehetjük fel a kérdést: egyáltalán beszélhetünk-e sajátos erdélyi világi pápi lelkiségről?

Erre nagyon nehéz egyértelmű választ adni, főként, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy az erdélyi világi papság a világegyház szerves alkotórészét képezte. Ugyanazok a lelki, szellemi folyáúmatok zajlottak itt is, mint a világegyház más részén. Ellenben Európának ebben a szegletében a történelmi, társadalmi folyamatok, események esetenként más formát öltöttek. Ezek kölcsönöztek számukra némi másságot.

Az érintett időszak erdélyi történései közepette és ellenére – itt gondolok a tatár-járásra, a törökök elleni harcokra, vagy épp a betelepített százszok papjai és az erdélyi püspök vitáira – meg kell állapítanunk, hogy a korabeli itteni papság semmivel sem volt alacsonyabb lelki, szellemi szinten, mint a tőle nyugatabbra élő testvérei.

⁶⁶ *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556), I–II.* Közzéteszi: JAKÓ Zsigmond. Budapest 1990. 3463. reg. sz.

⁶⁷ Vö. JAKÓ 1990, 114–115.

Sajnos a mai értelemben vett székelyföld papságáról aránylag kevés levéltári adat áll rendelkezésünkre. Holott a pápai tizedjegyzékek alapján is tudjuk, hogy ebben az időszakban itt jelentős számú pap található. Az adatok ritkasága talán azzal is magyarázható, hogy a róluk szóló oklevelek elpusztultak vagy még nincsenek feldolgozva.

DR. MARTON JÓZSEF

Kolozsvár az ezeréves egyházmegyében

In der folgenden Studie werden die bedeutendsten Ereignisse der tausendjährigen Vergangenheit der Erzdiözese Alba Iulia, bzw. die großen Persönlichkeiten, die die Geschichte dieses Erzbistums wesentlich beeinflusst haben, kurz präsentiert. In unserer Untersuchung werden wir besonders die Bedeutung der Stadt Klausenburg herausstellen. Siebenbürgen hat sich bereits im Laufe des Mittelalters an West-Europa angeschlossen. Dabei spielte die katholische Kirche eine wichtige Rolle. Die Reformation hatte sich gerade in Siebenbürgen in der mannigfaltigsten Form ausgebildet (Lutheraner, Calvinisten, Unitaristen, Anabaptisten), was für die kulturelle Entwicklung dieses Gebietes spricht. Im 16. und 17. Jahrhundert wird die katholische Kirche – ohne Bischöfe und Ordensleute – lediglich toleriert. Später – als Teil des Habsburgischen Reiches (Gubernium 1690–1867) – erneuert sie sich wieder. Sie wird so kräftig, dass sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Kirchenverfolgung des kommunistischen Regimes trotzen und den rechten Glauben, sowie die Treue zu Rom auch in dieser schwierigen Zeit bewahren kann.

Schlüsselwörter: Erzbistum Alba Iulia, Bischof, Jesuiten, Franziskaner, Klausenburg, Alba Iulia, Kolozsmonostor, Gubernium, Georg Martinuzzi, Franz David, Stephan Báthori, Áron Márton, Antal Jakab

A gyulafehérvári főegyházmegye ezeréves múltja úgy áll előttünk, mint egy tükör. Ha figyelmesen és tárgyilagosan beletekintünk, szembesülünk a sikerekkel és veszteségekkel telített múltunkkal, mely ezeréves történéseiben elvezet a jelenünkhöz, és egyszerre reményt és reménytelenséget sugallva nekifeszül az ismeretlen jövőnek. Múltunk tükrében megismerhetjük Isten segítő kegyelmének és az Erdélyben élő *Isten népének* munkálkodásán túl mindazokat a személyiségeket, tényezőket és eseményeket, akik, és amelyek hozzájárultak főegyházmegyénk formálódásához.

Az ezer év sok mindenről árulkodik.

Jelen eszmefuttatásunkban – a megengedett keretek között – mozaikszerűen próbálunk odafigyelní egyházmegyénk jelen-

tősebb eseményeire, külön hangsúlyozva ebben Kolozsvár szerepét és azokat a lelkipásztorait, akiknek fejére püspöki süveg került.

Megítélésünk szerint, még ha válogatás-szerűen is utalunk az egyházi múltunk néhány történésére és személyére, az is megéri. De, hogy a reménytelenség érzése helyett a reménységet erősítsük magunkban, mindenképpen ajánlatos, hogy a megismert valóságot továbbgondoljuk, a felidézett történelemből levonható konklúziókat átelmélkedjük.

Már pusztán az a tény, hogy Szent István király ezer esztendővel ezelőtt megalapította az önállóan működő latinritusú püspökséget, jelzi, hogy az erdélyi tájakra akkor megtelepült és magának életfeltételeket teremtett magyar nép vagy annak legalábbis nagyobb része már jó néhány évtizeddel előbb megejtette a honszerzést (a történészek általában 920-as évektől számítják).

A püspökség alapításának mindenkori gyakorlatát nem lehetett megkerülni nálunk sem. Szükségesek voltak azok az egyházi feltételek, amelyek alapján létrejöhetett az egyházmegye. Megfelelő számban megkeresztelkedett hívek számára csak akkor hoznak(hatnak) létre püspökséget, ha megvan hozzá az intézményes keret. Úgy látszik, hogy Erdélyben 1009-re megvalósultak a feltételek ahhoz, hogy Szent István király a missziós területet egyházmegyévé szervezhesse. Tehát, ha csak a vallási szempontokat vesszük figyelembe, érdemes elgondolkodni a római katolikus jelenlét időbeliségén! Kalandozó őseink egész nyugat-világban monastorokat és kolostorokat, templomokat és püspökségeket „látogattak” meg (talán helyesebb: raboltak ki), s mivel Erdélyben ilyenek akkor még nem léteztek, kalandozásukat abbahagyva, a nyugati mintákat utánozva, hasonlók építésébe kezdtek, és pedig nyugati építészek segítségével.

Az egyházmegye püspökeit a legrégebbi oklevelek *Episcopus Ultransylvanus-* vagy *Transilvaniensis-*nek, 1187-től *Episco-*

pus Transylvanus-nak (*erdélyi püspök*) nevezik. Az *erdélyi* elnevezés egészen sajátos, mivel a püspökség országrész és nem központi helység nevét viseli. Szent István által alapított egyházmegyék közül az erdélyi az egyetlen, amelyet nem székhelyéről, hanem ország-területről neveztek el. Ennek valószínű magyarázata, hogy Szent István által tervezett tíz püspökség közül akkor az „erdélyinek” kiszemelt székhelye (Gyulafehérvár) nagybátyjának, Gyulának volt a birtokában. Mások ebben annak az előzménynek továbbélését feltételezik, hogy itt 953 óta létezett egy görög rítusú missziós püspökség. A Szent István által alapított erdélyi püspökség természetesen latin rítusú, de nevéként megtartotta a területre utaló elnevezést.¹ Egyházi jogi helyzetéről elmondható, hogy alapításától – 900 évig – 1930-ig a kalocsai érsekségnek, 1930-tól 1991-ig a bukaresti érsekségnek volt a suffraganeus (alárendelt) püspöksége, 1991. augusztus 5-től pedig önálló érsekség.² Az egyházmegye területe kezdetektől fogva napjainkig nagy kiterjedésű.³ Magyarázható ez a középkor időszakában a gyér lakossággal, az újkortól elkezdődött népsűrűsödés után pedig a vallási és etnikai megoszlással. A történelmi Erdélynek két folyó völgye – a Maros középső része (Gyulafehérvár és környéke) és a Szamos – volt a legsűrűbben lakott területe, ahol még a püspökség megalapítása előtt kimutathatók a kereszténység jelei. De a kereszténnyé lett magyar nép vitalitása, erős

¹ KRISTÓ Gyula: *A vármegyék kialakulása Magyarországon*. Magvető Könyvkiadó. Budapest 1988. 482.

² JAKUBINYI György: *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*. Gyulafehérvár 2004. 20.

³ A mai érsekség, kevés eltéréssel a történelmi Erdély területén fekszik. Nyugati határa az Érc-hegység, keleten és délen a Keleti és Déli Kárpátok íve zárja körül. A bezárt terület nagysága 58.254 km². A középkorban a püspökséghez tartozott még a krasznai, Közép-szolnoki, ungi, szatmári, ugocsai vármegyéken kívül, egy ideig, a máramarosi vármegye is. Ld. BEKE Antal–ORTVAY Tivadar: *Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején*. Budapest 1892. 614–627.

életkedve és élni akarása a Kárpátok övezte terület minden részét lakottá tette és kultiválta. Természetesen, nem hallgatható el az ország keleti és déli övezetének biztonságát szervező magyar királyok (Szent László, II. Géza, II. Endre, Nagy Lajos) telepítési politikája sem. Legtöbbször a *hospesek* (vendégek) részesültek kiváltságokban, s az „öslakók” kényszerültek továbblépésre, nehezebb életkörülmények közé kényszerülve. Megfontolás tárgyát képezheti tehát, hogy a kietlenebb területekre került keresztény népet (értjük ezen: a székelységet) a nagyobb megpróbáltatások edzettebbé és életképebbé tették.

A latin püspökség megszervezése, Erdélyt egyszerre kapcsolta egyházilag, gazdaságilag és társadalmilag „Nyugathoz”. Bár minden (gazdasági-, társadalmi-, sőt egyházi-) szempontból állandós volt a „lemaradás”, mégis egyértelműen kimutatható a fokozatos felzárkózás. Európa szellemi, lelki, gazdasági fejlődése a virágzó középkorban nem hagyta érintetlenül az egyházmegyét. Ebben nem kis szerepet játszott az egyházmegye vezetősége. Főpapjaink folyamatosan meghonosították azt az intézményrendszert és európai normákat, melyek az itt élő keresztény népet kultúrájában és civilizációjában fel-emelték. Kimutatható, hogy:

- a városi gótikus templomok mellé ispotályok épültek;
- a kolostorok lakói iskolai feladatokat is elláttak;
- a külső-ellenség rabló támadásainak kivédése érdekében is védelmet biztosító falusi kőtemplomokban és várfalakban sem volt hiány;
- az idegenbe zárandokoló erdélyiek lelki- és az úton szerzett gazdasági és egyéb kulturális tapasztalataikat itthon hasznosították;
- a közösségi összetartást ápoló vallási és világi társulatok sokasága fogta egybe az embereket;

- az irgalmasság testi és lelki cselekedeteit – szervezett formában – szinte minden nagyobb közösségben gyakorolták.

Előbbi állításaink száz százalékban érvényesek a középkori Kolozsvárra. De azt nem szabad elfelejteni, hogy a kincsesváros fejlődéséhez nagyban hozzájárult a gyulafehérvári püspökség. 1278. esztendőben Péter püspök Kolozsvárt királyi adományként kapta meg.⁴ Az erdélyi főpásztornak sikerült a Szamos völgyében nyugalmat és közbiztonságot teremtenie. 1281-ben haddal verte le a Szamos menti nemes urak ellenállását, akik rablóvárakat emeltek és onnan garázdálkodásukkal a környéket rettegésben tartották, és az Erdélybe vezető utat elzárták.⁵ Kun László király méltányolta a püspök erőfeszítéseit, az egyházmegyét kiváltságokban részesítette, a püspökségi birtokokat és helyiségeket (természetesen: Kolozsvárt is), a püspöki falvak népeit mentesítette az erdélyi vajda, a megyés ispánok és minden más bíró joghatósága alól, ügyekben egyedül a püspök és az általa megbízott bírák ítélhettek. Péter püspök kérésére III. Endre 1291. február 24-én írásba rögzítette az előbbi privilégiumokat.⁶

Az erdélyi főpásztorok az egyházszervezésben nem maradtak magukra. Papok és szerzetesek, falusi és városi hívek sorakoztak föl mögójük. Egyházmegyei szinten igazolható a tehetősebb emberek és közösségek részéről megnyilvánuló vallásos áldozatkészség és áhítat, mely kézzelfoghatóan a templomok és szerzetesi kolostorok építésében, ékesítésében mérhető le. A középkor az egyéni dicsőség hajhászását nem kedvelte, s ezért a mecénásokra és jótevőkre vonatkozó okmányok, feliratok ekkor elég ritkák. Csak néhány oklevél gyér megjegyzése vet

⁴ TEMESVÁRY: *Erdély középkori püspökei*. 65.

⁵ FEJÉR: *Cod. Dipl.* V. III. 118.; *Erdélyi Okmánytár I.* 391. sz. 256–257.

⁶ *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. II. kötet. 4. füzet. 1290–1301.* 3708. sz. 37. PAUER János: *Az egyházi érdeme Magyarország történetében.* 120.; *Erdélyi Okmánytár I.* 391. sz. 256–257.

egy-egy fénysugarat az ismeretlen alapítókra és adakozókra. Így például megtudhatjuk, hogy Mykud bán 1288-ban egész falut ajándékozott az erdélyi püspökségnek „Szent Mihály egyháza építésére”, és ezzel lehetővé tette a nagy tragédiák után (1241, 1277) a székesegyház újjáépítését. A kalotaszegi Mikola fia, Kemény bőkezű adományát a gyerőmonostori gyönyörű Árpád-kori templom dicséri. A hatalmasok mellől a kevésbé tehetősek sem maradtak le. Például: Bakányi Péter és felesége kolozsvári polgárok 1372-ben a Magyar-utcai telküket a kolozsvári Szent Mihály-egyháznak adták.⁷

Somkerek-i Erdélyi János Suk határában (Kolozs megye) lévő két halastavat a kolozsvári domonkosoknak adja, hogy lelke üdvéért és Szűz Mária dicsőségére minden nap örökös szentmisét mondjanak. Jakab, kolozsvári ötvös neje, Anna misealapítványt tesz (egy ház, fél hold szőlő, egy bekötött misekönyv, 50 aranyforint) a Szent Katalin társulatnak, s úgy rendelkezik, hogy a Szent Katalin-oltárnál minden héten két misét mondjanak: kedden a férje, szombaton a saját üdvéért. György, kolozsvári kőfaragó özvegye, Magdolna (Szent Ferenc harmad-rendjének a tagja) a különféle miserendelkezései között nem feledkezik meg arról sem, hogy egy éven át minden hétfőn is énekeltesen gyászmisét s elmondassa a halottak zsolozsmáját is.⁸

Csak csodálni tudjuk azt a vallásos lelkületet és áldozatkészséget, amely a középkorban végig, leginkább a veszélyes törökbetörések állandósulásának korszakban nyilatkozott meg. Jobbára tekintélyesebb egyházközösségek, vallásos földesurak, falusi nemesek buzgalmának és nagylelkűségének köszönhetően Erdély-szerte gótikus templomok és kápolnák épültek, illetve gazdagodtak értékes kelyhekkkel, miseruhákkal, orgo-

⁷ BALOGH Jolán: *Magyar mecénások Transzilvániában*. Hitel 2 (1937) 123-124.

⁸ VÖ. PÁSZTOR: *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában*. 79–93..

nákkal, falfestményekkel stb. A 15. században újjáépítették, gótizálták a régi templomokat. Igen sok erdélyi erőd-templom megerősítése, várfallal való körül-vétele a Jagelló korszakban fejeződött be. A számos templomalapító és adományozó közül kiemelkedik Hunyadi János neve, akinek mecénási tevékenysége új lendületet adott az erdélyi építészetnek. A tövisi és csíksomlyói ferences templomok és kolostorok, a marosszentimrei és alsóorboi templomok, a kolozsvári domonkos kolostor, melyeket részben ő maga épített, részben építkezésüket tovább folytatta, mind az ő buzgalmát és bőkezűségét hirdetik. Hunyadi János legnagyobb gondot a gyulafehérvári katedrálisra fordított, ahová temetkezni kívánt, és ahová el is temették 1456-ban.

Erdélyből a tanulni vágyó ifjak – lehetőségeik szerint – külföldi egyetemekre mentek (még ha legtöbbször csak „megfordultak”, tanulmányaikat nem fejezve be), és az ott kialakított kapcsolataikat a maguk léthelyzetének erősítésére, de a hazai társadalom egészének javára is hasznosították.

Természetesen, mindezen kulturális fejlődés csak az egyházi és társadalmi élet összefonódásával képzelhető el. Ez akkor így volt lehetséges, és így volt eredményes. Az egyházi és társadalmi egybenövésnek minden káros következménye mellett (pl. dézsma, dézsma-megváltás, és az ebből keletkezett bonyodalmak) Erdély népességének sokkal nagyobb előnye származott, mint kára. Kialakult egy olyan társadalmi és gazdasági rendszer, amely normális megélhetési lehetőséget biztosított az itt élő embereknek. Állításunkat bizonyítja az a tény, hogy Erdély világa vonzotta az idegeneket, a létbizonytalanságba került szomszédos népeket. Évszázadokon keresztül Erdélyben a szervezett formában betelepített vagy még inkább az alkalmoszerűen bevándorló népelemek otthonra találtak. A befogadó régió egységes vallású népe viszont képes volt integrálni a bevándorló nép elit osztályát – egyházilag és társadalmilag egyaránt.

Állíthatjuk továbbá, hogy középkor végére az erdélyi katolikuság felemelkedett a nyugati világ lelki és szellemi szintjére. A városokban iskolák és kórházak működtek. A hívek egyházukhoz ragaszkodtak. A tehetősebb keresztények javaikból szerzetesi kolostoroknak és egyházközségi templomoknak, kápolnáknak végrendeletileg nagylelkűen hagyatkoztak. Szabadon jöhettek és mehettek az új eszmék hirdetői. Európa akkori kommunikációs alapnyelvén, latinul értekezhettek, hitbéli kérdésekben disputákat rendezhettek a német és az olasz teológusok, mert itt értő közösségre találtak.

A magyar királyság összeomlásakor a szultáni erőszakkal önálló állammá kényszeredett Erdélyben új helyzet teremtődött társadalmilag és vallásilag egyaránt. Régióknak ez a metamorfózis is kedvező teret nyújtott a Wittenbergből elindult reformáció terjedésének. Luther eszméi előbb a szászok között honosodtak meg, és a szász prédikátorok közvetítésével a egyes lakosú városokban (elsősorban: Kolozsváron) jutottak el a magyar lakossághoz.

Kolozsvár az erdélyi reformációnak valóságos katalizátora lett. A reformáció kiinduló pontjának tekinthető a „kincses városban” Enyedi Adorján Wolphardus plébános 1544-ben bekövetkezett halála. Az új papválasztásra Wittenbergből hazasietett két pap – Vízaknai Gergely és Helth / Heltai Gáspár – közül a kolozsváriak Heltait választották meg plébánosuknak.⁹ Hamarosan az új plébános köré gyülekeztek a Luther tanaiért lelkesedő fiatalok. Heltai fő munkatársa a tüzes szavú Dávid / Hertel Ferenc (1510 k.–1579) lett. Igehirdetésük eredményeként a magyarok körében is nagy erőre kapott előbb a lutheranizmus, majd a kálvinizmus.¹⁰ Kolozsváron 1548/49-ben megjelent Francesco Stancaro (mh. 1574) reformátor,

⁹ JÁSSZAY Károly: *Magyar luteránus megmozdulások Cluj-Kolozsváron*, in: Erdélyi Tudományos Füzetek (szerk. György Lajos), 94. sz. Cluj-Kolozsvár 1937, 3.

¹⁰ Vö. ZOVÁNYI: *A reformáció Magyarországon 1565-ig*, 169–172.

akinek tevékenysége nagyban gyorsította a hitújítás radikalizálódását, teológiai tételei az antitrinitarizmus kialakulásához vezettek.

Ezt a kibontakozó vallási erjedést Fráter György kemény kézzel visszafogta. Amíg élt, addig a katolikus egyház látszólag érintetlen maradt. Halála után (1551. december 17.) megszűnt a reformáció terjedésének hatalmi fékezése, s az addig féken tartott szenvedélyek egyszeriben átszakították a gátakat, és pusztító áradatként veszélyeztették a katolikusok régi pozícióit.¹¹ Talán ennek a következménye, hogy több erdélyi városban (Kolozsváron, Besztercén, Segesváron, Nagybányán stb.) lefoglalták a szerzetesházakat és elűzték a szerzeteseket. Kolozsváron mindjárt Fráter György halálhírét követő napokon a hitújítók által felizgatott tömeg megrohanta a domonkos és ferences kolostorokat, javaikat felprédálták, könyvtáraikat kifosztották, és a szerzeteseket kiűzték a városból.¹² Ekkor halt vértanúhalált a kolozsvári ferences (ma Farkas utcai református) templom védelmében a nemesi származású Mikola Boldizsár ferences atya. A Marosvásárhelyen ülésező rendek már 1551. december 31-én külön foglalkoztak a Kolozsváron történetekkel. Elhatározták, hogy tartják magukat az 1550. évi végzésekhez, mely vallási türelmet ír elő, s ugyanakkor elrendelték, hogy a kolozsváriak fogadják vissza a szerzeteseket, s az okozott károk felől egyezzenek ki velük.¹³

Rövid ideig (1551–1556) a Ferdinánd uralma alá került Erdély Bornemissza Pál (1499–1579) személyében katolikus püspököt kap (1553–1556), akinek viszont 1556-ban, a szászsebesi országgyűlés (március 8.) végzése értelmében távoznia kellett

¹¹ JAKÓ Zsigmond: *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556)* I. 1289–1484. A Magyar Országos Levéltár kiadványai II. Forráskiadványok 17. Akadémiai Kiadó. Budapest 1990. 86.

¹² EOE. I. 383.

¹³ EOE. I. 383.

az országból. Ugyanezen év korozsvári országgyűlésének (november 25.) határozata államosította a püspökségi javakat, a székeskáptalanokat (Gyulafehérvár, Nagyvárad), a kolozsmonostori konventet, a szerzetesi kolostorokat, és egyéb egyházi javakat, és mint országos jövedelmet Izabella és János Zsigmond rendelkezésére bocsátja.¹⁴ Ezzel a rendek az erdélyi egyházmegyére vonatkozó legsúlyosabb intézkedést hozták meg, intézményrendszerét zúzták szét. Most már a magyar katolikusok körében is akadálytalanul terjedhetett a reformáció. Kolozsvárról 1556. március 15-én kiűzték a domonkosokat és a ferenceseket, a következő napon pedig mindkét templomukból és kolostorukból kidobálták és elégették a szentképeket és szobrokat. Néhány hét múlva, amikor a rendek Petrovics Péter helytartót megbízzák Kolozsmonostor lefoglalásával, a bencés szerzeteseknek június 30-án kellett elhagyniuk az apátságot.¹⁵ A katolikus ellenállók hatalmi vagy más eszközökkel félreállították. Tíz év múlva, 1566. március 10-én megnyílt tordai országgyűlésen a túlsúlyba került protestáns rendek kitiltották az országból a katolikus papokat.¹⁶ Így már valóra válhatott az Úr Jézus mondása: *megverem a pásztort, szétszélednek a nyáj juhjai* (Mt 26, 31). Ez a tendenciózus törvény csak tovább növelte a katolikusok felmorzsolódását, helyesebben lehetőséget biztosított az „egységesnek” indult reformációs hullám feldarabolódásához.¹⁷

A sokat emlegetett 160 évi (16. század második fele és a 17.

¹⁴ VESZELY: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok I*, 168.

¹⁵ JAKÓ Zsigmond: *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556)* I. 88.

¹⁶ *Egyenlő akarattal végeztetött, hogy afféle egyházi rendben való személyek, kik a pápai tudományhoz és emberi szerzéshez ragaszkodtanak, és abból meg ténni nem akarnak, az ő felsége birodalmából mindenönnen kiigazítsassanak.* – Ld. SZILÁGYI Sándor: *EOE. II. 302–303.*, VESZELY: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok I*. 176.

¹⁷ SZAKÁLY Ferenc: *A harmadik skizma százada*. In: *Vigilia* 5 (1999) 332.

század) püspöknélküliség, szentírási reminiszcenciával fogalmazva: „hét inséges esztendőként” (vö. *Ter* 41, 31) vonul be az egyházmegye történelmébe. Közben jött népét az „éhhaltól” megmentő „József”: Báthory István erdélyi fejedelem és lengyel király, akinek régi vágya akkor teljesült, amikor Erdélybe beküldhette a jezsuitákat. A protestáns rendek azért is kénytelenek voltak elfogadni a jezsuiták tanítói szolgálatát, mert ebben az időben Erdély képzett tanítók hiányában szenvedett. A jezsuiták (12 atya) Leleszi János vezetésével 1579 őszén érkeztek meg.¹⁸ Első állomáshelyük a kolozsmonostori apátság és a gyulafehérvári fejedelmi udvar volt. Somlyói Báthori István először szűkebb hazájának központjában, Nagyváradra akarta letelepíteni őket, de elállt szándékától, mivel nagyobb szükség volt rájuk Kolozsváron, az erdélyi reformáció gócpontjában.¹⁹ Kolozsmonostoron 1580. január 11-én ünnepélyes évnyitóval elkezdték a tanítást, és menet közben a lelkiileg „kiéhezett” katolikus hívek igényeit is igyekeztek kielégíteni.²⁰ A hivatásuknak élő atyák rendszeresen miséztek, prédikáltak, gyóntattak, áldoztattak. *A nép*

¹⁸ Ld. MESZLÉNYI: *A magyar jezsuiták a XVI. Században*. 122.; FRANKÓI: *Magyarország összeköttetései a Római Szent-Székkal* III. 167–195.; SZITTYAI Dénes: *Szántó (Arator) István SJ. (1540–1612) élete és munkássága*, in: *Magyar Egyháztörténelmi vázlatok*. VI (1994) 3–4. 5–35.; VERESS: *Bevezető*. 9–10.

¹⁹ Erdélybe jött atyák többsége lengyel és olasz, de vannak közöttük magyarok is, pl.: Leleszi János, Báthory Zsigmond nevelője, Szántó (Arator) István, a római magyar kollégium alapítója, a neves Biblia-fordító, akinek munkáját használta fel Káldi György, és a székely származású Ladó Bálint. Ld. MESZLÉNYI: *A magyar jezsuiták a XVI. Században*. 127.

²⁰ „Jó ideje már hogy a lelkek parlagon hevert a katolikus vallás, ennek tulajdonítható, hogy akadtak még olyanok is, akik 20–25 éves korukban sem voltak megkeresztelve”. Ld. Szántó István levele (1580. február 25.). In: VERESS: *Fontes rerum Transsylvanicarum* I. 96.; SZILÁGYI Csaba: *Szántó István erdélyi és partiumi működése (1580–1588)*, in: *Történelmi Szemle* XLIV/3-4 (2002) 209–253.; FRANKÓI V.: *Egy jezsuita a XVI. században*, in: *Katolikus Szemle* (1887), 385–433.

*özönével ment a templomba s könnyezve adott hálát Istennek, hogy ismét láthat és halhat katolikus papot*²¹ – olvasható Szántó István jelentésében. Látványos és tartalmas szertartásai-
kon szívesen vettek részt a más felekezetű hívek is. Buzgó munkájuk révén a katolikusok lelkileg és számbelileg is növekedtek. 1579 karácsonyától 1580 húsvétjáig csak Kolozsváron és környékén a katolizálók száma elérte a 300-at.²²

1581-ben a jezsuiták Kolozsváron is megtelepedhettek. Akadémiájuk alapítólevelét Báthori István király 1581. május 12-én írta alá, melyet a következő évben XIII. Gergely pápa is megerősített.²³ Iskolájukban nemes és szegény ifjak, papságra készülő és világi tanulók, katolikus és nem katolikus vallásúak részére tanulási lehetőséget biztosítottak. 1585-ban a hallgatók száma elérte a 450-et, melynek egynegyede protestáns volt.²⁴ A diákok között jeleskedett Pázmány Péter, aki 13 éves korában katolizált.²⁵

Az „engedetlen” jezsuiták nem törődve a diétai tilalommal az elárvult katolikusokat pasztorálták (prédikáltak, misszióztak, lelkigyakorlatokat tartottak, szentségeket szolgáltattak ki), erőt és öntudatot öntve beléjük. Tíz éves eredményes munkájuk felkeltette a protestánsok féltékenységét és irigységét. Az erdélyi rendek Báthori István halála után kísérletet tettek a

²¹ Szántó István levele (1581. szeptember 1.) in: VERESS Endre: *Fontes rerum Transsylvanicarum* I. 1911. 174.

²² Wujek jelentése (1581. április 12.) in: VERESS: *Fontes rerum Transsylvanicarum* I. 124.

²³ Az alapítólevél teljes latin szövegét közli VERESS: *Fontes rerum Transsylvanicarum* I. 127–132.

²⁴ MÉSZÁROS István: *Az iskolaiügy története Magyarországon 996–1777 között*. Akadémiai Kiadó. Budapest 1981. 243.

²⁵ FRAKNÓI V.: *Pázmány Péter és kora*. Budapest 1868. 18.; Copeczi 1585. március 10-én kelt jelentése szerint „a bentlakók között szerepelt 16 lutheránus lelkészfiú és a görög keleti püspök unokája.” In: VERESS: *Fontes rerum Transylvanicarum* II. 1913. 89.; T. *Ki térítette meg Pázmány Pétert a kath. vallásra?* In: *Közművelődés* XXIV/1–2 (1901) 2–3, 12–13.

jezsuiták kiűzésére. 1588-ban, a megyesi országgyűlésen Báthori Zsigmond nagykorúsításának feltételül a jezsuiták kitiltását szabták meg. Az ifjú fejedelem, nem kis vívódás után, elfogadta a megkívánt feltételt, és a szerzetet Erdélyországból kiutasította.²⁶ A törvényileg száműzött atyák rövid ideig elhagyták az országot, de a tiltás ellenére már három év múlva visszajöttek. Az 1595-ös gyulafehérvári országgyűlés semmisenk nyilvánította a megyesi határozatot, és megengedte a jezsuitáknak, hogy visszatérhessenek Kolozsmonostorra, Kolozsvárra és Gyulafehérvárra.²⁷ Törvényileg biztosított erdélyi missziójuk kérész életű lett. Báthori Zsigmond lemondása és Vitéz Mihály meggyilkolása után előállt zűrzavaros politikai helyzetben Székely Mózes hajdúi és a helyi protestánsok feldúlták a Farkas utcai házukat, az atyákat durván bántalmazták, Níger Jánost atyát és Néri Emánuel frátert megölték (1603).²⁸ Bocskai István fejedelem pedig a jezsuitákat önhatalmúlag (1606) kitiltotta, mely tilalmat Rákóczi Zsigmond által összehívott kolozsvári országgyűlés (1607) – a katolikus főurak tiltakozása ellenére – megerősítette: *soha az szerzet többé az országba ne vétessék, és senki se jószágában se házában azféle szerzetet ne tarthasson.*²⁹ Kiutasításuk nem jelentette a végleges eltávozásukat. Többen világi papi ruhában, vagy rejtőzködve, vagy álnéven maradtak. A 17. században mintegy 120 jezsuita apostolkodott a fejedelemség területén. Bethlen Gábor enyhített a helyzetükön, több

²⁶ A kiűzés részletes dokumentációját, és történetét lásd EOE, III. 80–95; *Monumenta Antiquae Hungariae (1550–1579)*, Vol. I. Ed. L. LUKÁCS S. I. Romae, 1969, 262–266, 268–274, 281–373.; VESZELY: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok I*, 188–190.

²⁷ VESZELY: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok I*. 228.; *Erdély és a Szentszék a Báthory korszakban*. 185–186.

²⁸ BALÁZS: *Felekezeti és fikció*. 119–132.; NYÖGÉR A.: *Az egyházi inquisitio*. In: *Közművelődés XXV/50* (1902) 400.

²⁹ VESZELY: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok I*. 235.

helyen (pl. Monostoron) iskolát nyithattak. Életük azonban állandóan veszélyben forgott, ezért lakóhelyüket is gyakran változtatták. Ekkor került bele a jezsuita lelki-könyvekbe az a szólás-mondás: *a jezsuitának készen kell lennie elmennie mindenhová, még Erdélybe is.*³⁰

Katolikus szempontból a jezsuiták néhány évtizedes jelenléte hasznosnak bizonyult. Hitükben erősítették meg, és öntudatra ébresztették a katolikus híveket, ugyanakkor kineveltek egy olyan katolikus főnemesi generációt, amelyik – számban és súlyban – védőszerepet játszott a katolicizmus számára az „ínséges esztendőkből” (vö. *Ter 41, 30*).³¹

1690-től Erdély a Habsburg Birodalom részeként önálló *Gubernium*, Kormányzóság lett. Közjogi és vallási helyzetét I. Lipót által kibocsátott *Diploma Leopoldinum* szabályozta.³² Ez az impériumváltás az erdélyi katolicizmust előnyös helyzetbe hozta. Hagyományaikhoz híven, de birodalmi érdekből is, a katolikus Habsburg uralkodók a katolikus egyházat pártolták. Uralmuk idején megindult az egyházmegye restaurációja.

A 17. század végétől feloszlásukig (1773) Erdélyben komoly vallási és kulturális szerepet játszottak a jezsuiták. A Fejedelemség végnapjaiban – nem egészen „törvényesen” – működő iskoláikat (Monostor, Gyulafehérvár, Udvarhely, Marosvásárhely, Nagyszeben) továbbfejlesztették, ugyanakkor az iskola- városokban és a környékbeli falvakban eredményesen misszióztak. De a fő munkaterületük ismét Kolozsvár lett. I. Lipót császár visszaadta nekik az állami tulajdonban lévő

³⁰ MONOSTORI Pál: *Jezsuiták Erdélyben*. In: Erdélyi Tudósító XX/6 (1941) 80–81.

³¹ Ld. HORN Ildikó: *Az erdélyi katolikus elit Pázmány Péter korában*. In: Pázmány Péter és kora (szerk. Harghittay Emil), Piliscsaba 2001. 81–91.; FRAKNÓI: *Magyarország összeköttetései a Római Szent-Székkal* III. 220–262.

³² Magyar szövegét ld. GYÁRFÁS Elemér: *Bethlen Miklós kancellár*. Dicső-szentmárton 1924, 187–192.

egykori jezsuita birtokokat, valamint az óvári templomot és iskolát (1693). 95 éves kényszerszünet után, 1698. november 17-én újra megnyitották akadémiájukat. Munkájuk egy számadat segítségével is érzékeltethető: 1770-ben készült hivatalos jelentés szerint Kolozsváron az első betelepedésüktől kezdve 744 jezsuita tanár 20.487 ifjút tanított. Tanítványaik közül többen választották a papságot. A növendékek tanulási lehetőségét elősegítette altorjai Apor István által az iskola mellett létesített szeminárium (fiúnevelő intézet), a máig emlegetett „Szent Jóska” (1948-ban államosították).

Az erdélyi egyházmegye történetében egyik legdöntőbb eseménynek tekinthető, hogy 1716-ban Gyulafehérvárra visszatért a megyéspüspök, és ezáltal a katolikus egyház élete rendes mederbe terelődött.

Kiépült a katolikus hitvallásos iskolarendszer, s 1753-ban Sztojka Zsigmond Antal erdélyi püspök létrehozta az egyházmegye legfontosabb intézményét, a Papnevelvét.³³

A katolikus egyház azonban – a 19. századba lépve – nemcsak az udvari támogatást élvezte, hanem a jozefinista szellemű királyok gyámkodását, helyesebben bábáskodását is kellett szenvednie. Ebből érthető, hogy Erdélyben évszázadok óta felgyülemlett és meg nem oldott társadalmi-, gazdasági- és etnikai feszültségek 1848-ban nemcsak az uralkodóházzal szemben nyilvánultak meg, hanem az államilag előnyben részesített katolikus egyházat is kikezdték.

Egy megosztott társadalomban, mely különben a század folyamán a nacionalizmus alapját hordozta magában, kellett hogy magára találjon a katolikus egyház a forradalom, a Bach-korszak és a dualizmus idején. Ebben a „magára-találásában” nagy szerepet játszottak a tekintélynek örvendő főpapok, papok, szerzetesek és hívek egyaránt. A forradalom püspöke,

³³ Vö. MARTON J.: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*. Márton Áron Kiadó. Budapest 1993. 73–90.

Kovács Miklós kiegyensúlyozottságával és józanságával (pl. okosságával 1851-ben kieszközölte a halálra-, majd élet-fogytiglani börtönre ítélt papjának, Weszely Károlynak szabadon bocsátását, – kolozsvári plébános)³⁴, a Bach-korszak püspöke, Haynald Lajos, nagy tudásával és hazafiasságával³⁵, valamint a dualizmus két nagy kaliberű főpapja: Fogarasy Mihály, az egyház ügyéért keményen küzdő és fáradságot nem ismerő magatartásával³⁶, és Lönhárt Ferenc pedagógusi érzékével és realitásával³⁷ – jó pásztoroként jártak elől. (Utóbbi 1864–1875 között kolozsvári plébános). Egyszerre voltak lelki-pásztorok és kulturális feladatokat (elsősorban iskolák) végző főpapok.

A dualista korszakot jellemző szabad szellem nem volt kímélettel az erdélyi részegyházra, ennek papjaira és híveire. Megállapítható, hogy a társadalom „keresztény” jellege erősen meggyöngült. Az állami oktatásnak „hatalmas előrenyomulása” kikezdte a felekezeti iskolarendszert. Az egyháznak tehetetlenül kellett tapasztalnia, hogy a társadalomban betöltött eddigi szerepére továbbá nem tartanak igényt, fokozatosan kiszorítják. Kulturális és társadalmi szolgálatát egyelőre még megtűrik, de észrevehetően akadályokat gördítettek az egyházi intézmények (hitvallásos iskolák, kórházak, árvaházak, öreg otthonok és mások) működtetése elé.

A szegénységgel küzdő egyházmegyének a századfordulón volt egy minden szempontból – lelkileg és anyagilag – „nagyon gazdag” püspöke: Gr. Mailáth Gusztáv Károly, aki apostoli

³⁴ Ld. TAMÁSI Zsolt-József: *Az erdélyi római katolikus egyházmegye az 1848–49-es forradalomban*. Kolozsvár 2007.

³⁵ KÖHALMI-KLINSTEIN József: *Vázlatok Haynald Lajos életéből*, Pozsony–Budapest é. n.

³⁶ Vö. MARTON József: *Fogarasy Mihály erdélyi püspök élete és munkássága*. Gyulafehérvár 2005. 5–201.

³⁷ BILINSZKY Lajos–PROKUPÉK Sámuel: *Lönhárt Ferenc erdélyi püspök élete*. Nagy-Szeben 1894.

lelkületével, önzetlen nagylelkűségével őrállóként állt az egyházmegye élén. Akkor (a századfordulón) senki sem sejtette, hogy az erdélyi egyházmegye életében olyan nagyméretű változás fog bekövetkezni, mint ezeréves történelme folyamán soha.

Mailáth negyven éves püspöksége egybeesett híveinek kisebbségi sorsba kerülésével, és a jogaikért folytatott nehéz küzdelemmel. A főpásztor a megváltozott politikai és társadalmi viszonyok között mindent megtett, hogy hívei szabadon gyakorolhassák hitéletüket. Vezetésével a két világháború között a gyulafehérvári egyházmegye hívei – minden fajtájú hátrányos megkülönböztetés ellenére – kifejezetten öntudatra ébredtek, összetartozásuk tudata és egyházhűségük erősödött, az iskolai és más egyházi intézményeik iránti ragaszkodásuk és áldozatkészségük megnőtt.

1938. év nagy változásokat hozott az egyházmegye belső életében, elsősorban hierarchiájának csúcsán. XI. Pius pápa elfogadta visszavonulását az évek óta betegeskedő Mailáth G. Károly püspöknek, és 1938. május 28-án az egyházmegye kormányzását Vorbuchner Adolf, addigi segédpüspökre bízta, aki szeptember 10-én meghalt. Neve mégsem felejthető el, főleg a kolozsvári hívek emlékezetében. Egyházmegyénk története szempontjából két fontos intézkedése kíváncsok ide.

Az egyik: halála előtt húsz nappal, az ideiglenesen plébánosi megbízással lelkipásztorkodó kolozsvári papot, Márton Áront kanonokká és kolozs-dobokai főesperessé nevezte ki (1938. augusztus 21.). Ezzel a Szentszék figyelmét Márton Áronra terelte. Állításunkkal azt is megkockáztathatjuk, hogy az ő rövid püspöksége útkészítő szerepnek minősült, Vorbuchner nélkül nem biztos, hogy Márton Áron püspök lesz.

A másik: Vorbuchner püspökké szentelése után egy hónap múlva Jakab Antal kápláni megbízást kap a kolozsvári Szent Mihály plébániára. (1936. július 15.). A fiatal Jakab Antal ekkor találkozik Erdély nagy papjával, Márton Áronnal. Ha az

egyházjogi korrekt kifejezéseket félretesszük, állíthatjuk, hogy káplánja lett. Mert Márton Áron ugyanez év tavaszán (1936. március 15.) kapott ideiglenes megbízást a kolozsvári Szent Mihály plébánia vezetésére. Márton Áron, mint „ideiglenes plébános”, Jakab Antal, mint káplán a lelkipásztori munkában egymásra talál, melyből nemcsak a Szent Mihály egyházközség profitált, hanem az egész egyházmegye. Márton Áron Jakab Antalban szorgalmas és lelkiismeretes papot fedezett fel. Ha a régi fénykép-felvételeket szemléljük, Márton Áron plébánosi beiktatásánál vagy püspökké-szentelésénél diakónusi öltözetben felfedezhetjük Jakab Antal kolozsvári káplánt. Márton Áron, amint püspökként átvette az egyházmegye kormányzását, az első papi-diszpozíciója alkalmával, Jakab Antalt felmenti a lelkipásztori munka alól, és teológiai tanulmányainak továbbfolytatására 1939 nyarán Rómába küldi, a Lateráni pápai egyetem jogi karára. S amikor a jogi doktorátus szerzett pap, dr. Jakab Antal 1942-ben visszatér, Kolozsvárra kap beosztást, Sándor Imre az egyházmegye Észak-erdélyi részeinek kormányzójához titkárnak. Mert ekkor az egyházmegye területileg két részre volt szakítva.

S nem sokára Erdély római katolikus és protestáns népének újabb kálváriája következett: a világháború befejezésekor előállt bizonytalanság és nyomor, a párizsi békediktátum, a kommunista párturalom berendezkedése, az ateista hatalom. ... Márton Áron a lehető legkritikusabb helyzetben került az egyházmegye élére. Megfontolt, határozott magatartásával és az emberekhez közel álló személyiségével tartóoszlopa lett az egyensúlyából kibillentett népének (1980-ig). Olyan idők jártak, amikor a lelkipásztori munkában az „építkezésekről” a „megmaradásra” tevődött át a hangsúly. És mégis, minden külső szorítás ellenére, ebben a keresztény-üldözési korszakban, lelki megújulásról beszélhetünk. Hitükhöz és papjaikhoz ragaszkodó hívek, plébániai hitoktatásra szorított gyermekek és fiatalok, templomokban vigaszt kereső és nyerő emberek a

megpróbáltatásokban való kitartásukkal és egyházhűségükkel az őskeresztények magatartására emlékeztetnek. Büszkeség tölt el bennünket ma, ha a megalkuvást nem ismerő vértanúinkra és hitvallóinkra gondolunk.

Márton Áron püspök-hitvalló azt a papját választotta (1971-ben) segédpüspökévé, – akinek éppen millenniumi évünkben van 100. születésnapja –, a 13 évig nehéz börtönt szenvedett dr. Jakab Antalt. Jakab Antal püspökutódként folytatta a küzdelmet, és kormányozta az egyházmegyét 1990-ig.³⁸

Ma dicskedve emlegetjük, hogy a kommunista korszakban a katolikus egyház nem szerepelt az államilag jóváhagyott 14 egyházfelekezet között, csak megtúrt egyház volt, a felszámolás minden veszélyének kitéve. Márton Áron és püspöktársai nem voltak hajlandók olyan működési szabályzatot (statútumot) szerkeszteni, amilyent elvártak volna az állami hatóságok. Az általuk készített statútum-tervezet nem nyert hivatalos elfogadást, mert az őrizte az egyház függetlenségét.

Romániában törvényen kívülre került a katolikus egyház, de „megtúrtságának” minden hátránya (főleg bizonytalan létezése) mellett megvolt az a nagy előnye, hogy nem kellett megalkudnia, és a papság – az adott körülmények között – lelkiismerete szerint pasztorálhatta a híveket. Az ún. „bizonytalanságban” (a magukra-maradottságban) papok és hívek erősebben kapaszkodtak(tunk) a gondviselő Istenbe, Márton Áron püspököt idézve: *Az egyetlen bizonytalanság napjaiban megbizonyosodtunk afelől, hogy egyedül vagyunk és a magunk erején kívül csak Istenre támaszkodhatunk.*³⁹

Summa summarum: templomaink vásár- és ünnepnapokon teltebbek voltak, a gyóntatószékek előtt sorok kígyóztak, a bérmlások és a papszentelések tömegeket mozgattak, család-

³⁸ Ld. részletesebben LÉSTYÁN Ferenc: *Erdélyi Szibéria*. Kiadja a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség. 2003. 3–288.

³⁹ *Beszéd a kolozsvári közgyűlésen 1940-ben*, in: *Studia Theologica Transylvaniensia* 1 (2000) 31–32.

jainkat a keresztény szellem hatotta át; egy szóval: erősebb volt a hitélet, mint a váratlanul beköszöntő demokrácia éveiben. Ezeréves egyháztörténelmünk eseményeit, nagyjait és kicsinyeit, papjait és híveit, szenvedéseit és örömeit, alkotásait és romjait képtelenek voltunk időkeretek közé szorított ünnepi előadásunkban bemutatni. Ehelyett egy zárómondatban összegezve: egyházmegyénk ezeréves múltjának általános jellemzéseként is, és ugyanakkor jubileumi mottónkkal – szentírási kontextusa értelmében – a jövőjét is remélve valljuk: *Krisztussal... ezer esztendeig* (Jel 20, 6).

DR. DIÓSI DÁVID

Olivier Messiaen zenébeöntött Credo-ja¹

Az orgonaművész és zeneszerző mint teológus

Olivier Messiaen wurde ein Leben lang nicht müde zu betonen, dass sein katholischer Glaube bereits in seinem Elternhaus in die Wiege gelegt worden sei. Bei einem Komponisten, der sein Leben lang religiöse bzw. theologische Werke las, diese verinnerlichte und seine Ideenwelt davon beeinflussen ließ, durfte uns schwer fallen, seine Musik als Ausdruck subjektiver Frömmigkeit, Religiosität und Glaubensüberzeugung zu bezweifeln. Er erkennt in allem, was in die Welt und in das Leben der Menschen vom Schöpfer geheimnisvoll und wunderbar eingepflanzt ist, die unverwechselbare Handschrift Gottes. Seine Musik, die christozentrisch den kirchlichen in der Liturgie und während des Kirchenjahres gefeierten Mysterien des Erlösungsgeschehens kompositorisch Ausdruck verleiht, ist ein Lobpreis der Herrlichkeit des allgegenwärtigen und wirkungsmächtigen Gottes. Im Folgenden versuchen wir das ästhetische Credo Messiaens und seine Musikotheologie kurz vorzustellen.

Schlüsselwörter: Olivier Messiaen, Ernest Hello, Hans Urs von Balthasar, Musikotheologie Messiaens, Religiosität Messiaens, Mystik bei Messiaen

Olivier Messiaen (1908-1992), a 20. század második felének egyik legjelentősebb zeneszerzője,² mélyen hívő katolikus és templomi orgonista, egyáltalán nem írt liturgikus zenét, szerinte ugyanis csak egyféle liturgikus zene van: a gregorián ének. Ha megnézzük a zeneszerző műveit, a címek nagyon sokszor megfélemlenően vallásos tematikára utalnak.

¹ A Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának Zenepedagógia Tanszéke által a zeneszerző születésének 100. esztendeje alkalmából 2008. december 10-én szervezett Messiaen-szimponion keretében elhangzott előadás kézírata.

² Messiaen életéről és műveiről lásd: TH. HIRSBRUNNER, *Olivier Messiaen. Leben und Werk*, Laaber ²1999; A. MICHAELY, *Die Musik Olivier Messiaens. Untersuchung zum Gesamt-schaffen*, Hamburg 1987; G. MASSENKEIL, Art. *Olivier Messiaen*, in: LThK 7 (³1998), 163k.

Messiaen egész élete folyamán hangsúlyozta, hogy vallásos-sága születésétől fogva adatott. *Hívőnek születtem*³ – mondta már 1961-ben, hat évvel később pedig így nyilatkozik: *Abban a szerencsében van részem, hogy katolikus vagyok, hívőnek születtem.*⁴ Ezt tulajdonképpen még 1983-ban a *Le Monde*-nak adott interjújában is megerősíti: *Szüleim nem voltak sem különösképpen muzikálisak, sem pedig különösen vallásosak, én azonban a zene és a katolikus hit kettős csillaga alatt születtem.*⁵ Messiaen a nekiítélt *Praemium Erasmianum* átadásán tartott beszédében⁶ röviden összefoglalta, miben hisz, mit remél és mit szeret.

Miben hiszek? – mondotta – Hiszek Istenben. És mivelhogy Istenben hiszek, hiszek a Szentháromságban, éppúgy a Szentlélekben és a Fiúban, a testté lett Igében, Jézus Krisztusban... Miben remélek? Azt megmondottam az orgonára írt *Corps glorieux*-ben.⁷

Messiaen tehát hívő, vallásos ember volt. Ő nemcsak általában hitt Istenben, hanem vallotta egyházának tanítását (katolikus), hitt a szentháromságos egy Istenben és remélt, várta a feltámadást.⁸

³ S. BRUHN, *Messiaen musikalische Sprache des Glaubens*. Theologische Symbolik in den Klavierzyklen *Visions de l'Amen* und *Vingt Regards sur l'Enfant-Jésus*, Edition Gorz 2006, 17 (németből ford. Diósi D.).

⁴ BRUHN, *Musikalische Sprache* (lásd 3. lábjegy.), 17 (németből ford. Diósi D.).

⁵ BRUHN, *Musikalische Sprache* (lásd 3. lábjegy.), 17 (németből ford. Diósi D.).

⁶ Amsterdam, 1971. június 25.

⁷ A. RÖBLER, *Beiträge zur geistigen Welt Olivier Messiaens*. Mit Original-Texten des Komponisten, Duisburg 1984, 40 (németből ford. Diósi D.).

⁸ Messiaen vallásosságáról és annak biográfiai hátteréről nagyon jó bemutatást nyújt S. BRUHN, aki könyvében (*Musikalische Sprache* [lásd 3. lábjegy.]) külön fejezetet (Messiaens religiöse Schau) szentel ennek a kérdéskörnek (17–41).

Messiaen orgonadarabjait bibliai, ill. liturgikus idézetekkel látta el, amelyek eredetileg hozzátartoznak ezekhez. Orgonaművei általában a keresztény misztérium egy bizonyos témáját ölelik át, mint pl. Krisztus születése, Krisztus feltámadása, a Szentlélek misztériuma. Ezek kidolgozásához Messiaen igyekezett a Szentírásból, a szentatyák írásaiból, vagy más lelki olvasmányokból mindazt összekeresni, ami az illető téma számára releváns és azt a zenébe átültetni, mégpedig nemcsak hangjegyekre, hangzásra és ritmusra, hanem a hangszínekre, színekre vonatkoztatva is. Messiaen, saját bevallása szerint, megköveteli az előadótól, hogy mindezekben a dolgokba, gondolatokba, amelyeket ő ki szeretne fejezni, elmerüljön, sőt mi több bizonyos mértékben higgyen is benne ahhoz, hogy mindezt a hallgatóságnak közvetíteni is tudja.

Messiaen tudatosan igyekezett a misztérium lelki, kézzel nem fogható világába elmerülni és az ott „tapasztaltakat“ onnan, a misztérium világából, abból a látószögből közvetíteni. Művei nem olyan értelemben teológiai jellegűek, hogy saját érzelmeinek zenébe öntött projekciói, hanem ő a zene nyelvén szólt, hirdette a hit – saját hitének – igazságait. Műveiben nem szubjektív érzelmvilágát tematizálja, nem lelki vívódásairól, ill. békéjéről, nyugtalanságairól, ill. kiegyensúlyozottságáról zenél, hanem művei a zenét felhasználva az objektív hit-igazságok saját ujjlenyomatú teológiai reflexiói. Messiaen sohasem vált érzelmei rabjává, nem kereste, hogy a teológiát az egyszerű „jól hangzás“ kedvéért csupán én-központú érzelmeinek kivetítésére „torzítsa“, hanem ő az Isten kinyilatkoztatott igazságainak mélyhitű befogadója és alázatos tolmácsolója lett. Művei Isten dicsőségéről, szentségéről, fényéről, a túlvilág csodálatos örömről, az isteni megváltás lélegzetelállító, csodálatraméltó voltáról szólnak. Ő szerelmese volt a mennyei fénynek, örömnak és dicsőségnek. Sokan Messiaent misztikus zenésznek titulálták. Ő ezt vehemensen ellenezte, amint azt egy

vele 1979. április 23-án Párizsban a *Neuen Musikzeitung* megbízásából készített interjúban ki is fejtette:

Nem illik hozzám ez a szó. [...] Mihelyt misztikáról beszélünk, emberekre gondolunk, akik [...] eksztázisba esnek. Én ezt nem szeretem, én hívő vagyok. [...] Léteztek valóságos misztikusok, valóságos látomásokkal és elragadtatásokkal, mint pl. Keresztes Szent János, sőt a bibliában és léteztek, Mózesnek is voltak például látomásai. Az ember azonban nem lesz saját akaratából kifolyólag misztikus, ha pedig az, akkor ez nem tudatos számára, és nem áll jogában senkinek önmagáról azt állítani, hogy ő az, továbbá véleményem szerint senkinek sincs jogában egy másikról azt állítani, hogy misztikus addig, amíg az meg nem halt. Ez egy túlságosan személyes és egy rosszul értelmezett dolog. Amit az ember rólam elmondhat, az az, hogy hiszek, hogy a teológiával foglalkoztam és megpróbáltam a hit adottságait és titkait zenémbe bevonni.⁹

Művei nem a zeneszerző fizikai-reális emberlététől pillanatig tartó elszigetelt elragadtatás-mozzanatában, illetve egy az immanens és a transzcendentális szféra „vasfüggönyében” keletkezett résen a mennyei valóságba szemvillanásig tartó bepillantásának a lecsapódásai, nem egy transzcendentális világba történő utazás zenés „riportja”, zenéje tehát nem az eksztázis, az elragadtatás, sem pedig a vízió eredménye.¹⁰ Zenéjének forrásait nem a zeneszerző misztikus-élményei

⁹ RÖBLER, *Beiträge* (lásd 7. lábjegy.), 95k (németből ford. Diósi D.).

¹⁰ CLAUDE ROSTAND (*Olivier Messiaen*, Paris 1956, 23) interjúkötetében a következőképpen próbálja ezt megfogalmazni: *Die Mystik ist eine Aufhebung des Seins, die den Menschen in Vollkommenheit, Kontemplation und Ekstase geheimnisvoll mit der Gottheit vereint. Die Theologie ist die Wissenschaft von der Religion; sie setzt einen Menschen voraus, der nicht in Ekstase, nicht vollkommen und nicht außergewöhnlich ist, und umgreift seine vorschriftsmäßigen Beziehung mit Gott; sie trägt dem Körper und dem Fleisch Rechnung, von denen Messiaen spricht und die ihm nicht auflösbar erscheinen, da er kein Mystiker ist* (ford. BRUHN, *Musikalische Sprache* [lásd 3. lábjegy.], 38).

képezik. Ezért joggal mondja Messiaen, hogy az ő zenéje nem misztikus, nem misztikus eredetű. Valószínűleg a kritikusok nem is ilyen értelemben értették Messiaen zenéjét „misztikus”-nak. Ők minden valószínűség szerint zenei nyelvezetére alkalmazták a „misztikus” kifejezést, hisz a színekben gondolkodó, szín és fényhatásokat zenére transzponáló zeneszerző egyéni zenehangzása, ritmusvilága kívülről szemlélve könnyen ezt a szóban forgó „misztikus” hatást keltheti, és kelti a hallgatóságban. Messiaen számára mégis fontosnak tűnt e fogalom tisztázása, hiszen ő, teológiával foglalkozó zeneszerzőként a misztikus szót valóságos teológiai értelemben veszi, és nem csupán, mint hatáskeltő instrumentumot, márpedig ha ez így van, el kellett magát – a félreérthetőség végett - világosan határolnia attól, hogy zenéjét misztikus reveláció gyümölcseként hallgassák, boncolgassák és megérteni kívánják.¹¹

Messiaenre nagy hatással volt a vallásos irodalom. Műveiben gyakran hivatkozik az evangéliumokra, a *Missalera*, az egyházatyák szövegeire, de különböző vallásos szerzők írásaira is. Ezekből hadd említsük meg a következők nevét: *Aquinói Szent Tamás* (1225-1274), a flamand *doctor ecstaticus*-ként is ismert *Boldog Jan van Ruysbroeck* (1293-1381), *Sziénai Szent*

¹¹ Messiaen - noha kortársainak nem engedte meg - hogy őt misztikusnak nevezzék, zenéjét a *Technique de mon langage musical*-ban „misztikusnak” nevezi: *Obwohl ich eine ganze Anzahl religiöser Werke geschrieben habe – religiös in mystischem, christlichem, katholischem Sinne – werde ich auch diese Vorliebe beiseitelassen: wir sprechen von Technik und nicht von Gefühl. In diesem letzten Punkt werde ich mich damit begnügen, einen Artikel zu zitieren, in dem ich seinerzeit die sakrale Musik pries. Nachdem ich „eine wahre Musik“ gefordert hatte, das heißt „eine geistige Musik, die ein Glaubensakt ist, eine Musik, die alle Gegenstände berührt, ohne je die Berührung mit Gott zu verlieren; eine ursprüngliche Musik schließlich, deren Sprache etliche Türen aufstößt, etliche noch ferne Sterne herabholt,“ stellte ich fest, „dass da noch Raum ist, weil selbst die Gregorianik nicht alles gesagt hat“* (O. MESSIAEN, *Technik meiner musikalischen Sprache*, Paris 1966, 5).

Katalin (1347-1380), *Kempis Tamás* (1374-1471), *Keresztes Szent János* (1542-1591) és *Lisieuxi Szent Teréz* (1873-1897). A szent szerzőkön kívül idézzük fel továbbá a következő szerzők neveit, akik részben Messiaen kortársai is voltak: a mélyen vallásos francia katolikus író *Ernest Hello* (1828-1885)¹², a bencés apát *Dom Columba Marmion* (1858-1923)¹³, az amerikai trappista szerzetes és lelki író *Thomas Merton* (1915-1968), *Romano Guardini* (1885-1968)¹⁴, aki a „liturgikus mozgalomnak filozófiai háttérrel adott, jelkép-magyarozatával [pedig] megközelíthetővé tette a katolikus liturgiát”¹⁵, *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988), aki „teológiájában mindent egyetlen középpontra, az Egyházban továbbélő Jézus Krisztus személyére vezet[ett] vissza.”¹⁶ A következőkben csupán kettőről fogunk részletesebben szólni.

Elsőként *Ernest Hello* (1828–1885) nevét említjük, akinek teológiai művei¹⁷ nagy hatással voltak Messiaenre.¹⁸ *Hello* szerint a művészet az idea érzékelhető jelek általi kifejezése, amely azonban csak egy feltétellel jöhet létre, ez pedig a

¹² E. HELLO, *Welt ohne Gott* (Philosophie et Athéisme), Leipzig 1938; E. HELLO, *Mensch und Mysterium* (L’Homme), Heidelberg 1950.

¹³ Vö. C. MARMION, *Christus, das Leben der Seele* (Le Christ vie de l’âme), Paderborn³ 1928; C. MARMION, *Christus in seinen Geheimnissen* (Le Christ dans ses mystères), Paderborn 1931; C. MARMION, *Christus, unser Ideal* (Le Christ idéal du moine), Paderborn 1936.

¹⁴ Vö. R. GUARDINI, *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1927; R. GUARDINI, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Mainz⁵ 1939; R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg¹⁷ 1951.

¹⁵ I. L. MAGYAR, Art. *Romano Guardini*, in: Magyar Katolikus Lexikon 4 (1998), 243.

¹⁶ I. L. MAGYAR, Art. *Hans Urs von Balthasar*, in: Magyar Katolikus Lexikon 1 (2004), 274k, 574.

¹⁷ Lásd a 12. lábjegyzetben feltüntetett műveket.

¹⁸ Vö. M. HEINEMANN, *Der Komponist als Theologe*. Zu Messiaens Musikotheologie, in: M. HEINEMANN (Hrsg.), *Zur Orgelmusik Olivier Messiaens*. Teil 1: Von *Le Banquet céleste* bis *Le Corps glorieux* (Studien zur Orgelmusik 2), St. Augustin 2008, 23–32, 25–28.

szereket. A szeretet a művészet élete, éltető ereje, amely a megismerésből születik. Ahhoz, hogy az ember az igazságot szeresse, látnia kell azt. Az igazság pedig a szép. Az igazság szépségét látva, az ember úgy mondván beleszeret az igazságba. Így a művészet lényegénél fogva tulajdonképpen nem más, mint az igazság szeretetéből és az érte való lelkesedésből, rajongásból fakadó ábrázolása, szemléltetése és kifejezése a szépségnek. A művészet a földi paradicsomból kiűzetett és így a mennyei paradicsomba, az örök Szépség hazájába bebocsátást nem nyert embernek a hebegése és dadogása, aki az elveszített Szépséget emlékezetből „szent nosztalgiával” még, de ugyanakkor reménytől fűtve már ünnepli. A művészetben az ember tulajdonképpen az elveszített paradicsom szépségét igyekszik megmintázni, és a bekövetkező túlvilági szépséget megrajzolni. A művészet ezért visszapillantó emlékezés, de ugyanakkor a jövőbeli valóság megsejtése is. A művészet ilyen formán tehát nem egy zárt rendszer, hanem túlmutat önmagán, az ideára utal, az örök Szépség misztériumára, arra a misztériumra, amely után az ember szomjazik, de amely az emberi értelem számára felfoghatatlan, értelmével meg nem ragadható, kimerítő megismerése lehetetlen, s így az isteni titok, amely előtt az emberi értelem csődöt mond, egész lényét térdre, imádásra kényszeríti.

Ennek a misztériumnak a kifejezésére a zene különösképpen alkalmas. A zene tudniillik mint a művészetek egyik ága, a *musica sacra* pedig még hatványozottabban hatalmas lelki és vallásos potenciállal rendelkezik. A zene ugyanis az anyagi-materiális és az anyagtalan-szellemi valóságok határán jön létre. Testünk finom érzékszerveivel, agyunknak egy bizonyos régiójában „halljuk”, érzékeljük a levegőrezgéseket, amelyek szintén instrumentumok által – kezdve az emberi hangtól a hangszerek sokaságán keresztül egészen a mindennapok banális hangforrásáig – jönnek létre. Különböző eszközök, matériák, kézzelfogható anyagok és testünk kifinomult természetes

adottságai szolgálnak a zene létrehozásához és befogadásához. A zene azonban sokkal több ennél, nem csupán a fizika világában mozog, nem csupán fizikailag mérhető hatáscsere, hanem magas fokon igénybe veszi az ember lelki, szellemi és emocionális világát is, s bár az idő koordinátái között lefolyó hang és csend ritmikus váltakozása, elszigetelve tekintve semmilyen különös fenoménnek nem tudható be, hatásaiban tekintve képes az embert ebből a fizikailag időben történő folyamatból kiemelni, a jelen időnek más minőséget adva az örökkévalóságot megsejtetni. Egyszerűen fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a zene transzcendentáló médium, vagy valamivel vulgárisabban kifejezve egy másvilágba katapultáló ugródeszka. Teológiai kifejezésekkel élve azt is mondhatnánk, hogy az intenzív zenehallgatás révén érezhetjük, amint a lélek valósággal „kikíváncozik” az evilági testből, az időbeliségből az örökkévalóságba „vágyakozik”, a kézzel tapintható test fizikai kereteit, korlátait széjjel akarja feszíteni, a megdicsőült testbe kíváncozik, amit némi merészséggel úgy is kifejezhetnénk, hogy a zene által a lélek a feltámadást szeretné antici pálni. Tény az, hogy a zene a művészetek közül a „legmegfoghatatlanabb”, és a kifejezni szándékozó szellemi eszményhez „legközvetlenebb” művészet a többi művészethez viszonyítva szellemi idea tartalmának könnyebben, *könnyedebben* tud formát adni, formai jellegzetességének köszönhetően könnyebben tudja kifejezni az isteni valóságot, a metafizikai tartalmat formába önteni, még ha mint véges emberi művészet a szellemet sohasem tudja teljesen „megtestesíteni”, hisz a „vakító” örök isteni fény tündöklő prizmájából, csupán egy-egy szint tud felragyogtatva emberközelbe hozni, jóllehet a percepció szemszögéből az általa megalkotott forma nehezen közelíthető meg. A zene tehát röviden szólva megközelíthetővé teszi számunkra a transzcendens világot, de nem képes azt kimerítően és teljesen megformálni.

Ennek a transzcendentális világnak zenébe formálása volt Messiaen célja. A misztériummal való individuális találkozást, amely mindenekelőtt az *intellectus* útján, de a lelki „tapasztalat” fényében is létrejön, próbál érzékelhető módon kifejezést adni, azt formába önteni. A misztériummal való találkozás kerete egy templomi organista számára szinte magától adott: a szent liturgia. Messiaen mint művész feladatának tartja, hogy a megváltás misztériuma fölötti örömmel, amely az egyház liturgiájában, valamint az egyházi liturgikus év ciklikus ünnepeiben kifejezésre jut, hangot adjon. Messiaen teológiai látószögét, ill. esztétikai felfogásának teológiai megalapozását nagyban befolyásolták *Hans Urs von Balthasar* írásai¹⁹, aki a „szép” fogalmát (a jó és az igaz mellett) a harmadik transzcendentális valóságnak hirdeti, az üdvösségtörténetnek pedig a teremtés aktusától kezdve krisztológiai és szotériológiai töltetet és lökést ad.

A balthasari teológiát kerek egészé összefűző trilógia alapszerkezetét az abszolút létteljesség, azaz Isten szeretet-léte szépségének, jóságának és igazságának bemutatása határozza meg. „Lét »jelenik meg«, epifánia történik: megjelenésében szép és örömmel tölt el. Megjelenve odaadja magát, átadja magát nekünk: jóként mutatkozik meg. És önmagát odaadva »kimondja magát«, feltárulkozik: igazként mutatkozik meg (igaz önmagában és abban, akinek kinyilvánítja magát).²⁰

A túlvilág szépsége, fénye, dicsősége, ragyogása és öröme az, amit Messiaen zenébe foglal. Példaként szolgáljon itt a *Le Banquet céleste* (1928) című, az eucharisztíának szentelt orgona-meditációja, amelyben Messiaen – amint az már a mű címe is elárulja – nem a szentmisén összegyűlt hívek közösségjellegére összpontosít, a szentáldozást pedig nem emlékező

¹⁹ Vö. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik I-V, Einsiedeln 1961sk.

²⁰ A. PUSKÁS, *Hans Urs von Balthasar drámai szotériológiájának súlypontjai*, in: *Vigilia* 70 (2005), 479–488, 479.

szeretelakomának fogja fel, hanem az Isten Fiával, Krisztussal, való transzcendentális egyesülés elővételezéseként, amelynek „szépsége” már itt a földön az eucharisztia ünneplésének „szent” voltában felragyog.

Orgonaműveinek fő témáit továbbá – az üdvösségtörténet krisztológiai felfogásához híuen – a katolikus vallás centrális misztériumai képezik: Krisztus születése,²¹ feltámadása²² és mennybemenetele,²³ a három ciklus, amelyekkel Messiaen a 20. század egyik legismertebb zeneszerzőjévé vált.

Hadd zárjuk Messiaen zene-teológiájának rövid bemutatását a zeneszerző saját szavaival, aki hitének mélységéről a következőképpen nyilatkozott:

Bolygónk történetében léteztek vallásalapítók, vallási zsenik, próféták, kiváló vezetők, mint Mohamed, Buddha vagy Mózes; létezik azonban valami egyedülálló, amely még szokatlanabb, mint az „egészen más istenség”, mégpedig az, hogy Isten, aki számunkra annyira különbözőnek, messzinek,

²¹ *La Nativité du Seigneur* (Az Úr születése, 1935). Neuf méditations pour orgue: 1. La Vierge et l'Enfant (A Szűz és a Gyermeke), 2. Les bergers (A pásztorkok), 3. Desseins éternels (Örök határozatok), 4. Le Verbe (Az Ige), 5. Les enfants de Dieu (Isten gyermekei), 6. Les anges (Az angyalok), 7. Jésus accepte la souffrance (Jézus vállalja a szenvedést), 8. Les mages (A bölcsek), 9. Dieu parmi nous (Isten miközöttünk).

²² *Les corps glorieux* (A megdicsőült testek, 1939): 1. Subtilité des corps glorieux (A megdicsőült testek finomsága), 2. Les eaux de la grace (A kegyelem vize), 3. L'ange aux parfums (Angyal a füstölővel), 4. Combat de la mort et de la vie (A halál és az élet közötti harc), 5. Force et agilité des corps glorieux (A megdicsőült testek ereje és fűrgesége), 6. Joie et clarté des corps glorieux (A megdicsőült testek öröme és fénye), 7. Le mystère de la Sainte Trinité (A Szentháromság titka).

²³ *L'Ascension* (Mennybemenetel, 1933/ 1934): 1. Majesté du Christ demandant sa gloire à son Père (Krisztus felsége, aki az Atyjától megdicsőülését kéri), 2. Alléluias sereins d'une âme qui désire le ciel (Egy lélek derült allelujái, aki a mennybe kívánczik), 3. Transports de joie d'un âme devant la gloire du Christ qui est la sienne (Örömkítőreése egy léleknek Krisztus dicsősége fölött, amely a sajátja is), 4. Prière du Christ montant vers son Père (Az Atyjához felmenő Krisztus imája).

rettenetesnek, mozdulatlanak, örökkévalónak és végtelennek tűnik, hozzánk jött és megpróbálta megértetni magát nyelvünkön, érzéseinkben és szemléletmódunkban. Ez az istenség legszebb aspektusa: a megtestesülés titka, és ezért vagyok én keresztény. Nem gondolok itt most az ortodoxok, a protestánsok és a katolikusok közötti különbségre: keresztény ugyanis az, aki felfogta, hogy Isten eljött közénk.²⁴

²⁴ RÖBLER, *Beiträge* (lásd 7. lábjegy.), 103 (németből *ford.* Diósi D.).