

ZSOLTÁROK A BIBLIÁBAN, A LITURGIÁBAN,
A SZEMÉLYES IMAÉLETBEN ÉS A TEOLÓGIÁBAN

ZSOLTÁROK A BIBLIÁBAN, A LITURGIÁBAN, A SZEMÉLYES IMAÉLETBEN ÉS A TEOLÓGIÁBAN

„Egész életemben az Úrnak énekelek,
zsoltárokkal dicsérem, amíg csak vagyok.”
(Zsolt 104,33)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2022

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK

PUSKÁS ATTILA
GÁRDONYI MÁTÉ

A SZÖVEGET GONDOZTA

GÁRDONYI MÁTÉ

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 991 1

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.

WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU

FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

Tartalom

Előszó	7
SZATMÁRI GYÖRGYI A zsoltárok könyve mint az imádság iskolája	11
MARTOS LEVENTE BALÁZS „Áldjad, lelkem, az Urat!” Istendicséret és teremtés a 104. zsoltárban	32
RACS CSABA Izrael fogság utáni restaurációja: JHWH királyságának zsoltárai, Ézékias és a templom teológiájának szerepe	45
FRÖHLICH IDA A Zsoltárok Qumránban	62
SIMON TAMÁS LÁSZLÓ Amint meg van írva. Két zsoltárvers jelentése és szerepe a <i>Róm</i> 8-ban	80
KOCSIS IMRE A Zsoltárok krisztológiai értelmezése Lukács kettős művében	111
GYURKOVICS MIKLÓS A Zsolt 50 (LXX) értelmezése Alexandriai Kelemen és az apostoli atyák tanításának a fényében	122
SOMOS RÓBERT Morálteológia Órigenész Zsoltár-értelmezésében	151
OROSZ ATANÁZ A Zsoltároskönyv Athanasziosz teológiájában. „Használati utasítás” a Zsoltároskönyvhöz a IV. századi Alexandriában	191
VINCZE KRISZTIÁN Imádságunk a nyelvfilozófia tükrében	210

LAURINYEZ MICHÁLY	
A hét bűnbánati zsoltárról (6., 31., 37., 50., 101., 129. és a 142)	
– Szent Ágostontól napjainkig	224
KAJTÁR EDVÁRD	
A római rítusú zsolozsma történetének vázlatos bemutatása,	
és szempontok a zsolozsma hitbéli és teológiai értékének	
mélyebb megértéséhez	249
DOBOS ANDRÁS	
A zsoltárok szerepe a bizánci rítusú zsolozsmában	278
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.	
A zsoltárok mint a megszentelt élet mindennapi kerete	300
BAÁN IZSÁK	
A zsoltárimádság és a személyes ima viszonya.	
Az <i>Opus Dei</i> mint az imádság előszobája a korai szerzetességben	314

Előszó

„Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában” – ezzel a címmel szervezte a PPKE Hittudományi Kara a 2021-es Teológiai Tanári Konferenciát (2021. jan. 21–22.), melynek szerkesztett anyagát szívesen adjuk most a kedves olvasó kezébe. A konferencia és a kötet alcímének is a 104. zsoltárból vett mondatot választottuk: *„Egész életemben az Úrnak énekelek, zsoltárokkal dicsérem, amíg csak vagyok”*. A zsoltározó istendicséret – ha a legkorábban keletkezett zsoltárokat is számba vesszük – közel háromezer év óta folyamatosan hangzik. A zsoltárokat énekelve tanult meg imádkozni a hívő ember az Ószövetségben; a zsoltárokat imádkozták Jézus, az apostolok és az első Krisztus-követők; a zsoltárokat imádkozza immár kétezer éve az egész Egyház a szent liturgiában; a zsoltárokat imádkozzák az egész Egyházért és a világért a papok és a szerzetesek a napi zsolozsmát végezve a nap huszonnégy órájának különböző szakaszaiban. A zsoltárimádság azonban nemcsak a szent kezdettel, a két-háromezer éves múlttal és történelemmel, a zsoltározók nemzedékeinek hosszú-hosszú sorával köt össze bennünket, hanem egymással is a jelenben. Ma is a zsoltárokat énekli, imádkozza a katolikus, az ortodox, a protestáns Krisztus-követő, de a hívő zsidó ember is. Ha a Zsoltárok könyve ennyire átszővi a hívő ember személyes és Isten népe közösségi életét, s ha ilyen különleges erővel köti össze a hívőket egymással, akkor illő és üdvös, hogy a teológiai reflexiónak is kiemelkedő tárgya legyen. A konferencián elhangzott előadások nyomán készült tanulmányok az Egyház szentírási imakönyvének teológiai és lelki gazdagságát igyekeznek feltárni, amikor biblikus, patrisztikus, erkölcteológiai, liturgiátörténeti, liturgioteológiai és lelkiségteológiai megközelítésekben gondolkodnak a zsoltárokról, illetve tágasabb kitekintést is tesznek az imádság vallásfilozófiai és dogmatikai

értelmezésének területén. A konferenciakötet tudatosan kapcsolódik a tradícióhoz: felidézi és egyben folytatja azt a reflexiót, amelyet az egyházatyák kezdtek el a zsoltárokhoz írott kommentárjaikban.

Itt elég csupán futólag felidézünk Szent Ambrus gondolatait az *Enarrationes in Psalmos* című művéből. A milánói püspök a zsoltárokat a „szenvedélyek okozta sebek gyógyszerének”, a „lelkek közös gyakorló iskolájának”, az „erényekért vívott harc küzdőterének”, s mintegy az „egész Szentírás kompendiumának” tekinti. Az egyházatyá így elmélkedik a Zsoltárok könyvének a bibliai kánonban elfoglalt különleges helyéről és rejtetten Krisztus életének misztériumaira utaló szerepéről:

„A történelem oktat, a törvény tanít, a prófécia hirdet, a feddés rendre utasít, a jó példa tanácsot ad: a Zsoltárok könyvében mindezt megtalálod, s mintegy orvossága az ember üdvösségének. Bárki is olvassa, különleges gyógyírra lel, mely saját szenvedélyének sebeit gyógyíthatja. Bárki is akarjon küzdeni a lelkek közös gyakorló iskolájában, az erények versenypályáján a viadalog különböző fajtáit találván előkészítve, azt válassza ki magának, amely neki jobban megfelel, hogy könnyebben elnyerje a győzelmi koszorút. Ha valaki számba venni törekszik az elődök tetteit, és utánozni akarja őket, egy zsoltáron belül (Ps 77,8) az atyák történeteinek egész sorát kapja összefoglalva, hogy az emlékezet kincstárát az olvasás révén nyerje el. Könnyebbnek is látszanak azok a dolgok, melyeket rövidebben fejtenek ki. (...) Ha valaki a törvény erejét kutatja, ami egészen a szeretet kötelékében van (aki ugyanis felebarátját szereti, teljesíti a törvényt), a zsoltárokból olvassa, hogy az egész nép elutasító gyalázkodása miatt a szeretet mily nagy érzésével egyedül száll szembe a súlyos veszélyekkel; melynek során a szeretet mindent legyőző dicsőségét az erény győzelmével ismeri fel. Ha valaki megretten a szigorú feddéstől, hallgassa meg azt, aki ezt mondja: 'Uram, ne haragodban fenyíts meg engem, ne nehezteledben feddj meg engem!' (Ps 6,2), s tanulja meg, hogyan kell mérsékelni a haragos bíró ítéletét. Ha valaki a türelem példáját akarja megismerni, olvassa a zsoltárokból: 'Ha rosszul bántam jóakaróimmal és bántalmazóimmal' (Ps 7,5), és ügyeljen, mert az evangéliumi parancsot lélekben előre látja, és erő szelint elővételezi. (...) S mit mondjunk a prófécia erejéről? Amit mások homályos talányokban hirdettek meg, az úgy tűnik, hogy egyedül itt

szerepel nyilvánvalóan és nyíltan tett ígéretként, például hogy az Úr Jézus az ő (Dávid) magvából születik. Amint az Úr szólt hozzá: 'Tested gyümölcseiből emelek (utódot) trónodra' (Ps 130,11). A zsoltárok azonban nemcsak arról beszélnek nekünk, hogy Jézus születik, hanem arról is, hogy a test üdvösséget hozó szenvedését magára veszi, elnyugszik a halálba, feltámad, mennybe megy, az Atya jobbán foglal helyet. Amit az emberek közül senki előre nem sejtett és mondott, azt egyedül itt mondja a próféta, s később az evangéliumban maga az Úr prédikált (Lk 24,45). A zsoltárok összes további írói írásaikba a fentebbiek példaképeit vagy mondanivalóit helyezték el: A zsoltárokból semmi nincs azon kívül, ami az övé."¹

A konferenciakötet tanulmányait olvasva igazolva érezhetjük a milánói püspök szavait. A biblikus, patrisztikus, morális, lelkiség- és liturgioteológiai reflexiók mintha csak a fenti mondatok sűrű tartalmát bontanák ki részletesen és sokoldalúan. Megerősítik és kifejtik Szent Ambrus alapgondolatait, hogy a Zsoltárok könyve a Biblia igazi kompendiuma Krisztussal a középpontban; a félelmeivel, szomorúságaival és sötétségeivel küzdő lélek gyógyító terápiája; a bűnbánat és az erények begyakorlásának iskolája; valóságos lelki patika; a rendezetlenségeivel és belső hasadásaival szembesülő lélek harmóniáját helyreállító imádság; ima, mely a zsoltározót a Szentlélek jól felhangolt hangszerévé teszi. Ha figyelmesen olvassuk a tanulmányokat, akkor talán arra is ösztönzést kapunk, hogy ne csak személyes lelkiéletünk gazdagításáért imádkozzuk buzgón a zsoltárokat, hanem lelkivezetői és lelkipásztori szolgálatunkban is bátran használjuk őket, teológiai munkánkban pedig bátran merítsünk belőlük, tanulva az egyházatyák roppant gazdag szellemi örökségéből. Ebből az örökségből adnak ízelítőt a keleti és a nyugati tradíció jeles képviselőinek – Alexandriai Kelemen, Órigenész, Athanasziosz, Ágoston – a zsoltárokat magyarázó munkáit értelmező írások, ahogy a római szertartású és a bizánci rítusú zsolozsma teológiáját bemutató tanulmányok is. A kötet arra is ráirányíthatja figyelmünket, hogy az ima, kiváltképpen az Egyház imája, a teológiai reflexió ki-tüntetett tárgya és forrása kell, hogy maradjon mindig. A „keresztény

¹ Sancti Ambrosii, *Enarrationes in XII Psalmos davidicos. Enarratio in Psalmum I*, PL 14, 739,7-740,9.

teológia” névre méltó értelmi reflexió imádságból fakad, imába vezet és valamiképpen mindig az ima közegében tartózkodik; szerves része annak a szellemi hódolatnak, a „logiké latreianak”, melyre Szent Pál apostol hív (Róm 12,1).

Szent Ambrusnak a zsoltárimádkozásra hívó ihletett szavaival szólva ajánljuk e kötetet kedves olvasóink figyelmébe azzal a reménységgel, hogy a benne foglalt írások hasznos segítséget nyújtanak a zsoltárok világának felfedezéséhez és elmélyült imádkozásuk vágyának megszületéséhez.

„Mi van tehát kedvesebb a zsoltárnál? Szépen mondja ezért maga Dávid: 'Dicsérjétek – kezdi –, mert jó a zsoltár, Istenünknek kedves és szépséges a dicséret' (Ps 146,1). S valóban a zsoltár a nép áldása, Isten dicsőítése, a nép istendicsérete, mindenki tetszésnyilvánítása, valamennyiünk közös nyelve, az Egyház hangja, a hit zengő megvallása, a parancshoz való teljes ragaszkodás, a szabadság öröme, a gyönyörűség hangos kiáltása, az örvendezés visszhangja. A haragot mérsékli, az aggodalmat eltávoztatja, a rosszkedvtől felüdít. Éjjeli fegyver, nappali tanító; pajzs a félelemben; ünnep a szentségben; a nyugalom képe; a béke és az egyetértés záloga, a különböző és eltérő hangokból egyetlen dalt szóllaltat meg a lanton. Napkeltétől napnyugtáig hangzik a zsoltár.”²

Puskás Attila

² Uo.

SZATMÁRI GYÖRGYI

A zsoltárok könyve mint az imádság iskolája

1. Bevezetés – a zsoltárok iskolája?

Általános elgondolás, hogy az Istennel való kapcsolattartás alapvető formája nem az imádság, hanem az áldozatbemutatás volt, amíg a Templom létezett. H. Gunkel és S. Mowinckel az egyes zsoltárokat is Izrael kultuszának keretein belül értelmezték.¹ L. S. Flesher szerint is a zsoltárok Izrael történetében bizonyos eseményekre adott, a dicséret vagy a panasz rítusát követő válaszok. A dicséret rítusát öröm, lakoma, ünnepi öltözk és olajjal megkenés kíséri. A panasztét gyász, böjt, megszaggatott ruha, hamuval hintett fej és szexuális önmegtartóztatás jellemzi.² Ugyanebbe a két alaptípusba sorolja a zsoltárokat Enzo Cortese. Szerinte a dávidi zsoltárokból megjelenő „én” királyi imákról és rítusokról árulkodik.³ Néhány zsoltár felirata kétségkívül őrzi a jelét annak az ünnepi, liturgikus alkalomnak, amelyben imádkozták.⁴ Hasonlóképpen a „karvezetőnek” szóló jelzés is lehet erre utaló jel.

¹ Vö. GUNKEL, H. – BEGRICH, J., *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Mercer University Press, Macon, 1998, 7. MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship*, Abingdon, Nashville, 1962. Vö. HAHN, S., *Istentisztelet a világban. Egy liturgikus hermeneutika felé*, in *Studia Biblica Athanasiana* 20 (2019), 3–39, 18–20.

² FLESHER, L. S., *Lamentation and Canonical Psalms*, in *The Living Pulpit* 11 (2002/4), 36–37.

³ CORTESE, E., *A zsoltárok történeti teológiája. Izrael hitének és imádságának története a zsoltároskönyvben*, in *Studia Biblica Athanasiana* 20 (2019), 41–104, különösen 59–71.

⁴ Kérdéses, hogy a felirat azt jelzi, hogy a zsoltárt kezdettől ebben a kultikus helyzetben imádkozták, vagy azt, hogy később ítélték erre alkalmasnak. Kultikus utalás pl. Zsolt 30,1: ének a Ház [ti. a Templom] felszentelésére; Zsolt 92,1: zsoltárének

A válasz nehézségére világít rá Martin Rose: „egy adott zsoltárban a liturgikus elemek azonosítása és azok egymással való kapcsolata meg lehetősen hipotetikus marad, mivel a bibliai szövegek gyakorlatilag nem adnak pontos információkat a monarchia korabeli Izraelben vagy a fogság utáni kor zsinagógáiban zajló kultikus liturgiáról”.⁵ Emlékeztet, hogy egy eredetileg kultuszi zsoltárt újraértelmezhettek attól eltérő közegben és viszont, egy nem kultikus zsoltár inspirálója lehetett a liturgia során mondott közösségi imádságnak.⁶

C. Westermann vitatja az istencsereit kultikus eredetét, s a panasz kapcsán is megemlíti, hogy arra adott választ, a szabadtér ígéretét nem igen találjuk meg a zsoltároknak.⁷ Voltaképpen a zsoltárimádság két fő típusát, a dicséretet és a panaszt mint két pólust szemléli. Részletes monográfiájában azt mutatja be, hogy a zsoltárok hogyan vezetnek a panasztól a dicséretig.⁸ Az eredetükre kérdezve a kapcsolataikat jellemző, alapvető beszédformákra, a kérésre és a köszönetre utal. Véleménye szerint ez érvényes akár a közösségi, akár az egyéni vallásos életben is, így a zsoltárimádság nem szükségképpen kötődik liturgiához.⁹ Gordon Wenham és Németh Áron a zsoltárok liturgikus használatát nem vitatva kiemelik, hogy memorizálva tanult, végső

Szombat napjára; Zsolt 100,1: zsoltár hálaadásra; Zsolt 102,1: A szegény imája, amikor bajban van és JHWH színe előtt kiönti imáját; Zsolt 120–134: a felmenetel énekei. Ilyennek véli még Zsolt 56,1 megjegyzését (a galamb röptére) WENHAM, G., *The Psalter Reclaimed. Praying and Praising with the Psalms*, Crossway, Wheaton, 2013, 15. Ugyanott emlékeztet a Jeruzsálemben újjáépült városfal megszentelésében közreműködő két kórusra (Neh 12,31–43).

⁵ ROSE, M., *Salmi*, in *Guida di lettura dell'Antico Testamento*, a cura di Römer, T. – Macchi, J.-D. – Nihan, C., Dehoniane, Bologna, 2007, 447–462, 448.

⁶ Uo. 450.

⁷ Szerinte amennyiben a panasz próféta vagy pap által közvetített válasza talán Istentől, és ehhez a válaszhoz hozzákapcsolják a panaszt, akkor többé nem imádságról, hanem liturgiáról van szó. WESTERMANN, C., *Praise and Lament in the Psalms*, John Knox Press, Westminster, 1981, 64. Ezzel ellentétben a panaszok végén hirtelen megjelenő örömteli és bizakodó hangvételt egy, a zsoltárszövegben meg nem jelenő örakulum jelének tartja CORTESE, *A zsoltárok történeti teológiája* 62.

⁸ Érvelésében nem csak ószövetségi imákat tart szem előtt. Vizsgál babiloni imádságokat és egyiptomi szövegeket is. WESTERMANN, *Praise* 36–51.

⁹ Uo. 25–30.

formájukban az egyéni imádság, a személyes és családi jámborság célját is szolgáló darabok voltak.¹⁰

Walter Brueggemann „posztkritikai” közelítésében¹¹ a panaszok anatómiája és a lélek anatómiája közötti szoros kapcsolat okán a gunkei műfajokkal jellemzett zsoltárokat az emberi élet három alapvető szakaszához rendeli. Így a meggyőződés, elbizonytalanodás és új meggyőződés zsoltáiról beszél. Olyan imádságokról, amelyek Isten és ember párbeszédének világra nyitott kérdésekkel teli megnyilvánulásai.¹² Westermann és Brueggemann, de akár Alberto Mello¹³ egyre inkább a Zsoltárkönyv egészére, s nem csak az egyes zsoltárokra tekintenek értelmezendőként.

Amikor a zsoltárokra mint az imádság iskolájára tekintek, azt nem tehetem úgy, hogy azt feltételezném, maga a gyűjtemény ilyen tanítás szándékával született. Mégis figyelemre méltó Wenham megjegyzése, aki az énekekben, költeményekben rejlő erőre világít rá. Általuk megragadható és formálható egy nép életfelfogása. Így a zsoltárok egyéni és közösségi etikát alakító szerepére hívja fel a figyelmet.¹⁴ A költészetben rejlő ilyen erőre talán azért is érdemes odafigyelni, mert Izrael költészete – így a zsoltárok is – része az ókori Közel-Kelet költészetének.

¹⁰ Wenham feltételezi, hogy a Leviták feladata volt, hogy az emlékezetükbe vésett bibliai könyveket ünnepi alkalmakon hirdessék, vagy akár falvakat járva recitálják. Becslése szerint az egész Zsoltárkönyv recitálása mintegy 4,5 órát igényel. WENHAM, *The Psalter Reclaimed* 18–23. Vö. NÉMETH, Á., „Királyok zsoltára, zsoltárok királya”. A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2018, 269.

¹¹ Támaszkodik egyrészt Gunkel és Mowinkel, másrészt Westermann meglátásaira. BRUEGGEMANN, W., *A hit a Zsoltárok könyvében*, Kálvin, Budapest, 2008, 21–23.

¹² Uo. 24–32; 96.

¹³ MELLO, A., *A Zsoltárok könyve mint teológiai struktúra*, in uő, *Hárfa és lant pengetése. Válogatott tanulmányok a Zsoltárok könyvéhez*, Sapientia Főiskola – L’Harmattan, Budapest, 2017, 155–177. A Zsoltárok könyvében három fogalom dominanciáját látja: Messiás, Sion és Tóra. Sion kiemelt szerepének egyik oka kultikus jelentősége lehet. Azonban a Zsoltárkönyvben előre haladva ez a szerepe – a Sion névvel együtt – eltűnik, a múlthoz tartozik. Ami messiási szerepet öltve újjáéledhet, az Jeruzsálem. Az újjászületés pedig az istenszeretet útja, vagyis a Tóra iránti hűség által valósulhat meg. Uo. 164–169; 175.

¹⁴ WENHAM, *The Psalter Reclaimed* 13.

A líra ereje részben éppen abban áll, hogy a legszemélyesebb tartalmaikat és érzéseket – félelmet, reményt, fájdalmat, örömet... – általános, számos kultúra és nemzedék számára kifejező nyelvi formába önti.¹⁵ A Zsoltárok könyve darabjai mint költemények egy közösség életszemléletébe engednek bepillantást, mint imádságok, az élet legmélyebb vágyainak Istentől ihletett feltárulásai. Ennek tudatában szeretnék néhány észrevételt tenni a Zsoltárok könyve és néhány zsoltár kapcsán.

1. A Zsoltárok könyve kapuinál

Közmegegyezés tárgya, hogy közös szókincse és a keretező boldogmondás okán az első két, felirat nélküli zsoltár „kétszárnyú kapuként” a Zsoltárok könyve bevezetése.¹⁶ Két központi téma, a Tóra tisztelete és a messiási remény megalapozásával invitál a Zsoltárok világába. Az utolsó két alleluja-zsoltár szintén kétszárnyú kaput formál. A haszid lelkület lenyomatát őrző himnusz (Zsolt 149) egy nemzet újra felemelkedésének reményét táplálja. A záró himnusz (Zsolt 150) tágabb horizontot nyit: tíz felhívása az istendicséret teljes és egyetemes dallamát szólaltatja meg. Így a Zsoltárok könyve az imádságban az engedelmesség kötelékétől az öröm szimfóniájáig vezet.¹⁷

E távlat kiegészítéseként a Zsolt 1 kapcsán érdemes még néhány megjegyzést tenni. Döntéshelyzetből indul: egy személyről van szó, akit – mondjuk úgy –korszellemet képviselő sokaság vesz körül. Választhat, és elkerülhetetlenül választania kell. Valamelyik csoporthoz csapódik vagy az a meghatározó kapcsolat életében, amely JHWH-hoz fűzi? Az imádság alapmagatartása tehát az élet reális szemléletét, a helyzet és az emberi kapcsolatok mérlegelését igényli. Egyéni, szemé-

¹⁵ Vö. ROSE, *Salmi* 450–451.

¹⁶ Luis Alonso Schökel megalapozottan vitatja azokat a felvetéseket, melyek szerint a Zsolt 1 és Zsolt 2 eredetileg egyetlen zsoltárt alkotott volna. Azonban szándékolt egymás mellé helyezésük mellett érvel. ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *I Salmi*, Vol. 1., Borla, Roma, 1992, 149–151; 160–162.

¹⁷ BRUEGGEMANN, W., *Az engedelmesség és dicsőítés kötelékében. A Zsoltárok könyve mint kánon*, in *Theológiai Szemle* 58 (2015/1), 4–12, 5–6. Ha nem is utasítja el, de kritikusan közelít ehhez a véleményhez CORTESE, *A zsoltárok történeti teológiája* 52.

lyes döntést feltételez. A Tórához való viszonyulást a kedv, gyönyörűség, elbűvöltség főnév (רָצוֹן) írja le (2a). Nem kemény emberi elszántság az imádságba belépés kulcsa, hanem elbűvöltség és ebből az elbűvöltségből eredő szenvedélyes, egész embert igénylő keresés: „nappal és éjjel eszében forgatja (2) ”(רָצוֹן בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה). A רָצוֹן ige jelentése gazdag: átgon-dol, elmélkedik, elképzel, sóhajt, nyög, mormol, kiejt, harsogva kiált... Egyetlen ige által azt nevezi boldognak a zsoltár, aki értelmet, érzést, érzékszerveket bevonó odaadással csügg Isten akaratán. Olyan ragaszkodással, mely megszentel minden időt, a nappalt és az éjjelt.

Ez az alapmagatartás, mely akár a perifériára szoruló lét kilátásával fenyeget (1. vers), e kockázatvállaláson keresztül ígéretet hordoz. Az ítélet távlatában (5. vers) az „igaz” már nem magányos: felsejlő jövője az „igazak gyülekezetében” van. A zsoltárok imaiskolájának „első leckeje” tehát, hogy az ember vágyó és választás helyzetében álló személy. Szabadságában megszólított, Isten és az ő akarata melletti elköteleződésre meghívott és másokkal közösségbe tartozó személy. Brueggemann figyelmeztet, hogy a zsoltárokat azok tudják hitelesen imádkozni, akik „az engedelmesség kötelékének örömmel tagjai. Akik nem vallják ezt a makacs és magabiztos meggyőződést, a következő énekekben kevés táplálékot és értéket fognak találni.”¹⁸

2. A zsoltárimádság mint a kinyilatkoztatásra adott, Istentől ihletett válasz

A Zsoltárok könyve öt gyűjteményre tagolása általánosan elfogadott, összhangban a rabbinikus értelmezéssel: „ahogy Mózes öt törvény-könyvet adott Izraelnek, úgy Dávid a Zsoltárok öt könyvét adta Izrael-nek”.¹⁹ A héber Biblia Írásainak nyitánya nemcsak bevezető énekében,

¹⁸ BRUEGGEMANN, *Az engedelmesség* 5.

¹⁹ A 11–15. századra datált aggádikus *Midrash Tehillim* sorait idézi ROSE, *Salmi* 460. A szándékoltás jele lehet, hogy – vélhetően korábbi gyűjtemények további felosztása miatt – igen eltérő terjedelmű az öt csoport. MELLO, A., *A zsoltárok sorrendje*, in uő, *Hárfa és lant pengetése. Válogatott tanulmányok a Zsoltárok könyvéhez*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2017, 17–48, 37.

hanem formájában is a Tórára, Isten szavára irányul.²⁰ Figyelemre méltó, hogy a már említett הָיָה ige (Zsolt 1,2) gyakran éppen Isten művein (Zsolt 63,7; 77,13; 143,5) vagy Isten igazságosságán (Zsolt 35,28; 71,24) való elmélkedés a zsoltárookban. Így körvonalazódik a Zsoltárok könyve újabb „leckéje”: az imádság válasz, amit Isten ébreszt választottjainak az Ő akarata iránt nyitott szívében. Isten és ember közös műve.

Az öt gyűjteményre tagoló négy doxológia és helyük figyelmet érdemel.²¹ A gyűjteményeket záró, közösségi, nemzeti jellegű doxológiák három azonos elemet tartalmaznak: 1) Áldott legyen JHWH; 2) örökké; 3) Ámen! (Zsolt 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48).²² Nemcsak a zárlatukban mutatnak egyezést e zsoltárok, hanem abban is, hogy mindegyik tartalmaz boldogmondást (Zsolt 41,1; 72,17; 89,16; 106,3). A Zsoltárok iskolájának e „pillérei” és boldogmondásuk közelebből szemlélve felismerésekkel ajándékozhatnak meg bennünket az imádságról.

2.1. Szegénnyé lenni az imádságban

Az első könyvet (Zsolt 1–41) záró zsoltár Dávid-zsoltár.²³ Cziglányi Zsolt a zsoltárok dávidi tulajdonítása kapcsán rámutat az egymásnak

²⁰ Amint tartalmában is meghatározó a kivonulás-hagyomány és a sinai szövetség visszhangja. Vö. HARMAN, A. M., *The Exodus and the Sinai Covenant in the Book of Psalms*, in *The Reformed Theological Review* 73 (2014/1) 3–27.

²¹ Az ismétlődés és Zsolt 106,48 dicsőítő formulájának 1Krn 16,36-ban szereplő idézete okán feltételezhető, hogy a zsoltárok végén a doxológiák használata a Kr. e. 4. században jelenhetett meg. MELLO, *A zsoltárok sorrendje* 34.

²² A nemzeti jelleget nyomatékosító „Izrael Istene” egyedül a Zsolt 89,53 formulájából hiányzik. M. Rose szerint a záró doxológiát nélkülöző ötödik gyűjtemény végén ilyen szerep tulajdonítható az utolsó zsoltárnak vagy – Zsolt 145,21 és Zsolt 150,6 párhuzama alapján – a Zsolt 145–150 zsoltárcsoportnak. ROSE, *Salmi* 461.

²³ Az első dávidi gyűjtemény szinte minden darabjában szerepel a Dávidnak megjelölés (kivéve Zsolt 1; 2; 33). A „karvezetőnek” jelzet az első gyűjteményben szintén meglehetősen gyakori. A Zsoltárkönyvben előfordulásának mintegy harmada itt található. A מְנַחֵם (dallam, zsoltár) műfaji megjelölés itt szerepel leggyakrabban. Zenei kísérettel recitált, énekelt jellegre utal. Vö. SZABÓ, M., *A zsoltárok kincsei. Zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel. Válogatás a Zsoltárok I. könyvéből*, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 31; 81.

ellentmondó értelmezésekre. Míg egyesek Dávid király alakjában az egyéni imádság modelljét látják, mások a zsoltárok kollektivizálása eszközének tekintik: Dávid Izraelt képviseli, imája Izrael imája. Idézi Norbert Lohfinkot, aki emlékeztet rá, hogy egyén és közösség ilyen éles szembeállításra idegen a szemita gondolkodástól: Izrael imádsága minden közösségi és egyéni ima.²⁴ Hogyan imádkozható hát ez a zsoltár?

Az egyéni könyörgés egy beteg ember – akár a beteg király – imájának tűnik. Betegsége terhet az emiatt ébredő megvetés, megszólás ellenséges légköre fokozza.²⁵ A Zsolt 41,2–4 a JHWH-től támogatott „boldog” portréját rajzolja meg. Egyetlen cselekedetét emeli ki a kezdő boldogmondás: „Boldog, aki a szegénynek gondját viseli.” (2a)²⁶ Míg Zsolt 1,2 szerint a boldog ember JHWH szaván, Törvényén csügg szenvedéllyel (צָדִיק), addig itt ugyanezzel a szó JHWH „lelkességét” jelzi az imádkozó iránt (12. vers).

A 2b–4. versek már nem cselekvőként, hanem befogadóként jelenítik meg őt. Az ő nyomorúságáról, szegénységéről lesz szó, az őt elérő gonoszság, rossz (רָעָה) idejéről. E rászorultságra maga JHWH a válasz. JHWH a tevékeny alanya ezeknek a verseknek hét gesztusával, amit az ember iránt tanúsít: menekülést ad (2b); megtartja és élteti (3a); boldoggá teszi (3b); nem szolgáltatja ki (3c); megerősíti (4a); átalakítja (4b).

²⁴ CZIGLÁNYI, Zs., *Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében*, in *Teológia* 33 (1999/1–2) 6–13, 11–12. Már S. Mowinckel a Zsoltáros által képviselt királyi, a beteg, szenvedő, üldözött egyénnél „nagyobb énre” mint korporatív személyiségre tekintett. Utal rá MELLO, *A zsoltárok sorrendje* 43. Cortese viszont a feliratok hitelességét hangsúlyozza. CORTESE, *A zsoltárok történeti teológiája* 61–102.

²⁵ Az első zsoltárgyűjtemény tartalmazza a legtöbb egyéni könyörgést: Zsolt 3; 5; 6; 7; 13; 17; 22; 25; 26; 27,1–14; 28;31; 35; 38; 39. Ugyanakkor H. Gunkel a Zsolt 41,5–13 verseket hálaadásként azonosítja. L. Alonso Schökel egy kegyes beteg ember imájaként tekinti, aki gondoskodott a szegényekről, s ezért most Isten gondoskodik róla. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, Vol. 1., 105–107; 693.

²⁶ A két boldogság – már a 8. századi prófétáknál szorgalmazott szellemben – komplementer. A Törvényen való elmélkedés és a szegényekről való gondoskodás elválaszthatatlan egymástól. Vö. pl. Ám 2,6–8; 5,7.10–11; Iz 1; 4,8–24.

Az 5. verstől az általános tapasztalat előbbi felidézése, szemlélése segíti a Zsoltárost személyes fájdalomról szóló vallomáshoz. Ő maga is rá-szorulóként, vagyis szegénységében tekint önmagára. Ettől kezdve nem JHWH-ról, hanem JHWH-hoz szól. Ebbe az én – te kapcsolatba helyezi önmagát és gondját. A JHWH iránti bizalom és az őszinte önmagára tekintés együtt jár. Mindezt az imádság hiteles tükrében az eltorzított kölcsönösség megvallásával fogalmazza meg: Te légy kegyes (יְיָ) hozzám, bár én vétkeztem (עָוֹן) ellened. JHWH-től kegyelmet, kegyet remél (5. és 10. vers), önmagát vétkesnek tudja (5. vers). A 13. versben mégis ártatlanságával (צָדִיק) érvel. Hogy lehet ez? Mi történt közben?

Aki Istennel szemben vétkesnek tudja magát, ebben az „önismeretben” szemléli emberi kiszolgáltatottságát. Tapasztalata a JHWH-től oltalmazott boldog ember tapasztalatával éles ellentétben áll. Emberi kapcsolatai (6–10. vers) ellenséges közeggé lettek számára (6a: בָּנִי – ami egy személy, de egy nemzet ellensége egyaránt lehet; 8a: אֹיְבִי – gyűlölő). Még fájdalmasabbá teszi ezt az a tény, hogy a látogatás (8a), és a barátság (10. vers) említése a várttól tragikusan eltérő helyzetet sejtet. A szakaszt a gondolatban, szóban, tettben megnyilvánuló elutasítás hatja át (6–7. vers): rosszat mondanak; a látogató hamisságot (אֹיְבִי) beszél; szívében gonoszságot (רָעָה)²⁷ gyűjt; kilépve a házból kibeszél. Hazugság, rágalmazás, gyűlölet elszenvedője az imádkozó. Az אֹיְבִי mellett a אֶלֶף (hiábavalóság, hamisság) főnév²⁸ éppúgy, mint a „kívül lét” a szövetséggel szembeni magatartás, a kívüllálóság jelzője lehet. Így az egyéni ima egy közösség helyzetét is tükrözheti: hűtlenségével és annak következményével számot vető nép – vagy annak nevében panaszkodó király – imája is lehet. A 8. és 10. versek az אֶלֶף emlegetésével másoknak alávetett helyzetet tükröznek: ellene szöveteznek (8. vers), szinte lábbal tiporják őt (10. vers). A barátból lett ellenségek szá-

²⁷ Az אֹיְבִי földrajzi névként bálványimádással vádolt városokat jelöl néhány prófétai szakaszban (Ám 1,5: valahol Szíriában; Óz 10,8: Bétel; Ez 30,17. Vö. [2021.01.14.] <https://www.sefaria.org/Psalms.41.7?lang=bi&with=all&lang2=en>).

²⁸ A אֶלֶף inkább a prófétai irodalomra jellemző. Szociális igazságossággal nem párosuló, hazug áldozat (Iz 1,13; Óz 12,12), hazug beszéd (Iz 59,4), elutasított prófétai intelem (Jer 2,30) vagy hamis prófétai beszéd, látomás (Ez 12,24; 13,7; 21,28) is lehet. A hamis istentisztelettel, a bálványimádással kapcsolatban is megjelenik (Jer 18,15).

vai (6. és 9. vers) nem hagynak kétséget afelől, hogy mit kívánnak az egykori barátanak.

E helyzet fényében még erőteljesebb a szakaszt keretező, én – te ellenpólusban felhangzó könyörgés. Kegyet esedezve az 5a vers igéjét (קָרָא) ismétli a „Te pedig” felütéssel ellentpontként szolgáló 11. vers. A kért „felemlés” (קָרָא) Istentől remélt cáfolata az ellenfelek kívánságának (vö. 9. vers). A visszafizetés óhaja (עָלַי – Pu) nem személyes bosszú vágya, „inkább az igazságosság helyreállítása, ami megfelel Isten tetszésének, és megvalósul azáltal, hogy az ellenség nem diadalmaskodik”²⁹ (vö. 12. vers). Helyreáll a rend.³⁰

Miben áll a remélt gyógyulás (5b)? Hogyan függ össze a később valott „ártatlansággal” (13. vers: טָהוּ)? A gyógyítás (5b: רָפָא) egyaránt eredményezhet fizikai gyógyulást, egy személyes, kényszerként ránehezedő állapotból való felépülést vagy egy nemzet újjászületése jelentette helyreállítást,³¹ szabadulást a halál torkából, amit a מָחַת (megtart) ige is alátámaszt (13. vers). Ez utóbbi a Zsoltáros ártatlanságának igazolása volna. Azonban ez feszültséget jelentene az 5. vers bűnbevallásával. Tehát nem a teljes büntelenségről van szó, hanem a konkrét ellenfelek vádjaival, rágalmaival szembeni ártatlanságról és arról a becsületességről, amit az imádság tesz lehetővé: az imádkozó őszintén vallott önnön gyöngeségéről és feltárta helyzetét. Ebben áll az az ártatlanság, egyszerűség, amit néhány görög és latin fordítás is vélelmez: ἀπλότης (Aq, Sym); *simplicitas* (PsH).

Mire tanít a Zsoltárok könyve első pillére az imádságról? Az imádság a szegénység felfedezésének útja, melyben a szegény, rászoruló lét más perspektívában jelenik meg. A szegénység közösséget teremtő boldogságának, minden ember elidegeníthetetlen jogának a felfedezésére hív. A kapcsolatok új megvilágításba kerülnek, az ember újra felfedezi az élet megújulásának lehetőségét ott, ahonnan az egyedül eredhet. Istenről, tetteiről elmélkedni ahhoz segít, hogy Istenhez fordulóként legyen jelen az imádkozó. Az én – te párbeszéd már az imád-

²⁹ SZABÓ, *A zsoltárok kincsei* 400.

³⁰ Amint azt a עָלַי ige alapjelentése sugallja: helyreállítani, békében lenni, békét kötni. Uo. 400.

³¹ Vö. [2021.01.14.] <https://www.sefaria.org/Psalms.41.7?lang=bi&with=all&lang2=en>.

ság által közvetlenné vált kapcsolatba helyez. A kért felemeltetés (11. vers), és különösen az imádságot záró bizonyosság arról, hogy Isten megtart, felkarol (13– 𐤓𐤁𐤒. vers) engem, jele annak, hogy az imádságban személyessé vált a zsoltár elején felidézett általános meggyőződés: Isten élteti (3 – 𐤓𐤁𐤒. vers) a szegényt, a rászorult.³² Az önmagát, helyzetét és hagyományokból vett meggyőződését őszintén Isten színe elé helyező ember számára az élet végső soron túllép(het) a jólét, jól lét fizikai várakozásán. Ebben a jelenlétkben felsejlik az Istennel való közösség időtől nem korlátozott reménye.³³ A szegénység boldogsága arra tanít, hogy a szegényről ne azért gondoskodjunk, mert nekünk jobban megy a sorunk, hanem mert a szegény mi magunk vagyunk: a testvérség megtapasztalása ez.

A király imájaként, aki népe nevében szól, és akinek különös felelőssége a szegényekről való gondoskodás (vö. Zsolt 72,4.12), egy olyan, gyöngeséggel „megáldott” királynak az alakja körvonalaódik, aki népének szegénységét veszi magára.³⁴

2.2. Isten művének cselekvői – az imádságban újra meglett méltóság

A Zsolt 42–72 gyűjteményt záró zsoltár doxológiája az előzőnél bővebb. Kiegészül a megállapítással, hogy egyedül JHWH tesz csodákat (𐤓𐤓𐤕𐤕), és a szent Név dicsőségére, a dicsőség elismerésének távlataira tett áldó formával.³⁵ A litániaszerű, legitimációs királyzsoltár³⁶ az eszményi uralkodó alakját és az ideális kormányzás alapjait rajzolja meg.

³² Vö. SZABÓ, *A zsoltárok kincsei* 400–402.

³³ A szakasz lehetséges kultikus jelentéséhez – hálaadomány, fogadalmi szobor templomi felállítás és hálaadó istentisztelet – lásd uo. 402.

³⁴ Deutero-Izajás szenvedő Szolgájának alakja felé mutat. Vö. CORTESE, *A zsoltárok történeti teológiája* 102.

³⁵ A zsoltár héber szövegében egy kolofont is találunk, vélhetően a Zsoltárkönyv korábbi formájának jeleként: „Dávid, Izáj fia zsoltárainak vége.” (Zsolt 72,20[TM]). Talán nem a Zsolt 72 után állt, hanem egy, a Zsolt 42–72-től eltérő második dávidi gyűjtemény lezárása lehetett. Ennek a korábbi gyűjteménynek a magját Paul Sanders véleménye szerint a Zsolt 51–65 és Zsolt 68–70 alkotta. SANDERS, P., *Five Books of Psalms?*, in ed. ZENGER, E., *The Composition of the Book of Psalms*, Peeters, Leuven – Paris – Walpole, 2010, 677–687, 679.

A szegényekről gondoskodás témájával kapcsolódik előző zsoltárunkhoz (Zsolt 72,4.12). Ott – jóllehet felirata révén szintén vonatkozhat a királyra – egyszerűen a boldog ember jellemzője volt a szegényekről (77) való gondoskodás, itt kifejezetten királyi erény (Zsolt 72,13a). Uralkodói feladat a gondoskodás a nép megalázott szegényeiről (4a; 12b), a segítséget, támaszt nélkülözőről (12c), a szükségét szenvedőkről és fiaikról (12a; 13bc; 4b), akik éppúgy lehetnek szabadulásra váró elnyomottak, mint anyagilag nélkülözők. A zsoltár feltételezhető szövegtörténetében a fogság tapasztalatában gyökerező újraértelmezés modellként adja az imádkozó királyt (4. és 14. vers) a nép elé. Alakja és igazságossága reménnyel táplálja és imádságra ösztönzi a megpróbált népet.³⁷ Véltetően a perzsa béke álmához igazodva a perzsa korban tárgul a horizont (15. és 17. versben): a király alakja képviseli az ábrahámi áldást annak egyetemes távlataival.³⁸ Véltetően a legkésőbbi átdolgozással (3. és 7. vers) háttérbe szorul a dávidi királyság restaurációjának reménye, s így az a gondolat is, hogy közvetlenül a király feladata volna a gondoskodás a szegényekről. A felelősség – egyszersmind Isten segítsége és az áldás – mindenkié. Istennek a királyság politikai intézményétől független uralma, mely áthatja az egész Zsoltárkönyvet, itt különösen is hangsúlyt kap a doxológia révén.³⁹ A zsoltárt imádkozó ember pedig „királyi mivoltában”⁴⁰ áhítja és Istennek tulajdonítja (1–2. vers) a jogot, ítéletet (טִּפְּשׁוּ) és igazságosságot (הַקִּדְּשׁ), aki ajándékként e kormányzói feladattal megbízza őt. Ez az igazság, amely a rábízottak-

³⁶ Vö. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, Vol. 1., 1051–1052. A királyzsoltárok száma még a JHWH intronizációjának és uralma énekének tekintett, valamint Sionzsoltárokat figyelembe véve sem kiemelkedő a második gyűjteményben. Mégis olyan téma, amely a zsoltárokból jelen van. Különösen, ha szem előtt tartjuk az imádkozó király, Dávid szerepéről korábban említett közelítéseket. Vö. MELLO, *A zsoltárok sorrendje* 43–44.

³⁷ NÉMETH, *Királyok zsoltára* 267.

³⁸ Uo. 268.

³⁹ Uo. 268.

⁴⁰ A fokozatosan minden ember modelljévé váló király témájához lásd MELLO, *A zsoltárok sorrendje* 44–46. CZIGLÁNYI, *Történeti feliratok* 8–9.

nak békét, jólétet biztosít, és egy erkölcsös társadalom, etikus együttélés alapja.⁴¹

A zsoltár ilyen távlataiban néhány nyugtalanító mondat marad az imádkozó előtt. Az igazságos ítélet – a prófétai hagyománnyal összhangban – részrehajló a szegény javára. Az erőszakost sújtsa a retribúció szellemét tükröző, „megalázó” ítélet: törje össze (4 – נִפְּץ. vers). Vagyis fossza meg erejétől, amit a magukat megvédeni képtelenekkel szemben elnyomásra használ.⁴² Azonban az ige átvitt értelemben azt is jelenti, hogy „tegye bűnbánóvá”.⁴³ A 9b vers „nyalják a port” kifejezése nem szépíthető: alávetettség jele. Nem segít a pontosabb behatárolásban az ellenség megjelölése (נֶאֱוָר): egyaránt lehet a király személyében egy népet támadó másik nemzet minősítése, és személyes ellenség, politikai ellenfél. A kívánság – vagy prófécia – az uralkodóval, országgal szemben megnyilvánuló törekvés kudarcát célozza. A zsoltár középpontja egy értelmezési – vagy horizontot tágító – kulcsot kínál: „Hódoljon (הִתְּפַח – Hitp.) előtte minden király, és minden nemzet neki szolgáljon (11)”. (עֲבָדָה. vers)⁴⁴ Mindkét ige – a politikai jelentés mellett – gyakran szerepel vallási tartalommal az Istennel szemben szabadon vállalt magatartás megjelöléseként.

A zsoltár 17. versében, a doxológiát megelőző zárlatként hangzik fel a boldogmondás: „Legyen a Neve örökkévaló, maradjon fenn Neve, míg a nap [ragyog], benne nyerjen áldást minden nemzet, és mondják boldognak [minden népek].”

Az imádság az Isten ügye, Isten uralma / országa megvalósulása melletti elköteleződést érleli. Azt, hogy szegénységet látva Isten gazdagságára tekintünk, amely „megöntözi”, javaiból részesíti a földet (vö. 6. vers). Olyan uralom megvalósulása és megvalósítása iránti vágyat táplál, amely a „föld végső határáig” ismert és elfogadott akar lenni (8. vers) társadalmi helyzettől függetlenül (9–11. vers). Az Isten képmására teremtet embernek a teremtet világban kapott méltósága

⁴¹ Vö. [2021.01.16.] <https://www.sefaria.org/Psalms.72.1?lang=bi&with=all&lang2=en>.

⁴² ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, Vol. 1., 1057. Vö. Iz 11,4.

⁴³ Vö. [2021.01.16.] <https://www.sefaria.org/Psalms.72.1?lang=bi&with=all&lang2=en>.

⁴⁴ Vannak, akik a verset, illetve akár a 8–11. vers alkotta szakaszt egy messiási értelmű kiegészítésnek tartják. Vö. NÉMETH, *Királyok zsoltára* 86.

tudatosítására, elmélyítésére vezet: az imádság és az imádságból táplálkozó élet az Országnak, a Szent Névnek a szolgálata.

„Mert a Névhez intézett imádság tanúsítja, hogy az imádkozó Tőle függ, szüksége van Rá és nem létezik Rajta kívül. Ebben áll az ő istensége: minden létezőnek szüksége van Rá és Tőle függenek mindaddig, míg minden az ő Nevében – legyen áldott – lesz. [...] Ha pedig az ember függ Tőle, az olyan, mintha [az ember] áldozatul felajánlott volna Neki, mert aki csak Tőle függ, mind Neki felajánlott és Neki szentelt. Ezért az imádság a Név – legyen áldott – tökéletes szolgálata.”⁴⁵

2.3. A semmivé lett ember – a gyász boldogsága

A harmadik könyvet (Zsolt 73–89) záró imádság doxológiája a legrövidebb: „Áldott legyen JHWH öröktől fogva örökké! Ámen és Ámen!” (Zsolt 89,53) Szembetűnik, hogy az előbbi két zsoltárt jellemző nemzeti karakter itt hiányzik. JHWH nevét nem kíséri az Izrael Istene kiegészítés. Több szempontból is belehelyezkedik a 72. zsoltárral nyílt perspektívába. Az uralom alapja (15. vers) az igazságosság (קִדְּשׁ) és a jog (מִשְׁפָּט). JHWH uralmának hirdetése. Ez az uralom, és ez a Név a forrása az ünneplésnek: „A te Nevedben ujjonganak, és a te igazságosságodban magasztaltatnak fel.” (17. vers)

A Zsolt 1,1 azt nevezte boldognak, aki más közfelfogás közepette is a Törvényhez igazodik. A Zsolt 41,1 szintén az általános alany egyes szám harmadik személyét használta. A Zsolt 72,17 az uralmát felismerő embert közvetlen módon remélte boldoggá válni a Név szolgálatában. Itt úgy tűnik, ugyancsak a Név szolgálata a boldogság oka, azonban az alany a nép (16 – קָדְשׁ. vers): „Boldog az a nép, amely ismeri az örömkialtást (תְּרוּפָה), JHWH, a te arcod világosságában járnak”. A תְּרוּפָה egyrészt az ujjongás (17 – גִּל. vers) említése, másrészt az Isten színe előtti jelenlét miatt tekinthető Szentélyhez kötődő ünnepi kiáltás-

⁴⁵ A 16. századi zsidó misztikus, Maharal szavait idézi MELLO, A., *A zsoltárok könyve mint az élet könyve*, in uő, *Hárfa és lant pengetése. Válogatott tanulmányok a Zsoltárok könyvéhez*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2017, 179–204, 194.

nak.⁴⁶ Különös öröm ez abban a zsoltárban, amelynek végszava egy nép – és egy király –, valamint Istenük gyalázata (51–52. vers). Mi több, látszólag ember és Isten teljes kudarca. Nem véletlenül nevezi Alonso Schökel Isten hűsége paradox himnuszának, egy érthetetlen Isten magasztalásának, mely szinte ellenpontja Isten hűsége litániaszerű dicséretének (Zsolt 136).⁴⁷ Vád az elmúlással visszavonhatatlanul szembesülő ember részéről (48–49. vers): „milyen semmi életűnek teremtetted (בָּרָךְ) az emberek fiait mind!” Isten lényegileg újat eredményező tette, ami a világ és benne minden létező létének oka, ami csodákat hoz, az ember fiainak ezt a hiú, semmi létet nyújtja. És vád az elszenvedett, szívet-lelket terhelő megvetés, gyalázat (תִּרְפָּה) miatt (51–53. vers; vö. 42. vers). Hisz ezt is JHWH szolgálai miatt, JHWH felkentjeként, JHWH-t képviselve szenved el: JHWH és szolgálai kudarcot vallottak sok nép előtt.

Végül felhangzik a legmerészebb és legelkeseredettebb vád a jog és igazságosság alapján uralkodó, jóságos kegyelméről (דִּן) és szilárd megbízhatóságot jelentő hűségéről (אֱמֻנָה) ismert (15. vers) Nagyobb Király felé: „Hol van korábbi kegyelmed (דִּן), Uram, amire Dávidnak megesküdtél (שָׁבַע – Ni) hűségedben (50)”. (מִיָּמֶיךָ. vers) Isten esküszége még durvábbnak tűnik, mivel a 34–36. versben ugyanezzel a szókészlettel az érvényes esküt erősíti meg, annak visszavonhatatlanságát garantálja, amit egykor megígért Dávidnak (25. vers). A 36. vers a hűség és kegyelem ilyen esküjét egyenesen Isten szentségéből (קִדְשׁ) fakadónak nyilvánítja. Isten lényege kérdőjeleződik meg, ha hűsége megkérdőjelezhető (vö. 9. vers). Isten hűsége elsősorban a Dávid házával kötött szövetségben (4.20–30.36–38. versek) nyilvánul meg. De a Zsoltáros Isten csodáiban (6. vers), a Seregek JHWH-ja biztosította hadi sikerekben (23–24. vers) és a teremtésben (9–13. vers) is ezt a hűséget látta feltárulni. Korábbi istentapasztalata és hagyományból merített istenismerete látszik tehát meginogni. Megkérdőjeleződik mindaz, ami oly biztosnak tűnt személyes hitében (1. vers) és az atyáktól kapott ha-

⁴⁶ A közvetlen szövegkörnyezet (14–25. vers) militáris szókincse miatt az ige másik jelentését is érdemes megemlíteni: csatakiáltás, harci riadó. Vö. [2021.01.16.] <https://www.sefaria.org/Psalms.89.16?lang=bi&with=all&lang2=en>.

⁴⁷ ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *I Salmi*, Vol. 2., Borla, Roma, 1993, 229–230.

gyományban. Ezt a meggyőződést a hűség gyakori ismétlése jeleníti meg (2.3.6.9.25.34.50 – מִן־הַחֵן, vers). Ennek a hűségnek a hirdetése mellett kötelezi el magát a Zsoltáros (2. vers). És most kérdő váddal vitatja?

Legfájdalmasabb kérdésként a nemzet és az ember „halálának” tényével szembesül egy nemzet és az uralkodóház romjain⁴⁸ és a személyes élet alkonyán az egykor volt élet, a Szentéllyel eltűnt ünnepek örömeinek hiányán keresztül. E kérdésekkel szemben megdőlnék a hagyományos válaszok. Felmerül a kérdés, hogy a 16. vers boldogmondása a fájdalomassá lett emlékekhez köthető keserű panasz (vö. 2–19.20–30. vers), vagy az imádság táplálta boldogságot ígér. A zsoltár doxológia előtti utolsó kifejezése a „Messiás léptei”, melyet most gyalázat ér (52. vers).⁴⁹ Ezek a léptek vezetnek a záró doxológiához, melynek címzettje a teremő, ám most gyalázott JHWH. A gyalázott Úr, a gyalázott Felkent és a gyalázott szolgák közösségéből (51–52. vers) fakad fel az istendicséret szava.

Isten hűségét látszott megkérdőjelezni a Zsoltáros. Van-e nagyobb hűség, megbízhatóság, gondoskodó kegy, mint az, amelyik akkor is jelen van és megszólítható, amikor a hűtlenség alaptalan vádjával néz szembe. A vád, Istennel folytatott „vita”, az újra- és újra mérlegre tett istenkép imádságos kanonizálása a zsoltár. A zsoltárok iskolájának újabb leckéje az az őszinteség, amely kész felvállalni egy olyan kapcsolatnak a kockázatát, amelyben a jelenlét, a jövő és akár az élet értelmes, célra irányított volta is megkérdőjelezhető. Ebben a Másiknak feszülésben formálódik a hűség hitelesebb megértése.

Alberto Mello óva int attól, hogy a zsoltárok kapcsán elsietetten szóljunk halálról és feltámadásról. Azonban több példát hoz arra, hogy mindennapi halálaink – veszteségeink – a zsoltárokból is megjelennek. Általuk „tanuljuk, hogyan nézzünk szembe végső sorsunk-

⁴⁸ A dávidi ház megrendülése és a törvénytelenések említése miatt történeti háttérként két esemény jöhet szóba: Jozija meggyilkolása (2Kir 23,28–30), illetve a fogáság. Vö. ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, Vol. 2., 230.

⁴⁹ A Tóra melletti elköteleződés negatív parancsa az úton járás képével (31–32. vers), valamint a Messiás (52. vers) a beiktatási adopción formula tükörképével (27. vers) a Zsolt 1–2 témáit idézik. Így azokkal tematikus keretet alkot az első három könyv körül.

kal.”⁵⁰ Hasonlóan, a mindennapi feltámadások – gyógyulás, szabadulás, visszanyert méltóság... – nyomok, bizonyos értelemben a feltámadás előképei, ha nem is bizonyítékai.⁵¹ Halandóságunk tudatában és mindennapi halálainkkal imádkozni azt jelenti, hogy egészen lecsupaszítva állunk a Teremtő elé. A hiány, veszteség, gyász imája segít az élet imádsága felé. Aki ünnepelni tud, Isten arcának világosságában jár. Aki a sötétségben ahhoz szól, akiről úgy vélte, magára hagyta, annak szavainak címzettje van. A vádló szavak elől nem menekülő Istenre – épp a vádló szavak által – rátalál: felfedezi az ő világosságát, mely nem fél a sötétségbe beleereszkedni. A király „gyalázata” nem bukást, hanem lépteket jelent a mindenkor áldott Úr felé. Az életben meg tapasztalt halál elveszti erejét, s a halál végső vereségének reménye felé nyit kaput. A belépés a kapun Jézus, az új, elsőnél igazabb Dávid „megrövidített ifjúsága” (vö. 46. vers) által lesz lehetővé. Ő az, aki halált látva él és az önjerejéből arra nem képes embert „megmenti az alvilág kezéből” (49. vers). A reménytelenségben születő imádság az élet ünneplésére nyit kaput.

2.4. Hűtlenek reménye – az őszinte bánat felébresztése

Az Isten hűségének iménti paradox megvallása után a negyedik „pillért” (Zsolt 106) a nép hűtlenségének témája uralja, ugyancsak a Név szolgálatának jegyében: e Név a garanciája a kezdettől megjelenő bűnösség ellenére megnyilvánuló szabadításnak (8. vers), és ennek a Névnek vágyik hálaimával áldozni a Zsoltáros (47. vers: הִתְּ Hitp).

A doxológiához talán mintául szolgált az első könyvet záró dicsőítő formula (Zsolt 41,32),⁵² amely itt kiegészül egy felhívással: „És mondja az egész nép: »Ámen! Halleluja!«” (Zsolt 106,48).

⁵⁰ MELLO, *A zsoltárok könyve mint az élet könyve* 201.

⁵¹ Uo. 201.

⁵² A 106. és 107. zsoltár közötti megegyezések és a zsoltár koncentrikus szerkezete alapján Sanders úgy véli, hogy a doxológia a zsoltár szerves részét alkotja. Épp az szolgálhatott alapul ahhoz, hogy a két rokon zsoltárt ezzel egymástól elválasztva a negyedik zsoltárkönyv zárátat itt határozzák meg. SANDERS, *Five Books* 686–687.

A Zsolt 106,3 boldogmondása: „Boldogok, akik megtartják a jogot (צדק) és igazságosságot (מִשְׁפָּט) cselekszenek.” Folytatódik a „királyi méltóság” témája és a Zsolt 105 történelem fölötti elmélkedése. Szinte válasz – vagy fokozás – a boldogmondás az ott megfogalmazott buzditásra, mely nemzeti hivatást jelöl: a földek, az egész föld azért adatott, hogy megtartsák JHWH rendeleteit (חֹק) és Törvényét (תּוֹרָה).

Közösségi hangvétele a Zsolt 1 komplementere. Ott láttuk, hogy az imádság által a közösséghez tartozás tudatosodhat. Itt egy közösséghez tartozás tudatában, a közösség történetéért, útjáért érzett felelősség birtokában lépünk az imádság közegébe. Azzal a meggyőződéssel, hogy népem – közösségem – útja az én utam, hogy nem lehetek szinte kívülállóként csak kritikus vagy épp csak megelégedett szemlélője életterem történéseinek. Talmudi megfogalmazásban: „Izrael népének egésze egymás társa. Izrael minden tagja felelős egymásért.” (*Sanh.* 27b)⁵³

Isten nagyságának és jóságának hirdetése előzi meg (1–2. vers), és dicséret keretezi a hosszú bűnbevallást (6–46. vers). A közösségi bűnbevallás már felütésében sokat mondó. A 6. vers három igéje a teljes, minden módon megnyilvánuló bűnösség megvallása. Az igék szinte „kibuknak” az imádkozó ajkán, és egyre sötétebb tónust öltenek. Fájdalmasan mélyül a közösséggel felvállalt állapot súlyának felismerése. Elhibázott tettek sorakoznak az imádkozó tekintete előtt: vétkeztünk (אָפְּרָה), hibákat követtünk el. Az עָוָה gyakran az előbbi szinonimája, ám az „elhajlik, elgörbül, visszájára fordul” jelentéssel már egy céltévesztést, elhibázott életutat, Isten akaratával összhangban nem álló szemléletet fedeztet fel a tettek mögött. Végül a gonoszat tenni (רָעָה) ige Hifil alakja által önmagát és közösségét etikai és vallási értelemben rossznak, emberi és Istennel való kapcsolatban is gonosznak találja. Az elhibázott tettek mögött álló hamis szemlélet gyökeréig lát az imádkozó tekintet: bűnösök, lázadók vagyunk. Az „ahogy atyáink” fordulat által a bűnben való szolidaritás tragikuma bukkan fel. „A nép szolidaritása vezetőivel, és szolidaritás korszakokon átívelve az elődökkel. A bűnök megvallásban egymással egységben és születéstől fogva – vagyis attól

⁵³ Vö. [2021. 01. 19.] <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.27b?lang=bi>.

kezdvé, hogy néppé születtek – bűnösnek érzik magukat.”⁵⁴ A Deuteronomista szemléletében megszólaló zsoltár azt, hogy földjüket – Isten ajándékát – elveszítették, bűneik következményének tudja be. A zsoltár „bűnlistája” ehhez, az elveszített földhöz kötődik és mindig éles kontrasztban áll Isten feléjük tett gesztusával. A felütésben megvallott „gonoszság” nyilvánul meg Egyiptomban és a szabaduláskor értetlenségükben Isten tettei és irgalma iránt (7. vers): nem fogták fel (שָׁחַל) Isten csodáit, nem őrizték emlékezetükben (זָכַר) szeretetteli jóságát, kegyelmét (רַחֵם).

Az egyes szám második személyű megszólítás itt megtörik, a továbbiakban (8–46. vers) nem Istenhez szól, csak róla beszél. Az atyák kezdeti értetlensége és feledése eléri őt is: nem látszik tudatában lenni annak, hogy megszólíthatóan, közvetlenül jelen van az a Jóság, amit „elfeledtek”. Számára is távoli emlék csupán. Ez az Istenről megfeledkezés kíséri egész történetüket: újra megfeledkeztek tetteiről a pusztában (13 – נָשָׁח; 21. vers), nem vettek azokról tudomást. Több ez, mint feledékenység: az Isten „gondolataitól” eltávolodó szemlélet, mely figyelman kívül akarja hagyni a nagyobb tekintélyt. Kizárólag saját nézőpontjukból akarták szemlélni életük történéseit. Így távlatuk beszűkült, céljukat veszítették: nem bíztak Isten tervében (13b), földre vonatkozó ígéretében (24b). Ezt az elfordulást nyolc mozzanattal idézi fel az Egyiptomtól Kánaánig vezető korszakból, de nem történeti logika szerint.⁵⁵

Isten válasza mindig meglep. Az ellenállás és elutasítás gesztusaira válasza, hogy „megment, megszabadít” (שָׁחַ – Hi). Így tett Egyiptomban (8. és 21. vers), a Vörös-tengernél (10. vers), történelmük során gyakran megszabadította őket (43 – שָׁחַ. vers) gonoszságuk, görbe útjaik (יִשָּׁ) ellenére. A múltba tekintés utolsó szakaszában (43–46. vers)

⁵⁴ ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, Vol. 2., 457.

⁵⁵ 1) Lázadás a Vörös-tengernél (7b; Kiv 12,8–10); 2) pusztai elégedetlenség (14. vers; MTörv 8,2–3.6); 3) lázadás Mózes ellen (16. vers; Szám 16); 4) az aranyborjú imádása (19. vers; Kiv 32; vö. Jeroboám és Jehu kritikája: 1Kir 12,26–33; 2Krón 13,8; 2Kir 10,28–29); 5) az ígért föld gyalázása (24–25. vers; Szám 14,2–4.36.41–45); 6) Baál-Peor imádása (28. vers; Szám 25,3–5; 31,16; MTörv 4,3; vö. Józs 22,17), 7) lázadás Meribánál (32. vers; Szám 20; 27,14); 8) engedetlenség Kánaánban (34–39. vers; MTörv 7,1–5; 12,31; Bír 2,11–14; Jer 32; Ez 23,37).

Isten szabadítása az eddigiektől eltérően nem a יָשַׁע szóval, hanem a יִצַּל igével jelenik meg. Míg az előbbi fogság, elnyomás, háború okozta veszélyekből, akár halálveszélyből való szabadítást jelent, az utóbbi ezek mellett bűntől, vétektől megmentés jelentéssel is bír.⁵⁶ Az „elfelejtett”, személytelenné lett, automatikus elgondolásokhoz rögzített „Isten” bizalmatlanságra adott válasza e bizalmatlanság gyógyulásának reménye. Az, akinek jóságára nem emlékeznek (7. vers: יָכַר, יָחַד), nem szűnik meg emlékezni jóságában (45. vers: יָכַר, יָחַד) irántuk való elkötelezettségéről, velük kötött szövetségéről. Azonban a szabadítás és megbocsátás nem magától értetődő, nem automatikus és oka is eltérő lehet: Isten „Neve miatt” menti meg őket az egyiptomiak kezéből (8–11. vers); máskor Mózes közbenjárására (23. vers), vagy Fineesz ítélete okán (30–31. vers) kímél meg a büntető csapástól.⁵⁷

A zsoltár több „leckét” kínál. Az imádság az őszinte bűnbánat felébresztésének útja lehet. Tetteink számbavétele mellett a mögötte álló szemlélettel szembesít. Végso soron a hűség kérdése elé állít. A bűnbánó ima a hűség útja: hűtlenségeink tükrébe tekintve újra megláthatjuk, hogy egyedül Isten vissza nem vont hűsége tart meg minket. Az őszinte bánat előítéletektől mentes: Isten irgalmát nem elvárja vagy automatikusan feltételezi, így azt kész ajándékként fogadni. Hűtlenségeink miatt ítéletre, büntetésre méltók vagyunk: a „büntető istenképpel” számolnunk kell, hogy az irgalomról ne tág lelkiismeretű vagy cinikus elképzeléseket ápoljunk. Ugyanakkor a Zsoltáros – és közössége – meggyőződése, hogy Isten jósága minden emberi elképzelést felülmúl: „Ki tudná elképzelni?” (1–2. vers)

A Név az atyák bűnére válaszul adott szabadulásban (8. vers), egy nép születésében, az ígélet földjének, az Országnak és örököseinek történetében ismerteti meg magát. A már-már személytelen elbeszélés a népe nyomorúságát megszánó Istenhez vezet (46. vers). Ezen a ponton fakad fel a záró fohász, benne egy szétszórt, szétszakított nép reménye: „gyűjts össze minket (יִגְבְּר) a nemzetek közül, hogy halát adjunk (יָדֵן) nevednek.” A zsoltárt – és a negyedik zsoltárkönyvet – záró,

⁵⁶ Vö. [2021.01.17.] <https://www.sefaria.org/Psalms.106.43?lang=bi&with=all&lang2=en>.

⁵⁷ ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, Vol. 2., 457.

az egész nép szavaként hangzó Ámen nem csak a dicsőítő formula nyugtázása. A zsoltár egész tartalma, a bűnbevallás és Isten hűsége, soha vissza nem vont szeretete megvallása.⁵⁸ Egy megerősített – újra elfogadott – szövetség visszhangja, ahol „az egész nép” mondta: „megtesszük mindazt, amit JHWH mondott” (Kiv 19,6; 24,3.7).

3. Az imádság boldogsága

A Zsoltárkönyv bevezetésének és négy pillérének boldogságai mentén haladtunk, hogy az imádsághoz a zsoltárok által közeledjünk. A boldogmondások nézőpontváltást, a szemlélet alakítását célozzák. A Zsoltárkönyv áttekintett zsoltárai is tanítanak boldogmondásaikkal. Boldog, aki elbűvölt az őt megszólító Isten szavától. Boldog, aki Isten szegényévé tud válni. Boldog, aki Isten akaratának szolgája lehet, tőle kapott királyi méltóságát felvállalja. Boldog, aki nem sodródik a történelem eseményei között, hanem felelősséget vállal szűkebb és tágabb közösségéért. Boldog, aki közösséget vállal minden bűnössel, hogy az őszinte bűnbánat által Isten mindig meglepő jelenlétét újra felfedezze.

Az ima nem az áldozatbemutatás helye az elvesztett Templom helyett. Az ima az áldozat. Nem állatot áldoznak fel, hogy Isten és népe szövetségét annak vérével megpecsételjék, hanem az ima válik az ember önmagát odaajándékozó áldozati aktusává.⁵⁹ Egész élete válhat a dicséret és hála áldozatává, ha imádság által szívének vágyát Isten akaratával egészen összhangba hozza.⁶⁰ Cortese bár vitatja egy ilyen közelítés létjogosultságát, de a *נָתַן* ige, és a *todā* kapcsán hangsúlyozza, hogy az a kapott kegyelmek elismerése. Az asszír-babiloni hálánál különbnek ítéli a zsidó gyakorlatot: monoteizmusa mellett lényeges vonása, hogy míg az ókori Közel-Kelet gyakorlatában a kapott javakért, dolgokért, tapasztalatokért kifejezett egyéni hála dominál, addig a vá-

⁵⁸ SANDERS, *Five Books* 686.

⁵⁹ BORSÁNYI SCHMIDT, F., *A zsidó meditáció, az imádkozás és az ima pszichológiája*, in *Magyar Zsidó Szemle* 3 (2006) 29–63, 60.

⁶⁰ HAHN, *Istentisztelet a világban* 20–21

lasztott nép gyakorlatát „a király végzi, [így] kollektívvá, és egyszerűen messiásivá teszi azt”.⁶¹

Jézus átadatása előtt elvonul imádkozni. A negyedik evangéliumban azokért könyörög, azokért imádkozik, akiket a Név megismertetése után a világban hagy: hogy vele egy legyenek, ahogy ő egy az Atyával (Jn17,9–26).

„A Zsoltárok könyve nem vezet el minket az imádságnak valamely titokzatos technikájába, sőt nem is próbál bennünk valami titokzatos lelkiállapotot kelteni. Elsősorban megtanít bennünket arra, hogy mivé kell válnunk, sőt, hihetetlen, de valamiképpen már vagyunk is. Megtanít bennünket arra, hogy már most is Krisztus vagyunk a világban, Ő él bennünk, és mindaz, amit róla mondtak, beteljesült és még be fog teljesülni bennünk, és hogy az utolsó, legtökéletesebb beteljesülés már most, ebben a pillanatban a remény isteni erénye révén a kezünkben van. Így a földi liturgia szükségzerűen egy az ég liturgiájával. Egyszerre vagyunk a földi számkivetés sivatagjában és az Ígélet földjén. A zsoltárok a mi égi táplálékunk exodusunk, vándorlásunk sivatagában.”⁶²

⁶¹ CORTESE, *A zsoltárok történeti teológiája* 77.

⁶² MERTON, T., *A pusztában vándorlók kenyere. A zsoltárok misztériuma*, kézirat (Pocsai Vendel OFM ford.).

MARTOS LEVENTE BALÁZS

„Áldjad, lelkem, az Urat!”

Istendicséret és teremtés a 104. zsoltárban

A héber számozás szerinti 104. zsoltárt gyakran nevezik a teremtés zsoltárának,¹ illetve e zsoltárral kapcsolatban szívesen beszélnek a szemlélődésről, sőt, a szemlélődés költészetéről.² Én is ezen a nyomon szeretnék elindulni. Azt az imádságos tapasztalatot szeretném alapul venni, amelyet e zsoltár szerzője e himnusz formájában rögzített szemlélődésével nyitott meg olvasói számára.³

A 104. zsoltár másik jól ismert sajátossága, hogy motívumai számos ponton hasonlóságot mutatnak a IV. Amenofisz fáraónak tulajdonított Aton-himnusszal, amely a világot és sokféle lényét éltető Napot énekli meg és dicsőíti. E hasonlóság pontos mibenlétét nem fogom részletesen elemezni. Inkább az a kérdés foglalkoztat, milyen jelentősége van egy ilyen irodalmi párhuzamnak, és hogyan értelmezhető mindez az imádság, a mi imádságunk összefüggésében.

Ha e két szempontot – a szemlélődés költészetét és a himnuszköltészet történetét – egymás mellé teszem, nagyszerű találkozás sejlik fel

¹ Vö. BULLMORE, M.A., Te four most important Biblical passages for a Christian environmentalism, *TRIJN* 19NS (1998) 139-162, közelebből 143-149.

² ALONSO SCHÖKEL, L. – CARNITI, C., *I salmi 2* (Commenti biblici), Borla, Róma 1993, 424–427.

³ A 104. zsoltárral kapcsolatban abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy magyar nyelven is friss és sokoldalú tanulmányt olvashatunk róla: KARASSZON, I., *Teremtés és bor*, in *Az ószövetségi teológia történetéhez*, szerk. KARASSZON, I., L'Harmattan, Budapest 2020, 137–152. Lásd még BEAUCHAMP, P., *A zsoltárok világa*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2003, 182–190.

bennük: a szemlélődés jelen pillanata és a keletkezés története találkozik egymással. Tágabb értelemben azt is mondhatnánk, egymáshoz ér az út és a cél. Ez pedig komoly ígéret.

Első áttekintés: a 104. zsoltár a zsoltárkönyvben, illetve a zsoltár felépítése

Bevezetesként szükséges lesz, hogy röviden rápillantsunk a zsoltár egészére, illetve a zsoltárkönyv felépítésében a szerkesztők által meghatározott helyére.

35 versével a 104. zsoltár a közepesen hosszú zsoltárszövegek között foglal helyet. Terjedelmesebb mivolta mindenképpen kiemeli az alkalmi, rövid fohászok, sóhajto panaszdalok vagy akár kiáltó himnuszok közül. Hosszát tekintve illik a következő, 105-106-os zsoltárokhoz is, amelyekkel a héber szövegben található, záró „Halleluja” kiáltás által kapcsolták össze a héber zsoltárkönyv szerkesztői. Frank-Lothar Hossfeld, a zsoltároskönyv felépítésének, a zsoltárok egymással való kapcsolatának értelmező kutatója szerint a 104-106. zsoltárok együttese a teremtés – történelem – isteni irgalom hármasában szemléli a világot és Izrael történetét, mégpedig a teremtés kezdetétől az ország korabeli jelen pillanatáig.⁴ A 104-106. zsoltárok ezzel az alleluja-sorozattal, illetve a 106. zsoltár végén olvasható redakciós doxológiával lezárják a negyedik zsoltárkönyvet, s egyben távolabbról előkészítik az egész zsoltárkönyv alleluja zárását: az ötödik zsoltárkönyv végén ugyanis öt ilyen „alleluja-zsoltárt” olvashatunk (Zsolt 146-150).

A Septuaginta az Alleluia feliratot a 104. zsoltár előtt tünteti fel, ezzel az egyébként hiányzó feliratot is pótolva. A héberben ugyanis nincs felirata zsoltárunknak. Ezzel szemben a megelőző, 103. zsoltárt Dávidnak tulajdonítja a felirata. A 103. és 104. zsoltárt talán korábbi kötelék fűzi

⁴ Vö. HOSSFELD, F. – ZENGER, E., *Psalmen 101-150* (HThAT), Herder Verlag GmbH, Freiburg 2008, 71.; HOSSFELD, F., *Eine poetische Universalgeschichte. Psalm 105 im Kontext der Psalmentrias 104–106*, in *Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter*. Herausgegeben von Christoph Dohmen und Thomas Hieke, szerk. HOSSFELD, F. – ZENGER, E., Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2015, 196–197.

egymáshoz, mint a 104-106. együttesét.⁵ Mindkettő keretet is kapott a *Báraki napsi et Adonaj!* – „Áldjad, én lelkem az Urat!” felkiáltás által. Ez a felszólítás hangsúlyosabb az előző szövegben, a 103. zsoltárban: ott a bevezetőben kétszeresen is előfordul, a befejezésben pedig az égi lényeket és minden teremtményt megszólító, áldásra hívogató szólítás tanúi is lehetünk, háromszorosan. Hossfeld szerint csak a Zsolt 103,1-be, vagyis a két zsoltárból álló kisebb gyűjtemény első tagjának első versében eredeti ez az önfelszólítás. A többi a redaktorok munkáját, szándékát tükrözi.

„Az áldjad én lelkem az Urat” felszólítás ilyen kiemelését mégsem tekinthetjük jelentéktelennek. A 103. zsoltár szerzője először is egyértelműen azért akarja áldani az Urat, amivel őt megáldja, a bűnbocsánatért, a megtapasztalt irgalomért és könyörületért (vö. Zsolt 103,3.8.14). A 104. zsoltár imádkozója azért áldja az Urat, amit maga körül lát, ami „lelkében” tükröződik. Ez pedig nem egyszerűen a teremtett világ, hanem Isten gondoskodása a teremtett világról.

Erről szól ugyanis a 104. zsoltár. Azt látjuk benne a zsoltáros leírása, máskor meg Istent megszólító mondatai által, ahogy Isten megteremtette, főleg pedig gondviselésével fenntartja a világot. A 104. zsoltár leginkább a *creatio continua* bemutatása által vált ismertté.⁶

A zsoltár első egysége az 1-4. versben Istent mutatja be, amint ő a mennyben van.⁷ Fényességbe és ékességbe öltözött, neki engedelmeskednek a szelek és viharok.

Második egysége az 5-9. versekben világ teremtéséről beszél, amelyben Isten megszilárdítja a földet, és nem engedi, hogy a kaotikus őserők elsodorják. Határt szab, mennydörgő hangon fenyeget, rendet csinál. A szakasz valamelyest része lesz a szöveg keretének is, hiszen a zsoltár

⁵ A két zsoltár kapcsolatához lásd DION, P. E., *YHWH as Storm-god and Sun-god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104*, in ZAW 103 (1991/1), 43–44.

⁶ Vö. BEAUCHAMP, *A zsoltárok világa* 187.; HOSSFELD, *Eine poetische Universalgeschichte* 197.; KARASSZON, *Teremtés és bor* 145.

⁷ A felépítéshez lásd HOSSFELD, *Psalmen 101-150*: 71–72. Kissé eltérő beosztást kínál DION, *YHWH as Storm-god and Sun-god* 45–48.

végén újra arról olvasunk, hogy Isten „tekintetétől reszket a föld, érintésétől füstölögnek a hegyek” (32. vers).

A 10-18. versekben újra Isten cselekvésének vagyunk tanúi, aki ez alkalommal elsősorban a vizek kiárasztásával életet ad az élőlényeknek. A vadszamaraktól a madarakon át mindenre és mindenkire gondja van Istennek, az embernek nemcsak kenyér, hanem bor és olaj is jut, az élet bőségének jelképei. Az állatoknak fészek és menedék is jut a nagy fán, illetve a magas hegyekben. Később ezért lesz fontos a tenger említése is: mint lakóhely és mint tágas tér, amely közlekedésre alkalmas.

A 19-23. versek, immár a zsoltár negyedik gondolatsora, az idő múlásában érzékelik a világot, ahogy ez a teremtéstörténetből is ismert módon a hold és a nap útja és illetékességi köre által meghatározható. Az állatok éjszakai és nappali élete jól kiegészíti egymást,⁸ míg az emberé jellemző módon a nappal: dolgozni indul.

A 24. vers csodálkozó felkiáltással szakítja meg a zsoltár szemlélődését, amely azonban a 25-26. versekben a tenger leírásával, majd a 27-30. versekben a zsoltár teológiai összegzésével folytatódik: a teremtmények Istentől várják és kapják meg az életükhöz szükséges javakat. Megindító képeket olvasunk az Istenhez eledelért kiáltó vadállatokról, illetve a porba visszatérő, majd meg a porból újjáteremtett életről is.

A költemény végén, a 31-35. versekben az imádkozó különféle megnyilvánulásai kapnak helyet: dicsőítés, a dicsőítésre tett fogadalom, a zsoltáros Istennek ajánlott szolgálata, végül még a gonoszokra mondott rövid átok is – a keretező istendicséret előtt.

Szeretnék csatlakozni Thomas Krügerhez, aki 1993-ban megjelent tanulmányában a zsoltárban megjelenő világképet magas szinten egységesnek és differenciáltnak mondja, amelyhez tisztelettel érdemes közelíteni, hogy tanítását ma is megérthessük és megfontolhassuk.⁹ Krüger a

⁸ A 20. vers mondat szerkesztésére hívta fel a figyelmet már JOÜON, P., *Notes philologiques sur le texte hébreu du Psaume 2*, 12; 5, 4; 44, 26; 104, 20; 120, 7; 123, 4; 127, 2b, 5b; 132, 15; 144, 2, in *Biblica* 11 (1930/1), 81–85., itt 83. Az első félvers két félmondata együtt alkotja a következő félvers előtagját: előbb az éjszaka megérkezéséről van szó, amely helyet készít az éjszaka aktív állatoknak.

⁹ Lásd KRÜGER, T., „Kosmo-theologie” zwischen Mythos und Erfahrung: Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher „Schöpfungs”-Konzepte, in *Biblische Notizen* 68 (1993), 49–74.

szöveg első bemutatása és felépítésének meghatározása után négy pontban foglalta össze meglátásait, amelyeket érdemes felidézni. A zsoltár szerzője képes volt differenciált módon láttatni a világ és az emberi élet jelenségeit. Látásmódjának alapja olyan átfogó és rendszerezett világkép, amelyben a valóság egyes részletei kapcsolatban állnak egymással, mégpedig meghatározott rend szerint. Az Úr, a Teremtő Isten egyszerre része ennek a világnak – legalábbis az imádkozó szerző látásmódjában, érzékelésében –, ugyanakkor „szemben” áll vele, mintegy „felette”, hozzá képest szuverén módon létezik. Istennek ezt a jelenlétét Krüger „immanens transzcendenciának” nevezi, amelynek jelentősége a világ számára, hogy ez teszi lehetővé életét, eleveenségét. A valóságnak ez a komplex, rendezett, Istentől függő és éppen tőle szabadságot nyerő helyzete teszi lehetővé a zsoltáros – és nyomában minden imádkozó – számára, hogy integrálja, értelmezhető egységbe fogja a világ ellentétes jelenségeit is, amelyekre a zsoltár végén utal.

Bibliai párhuzamok: hasonlóság és különbség

Egy ilyen első áttekintés során is feltűnnek hasonló motívumok a bibliai irodalom más tájairól, vagy, ha a zsoltár szövegébe helyenként beleolvasunk, akár jól ismert liturgikus szövegekből vagy imádságokból. A teremtés témájával kapcsolatban csatlakozni szeretnék Beauchamp megállapításához, aki azt mondja, hogy zsoltárunk lényegét tekintve ugyanabban a sorrendben tekinti végig a teremtett világot, amilyenben a Ter 1 teremtéstörténete beszél róla, ugyanakkor döntően megváltoztatja ennek szemléletét azáltal, hogy a teremtésselbeszélés rendjéhez képest jóval korábban szerepelteti az élőlényeket, illetve a világban érzékelhető mozgást.¹⁰ A 104. zsoltár szemlélődésének tárgya nem a világ, mint statikus állandóság, hanem sokkal inkább a világ egésze és létezői úgy, mint eleven lények, amelyek Isten gondoskodására szorulnak, és abban részesülnek.¹¹

¹⁰ Vö. BEAUCHAMP, *A zsoltárok világa* 186.

¹¹ A Ter 1 és a Zsolt 104 kapcsolatához lásd még: VAN WOLDE, E., *Separation and Creation in Gen 1 and Psalm 104, A Continuation of the Discussion of the Verb נָחַד*, in

A teremtett dolgok közül az életadó víz, illetve a nap éltető fénye is felülről érkezik, s ezzel mintha emlékeztetne Isten mindenek felett való létére, amelyet a zsoltár kezdetén képzelünk el (a felhők felett, dicsőségbe öltözötten). Az egész zsoltárt jellemzi a vertikális látásmód, a fent és lent kettőssége, az égbolt fölötti lakhelytől a tenger színéig, illetve a tengerben lakó Leviatánig tekintve. Ez a vertikálisan rendezett tekintet egyébként a szintén jól ismert 8. zsoltárra is jellemző. A 8. zsoltár is keretbe fogott – „Uram, mi Urunk, milyen csodálatos a te neved az egész földön!” Ez is éppen az égitestek szemlélésétől indul, hogy néhány versen belül a „tenger útjait” járó halakhoz érjen el. Központjában viszont sokkal meghatározóbb az ember, az ember különleges méltósága feletti ámulat, amely Isten kegyelmének köszönhető. „Mi az ember, hogy megemlékezel róla...?” Itt: „Mennyi mindent alkottál, Uram!”

Még egy zsoltárt szeretnék kiemelni, amelyet ugyan nem sorolnak a klasszikus teremtés-zsoltárok közé (8., 19., 104., 148. zsoltár),¹² ám nagyon is jellemző hasonlóságot mutat szövegünkkel, illetve különbségeik megfigyelése is tanulságos. A 65. zsoltárról van szó. „Téged illet a dicséret, ó Isten, Sion hegyén...” Ez a zsoltár a bűnbánat és engesztelés témájával kezd, mégpedig a templom teológiájának összefüggésében. Ezután azonban (a 7. verstől fogva) megjelennek benne a tenger megfékezésének, a bővizű, földet megöntöző folyóknak, a növekedő élőlényeknek a képei, amelyek végül is maguktól dicsőítik Istent. Az a benyomásunk, hogy a 65. zsoltár rövidebben mondja el azt, ami a 103-104. zsoltárban külön-külön jelenik meg Isten irgalmáról a bocsánatban, illetve az élőlé-

Vetus Testamentum 67 (2017/4), 611–647. Van Wolde fejtegetései arra irányulnak, hogy a héber ige alapjelentését a teremtés helyett a szétválasztásban mutassa meg. Értelmezése éppen a teremtéstörténet esetében meggyőzőbb, bár ott sem minden szempontból világos: miért nem ugyanazt a szót használja a „szétválasztásra” a szöveg folyamatosan, ha végig ezt akarja hangsúlyozni? Ha viszont a Zsolt 104,30b versét a dolgok újjáteremtése helyett a „szétoszlásukra” vonatkoztatjuk (a *bara* ige nifal formájában), akkor éppen úgy egyedi jelentést tulajdonítunk neki, mint a teremtés aktusára tett utalásnál. Úgy tűnik, hogy a görög fordításban használt *ktidzo* ige sem ezt a jelentést erősíti.

¹² Vö. HOSSFELD, F., *Schöpfungsfrömmigkeit in Ps 104 und bei Jesus Sirach*, in *Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter*. Herausgegeben von Christoph Dohmen und Thomas Hieke, szerk. HOSSFELD, F. – ZENGER, E., Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2015, 177.

nyekről való gondoskodásban. Előbbi szinte vázlata, forrása is lehetne az utóbbi kettősnek. A 104. zsoltár részletesebb leírása mindenesetre arra is alkalmat ad, hogy a negatívumok, Isten esetleges visszahúzódásának hatásai megjelenjenek benne. A 104. zsoltárban az imádkozó is más, jelentősebb szerepet kap: a 65. zsoltárban a teremtet világ ujjong Isten előtt (mint a 19. zsoltár szavak nélküli istendicséretében), a 104. zsoltárban viszont az imádkozó gondolkozik, szemlél, beszél és dicsőít. Itt lényegesebb az ember szerepe, aki a 65. zsoltárban csak bűnvallóként, illetve bűneitől boldogan szabadulóként jelenhetett meg.

A 104. zsoltárt még egy bibliai szöveggel szokták párhuzamba állítani: Jób könyvének azzal a teremtet világra mutató költeményével, amellyel az Úr kápráztatja el, szólítja csodálatra és újabb párbeszédre a panaszában már-már megfáradt, sőt megkeseredett Jóbot (Jób 38-41).¹³ A Jób képzelete előtt felvonultatott példák között is több olyat találunk, amely a zsoltárban ismerős: például az oroszlánkölyök étvágyát említhetjük, amely felé mindkét szöveg nagy megértéssel fordul (Jób 38,39; Zsolt 104,21). Természetesen nagy a különbség a két szöveg hangnemét és célját illetően. A szemlélődő zsoltáros mintha olyasvalaki lenne, aki már megszívlelte a Jóbbal tanító beszélgetést folytató Isten tanácsát, és bölcsességgel szemléli ennek minden művét.

Az Aton-himnusz és a 104. zsoltár

Jób könyvének e szakaszát az értelmezők későbbinek vélik a zsoltár költeményénél. Michael V. Fox egyszerűen arra hivatkozik, hogy a zsoltár korábbi keletkezését az Aton-himnusszal való rokonsága, sőt, attól való függése teszi elfogadhatóvá.¹⁴ A Kr. e. 14. század derekára keltezhető himnusz egy sírfelirat részeként maradt az utókorra. Aton himnusza is az istenség szemléletével, himnikus leírásával kezdődik.

Ezt a teológiai bevezetőt szeretném idézni:¹⁵

¹³ Lásd ehhez Fox, M. V., *God's Answer and Job's Response*, in *Biblica* 94 (2013/1), 1–23.

¹⁴ Uo. 8.

¹⁵ A szöveget KARASSZON, *Teremtés és bor* 141–144 alapján idézem, aki Molnár Imre fordítását közli.

Tündökletesen ragyogsz fel az ég horizontján,
eleven, tiszta korong!
Amikor megkezdted az életedet,
feltűnve az ég keleti széle felől,
gyönyörűséged betölti mindenhol a földet.
Szép vagy te, hatalmas vagy, ragyogó vagy,
minden földek fölött fenn állsz a magasban.
Sugarad országok hosszú sorát foglalja magába,
s mindazt a határt, ami tőled kapta létét,
mert te magad vagy Ré,
te elérsz a világ pereméig,
s azt leigázod egyetlen drága fiadnak.

Ezt követi az éjszaka és a nappal váltakozásának leírása, előbbiben a veszéyleket, utóbbiban a növények, állatok, hajók és halak, illetve az ember ténykedését megközelítve. Külön szakasz szól az ember foganasáról és születéséről, amelyhez a tojásból kikelő, kiszabaduló kiscsibe leírása kínál párhuzamot, majd a sokféle ember és kultúra utalásos bemutatása követ.

Ami az előbb idézett teológiai bevezetőt illeti, látjuk, ahogy a nap egyértelműen megőrzi érzékelhető jellegét, reggel felkel az ég horizontján, „megkezdí életét”. Másfelől azonos az istenséggel: „te magad vagy Ré”. Ez a látásmód igen távol áll a zsoldártól. Ami az egyiptomi himnuszban a nap fénylő sugara, amely fizikailag is ráragyog a világra, hogy éltesse és növelje, az a zsoldárban Isten jósága, amely erőt, programot, szabályt, sőt, tennivalót ad a sorban megfigyelt teremtményeknek, amelyeken a zsoldáros is olyan szeretettel nyugtatja szemét, ahogy azt Isten teszi.

Ez az alapvető különbség és egyben hasonlóság világos. De milyen kapcsolatban van egymással a két szöveg, Aton himnusza és a 104. zsoldár? Pontosabban: függ-e a zsoldár a vélhetően sokkal korábbi egyiptomi szövegtől? E rövid tanulmányban biztosan képtelenek leszünk pontot tenni egy évszázados vita végére. Magát a kérdést mindenesetre három szempontból is újrafogalmazhatónak tartom.

Az első a zsoltár szerkesztéstörténetére vonatkozik, és jól ismert a kutatók között. A zsoltár felépítése a 24. vers felkiáltásánál megszakadni látszik, a 31. verstől következő befejező gondolatok pedig kevés szükségszerű logikát mutatnak. Ezek a jellemzők esetleg valamilyen későbbi betoldás vagy szerkesztői tevékenység nyomai is lehetnek. Az Aton-himnusszal rokon motívumok csak a zsoltár bizonyos részleteiben találhatók, mondják némelyek.¹⁶ Ez is a zsoltár összetett keletkezéstörténetének nyoma lehetne.¹⁷ Ha tehát a lehető legszorosabb irodalmi függést tételeznénk fel az Aton-himnusz és a 104. zsoltár között, akkor is csak a zsoltár egy korábbi változatát, esetleg alapszövegét érintené feltevésünk.

A második szempont, amelyre figyelemmel kell lenni, a közvetlen irodalmi függés, illetve a motívumkincs átvételének feltételezése közti különbség. Itt is eltérnek a vélemények, de a többség inkább arra hajlik, hogy ha már az egyiptomi himnusszal foglalkozunk, akkor ne csak hagyományelemek „diffúz” keveredését vagy intertextuális áthallását feltételezzük, hanem az egyiptomi szövegnek, mint irodalmi egységnek valódi hatását. A megfelelések száma és sorrendje is erre utal. Természetesen vannak különbségek, hiányzó motívumok is, illetve teljességgel világos, hogy magának a napnak a különleges szerepe, amely az egyiptomi himnuszban megjelenik, a zsoltárban háttérbe szorul, hogy az égitest a teremtéstörténetből ismert időmérővé és közvetítővé változzon.

Ehhez a témához kapcsolható, hogy zsoltárunkban nemcsak az egyiptomi, hanem a kánaánita eredetű, illetve távolabbról Mezopotámiában igazolható mitikus istenkép nyomai is bőven felfedezhetők.¹⁸ Az égi palota képze; az őskáosz felett aratott győzelem, amelyet Isten a

¹⁶ Vö. UEHLINGER, Ch., *Leviathan und die Schiffe in Psalm 104,25-26*, in *Biblica* 71 (1990/4), 501–505 a Zsolt 104,20-26 részletet emeli ki, amelyben a megfeleléseket valóban specifikusnak ismeri el annak ellenére, hogy a zsoltárnak az Aton-himnuszról való tényleges függését kétségbe vonja.

¹⁷ SPIECKERMANN, H., *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 48–49 olyan szerkesztéstörténetet tételez fel, amelyben a kezdeti teremtésre utaló bevezető rész másodlagos, ezzel szemben a zsoltárnak a teremtés fenntartására vonatkozó szemlélődése eredeti. Idézi HOSSFELD, *Eine poetische Universalgeschichte* 197.

szárazföldet szilárd alapokra helyezve, a vizeket határok közé szorítva vív ki; a „viharistenség” megjelenése a mennydörgésben – mind ide tartozik. A teremtményeit vízzel itató, illetve étellel tápláló istenség, illetve az ajándékából kapott kenyér és bor is megjelenik más szövegekben, a Biblián kívül is.

Ha tehát el is kell ismerni, hogy a zsoltár eredeti változatának szerzője valószínűleg ismerte a nagy Aton-himnusz szövegét, azt legalábbis jó elmondani, hogy nem tulajdonított neki kizárólagos forrásértéket, nem akarta egyszerűen lemásolni, legfeljebb többé-kevésbé tudatosan beépítette abba a saját és önálló elképzelésbe, amelyet más korábbi és korabeli vallásos elképzelések ismeretében is saját maga alkotott, illetve imádságban helyesnek felismert.

A harmadik kérdés ezek után az, hogy mit árul el az imádságról, erről a zsoltárról mint imádságos szövegről, hogy esetleg redakciós, hagyománytörténeti és vallástörténeti előzménye, előtörténete van. Milyen összefüggésben akarunk beszélni erről a függésről? Miért tartjuk fontosnak? Egy jó kutató esetében persze mindig szívesen feltételezünk nagy adag gyermeki kíváncsiságot, a valóság megismerésének örömét csak úgy, az érdeklődés okán, *sine ira et studio*. Egyesek mégis kezdettől fogva mintegy leértékelésnek tekintik, ha egy szöveg nem előzmények nélküli.

Erre a kérdésre kétféle választ szeretnék adni. Vallástörténeti értelemben az izraelita kultúra és vallás erejét bizonyítja, hogy – bizonyára nem a kegyelem hatása nélkül – képes volt más, anyagi és szellemi kultúrájukban egyébként akár nála hatalmasabb vagy gazdagabb népek szemléletét a sajátjába integrálni. Az Aton-kultusz és ennek himnusza

¹⁸ DION, *YHWH as Storm-god and Sun-god* 52–55 többek között az egekben lovagoló Baal istenség képzetét, illetve a káosz ellen győztes harcot vívó istenség képét (Chaoskampf) említi. Érdemes KRÜGER, „Kosmo-theologie” *zwischen Mythos und Erfahrung* 61–70 gondolatait is megfontolni, aki az egyiptomi eredetű himnuszban és a mezopotámiai eredetű elképzelésekben megjelenő felfogás alapvetően eltérő jellegét is felfedezni véli. Ekhnaton himnusza szerint egyenesen szakít a mitikus világgéppel, és a vallásos szemlélet helyett a „magyarázat” lehetőségét nyújtja, míg a mezopotámiai mítoszok a kozmoszban jelenlévő istenség, illetve az istenségben élő kozmosz hiedelméből indulnak ki. A zsoltár mindkettőtől eltér, de mindkettőből át is vesz: Isten kapcsolatban van a kozmoszsal, de attól lényegileg különböző is marad.

jelentős lépésnek tűnik az abszolút monoteizmus felé vezető úton. A többi hasonlóság mellett ez a sajátos jegy is kapcsolódási pontot jelenthetett a művelt izraelita hívő számára. Egy így létrejött imádság pedig könnyebben kínálhat kapcsolódási pontot a zsidóságon kívülről érkezőknek is.

A másik válasz nem irodalmi, nem is biblikus, hanem inkább az imádság és az irodalom, illetve az imádság és a múlt kapcsolatára irányul. Amikor egy imádság keletkezésének történetét vizsgáljuk, olyan tényeket keresünk, amelyeknek esetleg már az imádság első imádkozója, szerzője sem volt tudatában. Az imádság a jelenben valósul meg, de mindig a múlt eredménye is. Akként imádkozunk, akivé a múltban váltunk. Egy imádság szövegének az értelmezés- és hatástörténete az a történet, amely hozzájárult, hogy ma így vagy úgy imádkozzuk, pl. a liturgiában vagy a mindennapokban.

Imádság a 104. zsoltárral

A 104. zsoltárhoz ilyen értelemben is tudunk kapcsolódni. Pünkösdkor például valószínűleg mindannyian hallottuk már a 30. verset, amelyet most latinul idézek: *Emitte spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae*. Hívő közösségekben a 27. vers is alighanem nagyon ismerősen cseng: *Mindenek szemei tebenned bíznak, feltárod kezeidet...* Ezekkel a részletekkel újra visszatérünk a zsoltárhoz, hogy néhány gondolattal összegezzük, hogyan valósítja meg, illetve hogyan tanítja Isten dicséretét.

Mint már említettük, a 104. zsoltár imádkozója mozgásban látja a világot. Folyamatokat lát benne, amelyek mögött Istent tudja és vallja, mint ezek szerzőjét és irányítóját. A teremtetett lények tevékenységei az Isten által alkotott rendben, viszonylagos függetlenségben mennek végbe. „Az ember munka után lát, és dolgozik, míg nem jön az este.” Isten jósága szavatolja számára a világ rendjét, az ő hiánya halálos veszélyt jelent a zsoltár imádkozója számára, s csak Isten újjáteremtő aktusa révén látja újra egyensúlyban a teremtetést. Paul Beauchamp jegyzi meg a zsoltárunkra reflektálva: Isten képmásának lenni annyit jelent, mint tö-

rékenynek lenni.¹⁹ Isten képmása, a Teremtővel legszorosabb kapcsolatot ápoló teremtmény Isten kezéből fogadja önmagát állandóan, és ennek tudatában is van.

Mindannyian ismerjük az Arisztotelészről származó, majd meg Aquinói Szent Tamás által többször is kommentált szentenciát: „*Anima est quodammodo omnia*.”²⁰ Ez a tétel a szellemi megismerés sajátosságára utal, miszerint a megismerő lélek potenciálisan bármit képes magába fogadni. „A lélek valamiképpen minden.” Vajon a hívő ember tapasztalatát tekintve nem mondhatunk el hasonlót az imádságról is? Hiszen éppen az imádság az a legsajátosabb vallásos tevékenység, amelyben az imádkozó nemcsak önmagával, hanem potenciálisan az egész teremtett valósággal, sőt annak Teremtőjével is kapcsolatban lehet, mégpedig saját tudatosságával, ahogy azt a szellemi megismerésről szintén állítjuk.

Az imádságnak ezt a lehetőségét, hogy *mindent* befogadjon, a zsoltárok könyve sokszorosan példázza. Az imádkozó alany – legyen egyes vagy többes számú –, a gyakran megszólított, máskor inkább tetteiben vagy áldásaiban megjelenő Isten, illetve a harmadik személyű környezet (teremtés, világ, ellenségek, más értelemben a közösség imádságba beavatott és behívott tagjai) találkoznak benne egymással. Ami az imádkozó alanyt, az embert illeti, a zsoltárokkal kapcsolatban gyakran a nehéz érzések közvetlen kifejezése ragad meg bennünket, mai olvasókat, amelyektől a zsoltárok nem ritkán mégis eljutnak Isten dicséretéhez.²¹

Most elemzett zsoltárunk, a 104. szép példáját adja ennek a hármas kapcsolatnak, illetve sajátos, új értelemben világít rá a „lélek” jelentőségére is. Az „Áldjad én lelkem az Urat” az imádkozó buzdítása, amely megvalósítja azt, aminek vágyát kimondja: Isten dicséretét, az áldásért mondott hálás „viszont áldást”. Lényének legmélyét szólítja áldásra, ám

¹⁹ BEAUCHAMP, *A zsoltárok világa* 188.

²⁰ Vö.: AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, I.q.14.a.1; I.q.16.a.3.; *Sentencia libri De anima*, III, 8, 13; *Sent.* XIX, 1, 1. Vö. PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2006, 135.

²¹ Ezt a gazdagságot szépen illusztrálja BRUEGGEMANN, W., *A hit a zsoltárok könyvében*, Kálvin Kiadó, Budapest 2008. Brueggemann az egyes érzéseken túllépve mintha a „megküzdés” tematikájával foglalkozna, amikor a zsoltárokat a „meggyőződés”, „elbizonytalanodás”, és „új meggyőződés” kategóriáival írja le.

ezt, mint annyi más zsoltárban (pl. 36. zsoltár), vagy végső soron Jób könyvében is, itt is úgy reméli, hogy a teremtésre tekint, amelyet Isten ma is gondoz.

A lélekben minden tükröződik: a megértett világ, a már megértett vagy még nem teljesen megértett, sőt, akár elfelejtett múlt is. Az imádság keletkezéstörténetének fel nem tárt mélye arra emlékeztethet, hogy az imádkozó számára is titok marad önnön lényének mélye, ahogy titok marad, bár más értelemben, a szeretet és a hit titkaként a fenség Isten is. Éppen az ő szeretetének tapasztalata teszi elviselhetővé a világ titkait – ahogy arra Jób könyvének már említett szakasza emlékeztet.

Harmadszor az is feltűnik, hogy a *nefes* éppen torkot jelent, vágyakozó ént. Nem állítjuk, hogy a szerkesztő erre gondolt, mégis sajátos rezonanciát teremtett: azt kéri a zsoltár elején és végén, hogy Istenre utalt, szükségét szenvedő és vágyakozó énje áldja őt. Nemcsak szemléli a világot, és nemcsak társul Istenhez, hogy vele együtt örömet lelje műveiben (31b vers), hanem úgy akar célba érni, hogy lelke minden lehessen: önmaga, világa, és Teremtője egyben. Aki mindenestül képes Istent dicsérni, célba ért nála.

RACS CSABA

Izrael fogság utáni restaurációja: JHWH királyságának zsoltárai, a királyság és a templom teológiájának szerepe

1. Kortörténeti kitekintés

A Kr. e. VI. század eleje és V. század vége közötti szűk két évszázadban Izrael teljes társadalmi átalakuláson esett keresztül. A változás nagyságrendjéről sokat elárul, ha ennek az időintervallumnak a két végpontjára tekintünk: 1.) A Kr. e. VI. század végén Izrael egy viszonylag szuverén, működő államszervezettel bíró monarchia, Júda királysága, keretein belül élt. 2.) A Kr. e. V. század végén viszont Izrael már egy kultusz-közösség, melynek politikai kereteit a Perzsa Birodalom délnyugati csücskében fekvő Jehud tartomány képezte. Az elvesztett politikai szuverenitás helyébe a vallási és kulturális autonómia lépett. A társadalom életében egyrészt a királyi tekintély örökébe lépő főpap és a papság, másrészt a Tóra (Törvény) előírásai játszottak döntő szerepet.

A fenti változások fő kiváltó oka a babiloni fogság időszaka, illetve azt megelőző eseménysor volt (Kr. e. 598-538), melyek végkimenetelüket tekintve gyakorlatilag a felismerhetetlenségig eltorzították a monarchia időszakának izraeli társadalmát. E folyamat meghatározó periódusa a babiloni befolyás, majd tartós megszállás Kr. e. 598-582 közötti, első 16 éve; mellyel kapcsolatban három lényeges szempontot emelhetünk ki:

1.) Az izraeli politikai önállóság, illetve az államiság megszűnte, melynek fontos állomásai: Jeruzsálem első, Kr. e. 598-as babiloni ostroma.

mát követően a kiskorú trónörökös Jojachin Babilonba deportálása. Majd következő lépésben, Jeruzsálem második, Kr. e. 587/586-os ostroma után az akkori júdai uralkodó Cidkija két kiskorú fiának kivégzése, illetve a király megvakítása és Babilonba hurcolása. A dávidi uralkodóház folyamatossága ezzel megszakadt, hiszen a még két élő leszármazott Babilonban, őrizet alatt élt, ráadásul az egyikük, Cidkija, uralkodásra alkalmatlanná téve. A biblikus kutatás nem tartja kizártnak, hogy az egyik júdai főember, Gedalja személyéhez kapcsolódóan babiloni részről még történt egy próbálkozás a királyság feltámasztására, de ez rövid életűnek bizonyulhatott, mivel ő Kr. e. 585-ben merénylet áldozata lett.¹

2.) Kr. e. 587/586-ban Jeruzsálem és a templom, mint egyetlen legitim izraelita áldozatbemutató hely, pusztulásával a zsidók számára megszűnt a hivatalos, legitim templomi kultusz. Ugyanakkor nem kizárható, hogy a fogsági időszakban a jeruzsálemi templom területén valamilyen kultikus tevékenységet folytathattak.² A Biblia azonban ebben a vonatkozásban meglehetősen bizonytalanságban hagy. A dávidi királyi házhoz hű szemléletű Deuteronomisztikus Történeti Mű és Krónikás Történeti Mű azt sugallják, hogy a fogsági időszakban a templom területén véglegesen befejeződött a kultusz. A Jer 41,5 és a Zak 7,1-5; 8,18-19 viszont arra utalnak, hogy bizonyos kultikus tevékenység mégiscsak folyt a lerombolt templom maradványain.

A papságot illetően szentírási támpontjaink a 2Kir 25,18-21 és a Jer 52,24-27, melyek arról tudósítanak, hogy az ostromot követően Nebukadnezár Riblában kivégeztette Szeraja főpapot, helyettesét, Cefanját, és a küszöb három órét. A fenti két bibliai beszámoló valószínűsíti, hogy az ostromot követő babiloni megtorlás megtizedelhette a papi hierarchiát. Ehhez járult még az újabb deportálási hullám, mely az egykori Júdában és Jeruzsálemben nagyoobrszét megszüntette a szolgálati papság jelenlétét.

Igen valószínű, hogy fentebb említett szempontok miatt felértékelődött a helyben maradt papság, illetve a leviták szerepe. Talán át is ve-

¹ Júda államiságának végéről J. MAXWELL MILLER és JOHN H. HAYES kiváló összefoglalást ad (*Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia, 3), Piliscsaba 2003, 388-406).

² Vö. Uo. 407.

hették a salamoni cádokita papság bizonyos kultikus funkcióit, valamint elbirtokolhatták vagyonukat. Mindez a babiloni fogságot követően egy igen mély társadalmi, legitimációs konfliktus forrása lett. Valószínű, hogy erre a konfliktusra is reagál Trito-Izajás igehirdetése. Mind ezen túl, mivel őket nem érintette az ostrom, illetve a deportálás, a szamaritánusok befolyása is megnőtt, mely a fogság utáni időszakban már egyenesen azt a kérdést is felvetette, hogy ezentúl a zsidó ortodoxia irányát egyáltalán a zsidók vagy a szamaritánusok (!) határozzák meg.³

3.) Az ókori Izrael zsidó társadalma szempontjából a leginkább döntő, hosszú távú következményekkel járó, eseménysor, a babiloni katonai jelenlét kezdeti szakaszaihoz köthető három deportálás: Kr. e. 598; 587/586; 582. Kutatók a deportálások által érintettek számát néhány ezer és 20 ezer fő közé teszik, a Jeruzsálemet is magában foglaló teljes júdai népesség 19-27%-át érinthette.⁴ A felsőbb, gazdagabb és kvalifikáltabb rétegeknek az Újbabiloni Birodalom központi részeire, Babilonba és környékére, történő deportálásának célja egyrészt a birodalom központi részének gazdasági erősítése, másrészt Júda társadalmának átalakítása, a saját honos vezetőrétegetől való megfosztása, és meggyengítése volt.

Júdából tehát a babiloni hatóságok csak az „államot” távolították el. Az állami felépítménytől függetlenül is létezni képes helyi, önfenntartó

³ Ide vághat HORACIO SIMIAN-YOFRE megállapítása a trito-izajási szövegekről (Iz 56-66. fej.), miszerint ezek a „papok” és „leviták” csoportjai közötti fogság utáni ellentét-re reflektál. A két csoport két egymással szemben álló közösségi és vallási irányt testesített meg: a hierokratikus-monarchista „cádokita párt”; és a teokratikus-prófétai „levita párt”. Ez utóbbi a társadalom szegényebb rétegéhez tartozott, és őket találhatták szolgálatban a hazatérők. Vö. HORACIO SIMIAN-YOFRE, *Testi isaii dell’Avvento*, Bologna 1996, 161-163.

⁴ ISRAEL FINKELSTEIN és NEIL ASHER SILBERMAN a fogságot közvetlenül megelőző időszakban 75.000 főre teszi Júda lakosságát, akik közül nagyjából 20%, 15.000 fő élhetett Jeruzsálemben (*The Bible Unearthed. Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2002, 306). ODED LIPSCHITS viszont 108.000 főre teszi Júda népességét, akik közül Jeruzsálemben és környékén (a kettőt egybe veszi!) 25.000 fő élt. (*Demographic Changes in Judah between Seventh and Fifth Centuries B.C.E.*, in ODED LIPSCHITS – JOSEPH BLENKINSOPP (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN 2003, 363).

vidéki mediterrán társadalom megmaradt. A babiloniak a terület gazdasági működőképességének fenntartásában voltak érdekelték.⁵

A fentiek azt eredményezték, hogy megnyílt az út a társadalom alsóbb rétegei számára a javak elbirtoklása felé. Ezt a folyamatot maguk a babiloni hatóságok kezdték meg. A Jer 39,10; 2Kir 25,12 szerint a helyi nincstelenek számára a testőrség parancsnoka, Nebuzaradan szőlőket és szántóföldeket osztatott ki.⁶

Júda jelentősége az Újbabiloni Birodalom számára, földrajzi fekvéséből kifolyólag, elsősorban katonai jellegű volt. Az Egyiptommal határos tartomány a birodalom „pufferzónájává” vált: az északi, létfontosságú kikötők, illetve az odavezető utak, elsősorban a Via Maris védelmét szolgálta. A némi gazdasági jelentőséget a Júda északi részén, illetve Benjámín törzsének területén termelt bor és olaj adhatta, mivel ezek Mezopotámiában hiánycikknek számítottak.⁷

Júdát gyakorlatilag utolérte a környező kisállamok sorsa. Feltehetően, miután használható emberi és gazdasági erőforrásait kiaknázták, vidéki jellegű területté süllyesztve, mint „kiürült perifériát” magára hagyták.

A fogság végével Izrael csak mint az újjáépített jeruzsálemi templom köré szerveződő kultuszközösséget sikerült helyreállítani a Perzsa Birodalom részeként, Jehud tartomány keretén belül. A zsidók számára az önálló állam létrehozásának, a monarchia helyreállításának a lehetősége elveszett. Ennek ellenére Kr. e. 520-ban Babilonból a perzsa uralkodó hivatalos megbízásával hazatérő Zerubbábelhez, Jojachin unokájához, még fűztek messiási reményeket (Agg 2,23: „pecsétgyűrű”). Végül a Kr. e. V. században Ezdrás és Nehemiás reformja végleg kialakította a monarchia nélküli Izrael életének kereteit.

⁵ Vö. HANS M. BARSTAD, *After the „Myth of the Empty Land”: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah*, in ODED LIPSCHITS – JOSEPH BLENKINSOPP (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN 2003, 3-4.

⁶ Vö. J. M. MILLER – J. H. HAYES, i. m., 405.

⁷ Vö. H. M. BARSTAD, i. m., 10-11.

2. JHWH királyságának zsoltárai

A Zsoltárok könyvében belül a 47.; 93.; 96; 97.; 98. és 99. zsoltárokat nevezzük JHWH királysága zsoltárainak. HERMANN GUNKEL⁸ klasszikusnak számító besorolására támaszkodva az úgynevezett JHWH királyságának zsoltárait, dicsérő hangnemük és teocentrikus nézőpontjuk miatt, a Zsolt legkönnyebben felismerhető műfajának, a himnuszoknak egyik alcsoportját képezik.⁹ Közös alapgondolatuk: Izrael, a pogány nemzetek és a világmindenség örömujjongással hirdetik a királyi trónján helyet foglaló JHWH egész világot átfogó uralmát. Mindezt a korabeli világkép elemeinek felhasználásával bemutatva.¹⁰ A himnuszok csoportján belül három jellegzetességük teszi őket jól elkülöníthetővé: 1.) Fő vonásuk az ingresszív, duratív értelmű יהוה קִלָּךְ („király az Úr”) akklamáció (93,1; 96,10; 97,1; 99,1),¹¹ vagy ennek valamilyen változata. A Zsolt 47,9-ben a קִלָּךְ אֱלֹהִים („Isten uralkodik”), a Zsolt 98,6-ban pedig a הַמֶּלֶךְ יְהוָה („az Úr [JHWH], a király”) kifejezést találjuk. Három esetben a יהוה קִלָּךְ a hangsúlyosabb, verskezdő, úgynevezett sarok-pozícióban áll (93,1; 97,1; 99,1).¹² 2.) A rokon terminológia: Isten, teremtés (kozmosz), egyetemesség (népek), uralom, ítélet, stabilitás, öröm. A 96. és a 98. zsoltárban találunk a legtöbbet ebből a sajátos szókészletből.¹³ 3.) Ugyanakkor, a héber Bibliában a JHWH királyságának zsoltárainak elején csak két zsoltár esetében

⁸ Munkáját tanítványa, JOACHIM BEGRICH fejezi be: HERMANN GUNKEL – JOACHIM BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933 (1985).

⁹ A himnuszok műfaji sajátossága, hogy JHWH-től semmit sem kérnek, hanem egyszerűen csak az Ő nagyságát hirdetik. Az ide tartozó zsoltárok lényegileg választok Isten nagy üdvörténeti tetteire.

¹⁰ RÓZSA HUBA, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (Szent István Kézikönyvek, 14), Budapest 2016, 656.

¹¹ JHWH király lett (trónra lépett) és ettől a ponttól kezdve effektíve uralkodik. Vö. RACS CSABA, *Formai megjegyzések a 93. zsoltárhoz*, in LUKÁCSI ZOLTÁN – MARTOS LEVENTE BALÁZS (szerk.), *Apparatus biblicus. Tanulmányok a 70 éves Schmatovich János tiszteletére*, Győr 2012, 222.

¹² Az alany kezdő pozíciója a cselekvő személyére helyezi a hangsúlyt, azaz JHWH-ra és, királyként, az ő kizárólagosságára. Vö. Uo. 222.

¹³ A terminológiához lásd PHILIPPUS J. BOTH, *The 'Enthronement Psalms': claim to the world-wide honor of Yahweh, in Old Testament Essays* 11/1 (1998), 25-27. Részletesen lásd a jelen tanulmány Függelékét.

találunk feliratot: a Zsolt 47 és 98. Emellett e zsoltárok héber szövege Dávidot egyáltalán nem említi. Sőt, a 93. zsoltár kifejezetten személytelen, „ kozmikus” jellegű. Csak a LXX-ban találunk a Zsolt 93; 96; 97; 98; 99 esetében Dávid személyét említő feliratot.

A JHWH királyságának zsoltáiraival kapcsolatos fő kérdésünk: A zsoltárok e csoportja milyen vonatkozásban áll a fogság utáni Izrael megújításának kísérletével, hogyan tükrözi azt?

2.1. JHWH királysága zsoltárainak alapkérdése

JHWH és a királyi uralom összekapcsolása, valamint ennek nyelvi lecsapódása, a מֶלֶךְ („királyi módra uralkodni”) gyök jelenléte és Istenre alkalmazása, JHWH mint „király” (מֶלֶךְ), meglehetősen szokatlan jelenségnek számított az izraelita monarchia időszakában. Annak, hogy a fogság előtt kerültek JHWH és a מֶלֶךְ gyök tulajdonítását három lehetséges oka:¹⁴

1.) A Baal-kultusz, ahol az istenséget uralkodóként imádták, a mitológikus elképzelések fontos része volt az istenség kultikusan ünnepelt halála és feltámadása. Izraelben az Isten haláláról és feltámadásáról szóló bármilyen tanítás elképzelhetetlen volt, ezért kerültek minden ide vonatkozó szinkretista elképzelést (vö. 48. és 49. zsoltárok).

2.) A Kr. e. VIII-VII. században Izrael környezetében népszerű Moloch kultusz, mely megkövetelte az emberáldozatot, pontosabban az elsőszülött gyermekek feláldozását, amit a Biblia kategorikusan elutasított és elítélt (2Kir 23,10; 16,13; 17,17; 21,6). Gondot okozhatott, hogy a Moloch istennév a héber מֶלֶךְ (melek; „király”) főnévre is asszociálhatott.

3.) A legfontosabb szempont azonban kétségkívül az izraelita monarchiával kapcsolatos negatív tapasztalatok sora lehetett, mely hosszú távon a királyság intézményéből, pontosabban a dávidi dinasztiából való kiábrándultsághoz vezetett. Elsősorban Proto-Izajásnál, illetve Mikeásnál, figyelhetjük meg ezt a feszültséget, illetve a királyi udvartól, uralkodóháztól való folyamatos távolodást. Az izajási „messiási triptichon”

¹⁴ Vö. HORACIO SIMIAN-YOFRE, *La vocazione di Isaia* (Is 6) (Studi sul libro di Isaia. Dispense riservate ai partecipanti del corso EV 4230 del Pontificio Istituto Biblico II. semestre 2006-2007), Roma 2007, 7-8.

(Iz 7,1-17; 9,1-6; 11,1-9) folyamatában mutatja be, ahogy a próféta egyre inkább elfordul Dávid házától, mely egyre alkalmatlanabbnak bizonyul Isten elvárásainak teljesítésére. Izajás. ugyanakkor a Nátán-orákulum-ban (2Sám 7. fej.) tett ígéreteket is érvényesnek tartja: Dávid háza örök-ké fennmarad; a dávidi uralkodó, aki konkrét személy, különleges kap-csolatban áll Istennel, aki fiaként fog rá tekinteni.

A kiábrándulás végpontjának, de ugyanakkor az új kezdet reményé-nek jellegzetes kifejezését találjuk az Iz 11,1-ben: „vessző kél majd Izáj törzsökéből, hajtás sarjad gyökeréből”. A „törzsök” a kivágott fa élette-len tönkje, melyből magából már nem, hanem csak a gyökeréből, sarjad új élet. Izáj, a betlehemi pásztor Dávid király atyja. Izajás próféta szerint az Isten által szándékolt új élet már nem a dávidi ház folytatásából, fog sarjadni, hanem a gyökerekről, Izájtól. JHWH vissza fog térni a kezdetek-hez. A kérdés az volt, hogy ez milyen formában fog megvalósulni. Ugyanezt teszi Mikeás könyve a Dávid nemzetségére és származási he-lyére való utalással (Efrata, Betlehem).

A monarchia időszakából származó szövegek között fontos kivételt képez az Izajás próféta meghívástörténetének részét képező Iz 6,5, amely JHWH-t kifejezetten királynak nevezi:

הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת („a Királyt, a Seregek Urát”). Izajás, az udvari ember, éle-tében a király helyére JHWH lép. A próféta meghívástörténetének termi-nológiája JHWH királyságának zsoltáraiéra hasonlít:

מֶלֶךְ	Zsolt 47; 93; 96; 97; 98; 99 → Iz 6,1.5	„király”; „király módra ural-kodik” (JHWH)
קֹדֶשׁ	Zsolt 47; 93; 96; 97; 98; 99 → Iz 6,3 [3x].13	„szent (trón, ragyogás, név, kar, hegy)”; „szentség”
עַמִּים	Zsolt 47; --; 96; 97; 98; 99 → Eltérő értelemben, egyes számban, עַם: Iz 6,5.9.10	„nép[ek]”; עַמִּים („nemzetek”) és לְעַמִּים (fordítása: „nemzete-keket”) egyaránt előfordul a 47., 96. és 98. zsoltárookban

ארץ	Zsolt 47; --; 96; 97; 98; -- → Iz 6,3.12	„föld[terület]”; „ország”; „földkerekség”
כסא	Zsolt 47; 93; --; 97; --; -- → Iz 6,1	„trón[szék]”
ישב	Zsolt 47; --; --; --; 99 → Iz 6,1.5.11	„ül” (JHWH a trónon)
כבוד	Zsolt --; --; 96; 97; --; -- → Iz 6,3	„dicsőség” (JHWH nevéé; JHWH-é)

2.2. A JHWH királysága zsoltárainak kontextusa

Kézenfekvő módon JHWH királysága zsoltárainak tágabb kontextusa a Zsoltárok könyve, melyet hagyományosan 5 zsoltárkönyvre szoktunk felosztani, melyeket egységesen doxológiák zárnak (Zsolt 41,4; 72,19; 89,53; 106,48; 146-150/150): 1-41.; 42-72.;73-89.; 90-106.; 107-150. A Zsoltárok könyvének végső kánoni formáját, a concatenatiók és iuxtaposíciók segítségével, a könyv záró redakciója alakította ki a Kr. e. IV-III. században. A zsoltárkönyvek ötös száma egyértelmű utalás Mózes öt könyvére. Ebben az értelemben, ahogy Mózes öt könyve a zsidó életrend alapja; úgy a fogság utáni, elsősorban a diaszpórában élő, zsidóság számára a Zsoltárok könyve is a zsidó életrend és jámborság egyik forrása lett.¹⁵

Ezen felül vizsgálódásunk szempontjából még fontosak a Zsoltárok könyvének keretzsoltárai.¹⁶ A keret első részét az 1. és a 2. zsoltárok, a második részét 146-150. zsoltárok alkotják. Az 1. zsoltár egy nagy boldog-mondás, mely a Törvény megtartására buzdít: boldognak nevezi mindazokat, akik JHWH törvényein elmélkednek és aszerint élnek. A 2. zsoltár Isten egyetemes uralmáról szól, mely a Sionon uralkodó Messiás révén valósul meg. E két zsoltár a zsoltároskönyv imádkozásának lelkületét határozza meg: a zsoltárokat Isten Törvényére adott válaszként, az

¹⁵ Vö. RÓZSA H., i. m., 642.

¹⁶ Vö. Uo. 642.

Ő uralmának várákozásában kell imádkozni. E két zsoltárhoz kapcsolódnak a dicsőítő jellegű 146-150. zsoltárok, amelyek Isten végidőbeli uralmáról szólnak.¹⁷ A Zsolt 149,2 Isten egyenesen a Sionon lakók, azaz Izrael és népek, királyának (מֶלֶךְ) nevezi. Így Zsolt kerete tematizálja az az egész könyvet, kiemelve a fogság utáni zsidó életrend két alappillért: a Tóra, és Isten egyetemes uralma, mely a Messiás eljövetelével fog kiteljesedni.

A 47. zsoltártól eltekintve, JHWH királyságának zsoltárai, a 90-106. zsoltárokat magában foglaló 4. zsoltárkönyvben találhatók. A 4. és az 5. zsoltárkönyv úgynevezett „teokratikus zsoltárkönyv”; az 1-3. zsoltárkönyv „messiási zsoltárkönyvek”.¹⁸ Ez utóbbiak GERALD HENRY WILSON szerint a Dávid és JHWH közötti szövetségre reflektálnak.¹⁹ Kiindulópontjuk a 2. zsoltár, a tetőpont a Messiást a béke királyaként bemutató 72. zsoltár, a lezárás a fogságról szóló 89. zsoltár, melyben a 47-53. versek egy sor kérdést vetnek fel:

⁴⁷ *Meddig fordulsz még el teljesen, Uram,
meddig ég haragod, mint a tűz?*

⁴⁸ *Emlékezz meg arról, milyen rövid az én létem!
Milyen hiábavalónak alkottad az emberek fiait mind!*

⁴⁹ *Ki az az ember, aki él, és halált nem látna,
és megmenthetné lelkét az alvilág kezéből?*

⁵⁰ *Hol van, Uram, hajdani irgalmad,
amellyel megesküdtél hűségedre Dávidnak?*

⁵¹ *Emlékezzél meg, Uram, szolgálád gyalázatáról,*

¹⁷ A 146-149. zsoltárok dicsőítő formulával zárulnak; a 150. zsoltár önmaga teljes egészében egy nagy dicsőítés, ahol minden mondat a dicsőítésre való felhívással kezdődik.

¹⁸ Vö. CHRISTOPH RÖSEL, *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89** (Calwer Theologische Monographien. Bibelwissenschaften, 19), Stuttgart 1999; MARTIN LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IVV im Psalter* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 83), Zürich 2004.

¹⁹ GERALD HENRY WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Society of Biblical Literature, Dissertation Series, 76), Chico 1985, 215.

amelyet keblemben hordok sok nemzettől,
⁵² *amellyel gyaláznak téged ellenségeid, Uram,*
és gyalázzák fölkented lépteit.
⁵³ *Áldott legyen az Úr mindörökké!*
Ámen! Ámen!

WILSON szerint a 4. zsoltárkönyv e kérdésekre válaszol. Emellett a 89. zsoltár felvázolja a földi király alternatíváját, akinek az égi király szolgálatában kellene állnia: Isten a király, aki népének menedéke régtől fogva (= a monarchia előttről); áldott mindaz, aki benne bíz. A fentieknek megfelelően a Zsoltárok könyvének szerkezete:

I. könyv – „messiási” (J*): Zsolt 1-41 (41,14)

Zsolt 1 (1. keretzsoltár; „boldogmondás”): JHWH törvényei – Isten akarata

Zsolt 2 (2. keretzsoltár): a Sionon uralkodó Messiás – Isten egyetemes uralma

II. könyv – „messiási” (E*): Zsolt 42-72 (72,19)

Zsolt 47

III. könyv – „messiási” (E*): Zsolt 73-89 (89,53)

IV. könyv – „teokratikus” (J*): Zsolt 90-106 (106,48)

Zsolt 93; 96; 97; 98; 99

V. könyv – „teokratikus” (J): Zsolt 107-150 (Zsolt 150)

Zsolt 146-150 (záró keretzsoltárok): Isten végidőbeli egyetemes uralma

3. A 4. zsoltárkönyv összefüggése²⁰

Áttekintve a 4. zsoltárkönyv fenti szerkezetét jól láthatjuk, hogy a 93. és a 96-100. zsoltárok a zsoltároskönyv magjában, a 92. és a 101-102. zsoltárok által közrefogott részben találhatók (C és C'), melynek központi tematikáját Sion és a templom, illetve a Messiás várása határozza meg. Jelleget tekintve a 92. zsoltár dicsőítő, hálaadó, a 101-102. zsoltár pedig kérő jellegű.

²⁰ E fejezet anyaga részben GIANNI BARBIERO 2008-2009-es tanév első szemeszterében a Pápai Bibliikus Intézetben *Studio esemplare del Sal 93* című szemináriumának anyagán alapul.

- A Zsolt 90 Mózes (Törvény – Isten akarata) – nép könyörgés
- B Zsolt 91 egyén hit, bizalom
- C Zsolt 92 Messiás (Isten uralma) dicsőítés, hálaadás
- Zsolt 93-100 Isten egyetemes uralma – 93,1: יהוה מלך
 93,5: לְבִיתֶךָ נִצָּחַת קִדְּשׁ („házadat szentség illeti”)
 95,1: „kerubok felett trónol”; 95,2: „Sion”;
 95,5: „lábának zsámolya”; 95,9: „szent hegy”
- Zsolt 99:
 Mózes; Áron (99,6) → Törvény (93,5: עֲדוּת; 94,2: חֹק)
 Sámuel (99,6) → Próféta (נְבִיאִים)
 – a monarchia előtti időszak prófétizmusa
- C’ Zsolt 101-102 Messiás (Isten uralma) könyörgés
- B’ Zsolt 103-104 egyén hit, bizalom
- A’ Zsolt 105-106 Mózes (Törvény – Isten akarata) – nép dicsőítés, hálaadás

3.1. Mózes, Áron, Sámuel: visszafordulás a monarchia előtti teokráciához

A 4. zsoltárkönyvben JHWH királysága zsoltárai Dávid nevét egyáltalán nem említik. Ugyanakkor a Zsolt 99,6 három személy nevét hozza: Mózes, Áron és Sámuel. A 99. zsoltár egyszerre ad egyetemes és izraelita perspektívát: JHWH a Sionon uralkodó király. A papként említett Mózes és Áron a Tórát testesítik meg, amivel egybecseng a 93,5-ben található (עֲדוּת: „parancs”; „törvény”), illetve a 94,20-ban a חֹק („szabály”; „előírás”). A papság fogság utáni egyik legfontosabb funkciójára utalnak, a Tóra továbbadására. Sámuel alakja az izraelita monarchia előtti időszak közösségének prófétai mozgalmait idézi (נְבִיאִים). Személyében egyesítette a politikai és vallási hatalmat, átmenetet képezett a monarchia előtti periódus és a monarchia között: egyszerre volt bíró, próféta és pap. A 99. zsoltár szerzője a monarchiát megelőző korra, Izrael eredetéhez nyúl vissza, a papság és a Törvény uralmához, mely Isten uralmának reális alternatívája Dáviddal és leszármazottaival szemben.

3.2. A templom központi szerepe

A 99. zsoltár, mely párhuzamokkal bír a templomba lépés liturgiáját megörökítő 95. zsoltárral, közvetlen utalásokat tesz a jeruzsálemi templomra, JHWH lakhelyére és uralmának helyszínére: Sion (99,2); „kerubok felett trónol” (99,1); „lábának zsámolya” (99,5); „szent hegy” (99,9). A 99. zsoltár 3 versszakát JHWH szentségét említő dicsőítés zárja (קדש הוּא) [„Szent ő”]; 99,3.5.9). JHWH szentségének társítása a jeruzsálemi templomhoz két párhuzammal is bír. Az egyik a vele egy műfajhoz tartozó 93. zsoltár, ahol a záró, 5. versben a templommal kapcsolatban kijelenti: „szentség illeti házatát” (לְבֵיתֵךְ יְהוָה קֹדֶשׁ). A másik, Izajás, már általunk említett meghívástörténete (Iz 6,1-13), ahol a 6,3 JHWH-t, a Seregek Urát, háromszor Szentnek nevezi, illetve a jeruzsálemi templomot, kissé szokatlan módon, szintén „háznak” (בַּיִת) nevezi (6,4).

4. JHWH királysága zsoltárainak hagyományos értékelése

4.1. Feltételezett kultikus kontextus

A JHWH királysága zsoltárainak nyelvezete, képei és elsősorban a יהוה קֹדֶךְ akklamáció a király beiktatásának ünnepi szertartására (1Kir 1,39köv.; 2Kir 9,13 stb.), azaz egy meghatározott kultikus ünnepre (Zsolt 96,5-9; 99,5.9) engednek következtetni.

A JHWH királyságának zsoltárai mögött SIGMUND MOWINCKEL és PAUL VOLZ, egymástól függetlenül JHWH trónfoglalásának, ciklikus, évenkénti megünneplését feltételezik.²¹ Az analógiát szerintük az ókori Keleten a babiloni főisten, Marduk káosz feletti győzelmének és trónfoglalásának évenként megismétlődő ünnepe adja, melynek analógiája megtalálható Baallal kapcsolatban az Izraellel szomszédos északnyugat szemita nyelvterületen is. Úgy vélik JHWH trónfoglalásának ünnepében három izraelita ünnep, az Újév, az Engesztelés napja és a Sátoros ünnep olvad

²¹ SIGMUND MOWINCKEL, *Psalmenstudien. II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania 1922; PAUL VOLZ, *Das Neujahrsfest Jahwes*, Tübingen 1912.

össze. Az ünnep menetét, főleg a 47. zsoltárt és vonatkozásait használva támpontul, így próbálják rekonstruálni: JHWH felvonulása (Zsolt 47,6: „Fölmegy az Isten örömrivalgással, az Úr a harsona szavával”; vö. Zsolt 68,25-27); JHWH templomba való bevonulása (Zsolt 24,7a: „Emeljétek fel fejetekeket kapuk, ősi kapuszárnyak táruljatok fel”; vö. Zsolt 24,7b-10; 47,9). Kultikusan mindezt egy a Gichon forrástól a szentélybe vonuló, a szövetség ládáját hordozó „trónkocsi” révén jelenítették meg (Zsolt 65,12: „kocsid nyomában”; vö. Isten trónszekere: Ez 1. fej.; Zsolt 68,18). Ennek az ünnepnek a bizonyossága az úgynevezett trónralépési zsoltárokban, vagy JHWH királyságának zsoltáraiban, az ünnepen részt vevő izraeliták felkiáltásaként értelmezve, a יְהוָה קִלְךָ akklamáció, illetve annak variánsai.

HANS-JOACHIM KRAUS a 132. zsoltár alapján egy Sion ünnepet rekonstruált, melynek központi tartalmi eleme Sion, és vele együtt Dávid házának kiválasztása.²² Ezen ünnep során a szövetség ládáját (עֲדֹנָי: „parancs”; „törvény”) ünnepélyesen a jeruzsálemi templomba kísérték (vö. 2Sám 6. fej.; 1Kír 8. fej.; Zsolt 24,7-10). A KRAUS által rekonstruált ünnep JHWH királyságának zsoltáiraival a következő pontokon érintkezik: JHWH istenek feletti uralma (96,4; 97,8; vö. 95,3); a népeket az istenek helyébe helyezi (47,9; 99,2). Az ünnep eszkatológikus értelmet is hordozott, ami talán Deutero-Izajás hatása: JHWH uralma (93,1.3; 98,2), mely a jelenben alig érzékelhető, a történeti jövőben kiteljesedik.

4.2. A 132. zsoltár

A HANS-JOACHIM KRAUS által rekonstruált ünnep ráirányítja a figyelmet, a 132. zsoltárra, mely, ahogy fentebb is kitűnhetett, számos kapcsolódási ponttal bír JHWH királyságának zsoltáiraival; így azok egyfajta értelmezési kulcsaként is tekinthető. A 132. zsoltár egy a jeruzsálemi templom alapításához *hieros logos*, amely kifejezi a Dávid házához kötődő várakozásokat, illetve aláhúzza JHWH folytonos jelenlétét Izrael körében. A megelőző két tartalmi elem mellett megjelenik egy kateketikus tendencia is. A zsoltár, a vonatkozó elemek aprólékos összegyűjtésével és be-

²² HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen. II. Psalmen 60-150* (Biblischer Kommentar 15/2), Neukirchen-Vluyn 19785.

mutatásával, elbeszéli a szövetség ládájának és JHWH lakóhelyének történetét a kivonulástól kezdve egészen a salamoni templomig, Isten uralmának kiteljesedéséig. A 132. zsoltár által használt helynevek jól tükrözik a fentieket:

1.) A Dávid nemzetségét jelölő, a Mik 5,1-ben is megjelenő, אֶפְרַתָּה („Efrata”; 132,6) a monarchiát megelőző időszak ősi tradíciójára utal.

2.) Kifejezetten beszédes a בְּשָׂדֵי יֶעֶר מְצֻאֵיהֶּם kifejezés („rátaláltunk Jaar mezején”; 132,6). A בְּשָׂדֵי יֶעֶר („Jaar mezején”) *nomen regens* funkcióját betöltő יֶעֶר („Jaar”) feltehetően a Júda és Benjámin törzsi területének határán fekvő Kirjat-Jearimot jelölheti. Az 1Sám 6,20-7,2 tanúsága szerint a filiszteus fogság és egy rövid, bet-semesi tartózkodás után (1Sám 6,13-19), Kirjat-Jearimban őrizték 20 évig a szövetség ládáját. Dávid innen vitte a szövetség ládáját Jeruzsálembe, ahol egy sátorban helyezi el (2Sám 6,17; vö. 2Sám 7,2; 2Krón 1,4). A *nomen rectum*ként funkcionáló שָׂדֵי valamilyen város környéki jól megművelt mezőre, földterületre utal (שָׂדֵה; Rut 1,1.2). A בְּשָׂדֵי יֶעֶר מְצֻאֵיהֶּם kifejezés történetileg két ponton sem következetes. Egyrészt a szövetség ládáját nem megtalálták, hanem 20 évig Kirjat-Jearimban őrizték. Másrészt a שָׂדֵי יֶעֶר („Jaar mezeje”) helynév meglehetősen eltér Kirjat-Jearimtól. Az 1Sám 6,13 elbeszéli, hogy a filiszteusoktól visszatért szövetség ládáját Bet-Semes lakói találták meg, akik gabonát arattak a völgyben (שָׂדֵה אֶם עֵמֶק [„mező”] helyett). A fenti szempontok alapján a בְּשָׂדֵי יֶעֶר מְצֻאֵיהֶּם egyfajta szintetikus kifejezésnek tekinthető, mely, mely magában egyesíti a szövetség ládája történetének két fontos, meghatározott földrajzi helyhez kötött elemét: Bet-Semes, mint a megtalálás helye; illetve Kirjat-Jearim a szövetség ládájának őrzési helye 20 évig.

Ha fenti állításaink helytállóak, akkor a szövetség ládájának szabad, de tendenciózus kidolgozásával állunk szemben. A szövetség ládájának történetével kapcsolatos földrajzi nevek megnevezésének pontatlanságai egy későbbi időszakból származhatnak, amikor az eredeti eseményektől az időbeli távolság és az írásos dokumentumok viszonylagos hiánya miatt a pontos adatok elvesztek, illetve elfelejtődtek.

3.) Dávid jelenléte nyilvánvaló, de másodlagos, inkább paradigmatisus. A 132. zsoltár feltételezésével szemben nem ő építi a jeruzsálemi templomot, inkább aktív előkészítő szerepe van az építkezésben (1Krón

22. fej.; 1Krón 28,2; ugyanakkor a 2Sám minderről nem tudósít). A zsoldár inkább a szövetség ládájának tartózkodási helyeire koncentrált: Siló, Bet-Semes, Kirjat-Jearim.

4.) A אֲבִיר יַעֲקֹב („Jákob erőse”; 132,3.5) JHWH ősi, összizraelita jelentéssel bíró epitetonja, mely Deutero-Izajásnál a teremtő és megszabadító Isten megjelölése (Iz 40,27; 41,8; 42,24; 43,1).

5.) Általánosságban kiemelhetők a nyelvi, terminológiai párhuzamok a Krónikás Történeti Művel (1-2Krón; Ezd; Neh), ugyanakkor az 1-2Sám-tól való eltérések.

Összefoglalva a fenti szempontokat feltételezhetjük, hogy a 132. zsoldár feltehetően a babiloni fogság előtti és utáni Izrael folytonosságát akarja aláhúzni, azaz a fogság utáni izraelita közösség a dávidi királyság legitim örököse. Ezen felül legitimálni akarja a fogság utáni jeruzsálemi szentélyt, mint a salamoni templom jogutódját.

5. JHWH királysága zsoldárainak feltételezhető háttere és szerepe

JHWH királysága zsoldárainak megértéséhez szem előtt kell tartanunk a következő szempontokat: 1.) A fogság előtti Izrael folyamatos és fokozatos kiábrándulása a dávidi dinasztiából és vele együtt az izraelita monarchiából. 2.) A babiloni fogság által okozott vallási és társadalmi törés Palesztinában. 3.) A monarchia feltámasztásának utolsó, sikertelen kísérlete Zerubbábel személyéhez kapcsolódóan (Agg 2,23). 4.) A fogság utáni zsidó társadalom szembesülése a realitással. Ennek következményei Ezdrás és Nehemiás reformjai, melyek a fogság utáni Izrael monarchia nélküli, teocentrikus helyreállítását eredményezték. Izrael, kultusz-közösségként, egyre inkább eltávolodik Dávid király, illetve az ő leszármazottainak, konkrét személyétől és Istent tekintő valóságos uralkodójának, tőle várja megváltását (Dán 7. fej.).

Ennek megfelelően Izrael új életrendjének két pillére JHWH egyetemes, a Messiás eljövetelével kiteljesedő, uralma és a Tórában megjelenő akarata lett. JHWH királyságának zsoldárai konzekvensen képviselik és tanítják ezt a felfogást. A Zsolt Mózes öt könyvének megfelelő öt könyve, illetve a keretzsoltárok tematikája (Tóra [Zsolt 1]; Messiás [Zsolt 2];

Isten egyetemes uralma [Zsolt 146-150]), valamint, a JHWH királysága zsoltárai többségének kontextusát képező, IV. zsoltárkönyv struktúrája és a keretzsoltárokéhoz hasonló tematikája mindezt alátámasztja.²³

Függelék

*JHWH királysága zsoltárainak terminológiája*²⁴

מֶלֶךְ	47; 93; 96; 97; 98; 99	„király”; „király módra uralkodik” (JHWH)
קֹדֶשׁ	47; 93; 96; 97; 98; 99	„szent (trón, ragyogás, név, kar, hegy)”; „szentség”
עַמִּים	47; --; 96; 97; 98; 99	„nép[ek]”; עַמִּים („nemzetek”) és לְאֻמִּים (fordítása: „nemzeteket”) egyaránt előfordul a 47., 96. és 98. zsoltárokbán
אֶרֶץ	47; --; 96; 97; 98; --	„föld[terület]”; „ország”; „földkerekség”
חֵבֶל	--; 93; 96; 97; 98; --	„[száraz]föld”; „földkerekség”
גֹּדֶל	47; --; 96; --; --; 99	„nagyserű”; „félelmetes”
גָּדוֹל	47; --; 96; --; --; 99	„nagy”; „nagyság” (Király [=JHWH], JHWH)
כִּסֵּא	47; 93; --; 97; --; --	„trón[szék]”
עֹז	--; 93; 96; --; --; 99	„erő”; „erősség”; „hatalom”
יָם	--; 93; 96; --; 98; --	„tenger”

²³ Hasonló jelenséggel az Újszövetségben is találkozunk, ahol Máté evangéliumában Jézus 5 nagy beszédgyűjteménye a Tóra 5 könyvére utal. Az evangéliumát a zsidó-keresztényeknek író Máté úgy mutatja be a mi Jézus tanítását, mint az újszövetségi választott nép „új Tóráját”, amit az Úr, új Mózesként, a Hegyi beszéd révén az „új Sínai hegyen” nyilatkoztatott ki. Ezen felül szintén Máténál a Miatyánkban Isten nevének megszentelése (Mt 6,9; vö. Iz 6,3), illetve a két további kérés (Mt 6,10), „jöjjön el a te országod” (Isten uralma), illetve „legyen meg a te akaratod” (Tóra), JHWH királyságának szintén ezt a fogság utáni szemléletet tükrözi, immár a Messiásban, Jézusban beteljesedve.

²⁴ Vö. P. J. BOTHÁ, *i. m.*, 25-27.

השתחוּו	--; --; 96; 97; --; 99	„imádás” (teljes leborulás)
מישרים	--; --; 96; --; 98; 99	„egyenesség”; „őszinteség”
רוע	47; --; --; --; 98; --	„örömkialtás hallatszik”
זמר	47; --; --; --; 98; --	„[zsoltárt] énekel”; „[húros] hangszeren ját-szik”
ישב	47; --; --; --; --; 99	„ül” (JHWH a trónon)
נעל	47; --; --; 97; --; --	„magasságos”; „felmagasztalt”
כּוֹן	--; 93; --; 97; --; --	„erősnek / megerősítettnek / szilárdnak / stabilnak lenni” (JHWH trónja)
שר	--; --; 96; --; 98; --	„énekelni”
ישוע	--; --; 96; --; 98; --	„üdvössége”; „szabadítása”
כבוד	--; --; 96; 97; --; --	„dicsőség” (JHWH nevéé; JHWH-é)
נפלאות	--; --; 96; --; 98; --	„csodatett” (JHWH-é; JHWH által cselekedett)
חיל	--; --; 96; 97; --; --	„[meg]remeg”; „megretten”
רנן	--; --; 96; --; 98; --	„ujjong”; „ujjongva dicsőít / magasztal”
בוא	--; --; 96; --; 98; --	„jön” (JHWH ítélni a világot)
שפט	--; --; 96; --; 98; --	„ítélni”; „jogot szolgáltatni”
צדק	--; --; 96; --; 98; --	„igazságosság” (JHWH ítéletéé)
הרים	--; --; --; 97; 98; --	„hegyek” (megolvadnak, énekelnek)
משפט	--; --; --; 97; --; 99	„ítélet”; „jogszolgáltatás”; „ami jogos”
נהר	--; 93; --; --; 98; --	„árad”; „folyik” (tenger, folyamok)

FRÖHLICH IDA

A Zsoltárok Qumránban

A Qumránban talált kéziratok közt legnagyobb példányszámban a Zsoltárok könyve kéziratai szerepelnek, nem csak a bibliai könyvek között, de abszolút mértékben is.¹ Zsoltárokat tartalmazó kéziratokat a telephez tartozó különböző barlangokban összesen 39 példányban találták. A legtöbb kéziratot, 23 példányt a 4-es barlang kéziratai között találtak. Ez a helyiség volt egyébként az, amely a közösség körében kezelt műveket maradéktalanul tartalmazta. A 4-es barlangban minden bibliai könyvből (pontosabban: a maszoréta kánon minden könyvéből) találtak legalább 1-1 példányt. A 11-es barlangból a zsoltár-kéziratoknak 5 példánya került elő. A kis barlangok egy-egy zsoltár-kéziratot tartalmaztak. A Holt-tenger melletti Maszada erődjéből – amely a zsidó felkelés résztvevőinek, a zélótáknak nyújtott menedéket a felkelés leverése után egy ideig – két, zsoltárokat tartalmazó kéziratot ismerünk, egyet pedig a közeli Nahal Heverből.² Valamennyi kézirat – a qumráni, a maszadai és a Nahal Heverből származó példányok – a zsidó háború idején kerültek lelőhelyükre.

A zsoltár-kéziratok korát illetően, a Holt-tenger vidékéről, tehát Qumránból és más lelőhelyekről ismert kéziratok két legkorábbi példánya (4Q83 és 4QPs^w) a Kr. e. 2.század közepéről származik. 11 kézirat (1Q10, 4Q84, 4Q86, 4Q88, 4Q92, 4Q93, 4Q95, 4Q96, 4Q98d, 4Q522,

¹ A Zsoltárok qumráni kézíratairól és kutatásukról összefoglalóan ld. FLINT, P. W., *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17) Leiden, Brill 1997.

² FLINT, P.W., *Psalms, Book of: Biblical Text*, in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. SCHIFFMAN, L. H. and VANDERKAM, J. C., London, Oxford University Press 2000, 702-703.

Mas 1f) a Kr. e. 1. századból ered. Hat tekercs (1Q12, 2Q14, 4Q90, 4Q94, 4Q97, 4Q98^a) Heródes-kori, vagyis a Kr. e. 1. század második felétől – a Kr. u. 1. század elejéig terjedő időszakból származik. Négy kéziratot (11Q11, 3Q2, 5Q5, 8Q2) egészen bizonyosan a Kr. u. 1. századra datálnak, és még tízet a Kr. u. 1. század első felére (4Q87, 4Q89, 4Q91, 4Q98, 4Q98c, 11Q5, 11Q6, 11Q7, 11Q8, Mas 1e); négyet pedig a század második felére (4Q85, 4Q98b, 11Q11, XHev/Se 4). A felsorolt kéziratok közül kettőt (Mas 1f és XHev/Se 4) nem a qumráni telepen, hanem a közeli Maszada erődjében és Nahal Heverben találták. Maszadán egyébként több más, qumráni típusú iratot is találtak, mint például a Szombati égőáldozat dalai (4Q400-403, 4Q405), amely a qumráni kézírathagyomány alapján is a telep korai hagyományához tartozott. Egyes művek qumráni és maszadai jelenléte nem föltétlenül közvetlen kapcsolatot bizonyít egykori tulajdonosaik között, hanem valamilyen közös eredetű hagyomány későig fennmaradt használatát mindkét közösségben. A Zsoltárok esetében nem különös jelenség a népszerűség mindkét közösség körében, hiszen a későbbi és Qumránon kívüli zsidó hagyomány is a mű rendkívüli népszerűségét és különleges helyzetét igazolja.

A qumráni zsoltár-kéziratok nem tartoznak a közösségben őrzött legrégebbi kéziratok közé. A kéziratok között nincs olyan, amelyet bizonyíthatóan „hoztak” volna, vagyis az elkülönült közösség létrejötte (ez, a régészeti leletek tanúsága szerint a Kr. e. 2. század közepe) előtt írtak volna, a telepen kívül. A telepen kívül írták, a Kr. e. 2. század közepénél korábbi időben a nagy Jesája-tekercset (1QIsa^a), amelyet papi írnokok másolhattak, és nem kizárt, hogy a jeruzsálemi Szentély könyvtárából származik. Egészen más helyen, de ugyancsak a közösségen kívül, és az elkülönült közösség létrejötte előtt, a Kr. e. 4-3. században írhatták az arámi Henok-gyűjtemény Qumránban fennmaradt legrégebbi kézirateit és más, arámi nyelvű apokrif művek legrégebbi példányait.³

³ A nagy Izajás-tekercs (1QIsa^a) gondosan írt „díszkiadás” volt, és valószínűleg a jeruzsálemi Szentélyből származhatott. A 4. barlangban talált, egy Henok-gyűjteményt képviselő arámi töredékek nem csak nyelvüket, de anyagukat és írásukat tekintve is erősen különböznek az Izajás-tekercstől, de a többi „hozott” műtől is. Első

A zsoltár-kéziratok formáját illetően, legalább tíz példányában sztichometrikus elrendezést találunk. Másokban (11Q5) a szöveg a prózai szövegek formáját követi, az akrosztikhonos 119. zsoltár kivételével.⁴ Tizenkét tekercs tartalmaz nagyobb eltéréseket a ma ismert maszoréta szövegtől, ún. makro-variánsokat. Hét tekercsben a zsoltárok sorrendjében van különbség a maszoréta szöveghez képest. Két olyan tekercs ismert, amelyek mind a kompozíciók sorrendjében, mind pedig a tartalomban mutatnak eltéréseket (11Q5, 11Q6). Különösen figyelemre méltó az előbbi, 11Q5 jelzetet viselő, ún. Nagy Zsoltártekercs, amely 100, sokszor jelentősen eltérő olvasatot tartalmaz, és a helyesírása is eltér a maszoréta szövegtől. Ez a kézirat tartalmaz olyan zsoltár-szövegeket is, amelyek nem szerepelnek a héber maszoréta szövegben, azonban olvashatók a Septuaginta görög szövegében vagy szír zsoltár-gyűjteményekben.⁵ A Nagy zsoltártekercs (11Q5) kéziratában héber szöveggel megtalálható a korábban csak a Septuaginta görög szövegéből ismert 151. zsoltár két változata (151A, 151B), valamint az egyes szír zsoltároskönyvekből ismert, ún. öt szír zsoltár (Zsolt 151-155) közül kettő (Zsolt 154, 155). Ugyanitt a zsoltárok között olvashatók „Dávid utolsó szavai” (2Sám 23:1-7, 11Q5-ben); és egy idézet-láncolat bibliai zsoltárokból, az ún. „Catena” (11Q5 és 11Q6 kézírataiban).

A fentiekén kívül több más kézirat tartalmaz ún. apokrif zsoltárokat, vagyis olyan kompozíciókat, amelyek sem a Zsoltárok maszoréta gyűjteményében, sem más gyűjteményében nem szerepelnek. Ezek az Ének Sionhoz (Apostrophe to Zion, 11QPs^a (11Q5) és 11QPs^b (11Q6)

kiadjuk, Milik írásmódjuk alapján a kéziratokat szíriai eredetűeknek tartotta, ld. MILIK, J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford, Clarendon 1976, 140, 273-4.

⁴ FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, 40.

⁵ Első kiadása: *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11: (11QPs.a)*, ed. SANDERS, J. A. (Discoveries in the Judaean Desert 4) London, Oxford University Press, Clarendon Press 1965. A nyelvészeti sajátosságokról ld. MURAOKA, T., *Linguistically significant variants in Qumran fragments of Psalms*, in *The reconfiguration of Hebrew in the Hellenistic period*, ed. JOOSTEN, J., MACHIELA, D., REY, J.-S., Leiden, Boston MA, Brill 2018, 158-172; az apokrif kompozíciók jellegéről REYMOND, E.D., *New idioms within old: poetry and parallelism in the non-masoretic poems of 11Q5 (=11QPs)* (Early Judaism and its Literature 31) Atlanta GA, Society of Biblical Literature 2011.

kézirataiban), Eszkhatalogikus ének (4QPs^f = 4Q88 kéziratában), Ének Júdához (4QPs^f = 4Q88 kéziratában), Himnusz a Teremtőhöz (11QPs^a = 11Q5) kéziratában), Kérelem megmentésért (11QPs^a = 11Q5) és 11QPs^b = 11Q6) kézirataiban), az ún. Józsua-apokrifon vagy prófécia (Mű helynevekkel, 4Q522), valamint az Ének Jónátán királyért (4Q448) című költemény. Ugyancsak apokrif zsoltárokként azonosíthatók a 4Q381 jelzetű szövegben rekonstruálható, ismert zsoltárok idézeteit tartalmazó nyolc kompozíciót, amelyek a kompozíciós technika szempontjából konzisztens egésznek alkotnak.⁶ Az önálló kompozíciókon kívül számos ima és liturgikus szöveg tartalmaz idézeteket ismert zsoltárszövegekből.⁷

A kutatás korábbi fázisaiban a zsoltárokat tartalmazó kompozíciókat első sorban a maszoréta szöveg szempontjából vizsgálták – vagyis azt nézték, hogy a kézirat pontosan ugyanazt tartalmazza-e, amit ma a maszoréta szövegben találunk. A vizsgálatok alapján meglehetősen korán kiderült, hogy nem ez a helyzet, amint azt a fenti felsorolás is tükrözi. A maszoréta szöveg 150 zsoltárából összesen 126 kompozíció szövege (vagy azok részletei) ismertek a qumráni könyvtár kézírataiból. Ezek között csak öt olyan kézirat (1Q10, 4Q87, 4Q88, 11Q6, 11Q8) van, amelyekben a szöveg sorrendje követi a kánoni zsoltárokét, és amelyek ennek alapján beilleszthetők a Zsolt 1-89 vagy 90-150 gyűjteményeibe.⁸ Mindezek viszont önmagukban nem jelentik azt, hogy a

⁶ FLINT, P. W., *Apocryphal Psalms in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 708-710; FLINT, P. W., *Appendix I. „Apocryphal” Psalms in the Psalms Scrolls and in Texts Incorporating Psalms*, in *The Oxford Handbook of the Psalms*, ed. BROWN, W. P., Oxford, New York, Oxford University Press 2014, 621-629; PAJUNEN, M. S., *Land to the Elect and Justice for All: Reading Psalms in the Dead Sea Scrolls in Light of 4Q381*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

⁷ CHAZON, E., *Psalms, Hymns and Prayers in Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. SCHIFFMAN, L. H. and VANDERKAM, J. C., London, Oxford University Press 2000, 710-14 a zsoltárokat tartalmazó szövegek mellett meghatározott időkre szóló imákat, liturgiákat, eszkhatalogikus imákat, mágikus ráolvasásokat (amelyek a maszoréta kánonból ismert zsoltár szövegével együtt szerepelnek), a Hálaadások (Hodayot) gyűjteményét narratív szövegekbe ágyazott imákat sorol fel, amelyek mind a zsoltár-műfaj hatását mutatják, vagy éppen ismert zsoltár-szövegek részletei olvashatók bennük.

könyvtárban található lett volna akár egyetlen olyan példány is, amely mind a 150 kompozíciót tartalmazta.

Qumránban tehát valószínűleg nem volt olyan gyűjtemény, amelynek tartalma pontosan megfelelt volna a ma ismert kánoni gyűjteményeknek – de volt-e valamilyen saját kánonja a zsoltároknak Qumránban? James Sanders, a11Q5 jelzetű szöveg (az egyik legkorábban megismert darab) kiadója cikksorozatban értekezett egy qumráni „Zsoltárok könyve” („Qumran Psalter”) meglétéről, amely annak az időpontnak az állapotát tükrözte volna, amikor a telep alapítói elhagyták Jeruzsálemet és a telepen alakították ki központjukat – régészeti adatok alapján ez Kr. e. 2. század közepén lehetett volna, amikor is a qumráni telepet új tulajdonosai birtokba vették. Sanders feltételezte, hogy a qumráni zsoltár-tekercsek példányai egy kánoni stabilizációs folyamatot tükröznek, és az egyes kéziratok a Zsoltárok könyvének különböző kiadásait reprezentálják. Feltételezte azt is, hogy ezek mellett voltak másodlagos gyűjtemények, amelyekben a sorrendet átrendezték. A modell arra az analógiára épült, hogy más bibliai könyvek különböző, Qumránban talált kéziratairól is kimutatták már, hogy azok az adott mű különböző kiadásait reprezentálják. Ez azonban nem feltétlenül érvényes minden kompozícióra. Sanders véleményét annak idején sem mindenki osztotta. Shemaryahu Talmon és M. H. Goshen-Gottstein már a 60-as években felvetették, hogy a kézirat nem a Zsoltárok általunk ismert gyűjteményét tartalmazza, hanem liturgikus kompozíciókból álló gyűjtemény lehet.⁹ Sanders feltételezését nem támasztották alá a Patrick W. Skehan által publikált, a 4-es barlangból származó zsoltárgyűjtemény darabjai sem, amelyek a Zsoltárok könyvéből ismert kompozíciókat tartalmaznak, de az ottanitól eltérő sorrendben.¹⁰ Mind a zsidó, mind a keresztény hagyományból mindmáig ismertek olyan liturgikus gyűjtemények, amelyek nem nevezhetők a

⁸ Tehát egyes kéziratok a Zsoltárok könyve gyűjteményének régebbi részéből tartalmaztak anyagot, más kéziratok viszont a későbbi részből.

⁹ TALMON, S., *Hebrew Apocryphal Psalms from Qumran*, Tarbiz 35 (1966), 214-234; bővebb angol változata: TALMON, S., *Extra-Canonical Hebrew Psalms from Qumran – Psalm 151*, in *The World of Qumran from Within. Collected Studies*, Leiden, Brill, Jerusalem The Hebrew University, Magnes Press 1989, 244-72; GOSHEN-GOTTSTEIN, M.-H., *The Psalms Scroll (11QPs.a): A Problem of Canon and Text*, *Textus* 5 (1966), 22-33.

Zsoltárok kánonikus könyvének, még ha anyaguk többségében vagy akár egészében az ismert zsoltárokból áll is.¹¹ A kérdést ezek után úgy is fel lehet tenni, hogy nem definiálható-e inkább a kánoni Zsoltárok könyve is egyfajta „liturgikus gyűjtemény”-ként, amely a későbbiekben általánosan elfogadottá vált. Tudjuk azt is, hogy a Zsoltárok könyve kánoniként elismert szövege sem tartalmazza az összes létező zsoltárt. Csak egyetlen példát említve: a Habakkuk könyvének 3. fejezetében olvasható kompozíció tartalmazza a zsoltárok műfajának minden jegyét, beleértve a címet és kolofont is – a költemény mégsem szerepel a kánoni zsoltárok szövegében.¹² A mai kánon egy hosszú válogatási folyamat eredménye, amelyet történeti események (a Kr. u. 66-73-as zsidó felkelés) és különböző szerveződésű vallási csoportok szemlélete egyaránt alakítottak. A kereszténység alapítása és jelenléte volt az a tényező, amely mindkét csoportot, zsidókat és keresztényeket arra késztetett, hogy meghatározzák azt, amit a közös hagyományból mérvadónak tekintenek. A Zsoltároknak a qumráni közösség irataiban tehát nem volt a mai értelemben vett kánoni státusza, ugyanakkor viszont óriási hatást gyakorolt a közösség szellemi életére és hagyományának kialakulására.¹³

A Damaszkuszi Iratot nevezhetnénk akár folyondár-szövegnek is, mivel a közösség rövid történetét követő, a közösség törvény-felfogá-

¹⁰ A legjobban kidolgozott munka, amely szerint a Zsoltártekercs egy liturgikus gyűjtemény: SKEHAN, P. W., *A Liturgical Complex in 1QPsPsA, Catholic Biblical Quarterly* 34 (1973), 195-205. Hasonlóan WILSON, G., *Psalms Scroll Reconsidered, CBQ* 47 (1985): 624-42. A Zsoltárok könyvét mint antológiát közelíti meg WILLGREN, D., *The Formation of the „Book” of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 88) Tübingen, Mohr Siebeck 2016.

¹¹ A szír keresztények körében ma is forgalomban van olyan gyűjtemény, amelyet Dávid-zsoltárokból állítottak össze azzal a céllal, hogy a zsoltárokat imádkozónak különböző bajok ellen védelmet nyújtson.

¹² Egyes zsoltárok – mint a 18. zsoltár – más szövegekben (2Sám 22) is olvashatók. Iza 2:2-4 zsoltár-verseit Míka 4:1-4-ben is olvashatjuk.

¹³ FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, 220 negyven olyan, a közösség körében írt szöveget – túlnyomórészt imákat, liturgikus szövegeket – sorol fel, amelyek zsoltáridézeteket tartalmaznak, tehát tekintélyként ismerik el ezeket a szövegeket, olyanokként, amelyek szavai örökre érvényesek, illetve teljesülnek.

sát és gyakorlatát kifejtő szöveg részeit egymásba fonódó prófétai és zsoltár-idézetek kötik össze. Ezek nem föltétlen explicit és a maszoréta szöveggel pontosan egybevágó idézetek, hanem egy szabadabb formát képviselnek. A rövidebb részeknél sok esetben nem is dönthető el, idézetről van-e szó, vagy a szerző egyszerűen a zsoltárok nyelvét, fordulatait használja. Egy dolog bizonyos: a szerző, ha idéz is, idézeteit nem az írópadon másolta, kikeresve a mondanivalójához megfelelő idézetet. A zsoltár-kompozíciók sorai és költői képei, metaforái elevenen éltek a szerző fejében, és ezeket valószínűleg szabadon, ám meglehetősen pontosan használta. A Damaszkuszi iratot a Kr. e. 2. század második felében írhatták, az elkülönült közösség történetének elején, a mű tehát nagyjából egyidős a legkorábbi qumráni zsoltár-kéziratokkal.

A Hálaadások (Hodayot) címet kapott gyűjtemény egyéni szerző által írt kompozíciók sorozata, mintegy két tucat himnusz, egyéni és közös könyörgésekkel. Szerzőjüknek a közösség valamikori vezetőjét tartják. A Hálaadások kézirata (1QH^a) a Kr. u. 1. századból származik.¹⁴ A kompozíciók a Zsoltárok nyelvét, azok kifejezéseit, költői képeit használják, és nem utolsó sorban egyes zsoltár-képek alaphelyeztetést idézik, szembeállítva az igaz és az őt üldöző gonosz alakjait. Ugyanúgy, mint a zsoltárok, ezek a költemények is az isteni igazságosságba vetett szilárd hitet tükrözik – és ugyanúgy, mint azok, meditációk alapjául szolgálhatnak.

A *Pesarim* gyűjteménye jellegzetes qumráni mű-csoport. Elnevezését onnan nyerte, hogy darabjai prófétai folyó szövegeket idéznek, versenként, az egyes versek után álló interpretációkkal, melyet „az ige interpretációja (*pešer*),” vagy „interpretációja arra vonatkozik, hogy ... (*pišro 'al*)” szavak vezetnek be. A prófétai szöveg közléseit, képeit a szerző saját korának bizonyos eseményeivel, személyeivel azonosítja; a szereplőket azonban nem saját nevükön nevezi, hanem bonyolult asszociációs eljárás eredményeként megalkotott álneveken. Az álnevek egységes rendszert tükröznek, és a *Pesarim*-on kívül más szövegekben is előfordulnak. A *Pesarim* interpretációi a bűnös isteni megbüntetéséről beszélnek. Ahol ezek történeti személyekkel azono-

¹⁴ A szöveg más példányainak töredékeit az 1-es és 4-es barlangokban is megtalálták (1Q35, 4Q427–432).

síthatók, mint például a Habakkuk próféta könyvéhez írt interpretációkban (1QpHab), ott az utolsó hasmóneus uralkodókhoz, Alexandrosz Jannaioshoz (Kr. e.103-76) és fiaihoz kötődnek, akik Isten ellen elkövetett bűneikért, valamint a közösség és az őket jelképező Igaz Tanító üldözéséért bűnhődnek a római hódítás csapásával. A pesarim néhány töredékes kézírata azonban nem prófétai szövegre épül, hanem zsoltár-szövegek interpretációit tartalmazza. Ezek ez értelmezések viszont – akárcsak a prófétai szövegekéi – írott szövegekre épülhettek, ezek lehetett az interpretáció alapjai. Nem tudhatjuk, mely zsoltárokhoz készült interpretációk, mivel csak néhány műhöz, a 37, 127 és 68. zsoltárhoz írt interpretációk töredékei maradtak fenn. Szerzőik bizonyára azért választották ezeket a szövegeket interpretáció tárgyául, mivel a zsoltároknak – ugyanúgy mint a prófétai szövegeknek – kinyilatkoztató érvényt tulajdonítottak. A prófétai kinyilatkoztatás értelmezése Qumránban a prófétai szövegek ihletett interpretációját jelenti, egy különleges ihletettséggel rendelkező személy által, akit a szövegek a közösség vezetőjével, az Igaz Tanítóval azonosítanak. Az interpretált zsoltárokat dichotóm szemléletük, és témájuk, az igaz és az őt üldöző gonosz ellentéte, az igaz jutalma tette alkalmassá arra, hogy a fenti szellemben értelmezzék őket.

Hol lehetett még szerepük a zsoltároknak? Említettük, hogy 11Q5 kéziratát többen is „liturgikus gyűjtemény”-ként határozták meg. Általánosan feltételezik a kompozíciók esetleges liturgikus szerepét a jeruzsálemi szentélyben folyó kultuszban. A zsoltárok címfeliratai ugyanis gyakran utalnak szerzőkre és a zsoltár előadásmódjára (kórusvezető, hangszer, dallam). Ismeretes, hogy Qumránnak nem volt kapcsolata a szentéllyel, tagjai az ott folyó kultuszban nem vettek részt. Számos adat van viszont arra, hogy közösség tagjai, sőt, alapítói között is voltak papok, mégpedig az előkelő cádoqi papságból.¹⁵ A közösség életé-

¹⁵ LIVER, J., *The „sons of Zadok the priests” in the Dead Sea sect*, *Revue de Qumrán* 6 no. 21 (1967), 3-30; VERMES, G., *The Leadership of the Qumran Community: Sons of Zadok – Priests – Congregation in Geschichte – Tradition – Reflexion*. *Judentum. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, ed. SCHÄFER, P., Tübingen, Mohr Siebeck 1996, 375-384; BAUMGARTEN, A. I., *Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration*, *Dead Sea Discoveries* 4 (1997): 137-156; FABRY, H.-J., *Priests at Qumran: a reassessment*, in *The Dead Sea scrolls: texts and context*, ed. HEMPEL, Ch., Leiden, Boston, Brill 2010, 243-262.

ben nagy becsben tartott Templomtekercs (11QT), a Pentateuchus törvénykező részeinek tematikus összefoglalása részletesen tárgyalja az ünnepek és áldozatok rendjét (a mű erről a tematikus jellegzetességről kapta a kutatók által általánosan használt címét is). A szöveg tartalmaz ugyan kiegészítéseket a bibliai előírásokhoz képest, azonban liturgiáról nem szól – egyébként is csak elméleti kézikönyvnek tekinthető, hiszen a valódi szentélybe a qumráni papok nem léphettek be, az ott folyó liturgiában nem vehettek részt. A qumráni szertartások közül ismert liturgia az évenként tartott, ünnepélyes belépési szertartás, amelyet a Közösség szabályzata (1QS I.1-IV.1) idéz. Ez a liturgia azonban nem tartalmaz zsoltár-szöveget, és ilyenre nem is utal.

A qumráni lelőhelyen talált szövegek használatára és funkciójára vonatkozóan igen fontos részleteket tartalmaznak a lelőhelyükre vonatkozó adatok – az, hogy az adott szöveget melyik barlangban találták meg, hány példányban, és milyen iratok társaságában, valamint, hogy maga a kézirat milyen minőségű. Közismert, hogy egyes barlangoknak különleges funkcióik voltak a bennük őrzött iratok szempontjából. A teleptől távolabb fekvő 1-es számú barlangban talált, gondosan edényekbe helyezett iratok olyan műveket tartalmaztak, amelyek a közösség számára – tartalmuk és egyes kéziratok gondos írásmódja okán – különös jelentőséggel bírtak. Izajás könyvének két példánya (1QIsa^a és 1QIsa^b), a Habakkuk-peser (1QpHab), a Hálaadások (Hodayot, 1QH^a), a Közösség szabályzata (1QS) és a Genesis Apocryphon (1QapGen) példányai mellett nagyszámú töredék került elő a bibliai és apokrif könyvek, *peser*-ek, apokaliptikus és költői szövegek köréből.¹⁶ Ezek a szövegek a közösség számára legfontosabb kéziratok lehettek, amelyeket elrejtettek a barlangban, amelynek bejáratát kövekkel zárták el. A 4-es számú barlang volt az ún. „szektakönyvtár,” amelyben minden bibliai könyvből és minden, a közösség körében keletkezett műből legalább egy példányt őriztek. A fenti, sajnos már meggyökeresedett elnevezés nem fejezi ki pontosan a barlangban talált kéziratok tartalmának lényegét. A telephez igen közel eső, onnan jól megközelíthető barlang – amely természetesen sima padlózatával, ablakokként

¹⁶ FITZMYER, J. A., *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Revised and Expanded Edition*, Grand Rapids MI, Cambridge, Eerdmans 2008, 14-24.

szolgáló nyílásaival terem-szerű adottságokkal rendelkezett, amelyeket használói még tovább alakítottak, céljaiknak megfelelően. A barlang egyfajta kutatókönyvtárként szolgálhatott, ahol legalább egy példányban megtalálhatók voltak a maszoréta kánonból ismert bibliai könyvek, és ugyanígy legalább egy példányban őrizték a közösség számára fontos, de nem a telepen írt műveket, valamint a közösség körében keletkezett művek kéziratait. A könyvtár anyagát jó, de nem különleges minőségű kéziratok alkották, és az itt talált héber szövegek legtöbbje a qumráni írnokok jellegzetes kézírását tükrözik. A másik segítő a mű helyének meghatározásában a kéziratok minősége, illetve az azok alapján levonható következtetések: az értékes anyag és az írás gondossága jelzi a kézirat értékét a használó számára. A kézirat mérete a használat jellegéről tanúskodik. A nagy Jesája-tekercs nagyméretű, pergamenre írt „díszkiadás.” A kisméretű kéziratok más, gyakorlati célokra szolgálhattak, pl. felolvashattak belőlük valamilyen gyülekezeti liturgia során. Amint azt említettük, zsoltár-szövegeket nagyobb példányszámban két barlangban, a 4-esben és a 11-esben találtak. A 4-es barlangban talált 23 példány a szövegek aktív használatára utal. A 11-es barlang kéziratai más szempontból fontosak. Ez a teleptől távolabb és magasabban fekvő helyen levő barlang rejték helye lehetett, és pedig fontos kéziratok elrejtésének helye, akárcsak az 1-es barlang (amelyben egyébként szintén találtak zsoltár-töredékeket). A 11-es barlangban találták a Templomtekercs-et, amely a közösség *halálkaja*, vagyis a jogi értelmezések rendszere szempontjából alaplumnak számított.¹⁷ Néhány gondosan és jó minőségű anyagra írt kézirat liturgikus műveket tartalmazott,¹⁸ ezek egyike a Nagy zsoltártekercs-nek is nevezett 11Q5 zsoltár-gyűjteménye. A tekercs végén, annak lezárásaként egy unikális bejegyzést találunk a Dávid által írt zsoltárokról és egyéb kompozíciókról (11QPpAp^a=11Q5, XXVII.4-10).

¹⁷ A Templomtekercs a Pentateuchus törvénykező részeinek harmonizálása és összefoglalása.

¹⁸ Tov, E., *The Special Character of the Texts Found in Qumran Cave 11 in Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, ed. GLICKLER-CHAZON, E., SATRAN, D., CLEMENTS, R. A. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 89) Leiden, Brill 2004, 187–196.

A bejegyzés szerint Dávid 3600 zsoltárt (*tehillah*) írt. További kompozíciói:

360 ének (*šyr*) az év napjaira

52 ének (*šyr*) a szombatokra

30 ének (*šyr*) az ünnepnapokra

4 ének „ráénekelni” a csapással sújtottakra” (*šyr lngn l hpgw`ym*).

A zsoltárok magas száma (3600) feltehetőleg nem valós és azonosítható kompozíciókat jelöl, hanem óriási mennyiséget jelölő kerek szám, amely a dávidi kompozíciós munka nagyságát hivatott jelképezni. A további felsorolás viszont egy 364 napos (sematikus, avagy ideális) naptár rendszerét tükrözi, amelyből egy teljes évi rituális program, a rituális idő sémája tárul elénk. A 364 napos ideális naptár a közösség több iratában is megjelenik. A 364 (360+4) napos év a napév napjainak megközelítő számával operál, és nem veszi figyelembe a hold mozgását. A 364 napos, ún. ideális vagy sematikus naptár előnye, hogy soha nem változtatja a felosztását, és pontosan 52 hetet foglal magában. Ebben a naptárban az újév és az ünnepnapok a hétnek mindig ugyanarra a napjára esnek.¹⁹ Az év 12, egyenként 30 napos hónapra oszlik (ennek összege 360). Minden évnegyed végén egy kiegészítő (epagomenális) napot iktatnak be. Ezek azonosak a napéjegyenlőségekkel és napfordulókkal; közülük pedig az őszi és tavaszi napéjegyenlőség azonos az újévvel, illetve a *pészah* (húsvét) kezdőnapjával.²⁰ Az év csillagászati fordulónapjait a kultúrák általában liminális, azaz határ-napoknak tekintik, amikor démoni támadások és csapások veszélye fenyegeti az emberi közösségeket.²¹ A „csapással sújtottak” számára írt négy éneket

¹⁹ Az ideális naptár – amennyiben rendszeresen használták a gyakorlatban – időnkénti interkalációkra szorult.

²⁰ A zsidó luniszoláris naptárban a rituális év kezdetét az őszi napéjegyenlőség és az azt követő újhold határozza meg – az ideális naptár csak az előbbi veszi figyelembe, így ebben az újév az őszi napéjegyenlőségre esik. Ez azonos a nyári évnegyedhez hozzáadott nappal; a többi évnegyedhez hozzáadott napok pedig a téli napforduló, a tavaszi napéjegyenlőség (az ideális naptárban azonos a *pészah* ünnepevel), valamint a nyári napforduló idejére esnek.

²¹ Ezen napok speciális státusa tükröződik a 11Q5 heortológiájában is, amely a négy napot a hónapok 360 napjához hozzáadva közli.

ezekre a liminális napokra írták. A kompozíciók megnevezése azonban „ének” (*šyr*) és nem „zsoltár” (*thlh*) – hasonlóan a szombatokra és ünnepnapokra írt kompozíciókéhoz.²² A „csapással sújtottak” védelmére írt négy éneket, a zsidó naptár hagyományos őszi évkezdését feltételezve, a következő sorrendben recitálhatták: az 1. éneket az őszi napéjegyenlőségkor; a 2. éneket a téli napfordulón; a 3. éneket a tavaszi napéjegyenlőségkor; a 4. ének recitálásának ideje pedig a nyári napforduló volt. Ezt a feltételezést az énekek tartalma alátámasztani látszik.

A négy epagomenális napra, a csapással sújtottak számára írt kompozíciókat azonosítani lehet a 11Q11 jelzetű iratban olvasható négy kompozícióval, amelyek közül az utolsó a 91. zsoltár, a maszoréta szöveghez képest kis (de nem lényegtelen) eltérésekkel olvasható.²³ Egyik eltérés maga a címfelirat, amely szerint a kompozíció „Dávidé” (11Q11 VI.3). A 91. zsoltár – noha maga a kifejezés nem szerepel szövegében – ún. *ašrē*-zsoltár, vagyis olyan kompozíció, amely különböző veszélyek ellen deklarál védelmet az áldással rendelkezők számára.²⁴ A 91. zsoltárban Isten nevei között a Magasságos mellett a Mindenható (*šaddaj*) megnevezés is szerepel. A veszélyeket a szöveg három (3, 4, és 5 tagot tartalmazó) sorozatban sorolja fel, kimondva, hogy a megnevezett csapásoknak nincs hatása azon személy fölött, „aki a Fölséges védelmében lakik” (Zsolt 91:1), és angyali segítséget kap (Zsolt 91:11).²⁵ A fenyegető veszélyek:

²² A Zsoltárok maszoréta szövegében a *šyr* „ének” terminus 30 címben szerepel, különböző összetételekben is: *šyr mizmor* (pl. Zsolt 3, 48, összesen 13 előfordulás; Iza 23:16-ban is); *šyr yedidot* „szerelmes ének” (Zsolt 45); zarándokének (szó szerint: „ének a felmenésre”), Zsolt 120-134; a csak *maszkil*-nak címzett tanítóköltemények (Zsolt 32, 42, 44, 45, 52-55, 74, 78, 88, 89, 142) két esetben a *sír* megjelöléssel is (Zsolt 45, 88).

²³ 11Q11 kézírata a heródesi korból származik. Négy kompozíciója közül három (1-3. ének) a közösség hagyományában alapvetőnek számító Henok-gyűjtemény hagyományának (a Virrasztók bukása és a bajokat okozó gonosz szellemek működése a világban) ismeretét tükrözi.

²⁴ Az ún. boldogmondások alanya az áldással rendelkező, Isten különleges kegyelmével és védelmével rendelkező személy, aki védve van a bajoktól, csapásoktól. Az elnevezés eredetéről ld. RUBIN, A.D., *The form and meaning of Hebrew 'ašrē, Vetus Testamentum* 60 (2010), 366-372.

Első sorozat, 3 tétel: *ph yqwš* („a madarász kelepcéje”); *db* („pestis, ragály”); *hwwt* („pusztítás”) (Zsolt 91:3)

Második sorozat, 4 tétel: *phd lyll* („éjszakai félelem”); *hš y'wp ywmm* („nappal repülő nyilak”) (Zsolt 91:5); *db b'pl yhlwk* („a sötétben közelgő ragály”); *qtb yšwd šhrym* („a délben taroló pusztítás”) (Zsolt 91:6)

Harmadik sorozat, 5 tétel: *bn* „kő” (Zsolt 91:12); *šhl* „oroszlán”; *ptn* „vipera”; *kpyr* „fiatal oroszlán”; *tnyn* „kígyó” (Zsolt 91:13)

A „sötétben terjedő ragály (*deber*) – fényes nappal kitörő dögvész (*keteb*)” a pestist vagy járványt megszemélyesítő démoni lények.²⁶ A két helyen említett, nappali és éjszakai nyilak támadása ugyanezt a csapást jeleníti meg, különböző időkből. Az éjszakai rettegés egyébként a hirtelen halál előjele is lehet.²⁷ A kő fizikai sérülések veszélyét, az állatnevek állati támadások veszélyét jelentik (a szövegben említett oroszlán és kígyó ugyancsak démoni asszociációkkal rendelkeznek).²⁸ A szöveg végén a qumráni szöveg utal a közös elmondásra: „És válaszoljanak: Amén, amén, szelah” (11Q11 VI.14). A zsoltár hangos recitálása a meghatározott alkalom során a különleges isteni védelem megerősítését jelenti azok számára, akik fölött mondták – ebben az esetben bizonyára az egész közösség fölött. A recitálás ideje a nyári napéjegylenőség lehetett. Mezopotámiai összehasonlító példák mutatják, hogy ez az idő – lévén a nyár a pestis támadásának legfőbb időszaka – különleges kö-

²⁵ A három sorozat számai egy tudatos szám-szimbolikát valósítanak meg. A csapások három sorozata (3+4+5=12) növekvő sorrendben összesen 12 tagot ad. A célt úgy éri el, hogy az egyes terminusokat különböző szinonimák és metaforák segítségével ismétli. A Zsoltárokban egyedülálló az angyal említése: „Mert elküldi angyalait hozzád, hogy védelmezzenek minden utadon.”

²⁶ CAQUOT, A., *Sur quelques démons de l'Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber)*, *Semitica* 6 (1956), 53-68.

²⁷ Ehhez ld. FRÖHLICH, I., „Rettegés”, „megrettenés” (*pahad*) az ókori zsidó szövegekben, *Magyar Orvosi Nyelv* 15 (2015), 107-113.

²⁸ A Jubileumok könyve szerint az áldás védelmet biztosít a démoni támadások ellen (Jub 10:1-4). A mű záró fejezetében a pészah előírt időben és módon való megünneplése védelmet ad a démoni támadások ellen a következő évben (Jub 49).

nyörgések ideje volt a perzselő nap hevét megjelenítő, íjjal és nyilakkal ábrázolt Nergál istenhez, a pestis csapása ellen.²⁹ A 91. zsoltár YHWH áldását tartalmazza, azét az istenét, aki egyedül képes hatékony védelmet nyújtani a csapások és a pestis, valamint az egyéb veszélyek és támadások ellen. A zsoltár egyébként a bizánci keresztény hagyományban is pestis-elhárító imaként szerepelt,³⁰ és talán nem véletlen, hogy rögtön a Covid-19 járvány kezdetén – ha magam éppen nem gondoltam volna erre – interneten több helyről is megkaptam szövegét mint járvány idején hatékony imádságét.

A három másik kompozíciót, saját címfelirataik *laħaš*-nak, azaz ráolvasásnak nevezik, a kompozíciók célját megjelölve, amely azonos a 91. zsoltár itteni alkalmazásának céljával: elhárítani azokat a bajokat, amelyek az év fordulónapján veszélyeztették az iratot használó közösséget. A három kompozíció célja tehát azonos a maszoréta kánonból is zsoltárként ismert kompozícióéval: ezek ugyanúgy különböző csapásoktól célozzák megszabadítani a szenvedőket (feltehetően az iratot birtokló közösség tagjait), mint amaz. A segítő erő forrása is ugyanaz: Isten – akit itt a Tetragrammatonnal, YHWH néven említene, ugyanúgy, mint a 91. zsoltárban.³¹ A három szöveg szerkezete viszont nem a

²⁹ Hasonló imákat mondtak a téli napforduló idején, ezek kiadása ld. E. VON WEIHER, *Der babylonische Gott Nergal* (AOAT 11) Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag 1971. Mezopotámiában a nyíl Erra, Ninurta, és Nergal isteneket szimbolizálta, ld. VON WEIHER, *Der babylonische Gott Nergal*, 71; G. J. BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids MI, Eerdmans 1986, 120. A bibliai hagyományban a pestis másik jelképe YHWH angyalának kardja.

³⁰ Ehhez ld. KRAUS, T. J., *Greek Psalm 90 (Hebrew Psalm 91): the most widely attested text of the Bible*, *Biblische Notizen* 176 (2018), 47–63. A zsoltár szövegét bajelhárító céllal számos késő-órkori karkötőn olvasható felirat idézi, ld. KRAUS, T. J., „*He that dwelleth in the help of the highest*”: *Septuagint Psalm 90 and the iconographic program on Byzantine Armbands = Jewish and Christian scripture as artifact and canon*, ed. EVANS, C. A. and ZACHARIAS, H. D., London, New York, T&T Clark 2009, 137–147; BENOVIȚ, N., *Psalm 91,1 and the rabbinic shema` in Greek on a Byzantine amuletic armband*, *Textus: Studies of the Hebrew University Bible Project* 26(2016), 143–171.

³¹ A 91. zsoltár emellett az istennév más formáit is használja, többek között a Saddajt. A ritka és különleges névhasználat az emberi élet védelmével, termékenysége és jóléte biztosításával kapcsolatos, A Hatalmas (*Saddaj*) az, „aki megóv a halál-

zsoltárokból ismert valamelyik szerkezetet, hanem az apotropaikus, azaz bajelhárító kompozíciók általános szerkezetét követi. Ez a szerkezet jól ismert más kultúrák írott anyagából, főleg görögül írott szövegek szolgálnak párhuzamul.³² Az apotropaikus szövegek először rendszerint a bajt nevezik meg, amely ellen a szöveg védelmet kíván nyújtani, és amelyet valamilyen transzcendens, szellemi lény közvetít. A három szöveg megnevezi a bajt, amelyet valamilyen gonosz szellemnek, démonnak (*rwḥ*, *šd*) tulajdonít. A bajelhárító szöveg következő lényeges része a bajt elhárítani képes, ún. mágikus erőre való hivatkozás. Az idegen szövegekben ez a háttérül szolgáló vallás valamely istensége vagy szellemi hatalma.³³ A 11Q11-ben olvasható három kompozícióban a baj elhárítója egyedül YHWH, akiről mint a világegye-

től" (Zsolt 68:21); „aki megáld (*bárák*)" (Gen 49:25); aki különleges védelmet „boldog”-ságot (*šr*) képes biztosítani az embernek (Jób 5:17). Él Saddaj ígéri Ábrahám-nak szövetségében, hogy megsokasítja, amennyiben „tökéletes” lesz (Gen 17:1), ő teszi termékennyé Jákobot (Gen 28:3; 35:11; 48:3), és ezeket idézi fel Ex 6:3. Alakjáról legújabbán ld. WILSON-WRIGHT, A.M., *The helpful god: a reevaluation of the etymology and character of ('ēl) šadday*, *Vetus Testamentum* 69 (2019), 149-166.

³² A mágikus szövegek „nyelvtanához” ld. KNOX, W. L., *Jewish Liturgical Exorcism*, *Harvard Theological Review* 31 (1938), 191-203; CAMPBELL, B., *The Technique of Exorcism*, *Harvard Theological Review* 36 (1943), 39-9; KLUTZ, T. E., *The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World: Some Cosmological, Semantic, and Pragmatic Reflections on How Exorcistic Prowess Contributed to the Worship of Jesus*, in *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, ed. NEWMAN, C. C., Leiden, Brill 1999, 156-165. 11Q11 elemzése: FRÖHLICH, I., *Incantations in the Dead Sea Scrolls*, in *Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming*, ed. MIKHAILOVA, T. A., ROPER, J., TOPORKOV, A. L., Moscow, PROBEL-2000 2011, 22-27.

³³ Egyiptomban rendszerint valamelyik segítő istenséget, például Íziszt idézik; itt egyébként magának az eljárásnak külön istensége van Heka, a varázslat istennője személyében. Mezopotámiában a segítségkérő Mardukhoz fordul, vagy éppenséggel Erra pestis-istenhez, a démonok urához, a betegségek okozójához, aki funkciójából fakadóan képes elhárítani a bajt. Az ókori keleti orvoslás alapjában mágikus orvoslás. Az ókori zsidó mágikus gyakorlat alapvetően bajelhárítás céljait szolgálta, ld. HARARI, Y., *Ancient Israel and Early Judaism*, in *Guide to the Study Ancient Magic*, ed. FRANKFURTER, D., Leiden, Brill 2019, 139-174. A qumráni bajelhárító mágiáról ld. GUERRA GUIMARAES DA SILVA, T., *Encountering Evil: Apotropaic Magic in the Dead Sea Scrolls*, Ph. D. University of Birmingham, 2017.

tem, föld és ég teremtőjéről szól a szöveg (a töredékes szövegben erre utalnak a nevét követő „föld,” „ég” szavak). A betegséget egyedül az az Isten képes elhárítani, aki az egész világ teremtetője. Az istennév a három *lahaš*-szövegnek kulcsfontosságú eleme: recitálásuk nem tiltott mágiát jelent tehát, amelyre bibliai tilalom vonatkozik,³⁴ hanem a saját, teremtető és egyetemes istenhez való fohászkodást – ugyanahhoz az Istenhez, akihez más, dicsérő és könyörgő zsoltárok szerzői is fordulnak. Ugyanehhez az Istenhez fordul a 91. zsoltár beszélője is.

A bajelhárító szövegekben szerepelhet esetlegesen az ún. *historiola*, azaz utalás a baj eredetére vagy korábbi legyőzésére. Ennek megléte vagy hiánya, a szövegek töredékessége miatt nehezen állapítható meg. Salamon nevének említése a második ének elején (11Q II.2) minden esetre ezzel lehet kapcsolatos, és bizonyára a bajelhárító szöveg hatékonyságát hivatott bizonyítani. A bibliai Salamon legendás bölcsessége a későbbi hagyományban a vele kapcsolatos mágikus hagyomány alapjául szolgált.³⁵ Következő elem a démon távozásra való felszólítása, amely a szövegekben ismétlődően is megjelenhet. A három szövegben ezt a *mšby'* „kötelező érvénnyel felszólítalak” szó jelenti (11Q11 I.7; III.4; IV.1). A felszólítást követően a démon sorsáról értesülünk: elküldéséről és bezárásáról az alvilágba. A sötétség, mélység és a bronz kapuk emlegetése a három szövegben (11Q11 IV.7, 10; V.9) az alvilág-

³⁴ Általánosan idézett vélemény, hogy az ószövetségi hagyomány „tiltja a mágiát.” A tilalom azonban nem a mágia mai értelemben vett fogalmára vonatkozik, hanem a nem YHWH nevében végzett, idegen eredetű formákra, a halottlítás, jóslás gyakorlatára (Lev 19:31) és a boszorkányságra (Exod 22:17). A gyakorlat művelőit isteni büntetés is sújtja (Lev 20:6), és a halottjós asszonyhoz forduló Saul tette is isteni büntetést von maga után (1Sám 28). Semmi sem tiltja azonban az áldás és a védelemkeresést a saját istenségnél. Ann JEFFERS, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden, Brill 1996, a tiltott és nem tilalmas mágikus technikák egész sorát regisztrálja.

³⁵ Salamon „Tudott beszélni a fákról, a Libanon cédrusaitól kezdve egészen a falon növő izsópig; tudott beszélni a négylábúakról és a madarokról, a férgekéről és a halakról” (1Kí 5:13). Bölcsességét bizonyítják a salamoni ítélet története (1Kí 3:16-28), és találkozása Sába királynőjével, akinek rejtvényeit sorra megfejti (1Kí 10:1-13). A Biblián kívüli irodalom Salomonnak mágikus tudást is tulajdonít, az ő nevét idézi a Salamon Testamentuma című mágikus gyűjtemény. Az Ezeregyéjszaka meséiben a fogva tartott dzsinneket Szulejmán ibn Daud pecsétje őrzi.

ra, a gonosz szellem bezárásának helyére utal. A bajelhárító kompozíciókat megerősítő formula (esetünkben *amén, amén*) zárja.³⁶

A listán említett többi ének (az ünnepek kivételével) jól azonosíthatók: a szombatokra írt énekek a Szombati égőáldozat dalai-val (4Q400-403, 4Q405), a mindennapi liturgia elemei pedig a *Dibrē ha-Meorot* „A világítók szavai” (4Q504-506) című kompozícióval. A szombati és mindennapi énekek korábbiak a telepen élő közösség létrejötténél (Kr. e. 2. sz. közepe). Nem sajátjuk a közösségre jellemző szókincs; a szombati imák egy sajátos, új misztikus világképet tükröznek. A *Dibrē ha-Meorot* imáit a hét napjaira írták. A cím és az imákban megnyilvánuló szemlélet az égitestek közvetítő erejében való hitet tükrözi.

A rituális kompozíciók elve a szerzők tér- és idő-felfogása alapján ismerhető meg. Az idő-keretet az ideális naptár 364 napja adja. Ebben az idő nem homogén, a tér pedig nem üres – ezeknek megfelelően az emberi és égi szféra közötti kommunikáció adekvát útjai is különböznek a különböző időszakokban. A köznapokon mondott könyörgéseket égi közvetítők továbbítják, míg a szombatokon emberi és angyali karok közösen mondanak áldást. Az év fordulópontjai liminális napok, amelyeken különösen fenyegető a démoni támadások veszélye – ezek elhárítására szolgálnak a bajelhárító szövegek, amelyek egyike a 91. zsoltár. A kéziratok kora alapján feltételezhető, hogy a hagyomány, amelyen ez a gyakorlat alapult, legalábbis részleteiben létezett már az elkülönült közösség története kezdetén – és kialakulása talán nem annyira következménye, mint inkább egyik oka lehetett a jeruzsálemi szentéllyel való szakításnak.

Összefoglalásunk elején ismét feltehetjük a kérdést: mi számított zsoltárnak Qumránban, és mire használták ezeket a műveket? Bizonyára ide tartozott a ma a maszoréta szövegből és a Septuaginta gyűjteményeiből zsoltárként ismert 150, illetve 151 kompozíció nagy része. Ezek mellett még jónéhány más kompozíció is része lehetett a qumráni hagyománynak, még ha ezek száma nem érte is el a 11Q5 által említett

³⁶ Zsoltárokból ilyen a kompozíciók végét – olykor a kompozíción belül egyes szakaszokat is záró – „szela” formula (Zsolt 18:3=2Sám 22:2; Zsolt 31:4; 42:19; 71:3). A szó, amelynek jelentése „szikla,” edomi helynévként is ismert. Istennel kapcsolatban a gondoskodó védelem és biztonság jelképe (Iza 32:2; Zsolt 40:3).

3600-at. Nem voltak azonban a mai értelemben vett kánoni határok. Arra, hogy milyen funkcióval, milyen célra vagy alkalomra használtak egy kompozíciót, a zsoltárszöveg tartalma és formája, szerkezete alapján következtethetünk.³⁷ Az ismert adatok és idézetek alapján legtöbbjüket olvasásra, meditálásra használták. Az, hogy szövegüket, fordulataikat beleszőtték a közösség alap-műveibe, mutatja rendkívüli hatásukat. A Damaszkuszi irat (CD) visszatekintés a közösség történetére és alapelveik kifejezése – gyakran a zsoltárszövegek fordulataival. A Hálaadások (Hodayot) a közösség ember-képét fogalmazza meg, a könyörgő zsoltárok mintáját és szókincsét követve. A sokszor olvasott és megtanult szövegek beépülnek a későbbi kompozíciókba, a zsoltárban leírt alaphelyzethez hasonló szituációt a zsoltár szavaival fejezik ki. Másfajta használatot jelent, amikor az írott zsoltár-szöveget mint a kinyilatkoztatás letéteményesét értelmezik a *Pesarim* különleges qumráni műfajába és mű-csoportjába sorolható szövegekben. Az interpretáció közvetítőn, egy ihletett interpretátoron keresztül történt, és leírt szövege ugyanúgy kinyilatkoztatásnak számított mint maga a próféta vagy a zsoltár-szöveg. Az interpretációk tárgya olyan zsoltár, amely az üldözött igazról, és ellenségei bűnhődéséről szól.

A zsoltárok alkalmazásának különleges módja, amikor bizonyos típusú zsoltárokat bajelhárításra, gyógyításra használnak – mint a 91. zsoltárt a 11Q11 jelzetű qumráni szövegben. Megjegyzendő, hogy ezt a művet, valamint a funkcionális párhuzamait jelentő szövegeket sem a gyógyító kompozíciókat említő 11Q5, sem pedig a szövegeket tartalmazó 11Q11 nem nevezi „zsoltár”-nak (*tehillā*), hanem más neveken (*šyr*, *lhš*) említi azokat. A „gyógyító zsoltárok,” vagyis bajelhárításra használt zsoltár-szövegek és hasonló kompozíciók, valamint ezek hátterének és más szövegekkel való kapcsolatainak kutatása a keresztény hagyományban a kutatás további izgalmas feladatát jelenti.

³⁷ Ehhez ld. a *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, ed. PAJUNEN, M., and PENNER, J., Berlin, de Gruyter 2017 tanulmányait.

SIMON TAMÁS LÁSZLÓ

Amint meg van írva

Két zsoltárvers jelentése és szerepe a Róm 8-ban

A probléma: egy idézet és egy allúzió

Az A-év 18. vasárnapjának szentleckéje a Róm 8-ból való, de különös módon a liturgikus használatra kijelölt szakaszból (vv. 35-39) a v. 36 – „Amint meg van írva: *Miattad gyilkolnak minket egész nap. Annyira becsültek, mint a vágójuhokat*” – kimarad. Mivel magyarázható ez? Talán az idézet nyelvezetét ítélték vaskosnak az olvasmányoskönyv szerkesztői? Nemcsak a vasárnapi *lectionarium* ugorja át a Róm 8,36-ot¹. A reformáció óta a kommentárok többsége is vagy ignorálja, vagy épphogy csak említést tesz róla². Ez annál is feltűnőbb, mivel a Róm 4,25-8,39 részben az imént említett versen kívül mindössze a 7,7-ben találunk ószövetségi idézetet³. Ennek ellenére a 8,36-ban olvasható zsoltáridézetet (43,23^{LXX}) a kortárs kommentárok egy része szintén mellékesnek tartja a közvetlen kontextusban kifejlő argumentáció szempontjából. Douglas Moo⁴ például egyenes úgy véli, a 8,36 megszakítja Pál gondolatmenetét. Való igaz,

¹ A hétköznapi misék olvasmányrendje nem bánik ilyen mostohán a 8,36-tal. Szent Perpétua és Felicitász, valamint a római egyház első vértanúinak az emléknapján a v. 36 is szerepel a választható szentírási szövegben.

² STEWART, T. A., *The Cry of Victory: A Cruciform Reading of Psalm 44,22 in Romans 8,36*, in *Journal for the Study of Paul and His Letters* 3 (2013/1) 25sk (25-45).

³ Rendkívül elgondolkodtató, hogy gyakorlatilag a levél négy fejezetében (Róm 5-8) mindössze két idézetet találunk, jöllehet a Róm 57-szer idézi az Ószövetséget (*Izajást* 18x, a zsoltárokat 13x, a *Teremtés könyvét* 8x, 18 idézet pedig máshonnet való).

⁴ MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, Eardmans, Grand Rapids 1996, 543.

első látásra a bizakodástól szárnyaló és a győzelem biztonságát hirdető sorok (8,31-39) között idegenül cseng a panaszszoltár hangja. De vajon miért éppen ezt a zsoltárt⁵ választotta az Apostol?

Szent Ágoston⁶ a *De doctrina christiana* című művében kétszer is szóba hozza a Róm 8,31-39 szakaszt, s az Apostol szavainak súlyát és eleganciáját dicséri: „a rómaiakat ugyancsak arra törekszik rábírní, hogy e világi üldözéseket győzzék le szeretettel és az Isten segítségébe vetett biztos reménnyel. Itt fenségesen és díszesen szól (*agit autem et granditer et ornate*)⁷. A retorikailag is mesterien felépített bekezdés egyik sajátossága, hogy a v. 36-ban található idézetnél, Pál, úgy tűnik, a szókészlet és az allúziók hálójával egyaránt az Írásokból merít ihletet. Az allúziók közül a legtöbb figyelmet kétségtelenül a *sessio ad dexteram*-ra történő utalás (v. 34) kapott. Közel sincs azonban konszenzus azzal kapcsolatban, hogy Pál itt valóban a Zsolt 110,1-et (=109,1^{LXX}) szem előtt tartva fogalmazott. Egy idézet ugyanis, mondja Dietrich-Alex Koch⁸, csak akkor tölti be a funkcióját, amennyiben a szerző számíthat arra, hogy az olvasó számára egyértelmű az idézett szavak citátum jellege. Ennek fényében az 1Kor 15,25-ben olvasható allúzió – a Zsolt 110-re való legkorábbi utalásként számon tartott szöveg az Újszövetségben – Koch szerint nem tekinthető idézetnek. Egyrészt hiányzik az idézetet bevezető formula, másrészt Pál azt sem feltételezhette, hogy a címzettek ismerték a Zsolt 110-et. Továbbá az sem mellékes, teszi hozzá, hogy a modern kiadások által utalásként értelmezett szintagma teljesen belesimul az Apostol gondolatmenetébe: „mert addig kell uralkodnia, míg valamennyi ellen-

⁵ S. C. KEESMAAT (*The Psalms in Romans and Galatians*, in *The Psalms in the New Testament*, szerk. MOYISE, S. – MENKEN, M. J. J., T & T Clark, New York 2004, 151 [139-162]) úgy véli, a Róm 8,31-ben Pál a Zsolt 118,6-ot (LXX 117,6) „idézi”. Ezzel az észrevétellel az a gond, hogy sem idézetet bevezető formulát nem találunk itt, sem elegendő egyezést az említett zsoltárverssel. Kétségtelen, a Zsolt 118,6 sokkal jobban illeszkedik az egész bekezdés hangfekvésébe.

⁶ SZENT ÁGOSTON, *De doctrina christiana*, iii.3.6; iv.20.43.

⁷ E sorok után a Róm 8,28-39 szakasz egészét idézi Ágoston. A magyar szöveg Városi István fordítása (SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, Keresztény remekírók 3, Szent István Társulat, Budapest 1944, 261).

⁸ KOCH, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangelium. Untersuchungen zum Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHT 69, Tübingen 1986, 11skk.

ségét lába alá nem veti.” Lucas Bormann⁹ viszont úgy véli, akkor is idézetnek minősülnek a dőlt betűs mondatrészek, ha Pál argumentációjának a szerves alkotóelemei. Martin Hengel¹⁰ pedig azt állítja, hogy a Zsolt 110 annyira ismert volt címzettjei körében, hogy nem volt szükség arra, hogy ezt akár az 1Kor 15-ben, akár a Róm 8-ban pontosítsa Pál.

Ami a Zsolt 110-et illeti, alkalmasint Hans-Joachim Kraus-szal¹¹ kell egyetértünk: nincs még egy olyan zsoltár, amelyik annyi hipotézist hívott volna életre, és vitát váltott volna ki, mint ez¹². A születő kereszténység írásmagyarázatában a Zsolt 110 (= 109^{LXX}) első és negyedik verse különleges jelentőségre tett szert¹³.

Az, hogy Jézus sorsa „az Írások szerint” alakult, általános őskeresztény meggyőződés volt. Annak a zsidó kulturális emlékezetnek a talajába eresztette gyökereiket, amely a babiloni fogságtól kezdve alapvetően meghatározta Izrael identitását. Jézus sorsa és az Írások értelmezése kö-

⁹ BORMANN, L., *Ps 110 im Dialog mit dem Neuen Testamen*”, in *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, BThS 55, szerk. SÄNGER, D., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2003, 185skk (171-205).

¹⁰ HENGEL, M., *Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes*, in *Anfänge der Christologie. FS F. Hahn*, szerk. PAULSEN, H. – BREYTENBACH, C., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 55 (43-73); Uő., „Setze dich zu meiner Rechten!” *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, in *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, szerk. Philonenko, M., Mohr – Siebeck, Tübingen 1993, 127 (108-194).

¹¹ KRAUS, H.-J., *Psalmen*, BKAT XV/1-2, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1978, 982.

¹² Mivel a Zsolt 110,4-et csak a Zsid idézi teológiai reflexiójának egyik kiindulópontjaként, ezért a jelen tanulmány keretei között nem térünk ki erre a rendkívül izgalmas szövegre.

¹³ BONS, E., *Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX)*, in *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, BThS 55, szerk. SÄNGER, D., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2003, 123 (122-145). Kivált a Zsolt 110,3 vet fel szövegkritikai problémákat, melyek nem magyarázhatók pusztán szövegromlás eredőjeként, hanem eltérő teológia megfontolások nyomaiként rajzolódhatnak ki előttünk (vö. SCHENKER, A., *Textkritik und Textgeschichte von Ps 110[109],3: Initiativen der Septuaginta und der protomasoretischen Edition*, in *La Septante en Allemagne et en France – Septuaginta Deutsch und Bible d’Alexandrie*, OBO 238, szerk. KRAUS, W. – MUNNICH, O., Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 2009, 172-190).

zötti kölcsönösséget az Újszövetséget alkotó dokumentumok szerzői természetesen más-más módon artikulálták.

A főszereplő személyének páratlan jelentőségével a *Mt* Jézus nemzetiségtáblájának (1,1-17) a megkomponálása révén szembesíti az olvasót. A *Mk*-ban a Jézus nyilvános működésének kezdetét jelentő teofániában megszólaló mennyei szózat (*Mk* 1,11) is a Szentírás nyelvét beszéli, ahogy Jézus utolsó szava (*Mk* 15,34) is az Írásokból való. „János evangéliuma” – mondja Michael Edwards¹⁴ – „az idézés könyve, mely a kezdetet a véggel úgy kapcsolja össze, hogy elbeszéli a Szó kalandjait”. Pál egyik híres megfogalmazása szerint csak Krisztus fényében ragyog fel az Írások értelme (2Kor 3).

Több szakember¹⁵ arra is rámutatott, hogy az Újszövetség szerzői nem szent, normatív szövegek megformálásában látták a szerepüket. Sokkal inkább az Írások értelmezőiként kívánták alakítani és megőrizni új, keresztény identitásukat. Mondhatnánk, úgy állnak előttünk mint *Alttestamentler*.

A Róm és az Írások

A *Róm* nemcsak utolsó levele, hanem Pál teológiájának az összefoglalása is. Többen arra is felhívták a figyelmet, hogy a *Gal* fő vonalaiban a *Róm* érvelését előlegezi¹⁶. Sőt vannak, akik azt is megkockáztatják, hogy nemcsak a jeruzsálemi anyaegyház és az efezusi ἐκκλησία lehetett a *Róm* másodlagos címzettje (*Nebenadressaten*)¹⁷, hanem a korintusi gyülekezet is. Ez utóbbi hipotézis első hallásra paradoxonnak tűnhet, hiszen Kr. u. 55-56 telén Pál éppen Korintusban dolgozik a *Róm*-en. Mindazon-

¹⁴ EDWARDS, M., *Írás és újírárs*, in Uő., *De poetica christiana*, Hermeneutikai Füzetek 14, Budapest 1997, 76 (59-77, ford. Sümeghy Gy.).

¹⁵ HÜBNER, H., *Teologia biblica del Nuovo Testamento, vol. I. Prolegomeni*, Supplementi al Commentario teologico del Nuovo Testamento 5, Paideia Editrice, Brescia 1997, 46.

¹⁶ THEISSEN, G., *The New Testament: A Literary History*, Fortress, Minneapolis 2012, 84.

¹⁷ HARTWIG, CH. – THEISSEN, G., *Die korinthische Gemeinde als Nebenadressat des Römerbriefs. Eigentextreferenzen des Paulus und kommunikativer Kontext des Längsten Paulusbriefes*, NT 46 (2004) 229-252.

által Charlotte Hartwig és Gerd Theissen éles szemmel olyan szöveghe-lyekre mutattak rá, amelyek arról tanúskodnak, hogy Pál sokat tanult a korintusi *ἐκκλησία* alapításával, irányításával telt, feszültségekkel és félreértésekkel terhes évek alatt, és tapasztalatait minden bizonnyal a gyülekezet több tagjával meg is osztotta, miközben evangéliumát újra fókuszálva a Róm-en dolgozott, amelyben már-már traktátusszerűen¹⁸ sorakoztatja föl érveit.

Alkalmasint Alfred Seeberg¹⁹ fogalmazta meg először 1903-ban, hogy Pál a Róm 1,3sk-ben egy korábbi keresztény hitvallást épít mondandójába. Rudolf Bultmann²⁰ is osztotta ezt a véleményt: Pál itt, írja, „nyilvánvalóan tradicionális megfogalmazást használ”. Többen arra is rámutatnak, hogy nemcsak az 1,3sk-ben találunk öt páli *hapaxlegomenát*, hanem a levelet nyitó köszöntés egésze is tartalmaz több olyan kifejezést, amelyik problematikusán illeszkedik az Apostol stílusába²¹. Ezek közé sorolandó az *ἐν γραφαῖς ἀγίαις* szintagma is. Izrael írásos hagyományát Pál rendszerint a „Törvény és a próféták” (Róm 3,21) szókapcsolattal vagy a Törvény (1Kor 14,21) szóval jelöli. Az *ἐν γραφαῖς ἀγίαις* szintagma nem fordul elő a TaNaKban, de a judaizmus viszonylag korai időszakájában már adatható (1Makk 12,9; 2Makk 8,23). A fogalom, mondja Ulrich Mell²², egy új korszakot jelöl. Nevezetesen azt, amikor a judaizmus egyre inkább a könyv vallása lesz, s a Templomot, illetve a kultuszt megillető szentség fogalmát az írásos hagyomány bizonyos részére is kiterjeszti. Ezt a kulturális emlékezetet a maga egészében érintő elmozdulást jól szemlélteti már Izajás két szövege is, mutat rá Mell. Míg az 1,10-ben ez áll: „Halljátok az Úr szavát!”; a 34,16 így hangzik: „Keressétek meg az Úr könyvében, és olvassátok!” Azt azonban fontos szem előtt tartanunk, teszi hozzá, hogy „a szent iratokban” szintagma nem

¹⁸ THEISSEN, *The New Testament: A Literary History*, 89.

¹⁹ SEEBERG, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, ThB 26, Leipzig 1903.

²⁰ BULTMANN, R., *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest 1998, 38 (Koczó Pál fordítása).

²¹ MELL, U., *Heiligende Homologie: Zur Anatomie des Evangeliums am Beginn des Römerbriefes*, in *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, BThS 55, szerk. SÄNGER, D., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2003, 75sk (65-93).

²² MELL, „Heiligende Homologie”, 83.

egy lezárt kanonikus szövegtörzshöz vagy meghatározott szöveghe-lyekre utal, hanem a vallást meghatározó médiumot jelöli, és annak a meggyőződésnek ad hangot, mely szerint Isten tartja kezében a történe-lem alakulását. A minden népnek szóló evangélium Izraellel kezdődik, mert az Örökkévaló e nép Írásaiban adta, adja hívül szent voltát (Róm 3,2; 9,4). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a Róm 1,1-7 bekezdésben az el-ső századi *καθόλου* keresztény és a sajátosan Pál által értelmezett evan-gélium együtt áll előttünk.

Mark Andreas Seiler²³ a Kr. e. harmadik század alexandriai költésze-tét vizsgálva az intertextuális kapcsolatok értelmezését illetően arra a következtetésre jutott, hogy ezekben a szövegekben a kvalifikált olvasó egy-egy allúzió révén a felvillantott szövegek egész kontextusát meg tudta jeleníteni, és újra végig tudta gondolni. Más szóval egy valóságos „esztétikai ideolektus” lépett itt működésbe. Christophe Cusset²⁴ pedig arra mutatott rá, hogy az alexandriai költészetben egy olyan társada-lom- és kultúrtörténeti előfeltevésekkel rendelkező *pars-pro-toto* elv raj-zolódik ki, amelynek a művelői a Museion, a könyvtár, illetve a királyi archívum révén intézményi szinten is kapcsolatban álltak. A múzsák, így Cusset, már nem a természetben, hanem a könyvtár, illetve a szöve-gek terében keresik fel a költőt.

Kérdés, vajon az újszövetségi szerzők, illetve a Róm-lel kapcsolatban beszélhetünk-e egy ehhez hasonló *pars-pro-toto*-elv működéséről. Charles Harold Dodd²⁵ jóval az intertextualitás fogalmának a kidolgo-zása előtt azzal a feltevessel élt, hogy a születő kereszténység írástudói már nagyon korán kiválogattak az Ószövetségből bizonyos szakaszokat, melyeket krisztológiai reflexiójukban újra meg újra felhasználtak. Következésképpen amikor az újszövetségi szerzők e szentírási szövegek egy-egy részletét idézik, vagy rájuk alludálnak, akkor az egész kontex-

²³ SEILER, M. A., *Poiesis poieseos. Alexandrinische Dichtung kata lepton in strukturaler und humanethologischer Deutung*, Beiträge zur Altertumskunde 102, De Gruyter, Stutt-gart 1997, 1sk.

²⁴ CUSSET, C., *La Muse dans la Bibliothèque. Réécriture et intertextualité dans la poésie alexandrine*, CNRS Éditions, Paris 1999.

²⁵ DODD, C. H., *According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theo-logy*, Nisbet & Co., London 1952, 126sk.

tusuk odaértendő, s érvelésük alapját is ez a tágabb szöveggörnyezet adja meg. Richard B. Hays²⁶ tovább vitte ezt a kutatást, s amit a korintusi gyülekezettel kapcsolatban megfogalmaz²⁷, a Róm-re is vonatkoztatható. Pál azon fáradozott, hogy a keresztény közösségek identitását Izrael írásainak a fényében alakítsa. Hays úgy véli, a páli levelek az ószövetségi szövegek nélkül is érthetők, de üzenetük teljes spektruma csak akkor tárul fel, ha az olvasó következetesen szem előtt tartja, Pál argumentációja dialógusban áll az Ószövetséggel. A párbeszédnek ezt a mozgásterét Hays metalepszisnek nevezi²⁸, és azt hangsúlyozza, hogy az képes Pál szavainak a mélyére látni, aki meg tudja érteni ennek a metalepszisnek a működését, a páli szövegek és az Ószövetség dialógusát²⁹. Hays hasonlóan Dodd-hoz úgy véli, hogy egy adott idézet, illetve allúzió eredeti kontextusának az egészét figyelembe kell vennünk ahhoz, hogy Pál argumentációjának az árnyalatait érzékelti tudjuk. Abban viszont tovább lép Dodd-nál, hogy véleménye szerint az ószövetségi citátumok és echók vissza is hatnak Pálra: szóválasztásait, gondolatfűzését egyaránt kondicionálják, s alakítják³⁰. Más szóval ez a szöveg-univerzumok közötti mozgás a metalepszis lényege.

Az Írások használatát illetően a Róm kiemelkedik Pál hitelesnek tartott levelei közül. *Formula quotationis*-szal bevezetett idézetek³¹ száma 42. Három másik³² ennek hiányában is könnyen felismerhető. Ezen kívül kilenc³³ jelöletlen idézetet is azonosít a szakirodalom. Ez utóbbiak nyilvánvalóan csak azok számára voltak felismerhetők, akik azonosítani

²⁶ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989.

²⁷ HAYS, R. B., *The Conversion of the Imagination. Scripture and Eschatology in 1. Corinthians*, in NTS 45 (1999) 394 (391-412).

²⁸ A metalepszis fogalmát narratívákkal kapcsolatban Gérard GENETTE dolgozta ki (*Figure III.*, Seuil, Paris 1977, 243-246; Uő., *Metalepszis. Az alakzattól a fikcióig*, Kalligram, Pozsony 2006).

²⁹ HAYS, *The Conversion of the Imagination*, 406.

³⁰ HAYS, *Echoes of Scripture*, 20.

³¹ 1,17; 2,24; 3,4.10-18; 4,3.7-8.17.18; 7,7; 8,36; 9,9.12.13.15.17.25-26.27-28.29.33; 10,5.6-8.11.15.16.19.20.21; 11,3.4.8.9-10.26-27; 12,19; 13,9; 14,11; 15,3.9.10.11.12.21.

³² 4,23; 9,7; 10,18.

³³ 2,6; 3,20; 9,20; 10,13; 11,2.34.35; 12,17.20.

tudták az idézetek forrását. A levélben található zsoltáridézetek eloszlása nem egységes³⁴: a legnagyobb koncentrációban a 3,3-20 szakaszban vannak jelen (11 idézet). Ezt követi a Róm 11 három idézettel. A Róm 15-ben szintén három idézetet találunk. A Róm 1.; 2. és 10. fejezet két-két idézetet tartalmaz. A Róm 4 és a Róm 8 pedig egyet-egyet. A Róm-ban is találunk idézet-füzéreket³⁵ (3,10-18; 15,9-12). Ezek jelenléte azonban nem tekinthető perdöntőnek, mondja Joseph Fitzmyer³⁶, a *testimonia*umok létét illetően (*pace* Dodd). Hays feltevésével kapcsolatban viszont felmerül az a nehézség: a metalepszis mozgásterében milyen kritériumok alapján dönthető el, hogy maga Pál vagy egy adott olvasó echóit halljuk-e? Más szóval hogyan kontrollálható történetileg és filológiaiilag az intertextuális olvasat? Hogyan különböztethető meg az esetleges források feltérképezése a hatástörténet kutatásától?

A Róm 8,31-39

Számos értelmező hangot adott annak a véleménynek, hogy a 8,31-39 egy feltételezett per részeként artikulálódik. A *causa* felvezetését (v. 31b) a vád (v. 33), illetve az ítélet (v. 34) követi. De a per képtelenségnek minősül, ugyanis aki keresetet nyújthatna be, a vádlott pártján áll. Aki vádolhatna, felmenti³⁷ a vádlottat. Aki ítéletet mondhatna, védőügyvédnek³⁸ bizonyul.

³⁴ BRIEN, M. T., *The Psalter at Work in Paul's Letter to the Romans*, in *The Letter to the Romans*, BETL 226, szerk. SCHNELLE, U., Peeters, Leuven – Paris – Walpole 2009, 475-486.

³⁵ FITZMYER, J. A., „4Q Testimonia” and the New Testament, in *ThS* 18 (1957) 534 (513-537); PULKKINEN, M., *Paul's Use of Psalms: Quotations, Allusions, and Psalm Clusters in Romans and First Corinthians*, Helsinki 2020, <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/314147/PAULSUSE.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (a kutatás időpontja: 2020. december 28.).

³⁶ FITZMYER, „4Q Testimonia” and the New Testament, 515.

³⁷ A *δικαιώω* ige jelentése a 8,33-ban: 'nyilvánvalóvá tenni a vádlott igazát' (vö. LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Gabalda, Paris 1916, 220).

³⁸ C.-H. CLOUTIER (Rm 8,31-39: *Hymne ou plaidoyer? Étude sur le genre littéraire du passage*, *ScEs* 45 [1993] 329 [325-341]) szerint ebben az értelemben kellene fordítani az

A levél érvelésének retorikáját vizsgáló szakemberek körében konszenzus tárgyát képezi: a 8,31-39 ünnepélyes záradék. De mit zár le? Ebben a kérdésben megoszlanak a vélemények. Többen úgy vélik, a 8. fejezetet. Mások szerint a Róm 5-8 szakaszt. S végül az a vélemény is többször hangot kap, mely szerint a Róm 1,18-ban kezdődő argumentációt³⁹. Vitathatatlan tehát, hogy egy *peroratio* áll előttünk. Az antik retorika két fontos célt jelölt ki a *peroratio* számára. Össze kellett foglalnia az elmondottak lényegét, illetve hatnia kellett a hallgatóság érzelmeire⁴⁰. Az előbbi funkció nem kap jelentős szerepet ebben a szakaszban, az utóbbi viszont annál inkább hangsúlyos. Az ismétlés, az amplifikáció, valamint a hüperbolé egyaránt ennek a szolgálatában áll.

Hogy miért hiányzik egy a szó szoros értelmében vett *recapitulatio*, annak alkalmasint több oka is lehetett. Pál ezen a ponton, úgy tűnik, nem akar már érvelni, mondja Filippo Belli⁴¹. Felmerül azonban a kérdés, hogyan tekinthető a vv. 38sk-et az érvelés csúcspontjának, amint azt maga Belli is hangsúlyozza, ha azt az állítást is elfogadjuk, hogy Pál itt már nem akar érveket felhozni? Alkalmasint az lehetett inkább a *recapitulatio* hiányának az oka, hogy Pál a hellenista retorika elemeit a judaizmus bizonyos hagyományaival ötvözte. Funkcióját tekintve a 8,31-39 szakasz a zsinagógai homíliák befejezésével, a *ḥatimah*-val⁴² rokonítható. Ami ez utóbbit illeti, nem tekinthető *peroration*nak az antik retorika értelmében, ugyanis az elhangzott érveket nem foglalja össze. Nem is a meggyőzés a célja, hanem sokkal inkább a vigasztalás. Ezt rendszerint az Írások tipologikus értelmezése által kívánja elérni. Az igehirdetés kiindulópontját jelentő Tóra-szakasz és a prófétákból vett perikópa segítségével a már és a még nem reményteljes feszültségével teremt erőt adó eszkatologikus távlatot a hallgatók számára⁴³. Bár a Róm 8-ban nem ol-

ἐντυγχάνω ígét.

³⁹ Lásd pl. DUNN, J. D. G., *Romans 1-8*, WBC 38A, Dallas 1988, 498sk, valamint ALETTI, J.-N., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, LD 173, Paris 1998, 19sk.

⁴⁰ QUINTILIANUS, M. F., *Szónoklattan*, Kalligram, Pozsony 2008, 6.1.1-53.

⁴¹ BELL, F., *Un'allusione a Is 50,8 in Rm 8,31-34*, in *RivBib* 50 (2002) 165 (152-184).

⁴² Erről lásd pl. GRAVES, M., *The Public Reading of Scripture in Early Judaism*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 50/3 (2007) 467-487.

⁴³ STRACK, H. L. – STEMBERGER, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1992, 243-246.

vasható Tórából vett idézet, a 8,14-18 szakaszban az exodus szókészlete rajzolódik ki előttünk⁴⁴.

A 8,31-39 szakasz jól elkülöníthető a közvetlen kontextustól. A kezdő kérdés – *Τι οὖν ἐποῦμεν* – a Róm jellegzetes fordulata⁴⁵. A szakasz végét is világosan jelzi az Apostol. A v. 39b a v. 35-tel alkot inklúziót, a 9. fejezet kezdete pedig mind stílusában, mind témáját illetően jól elkülönül. A következő három fejezetben (9-11) Pál azt tárja olvasói elé, hogy Izrael Isten választott népe, s az is marad; illetve, hogy az evangéliummal szembeni elutasító magatartása ellenére Isten kegyelmébe fogadva él. A 8,1-30 résztől is jól elhatárolható a záradék. Szembeszökő a szókészletbeli különbség⁴⁶, de ezen túl a szónoki kérdések, illetve a többes szám első személy használata is a kontextustól eltérő, új jelenség a 8,31-39 szakaszban.

Bár a 8,31-39 részben nincsenek jelentős szövegkritikai problémák⁴⁷, a vv. 31-34 a központosítást illetően vet fel több kérdést. Kérdések és szónoki kérdések sora tagolja a szakaszt⁴⁸. Számos kommentár, fordítás és szövegkiadás is ezt a tagolást követi. Már Szent Ágoston⁴⁹ felhívja arra a figyelmet – mutat rá Belli⁵⁰ –, hogy a v. 33a és a v. 34a, illetve a 33b, valamint a v. 34b kérdései két különböző kategóriába tartoznak. Az előbbieket a *percontatio*-hoz sorolandók: kiegészítendő kérdések. Az utóbbiak viszont az *interrogatio*-nak tekintendők: eldöntendő kérdések. Az utób-

⁴⁴ DE LA POTTERIE, I., *Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique* (Róm 8,14), in *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, Monographic Series of Benedictina 1, szerk. DE LORENZI, L., St. Paul Abbey, Rome 208-241; továbbá KEESMAAT, S. C., *Paul and His Story. (Re)Interpreting the Exodus Tradition*, JSNTS 181, Sheffield Academic Press 1999.

⁴⁵ 4,1; 6,1; 7,7; 9,14.30. Az Újszövetségben sehol másutt nem találkozunk ezzel a kérdéssel. A 3,5-ben a *τί ἐποῦμεν* kérdést találjuk. A *τί οὖν* kérdés is többször elhangzik: 3,19; 6,15; 9,19; 11,7.

⁴⁶ A Róm 8,1-30 részre jellemző szókészlet teljesen hiányzik a 8,31-39 részből (vö. BELL, *Un'allusione a Is 50,8 in Rm 8,31-34*, 155).

⁴⁷ Három kisebb probléma: v. 34; v. 35; v. 38. A részletekről lásd: METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart²1991, 458sk.

⁴⁸ BELL, *Un'allusione a Is 50,8-9 in Rm 8,31-34*, 155. A v. 33a – kérdés; v. 33b – válasz: retorikai kérdéssel; v. 34a – kérdés; v. 34b – válasz: retorikai kérdéssel.

⁴⁹ SZENT ÁGOSTON, *De doctrina christiana*, iii.3.6.

⁵⁰ BELL, *Un'allusione a Is 50,8-9 in Rm 8,31-34*, 156.

biak szónoki kérdések: *ad absurdum* érvet⁵¹ sugallva adnak választ az előbbiekre. Többen arra is rámutattak, hogy az érvelésnek ez a módja – nevezetesen, hogy egy kérdésre olyan szónoki kérdés felel, amelynek a szerepe egyértelmű tagadás – Pál stílusának a része⁵².

A szakasz *dispositio*-ját illetően szem előtt kell tartanunk a következőket. A v. 31b fogalmazza meg mondandója alaptételét (*propositio*)⁵³: „ha Isten értünk, ki ellenünk?” Ezt követően Pál három különböző érveléssel alapozza meg állítását: a Fiú küldetése (v. 32), a megigazulás (v. 33b), Jézus halála, föltámadása és a tény, hogy Isten jobbján van, és közbenjár értünk (v. 34b). A v. 35-tel kezdődően egy fiktív dialógus bontakozik ki előttünk, melynek a célja nem az, hogy új információval lássa el az olvasót, hanem sokkal inkább az, hogy abban legyen segítségére, hogy az elmondottak alapján egzisztenciális bizonyosságra találjon. Végül egy zsoltáridézetet találunk, melyet egy záró kijelentés követ. Az idézetet az teszi különössé, hogy tartalma első látásra ellentmondani látszik a v. 31b-ben megfogalmazott tézisnek. A v. 37 azonban váratlan következtetésre jut: „de mindezekben diadalmaskodunk”. Úgy tűnik tehát, hogy a vv. 36-37 a rövid argumentáció csúcspontja. A vv. 38sk-ban a *peroratio* jellemzői – érzelmi töltet és a summázás igénye – nyilvánvaló módon vannak jelen. Az egész szakaszban található egyetlen első szám első személyű igealak (*πέπεισμαι* – v. 38) a *pathos*t erősíti. A v. 35 és a v. 39 közötti *inclusio* pedig a kifejtett téma összefoglalásának az eszköze.

A szakasz tematikai alapon három részre tagolható. Az első (A – vv. 31b-34a) a többes szám első személlyel jelölt csoport és Isten kapcsolatára fókuszál; a második (B – vv. 34b-37) Krisztus és a keresztény közösség viszonyára. A harmadik (C – vv. 38-39) ismét a „mi” és az Isten közötti kapcsolatra irányítja a figyelmet. Természetesen a három rész több szállal kapcsolódik. Az A és a B Istenről, illetve Krisztusról szólva párhuzamos szerkezetet mutat⁵⁴. A v. 31b-ben megfogalmazottakat három szónoki kérdés (vv. 33a.33b-34a.34b-35a) mérlegeli. Ez a retorikai meg-

⁵¹ ACHTEMEIER, P. J., *Romans*, Atlanta 1985, 149.

⁵² Pl. 1Kor 15,55; Gal 4,16; 2Kor 6,14-16.

⁵³ ALETTI, J.-N., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, 261sk.

⁵⁴ Ezt nyomtatékosítja a kérdő névmás (*τίς*) ismétlődése is.

oldás, mutatnak rá többen, egy az Ószövetségben jól ismert és számos alkalommal használt formát követ. A kommentárok rendszerint Iz 50,8sk-ra vonatkozó utalásként azonosítják az Apostol szavait (8,33sk). A vv. 31-34 egy a peres eljárást imitáló érvelés. Emellett szól, mondja Belli⁵⁵, az Iz 50,8sk-re történő utalás, ugyanis a prófétai szöveg analóg szituációt sejtet. Más szóval nem a filozófiai iskolákat idéző *diatribé*vel van itt dolgunk, hanem egy, az Ószövetségből jól ismert műfaj, a *riḅ* rajzolódik ki előttünk. De olyan *riḅ*-ről van szó, amely azonnal *mišpāt*-ként áll előttünk. Miről is van itt szó? Amikor két szembenálló fél nem képes megoldani a közöttük támadt vitás kérdést (*riḅ*), akkor egy bíró(ság)nak kell ítéletet (*mišpāt*) mondania, és így kell helyreállítania a jog szerinti igazságot⁵⁶. Az látszik tehát valószínűnek, hogy Pál szabadon használ különböző élethelyzeteket feltételező elemeket, és többféle műfaj szötte-sével zárja a Róm 1-8 szakaszt.

Milyen műfajba illeszkedik a 8,31-39? Korábban többen himnusznak tekintették, illetve himnikus hangfekvést tulajdonítottak neki⁵⁷. Ez a vélemény a mai konszenzus szerint nem elfogadható. Kétségtelen, a szakasz stílusa – Szent Ágoston szavaival: *granditer et ornate* – himnikus szárnyalást ad a szövegnek, azonban azt nem állíthatjuk, hogy ez a szakasz tartalmazná a himnusz műfaj formai követelményeit. Cloutier⁵⁸ joggal kifogásolta ezt a műfaji besorolást, és rámutatott arra, hogy a bibliai himnuszok a következő elemekből épülnek fel: felhívás a dicséretre, a dicséret motivációjának kifejtése, valamint a konklúzió, ahol ismét elhangzik a dicséretre való felszólítás. Ezek közül legfeljebb a második jelenik itt meg áttételes módon. Cloutier *diatribé*nek tekinti a szakaszt, de a szót 'védbeszéd' (*plaidoyer*) jelentésben használja. Azt az álláspontot is kevesen osztják, amely szerint Pál egy korábbi, keresztény himnuszt⁵⁹

⁵⁵ BELL, *Un'allusione a Is 50,8-9 in Rm 8,31-34*, 161.

⁵⁶ Erről lásd: BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 21997, 21-26.

⁵⁷ A különböző elnevezésekről lásd: WISCHMEYER, O., *Beobachtungen zur Gedankenwelt von Römer 8,31-39*, in *The Letter to the Romans*, BETL 226, szerk. SCHNELLE, U., Peeters, Leuven – Paris – Walpole 2009, 800 (799-800).

⁵⁸ CLOUTIER, *Rm 8,31-39: Hymne ou plaidoyer?*, 331.

⁵⁹ PAULSEN, H., *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, WMANT 43, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1974, 137skk.

vagy kérdés-felelet struktúrát felmutató katekézis-formulát⁶⁰ épített volna mondandójába ezen a ponton. Alkalmasint nem is doxológiával⁶¹ van dolgunk. Vélhetőleg Wolternek⁶² kell igazat adnunk: Pál ebben a szakaszban is érveket fogalmaz meg, és argumentációjában a hellenista diatriba eszköztárával él. Az Apostol szavait átható pátosz pedig azzal magyarázható, hogy ebben a szakaszban az egész levélben kibontakozó érvelés egyik legjelentősebb – mások szerint a legjelentősebb – konklúziójához értünk⁶³.

Bár a szakaszt bevezető retorikai kérdés (v. 31a) korábban is felbukkan a levél érvelésében, több korábbi előfordulásától⁶⁴ eltérően, utána nem egy hamis következtetés toppan elénk, amelyet aztán a cáfolat követ. Sokkal inkább a 4,1-hez, illetve a 9,30-hoz hasonlóan az argumentáció tagolását szolgálja. A *πρὸς ταῦτα* szintagma világossá teszi, a korábban mondottak konklúzióját fogjuk hallani. A v. 31bc az „értünk” és „ellenünk” szembeállításával indít. A mondat elliptikus: nem világos, milyen igével, igékkel kellene kiegészíteni. Az általánosságok szintjén maradó megfogalmazás okán akár az egész szakasz feliratának is tekinthetnék. A v. 32 azt részletezi, mit jelent: Isten „értünk” (*ὅτι ἐπερ ἡμῶν*). A v. 32a-val kapcsolatban nem új keletű a kérdés, vajon Pál a Ter 22,12.16^{LXX}-ra alludál-e⁶⁵. Emellett szól a *φειδομαι* ige, valamint a *νίος* főnév jelenléte. Ezek alapján többen arra a következtetésre jutottak, hogy Izsák feláldozása modell gyanánt szolgált ahhoz, hogy Krisztus áldozatát értelmezze. Ez a hipotézis azonban több nehézségbe ütközik. Ha valóban az Akédára utalna, akkor elgondolkodtató, hogy nem időzik el a témánál,

⁶⁰ VON DER OSTEN-SACKEN, P. *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, FRLANT 112, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 35.

⁶¹ Így BALZ, H. R., *Heilsertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39*, BEvTh 59, Kaiser, München 1971, 116.

⁶² WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 2014, 539; hasonlóképpen BULTMANN, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910, 19; SCHMELLER, Th., *Paulus und die „Diatriben“*, NTA NF 19, Aschendorff, Münster, 1987, 407.

⁶³ Már KÄSEMANN, E., *An die Römer*, HNT 8a, Herder, Tübingen 1980, 238.

⁶⁴ 3,5; 6,1; 7,7; vagy később: 9,14.

⁶⁵ Erről lásd: PENNA, R., *Il motivo della ‘aqedah sullo sfondo di Rom 8,32*, in *RivB* 33 (1985) 425-460.

egyáltalán nem részletezi. Nem is szólva arról, hogy a Ter 22-ben Izsák nem hal meg; de még ha Ábrahám feláldozta volna is, akkor sem lehetne halálát valakiért vállalt halálként értelmezni. Valószínűbbnek látszik tehát az a magyarázat, amely szerint a 8,32 is az Iz 53-ra alludál. Izsák megköltözésének a jelenete csak távoli párhuzamként sejlik föl a *παρέδωκεν αὐτόν* (vö. Ter 22,6.12), illetve a *ὕπερ ἡμῶν πάντων* (vö. Ter 22,4) jelenléte révén. Többek szerint viszont nincs a szövegben egyetlen olyan részlet sem, amelyik akár az Ábrahám és Isten, illetve az Izsák és Krisztus közötti tipologikus értelmezést valószínűsitené⁶⁶. A *φείδομαι* és a *παράδιδωμι* ellentétpár, amellyel Pál a v. 32ab-ben érvel, egyáltalán nem szokatlan, hangsúlyozza Wolter. Más szóval a v. 32a és 32b együtt értelmezendő. A két mellékmondat között feszülő tartalmi ellentétet Pál az *ἰδιος*, valamint a *ἡμῶν πάντων* betoldásával még fokozza. Jézus „átadatása”-ról (*παράδιδωμι*) már volt szó a 4,25a-ban, ahol alkalmasint az Iz 53,12^{LXX}-re alludált a szöveg. Ott azonban az hangzott el, hogy „halálra adatott bűneinkért”. Ezzel szemben a 8,32c nem a *παράδιδωμι* okát kutatja, hanem a célját tárja az olvasó elé⁶⁷: „Aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta, hogy ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?” Pál a 8,32-ben csak indirekt módon utal Jézus halálának üdvösséget illető következményére. Ezt a dimenziót – akárcsak másutt⁶⁸ – a *ὕπερ ἡμῶν* szintagmával jelöli. Vagyis arra invitálja olvasóit, hogy Jézus halálában Isten üdvöt jelentő cselekvését fedezzék föl, ami a javukra történt. Más szóval a *παράδιδωμι* nem az ellenségnek való kiszolgáltatást jelöli, mint Izajásnál, hanem azt hangsúlyozza, hogy ebben a gesztusban magának Istennek a tette nyilvánult meg⁶⁹.

⁶⁶ WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 2014, 541. Mindazonáltal a kommentárok többsége valószínűnek tartja az allúziót (WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer*, EKK VI/I, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1978, 173; DUNN, *Romans* 1-8, 501; MOO, *The Epistle to the Romans*, 540). Mások a Pál előtti hagyomány részének tekintik az allúziót (PENNA, R., *Lettera ai Romani*, Scritti delle origini cristiane 6, Dehoniane, Bologna 2010, 613). Többen viszont kétségbe vonják (FITZMYER, J. A., *Romans*, AncB 33, Doubleday, London – New York 1993, 531sk; JEWETT, R., *Romans*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis 2007, 537).

⁶⁷ Vö. Gal 2,20; Ef 5,2.25; 1Tim 2,6; Tit 2,14.

⁶⁸ Róm 5,8; 14,15; 1Kor 8,11; 2Kor 5,21; Gal 3,13; 1Tessz 5,10.

⁶⁹ A Gal 2,20 és az Ef 5,2.25, valamint a Róm 5,8 viszont a *παράδιδωμι ὕπερ* szintagmával Jézus szeretetét állítja a figyelem fókuszába.

A v. 31b-ben megfogalmazottakat a v. 33 konkretizálja. A jövő idő modálisan értelmezendő („ki emelhet”), s nem a végső ítéletre utal. Ez anélkül is inkább valószínű, mert Pál a v. 35-ben ismét szónoki kérdéssel él, de itt egyértelműen a keresztény közösség jelen tapasztalatait részletezi. A jogi nyelvezet, akárcsak az Iz 50,8-ban, itt is metaforikus. Nem esik szó konkrét vádlóról. Nem is eshet szó, hiszen aki mellett maga Isten áll ki, az ellen senki nem emelhet vádat. Az „Isten választottjai” szintagmával élve a választott népet jelölő fogalmat azokra vonatkoztatja Pál, akik „Krisztus Jézusban” vannak (Róm 8,1).

A v. 34a – *τίς ὁ κατακρινῶν*; – alkalmasint visszautal a fejezet kezdete (v. 1 – *katakrima*). A vv. 34b-36 az előző vers (v. 33) tartalmát krisztológiai hangfekvésben írja tovább. A v. 35b pedig hét *περίστασις* felsorolásával él, amit aztán a Zsolt 43,23^{LXX} idézésével teológiai távlatba állít (v. 36). Jézus „értünk”, illetve „bűneinkért” való halálát Pál többször Isten szeretetének a megnyilvánulásaként értelmezi (Róm 5,8; 8,39). Ugyanakkor nemegyszer⁷⁰ Jézus szeretetének a megnyilatkozását látja benne. Ez utóbbiakhoz sorolandó a Róm 8,34b.35a is. A v. 34d-e viszont Jézus jelenlegi státuszát pontosítja. Csak e két mozzanat – Jézus Isten jobbán van, és közbenjár a hívőkét – teszi egyértelművé a feltámadás szotériológiai tartalmát⁷¹. A v. 35-ben olvasható felsoroláshoz hasonlólt másutt is találunk Pál leveleiben⁷². A 8,35-ben olvasható lista valamenynyire megtalálható a másutt olvasható katalógusokban is⁷³. Ilyetén katalógussal a kortárs zsidó és pogány környezet is szolgál példákkal, mutatnak rá a kommentárok. A Róm 8,35 azonban annyiban eltér a többi Pálnál előforduló felsorolástól, hogy nem az Apostol szenvedéseinek a sorát idézi, hanem a keresztény jelen veszélyeivel szembesít. Következésképpen a nézőpont nem retrospektív. Múlt, jelen és jövő egyaránt helyet kap itt. A Róm 1,29-31 bűnlajstromához (*Lasterkatalog*) hasonlóan a hét elemet tartalmazó felsorolással a Róm 8,35b a teljesség igényével fogalmaz⁷⁴.

⁷⁰ 2Kor 5,14; Gal 2,20; Ef 5,2.25; vö. 1Ján 3,14skk; Jel 1,5.

⁷¹ HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!”, 297.

⁷² 1Kor 4,11-13; 2Kor 4,7-12; 6,4-10; 12,10; Fil 4,12.

⁷³ WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 551.

⁷⁴ WOLTER, *Der Brief an die Römer*, 550.

A v. 36-ban olvasható idézet a *θανατούμεθα* révén közvetlenül kapcsolódik a *μάχαιρα* (v. 35b) szóhoz, hiszen a 'kard' metonimikusan a halálra utal. A zsoltáridézet⁷⁵ szintaktikailag a *τίς ἡμᾶς χωρίσει* (v. 35a) kérdésre utal vissza, a célja pedig az, hogy az imént elhangzottakat teológiaiilag értelmezze. A Zsolt 44/43 közösségi panaszzsoltár. Alkalmassint a fogság idejére datálendő⁷⁶. Azért is szokatlan ennek a zsoltárnak a hangfekvése, mert egyfelől Isten népének az ártatlanságát hangsúlyozza, másfelől a szenvedés okozójaként magát Istent nevezi meg. Az idézetben azonban a „miattad” nem Istenre, hanem Krisztusra vonatkozik⁷⁷. A passzív igealakok jelölik az ágenseket: a zsoltárban a népek, Pálnál az a pogány környezet, amelyben a keresztény közösségnek élnie adatott.

Stewart⁷⁸ is osztja azt a véleményt, mely szerint a Róm 8,31-39 a Róm 5-8 záradéka⁷⁹, amely a négy fejezet egyik fő témáját, a részesedést (*participation*) összegezi. Ezt a témát különbözőképpen taglalja a levél érvelésének ez a szakasza. Egyrészt utal arra, hogy a hívők részesednek Krisztus szenvedésében és halálában, másrészt arról is meg akarja győzni a címzetteket, hogy feltámadásának és életének is a részesei. Vitathatatlan, a Róm 6-8 egészét átjárja a Krisztussal való azonosulás, az ő sorában való részesedés témája, amely a keresztséggel kezdődik (6,1-11), az ádám örökségből (7,7-18) a Fiú küldetésével (8,3) talált kiutat, és a Lélek működése (8,2-17) révén lesz a mindenkori keresztény jelen alakítója⁸⁰.

⁷⁵ Pál majdnem szó szerint idézi a zsoltárt. Csupán az első szót változtatja meg (*ἐνεκεν* a *ἐνεκα* prepozíció helyett). Ehhez hasonló idézet-technikát (*καθὼς γέγραπται* + *ὅτι* recitativum) már korábban is használt a Róm-ben (3,10; 4,17).

⁷⁶ HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E., *Die Psalmen* I, NEB.AT 29, Echter, Würzburg 1993, 272sk. Az *ἐλογίσθημεν* vélhetőleg ingresszív értelmű *aorisztoz*.

⁷⁷ Vö. Mk 8,35 és a párhuzamos helyek; 13,9.13; Mt 5,11; 10,39; Lk 6,22; Jn 15,21; ApCsel 5,41; 9,16; 15,26; 21,13; 2Kor 4,11; Fil 1,29.

⁷⁸ STEWART, *The Cry of Victory*, 35.

⁷⁹ Stewart mindenekelőtt az 5,8, valamint a 8,31.32.34-ben is ismétlődő *ὅτι ἐμὴν* szintagma jelenlétét tartja fontos érvnek.

⁸⁰ THEISSEN, G. – VON GEMÜNDEN, P., *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, 267-271.

Mi lehetett az Apostol célja a Zsolt 43,23^{LXX} idézésével? Charles Cranfield⁸¹ magyarázata számos szakembernél egyetértésre talált. Eszerint az idézet célja az volt, hogy rámutasson, a keresztény ember számára a megpróbáltatás nem váratlan dolog, hiszen mindig is ez jellemezte Isten népének a sorsát. Stewart⁸² rendkívül problematikusnak tartja ezt az interpretációt. A Talmud többször idézett szövegei, mondja, sokkal későbbiek, és nem is a mártírok szájába adják ennek a zsoltárnak a szavait, hanem a leviták könyörgéseként citálják, akik azért fohászkodnak, hogy Isten tegyen igazságot. A zsoltár összekapcsolása a 2Makk 7-tel szintén jóval későbbi: csak a Babiloni Talmudból adatolható. Sőt, ha közelebbről szemügyre vesszük a 2Makk 7-et, akkor rá kell döbbernünk, a zsoltárral homlokegyenest ellentétes vallomást találunk itt: „Mi bűneink miatt szenvedünk” (v. 32 vö. v. 18), mondja a hetedik, mártírhálálra készülő ifjú. A zsoltáros Isten miatt (*ἐνεκα*) szenved, a makkabeus mártírok a Mindenség Királyának a törvényeiért (*ὑπέρ*, ill. *διὰ* – 2Makk 7,9.11.23), és bizalom tölti el a szívüket, hogy Isten feltámasztja majd őket (7,6.9.11.14.23.29). A zsoltár viszont kétségbeesett kiáltással zárul. Más szóval a Zsolt 43 Cranfield olvasatával szöges ellentétben nem tartja a szenvedést Isten népe jellemzőjének. Ellenkezőleg, azért emel szót, mert úgy érzi, Isten megmagyarázhatatlan módon nem tartja meg szövetségi ígéreteit.

Cranfield interpretációjával szemben alapvetően két alternatív magyarázat körvonalazódott. Richard Hays⁸³ úgy véli, a zsoltáridézetnek több funkciója is van. Mindenekelőtt egy olyan prófétai értelmezésnek a példája, amely arra a szenvedésre reflektál, amely a megváltás teljességére váró hívők tapasztalata. Mindazonáltal Cranfielddel ellentétben Hays nem elégszik meg annak a megállapításával, hogy Isten népének mindig is része volt a szenvedésben, hanem úgy gondolja, hogy sokkal inkább a Róm egészére jellemző teodicea⁸⁴ taglalásának a része az idézet. Arra keresi a választ, hogyan kell értelmezni a szenvedések között Isten

⁸¹ CRANFIELD, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, ICC, I-II, T & T Clark, Edinburgh 1975-1989, 440.

⁸² STEWART, *The Cry of Victory*, 28.

⁸³ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture*, 57-63.

⁸⁴ 1,16sk; 3,1-8; 3,21-26; 9,14.

hűségét⁸⁵. Hiszen másként hogyan illeszthető a panaszszoltár a győzelem bizonyosságát hirdető szakaszba? Hays a Róm 11,2-ben azonosít hasonló technikát, ahol Pál a Zsolt 94,14-re alludál. Hays, fogalmaztak meg kritikát többen, túlságosan könnyen azonosít allúziókat⁸⁶. Ennek ellenére Hays fenntartja, hogy a Róm 8,31-39 több olyan ószövetségi szövegre is alludál⁸⁷, amelynek hasonló a funkciója a jelen kontextusban, mint a v. 36-nak. Stewart viszont arra mutat rá, hogy Hays adós marad azzal, hogy feltárja, miként minősülhet teodiceának a zsoltáridézet a Róm e szakaszában.

Robert Jewett⁸⁸ szerint csak akkor nyer értelmet a zsoltáridézet, ha azonosítani tudjuk azokat az érveket, amelyeket Pál cáfolni kívánt. A Róm, mondja, azt az összeütközést dokumentálja, amelyben a Törvénytől független evangélium (*Law-free gospel*) hirdetői a judaizálók (Judaizing) álltak szemben⁸⁹. Jewett⁹⁰ szerint az „erősek” – az előbbi álláspont szószólói – diszkvalifikálni akarták a „gyengék”-et – az utóbbi csoporthoz tartozókat – mondván, sebezhetőségük annak a jele, hogy isteni átok alatt vannak. Pál pontosan ezzel a gondolkodásmóddal kívánta felvenni a harcot. Stewart⁹¹ tanulságosnak tartja ezt az olvasatot, mert, mint mondja, a római gyülekezet megosztottságára a levél többször is utal⁹². Arra is joggal mutat rá Jewett, hogy kapcsolat van a próbatételek (περίστασις) felsorolása (v. 35) és zsoltáridézet (v. 36) között. Ezt a kapcsolatot maga Pál teszi explicitte az idézetet bevezető formulával. Kö-

⁸⁵ HAYS, *Echoes of Scripture*, 59.

⁸⁶ PULKKINEN, M., *Paul's Use of Psalms*, 35-40.

⁸⁷ LXX Iz 50,7sk; Ter 22,1-12; Iz 53,7. Többen kétségbe vonják, hogy valóban allúziókkal lenne itt dolgunk: STEWART, *The Cry of Victory*, 31sk.

⁸⁸ JEWETT, R., *Impeaching God's Elect: Romans 8,33-37 in Its Rhetorical Situation*, in *Luke and the Graeco-Roman World: Essays in honour of Alexander J. M. Wedderburn*, JSNTS 217, szerk. CHRISTOPHERSEN, C., et al., Sheffield Academic Press, Sheffield, 2002, 37-58; Uő., *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis 2007, 548.

⁸⁹ Hasonlóképpen LAMPE, P., *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress, Minneapolis 2003, 359sk.

⁹⁰ JEWETT, *Impeaching God's Elect*, 37.

⁹¹ STEWART, *The Cry of Victory*, 32.

⁹² 3,29-31; 11,11-32; 14,1-15,7. Az természetesen más kérdés, hogy az erősek és a gyengék illetően azonosítása távolról sem problémamentes.

vetkezőképpen, mondja Jewett, úgy is értelmezhetjük a zsoldárverset mint a megpróbáltatások sorának a csúcspontját. Stewart⁹³ azonban joggal kifogásolja, hogy Jewett a „mirror-reading” hibájába esik, és figyelmen kívül hagyja, hogy a próbatételek felsorolása bevett gyakorlat volt az erényekben bővelkedő személy alakjának a megrajzolásában⁹⁴ is.

A v. 37 az ἐν τούτοις πᾶσιν szintagma révén a v. 35b-re utal vissza, a διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς pedig a v. 35a-ra. A ὑπερνικάω ige használatát illetően kevés szövegtanú ismert. Seneca és Epiktétosz is használja ezt a kifejezést⁹⁵. Tőlük eltérően azonban Pált nem egy valaki/valami felett aratott győzelem foglalkoztatja, ugyanis a Róm 8,37-ben intranszitiv a ὑπερνικάω ige. A jelen idő használatával pedig alkalmasint arra kívánta felhívni a figyelmet, hogy a győzelem nem a szenvedés után következik, hanem magában a szenvedésben válik megtapasztalhatóvá. Talán a Róm 5,2c-4 szakasz fényében magyarázhatjuk az Apostol kijelentését. A meggyőződés, hogy keresztényeknek a szenvedésben válik valóra a győzelme, abban találja meg alapját, hogy „dicsekszünk azzal a reménnyel, hogy részesülünk Isten dicsőségében.”³ De nemcsak ezzel, hanem a megpróbáltatásokkal is dicsekszünk, mivel tudjuk, hogy a megpróbáltatás munkálja ki az állhatatosságot, „az állhatatosság a próbát kiállt jellemet, a próbát kiállt jellem a reményt.” Más szóval a győzelem Pál számára nem olyasvalami, amire még várni kellene.

A v. 38-ban a πέπεισμαι γὰρ új gondolatot kezd. Pál itt személyes meggyőződését osztja meg, és állítja az érvelés szolgálatába⁹⁶. Ezen a ponton Pál visszatér az argumentációnak arra a szintjére, amely a v. 31b-34a részben rajzolódott ki. Ismét Istenről, illetve a hívők a hozzá való viszonyáról esik szó. Ugyanakkor itt újra a v. 35b-hez hasonlóan egy listát olvasunk. Mindazonáltal a vv. 38sk-ban olvasható felsorolás nem az egyéni próbatételekkel, szenvedésekkel foglalkozik, hanem a világot veszélyeztető erők és hatalmak sorát állítja elénk. A lista kilenc elemet tartalmaz. Ezek közül nyolc négy párt alkot. Az utolsó – κτίσις – vala-

⁹³ STEWART, *The Cry of Victory*, 33.

⁹⁴ FITZGERALD, J. T., *Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence*, SBLDS 99, Scholars Press, Atlanta 1988, 43.

⁹⁵ PENNA, *Lettera ai Romani*, 619-620.

⁹⁶ Ehhez hasonló pl.: Róm 14,14a; 15,14a; 2Tim 1,5.12.

mennyi addigit összefoglalja azáltal, hogy mindegyiket az őt megillető helyre állítja. Valamennyiükre áll: Isten teremtményei, vagyis az ő hatalma alatt állnak.

Pál és a zsoltárok a Róm-ben

Az Újszövetségben található ószövetségi idézeteknek a negyede a *Zsoltárok könyvéből* való, jóllehet a *Zsoltárok könyve* az Ószövetség egészének csak 6,4 százalékát teszi ki⁹⁷. Az is érdekes tanulságokkal szolgál, mutat rá Maren Niehoff⁹⁸, ha összevetjük, minként használja alexandriai Philón és Pál a zsoltárokat. Ez az összehasonlítás ugyanis Pál exegetikai módszerének a fejlődését is új megvilágításba helyezi. Természetesen egyáltalán nem azt állítja Niehoff, hogy Pál írásértelmezői gyakorlatát befolyásolta volna Philón módszere, hanem arról van szó, hogy mindketten többször a zsoltárok segítségével magyarázzák a Tórát, illetve abbéli törekvésükben, hogy az Írások mélyebb, lelki értelmét feltárando kulcsszerepet tulajdonítanak a zsoltároknak. Nyilvánvaló, Niehoff a kettőjük közötti különbségekre is rámutat, és felhívja a figyelmet arra, hogy Pálnál egy látványosan új megközelítésnek lehetünk a tanúi. Pál a rómaiakhoz szólva túllép a Philónnál azonosítható szentírás-magyarázat módszertanán. Ugyanakkor Niehoff nem osztja Sylvia C. Keesmaat⁹⁹ értelmezését, aki szerint Pálnak a Róm-ban mutatkozó gyakorlata a zsoltárok kollázsszerű idézésével a prófétákkal rokonítja az Apostolt.

Eltérően a 4QMMT szerzőjétől, Philón nem beszél úgy Dávidról mint a zsoltárok szerzőjéről¹⁰⁰, jóllehet Mózeset a Tóra szerzőjeként állítja olvasói elé. Amikor Philón a Tórából idéz, ismételten él a „Mózes mondja”,

⁹⁷ TRUBLET, J., 1986, „Psaumes” in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XII/2, Beauchesne, Paris, 1986, 2553 (2504-2562).

⁹⁸ NIEHOFF, M. R., *Paul and Philo on the Psalms: Towards a Spiritual Notion of Scripture*, *NovT* 62 (2020) 394-415.

⁹⁹ KEESMAAT, S. C., *The Psalms in Romans and Galatians*, 146.

¹⁰⁰ 4QMMT (= 4Q394-399). A 4Q394,19-ben ezt olvassuk: „megírtuk neked, hogy értsd meg Mózes könyvéből, a próféták és Dávid könyveiből[!]”, in *A qumráni szövegek magyarul*, *Studia Orientalia* 1, PPKE BTK – Szent István Társulat, Piliscsaba – Budapest 2000, 420-425 (A bevezetőt írta, fordította, a jegyzeteket készítette Fröhlich Ida).

„Mózes másutt mondja” formulával. Figyelemre méltó, teszi hozzá Niehoff¹⁰¹, hogy Philón csak azokban a korai, allegorikus kommentárjaiban idézi a zsoltárokat, amelyekkel az alexandriai zsidó közösségben élő írásmagyarázókhöz fordult. Ezekben az írásaiban a nem a Pentateuchusból vett idézeteknek mintegy a fele a *Zsoltárok könyvéből* való. Ez, nyilvánvaló, annak a tanúja, mennyire fontosak voltak Philón szemében. De ezen túl, teszi hozzá Niehoff, a zsoltárok hermeneutikai szerepe is figyelemre méltó. Ugyanakkor az is szemet szúr, hogy Philón nem egyszer homályban hagyja a zsoltárokból megszólaló hang azonosságát, s a λέγω passzív participiumával (λεχθέν) elmosza a különbséget a Tóra és a *Zsoltárok könyve* között. Továbbá az is tanulságos, minként állítja elénk Philón a zsoltárost. Van, hogy az „istentől ihletett férfiú” (ὁ θεσπέσιος ἀνὴρ), van, hogy „Mózes bakkhoszi társa” (ὁ τοῦ Μωυσέως δὴ θιασώτης) kifejezést használja, van, hogy „Mózes egyik tanítványa”-ként (τῶν Μωυσέως γνωρίμων τις) állítja elénk, és az individuális valóság képviselőjét látja benne. Ugyanakkor arra is találunk példát, mondja Niehoff¹⁰², hogy a zsoltárokból vett idézetek előtt a Pentateuchusból vett citátumokból álló formulákkal találkozunk. A Tóra és a zsoltárok ilyenén közelítését Pál még tovább viszi.

A nála olvasható zsoltáridézetek közül a legtöbb – tizenhárom – a Róm-ben található. Ezzel szemben az 1-2 Kor-ben mindössze négyszer idézi őket, a többi levelében pedig egyetlenegyszer sem. Mivel magyarázható ez a szembeszökő érdeklődés a zsoltárok iránt Pál utolsó levelében? Még az idézetek vizsgálata előtt feltűnik, mondja Niehoff, a bevezető formula: „Dávid mondja” (Δαυὶδ λέγει). Ez pedig azt valószínűsíti, hogy Pál éppúgy szerzőnek tekinti Dávidot, mint Izajást (Ἡσαΐας λέγει)¹⁰³. Ez a néven nevezés jelentős különbséget tár elénk. Philón csak Mózesről beszél úgy, mint szerzőről. Pál viszont jöllehet a prófétának tartott szerzőket – Izajás, Dávid – néven nevezi, Mózesről sohasem szól

¹⁰¹ NIEHOFF, *Paul and Philo on the Psalms*, 394.

¹⁰² NIEHOFF, *Paul and Philo on the Psalms*, 401.

¹⁰³ Róm 15,12; lásd még: POPKES, E. E., „Und David spricht”: Zur Rezeption von Ps LXX 68,23 im Kontext von Röm. 11,1-10, in *Between Gospel and Election*, WUNT 257, szerk. F. WILK, et al., Tübingen 2010, 321-337.

úgy, mint a Törvény szerzőjéről¹⁰⁴. Sőt gyakran ugyanúgy vezeti be a zsoltárokból vett idézeteket, mint azokat, amelyek a Tórából vagy a prófétákból vesz: „amint írva van” (καθὼς γέγραπται).

A Róm 3,10-18 különös figyelmet érdemel. Pál itt idézi először a zsoltárokat, és mindjárt egy olyan idézetfűzérrel szembesít, amelyben a zsoltárokkal együtt *Izajást*, illetve a *Prédikátor könyvét* is idézi. Pál nemcsak különböző szentírási szakaszokat sző érvelésébe. Annak is tanúi lehetünk, hogy kreatív módon alakítja, módosítja az idézett szövegeket¹⁰⁵.

Az viszont rendkívül elgondolkodtató, hogy amikor a Róm 4,3-ban a Ter 15,6-ot idézi – látványosan figyelmen kívül hagyva a Ter 26,5-öt¹⁰⁶ –, meghökkentő, hogy Mózes megnevezése nélkül csupán ezt találjuk: „az Írás mondja” (ἡ γραφή λέγει). Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a Tóra számára, érvelése szempontjából fontos és a zsidó identitást meghatározó kijelentését leválasztja Mózes alakjáról. A 4,6-ban pedig, amikor Philónhoz hasonlóan egy zsoltárt idéz mondandója alátámasztására, akkor a *καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει* formulával él. Ezzel szemben Philón hasonló szövegösszefüggésben a zsoltárok szerzőjét egyszerűen „himnuszok éneke” (ὁ ὑμνωδός) titulussal illeti. Más szóval Dávid prófétává magasodik¹⁰⁷ Pálnál. Azzal, hogy a *Genezist* idézve nem hivatkozik Mózesre, a zsoltárt citálva viszont kiemeli, hogy Dávid „mondja valahol”, arról tanúskodik, hogy példátlanul megnövekedett számára a zsoltároknak mint az Írásokból vett érvnek az ázsiója.

Niehoff arra is rámutat, hogy jóllehet a 10,5-9 szakaszban a Lev 18,5^{LXX}-ra utalva így szól: „ugyanis Mózes ezt írja” (*Μωϋσῆς γὰρ γράφει*), mindazonáltal kétértelművé teszi Mózes minősítését, és a Tör-

¹⁰⁴ A 4QMMT szövege ezzel ellentétben csak „Mózes könyve” és a próféták után említi.

¹⁰⁵ Erről lásd legutóbb: PULKKINEN, M., *Paul's Use of Psalms*, 105-142.

¹⁰⁶ „[...] mert Ábrahám hallgatott szavamra, és megtartotta parancsomat, rendelkezésemet és utasításomat.”

¹⁰⁷ Ennek a folyamatnak a kezdeteiről tanúskodik a 2Sám 23,1-7. Erről lásd: Simon T. L., *Sounding a Voice. The Remaining Validity of David's Words: 2Sam 23,1-7 As a Key to the Inner-Biblical Interpretation of the Psalms in Ancient Israel*, in *L'Azione: Atti della giornata di studi interfaccoltà Pontificio Ateneo Sant'Anselmo Roma 4 ottobre 2016*, Studia Anselmiana 180, szerk. E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, E. – NOUZILLE, Ph. – SARR, O.-M., EOS-Verlag, Roma 2019, 93-151.

vényről szólva negatív konnotációt teremt. Azáltal, hogy Mózesről szólva a *γράφω* 'írni', és nem a *λέγω* 'mondani' igét használja, Mózeset a távoli múlt szerzőjeként állítja az olvasó elé, s vélhetőleg azt is sejteti, hogy már nem szól közvetlenül a címzettekhez. Más szóval a „hit alapján való megigazulás” alapvetően az evangéliumhoz kötődik. A *MTörv*-ből való idézet viszont kihagyja az idézett mondat kulcsfontosságú részletét, nevezetesen a Törvény megtartására vonatkozó szavakat, s így azt sugallja, hogy Krisztus eljövele beteljesítette a várakozást. A Róm 10,18-21 részben a levél szerzőjén kívül több fontos bibliai szereplő is szót kap: a zsoldáros, Mózes és Izajás. A zsoldároson kívül valamenynyük mondandóját a *λέγω* ige vezeti be. A Zsolt 19,5-ből vett idézet azért is figyelemre méltó, mert Pál saját érveivel annyira szerves egységet alkot, hogy a címzettek könnyen az Apostol szavaként azonosíthatták a zsoldáros hangját. Pál tehát az Írások szerzőinek a társaságában áll előttünk, és elmosza a határokat önmaga és a zsoldáros között. De ez azt is jelenti, hogy a zsoldáros az evangélium szócsöve lesz¹⁰⁸ számára.

Pálnak a *Róm*-ben kibontakozó, az Írásokat segítségül hívó stratégiája az Apostol korábbi gyakorlatától is eltér, mutat rá Niehoff. Jóllehet a *Gal* tematikailag számos ponton hasonlít a *Róm*-hoz, ez utóbbitól eltérően egyáltalán nem idézi a zsoldárokat. Igaz, az *1-2 Kor*-ben is találunk négy zsoldáridézetet, de csak az 1Kor 3,20 szolgál példával arra, hogy több, különböző bibliai könyvből vett idézetet épít érvelésébe. De itt még távolról sem bontakozik ki az az Írásokat az evangélium fényében újra értékelő tendencia, amivel a *Róm*-ben találkozunk. Az Írások súlypontja tehát eltolódik. Már nem Mózes a centrum, hanem Izajás, és legfőképpen a zsoldárok.

Miért éppen egy panaszszoldár mélypontját választja a 8,31-39 érveléséhez az Apostol? Alkalmasint segítségünkre lehet, ha felidézzük a *Róm* keletkezésének a körülményeit. Claudius császár haláláról (Kr. u. 54) szólva Suetonius¹⁰⁹ arról is hírt ad, hogy Nero Claudius „sok rendelkezését, intézkedését mint valami örült vagy beszámíthatatlan ember utasításait, érvénytelenítette”. Ezek között lehetett az a Kr. u. 49-re datált

¹⁰⁸ A 15,1-6 szakaszban szintén tanúi lehetünk annak, hogy a zsoldáros közvetlenül megszólítja a címzetteket. Ehhez hasonló a 15,7-13 is.

¹⁰⁹ Suetonius, *Caesarok élete*, VI.33, Budapest 1961 (fordította Kis Ferencné).

ediktum is, amellyel Claudius eltávolította a római zsinagógákban viszályt szító zsidókat. A távozásra kényszerülők közül többen zsidókeresztények voltak. Ekkor kellett elhagyniuk a fővárost Priscillának és Aquilának is, akikkel Pál Korintusban találkozott¹¹⁰, majd Efezusban is együtt dolgozott¹¹¹, és akiket a *Róm* megírásakor már ismét az *Urbs*-ban találunk¹¹² vélhetőleg az Apostol érkezését előkészítendő. Amikor Claudius halála után a korábban a római zsinagógák tagjaiból kialakuló keresztény gyülekezetek tagjai visszatértek a Birodalom fővárosába, azzal kellett szembesülniük, hogy a gyülekezetek összetétele gyökeresen megváltozott. Míg az ediktum előtt többségben voltak a zsidókeresztények, Claudius halála után a pogánykeresztények számbeli fölénye szembeszökő lett¹¹³.

Amikor Kr. u. 56/57 telén Korintusban a római keresztényeknek küldendő levelén dolgozik, Pál nemcsak a pogányok és zsidók között végzett misszió megpróbáltatásainak az emlékét őrzi, hanem testén hordozza a pogányoktól elszenvedett megkövezés nyomait éppúgy, mint a zsinagógái fegyelmi rendhez tartozó korbácsolásait is (2Kor 11,24skk). Jóllehet a *Gal*-et csak néhány év választja el a *Róm*-tól, ez utóbbiban már nem találunk utalást a zsidók körében végzendő misszióra (vö. Gal 2,9sk). Csak annak a reményének ad hangot, hogy pogányokat megszólító küldetésének közvetve hatása lesz Izraelre: „büszkén teljesítem szolgálatomat, mert ezzel talán féltékennyé tehetem véreimet, és így megmenthetek közülük többeket” (Róm 11,14). E szemlélet- és stratégiaváltás mögött alapvetően nem teológiai megfontolások húzódtak, hanem a palesztinai politikai hangulat átalakulása¹¹⁴. A Rómától való függetlenség vágya egyre erősödött, egyelőre fojtva „mint a puskapor és harag”. Ennek egyik megnyilvánulása volt, hogy a jeruzsálemi politi-

¹¹⁰ ApCsel 18,2.

¹¹¹ 1Kor 16,19.

¹¹² Róm 16,3.

¹¹³ Claudius valláspolitikájának a kereszténység formálódásában betöltött szerepét illetően az egyik legalaposabb monográfia: ALVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, HBS 19, Freiburg – Basel – Wien 1999.

¹¹⁴ Ennek részleteiről lásd: TOMSON, P. J., *Sources on the Politics of Judaea in the Fifties CE – A Response to Martin Goodman*, in *JJS* 68 (2017) 234-259.

kai elit egy része a körülmetélés pogányok általi elfogadását úgy értelmezte mint a zsidó hatalmi igény elfogadását, elismerését. Jakab és a jeruzsálemi *ἐκκλησία* vezetői a megmaradás és a békés együttélés érdekében indították útjukra küldöttjeiket a galaták között élő gyülekezetekhez, illetve Korintusba. Pál ezeket a pogányok körülmetélését szorgalmazó (vagy legalábbis nem ellenző) keresztény misszionáriusokat „áldtestvérek”-nek, „álapostolok”-nak minősíti. A *Róm* megírásakor viszont arra jut, hogy a gyökereihez és az anyaegyházhoz való hűségéből fakadóan nem tehet mást: Jeruzsálembe kell mennie.

Claudius császár halála után Pál számára végre felcsillant annak a lehetősége, hogy eljusson Rómába s onnét talán Hispaniába is. Újra átgondolja az általa hirdetett evangélium tartalmát és következményeit. Kudarcaival számot vetve és reményeit latolgatva készül a Birodalom fővárosába. A *Róm*-ben gondolatainak kifejtése közben nemcsak címzettjeinek helyzetét, konkrét problémáit tartja szem előtt, hanem azokat a minden *ἐκκλησία* számára érvénnyel bíró felismeréseket, melyek a Krisztusban való hitből erednek. Számos tényező folyománya, hogy a lehetséges veszélyekről általánosságban fogalmaz a *Róm* 8,31-39. Az eddigi argumentáció következményeit összefoglalva személyes meggyőződéséről is számot ad. Tervek, remények, aggodalmak és félelmek örvényei között önmagát is bátorítja, s ugyanakkor a zsoltáros segítségével a szenvedés és megpróbáltatás evangéliumi értelmezésében is új távlatot nyit. A Zsolt 44 (43) ugyanis meghaladva azt az alapvetően deuteronomiumi, ill. deuteronomista álláspontot, amely kizárólag az áldás és az átok pólusai között magyarázta a Jhwh-val kötött szövetség mi-benlétét, azt tárja az olvasó elé, hogy a *heszed* erőterében a gyötrelem és a kiszolgáltatottság nem sodorja magával a hívőt a reménytelenségbe. Ellenkezőleg, a panaszszoltár mélypontján szikrázik fel a megingathatatlan bizakodás. Így, amit a római útját előkészítendő mond, azt a bizakodását is magába foglalja, hogy „nálatok lévén együtt bátorodjunk meg egymás hite, a tiétek és az enyém által” (*Róm* 1,12).

A Zsolt 110,1 és a Róm 8,34

A Zsolt 110 az Újszövetségben leggyakrabban idézett ószövetségi szöveg¹¹⁵. Mindazonáltal az újszövetségi szerzők a zsoltárnak csak az első és negyedik versét idézik. Sőt ez utóbbit kizárólag a *Zsidóknak írt levél*. A Zsolt 110,1 nemcsak idézetként olvasható a keresztény biblia második felében, hanem a zsoltárvers bizonyos részleteit is felhasználja a keresztény Biblia második része.

Ha eltekintünk a Mt 22,44-től (és a párhuzamos helyektől), ahol nem azon van a hangsúly, hogy Jézus az Isten jobbán van, hanem a *κύριος* tituluson, akkor világossá válik, hogy csupán két olyan újszövetségi szöveghely van, amelyik a maga egészében idézi ezt a zsoltárverset: ApCsel 2,34sk és Zsid 1,13. Az összes többi esetben csupán a zsoltárvers részleteit előhívó allúzióval van dolgunk. Vagyis, úgy tűnik, hogy a szerzők és olvasóközönségük számára ismerős szövegnek számított a zsoltárvers. Ezt a benyomást erősíti az a tény is, hogy több szerző – Róm 8,34; Kol 3,1; Ef 1,20; 1Pt 3,18-22 – az adott dokumentumnál korábbi hagyományban már formulává kristályosodott megfogalmazást idéz¹¹⁶. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezek a szerzők szükségképpen keresztény *testimonium*okat, *florilegium*okat használtak volna. Az is elgondolkodtató, hogy még abban az esetben is, amikor különböző újszövetségi szövegekben az „(Isten) jobbán” kifejezést találjuk, a szintagma azonossága egyáltalán nem jelenti azt, hogy a különböző szerzők azonos értelemben használták a kifejezést¹¹⁷. A „jobbán” kifejezés Jézus húsvétjának – szenvedésének, halálának, feltámadásának, felmagasztalásának – időbeli aspektusára éppúgy fényt vet, mint e történet követ-

¹¹⁵ Három *locus* a LXX-t idézi: Lk 20,42sk; ApCsel 2,34; Zsid 1,13. Kettő ettől eltérő szövegváltozatot tartalmaz: Mt 22,44; Mk 12,36. Három allúzió használja különböző alakban a *κάθηναι* igét, valamint az *ἐκ δεξιῶν* szintagmát (Mt 26,64; Mk 14,62; Lk 22,69). A Kol 3,1 csak az előbbi, a Mk 16,19 és az ApCsel 7,55sk viszont csak az utóbbit. Az összes többi allúzió szinonimákkal vagy hasonló tartalmú kifejezésekkel él. Ez a sokszínűség szintén a *testimonium*-hipotézis ellen szól.

¹¹⁶ Hasonló jelenséggel találkozunk az ApCsel 2,33-36 szakaszban is.

¹¹⁷ GOURGUES, M., *À la droite de Dieu: Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110,1 dans le Nouveau Testament*, Études bibliques 66, Gabalda, Paris 1978, 224.

kezményeire. Jelesül arra, mi a következménye és a jelentősége a feltámadásnak Krisztus és a benne hívők számára.

Amennyiben a metafora használatának időbeli alakulását szemléljük, akkor az látszik valószínűnek, hogy a rövid, formuláris kifejezés – „Krisztus Isten jobbán van” – *Sitz im Leben*jét a liturgikus ünneplésben, illetve hitvallásban azonosíthatjuk. A fejlődés következő fázisának a tanúi azok a szövegek, amelyek a föltámadt Krisztus misztériumát kívánják föltárni. Nevezetesen azt, mit jelent, és mik a következményei annak, hogy a Názáreti Jézus példátlan és meghaladhatatlan módon az Örökkévaló közelében van. Ennek az időszaknak a tanúi Pál levelei és az 1Pt. A Zsid pedig arról az elmozdulásról vall, amely révén a zsoltáridézet elsősorban már nem a feltámadt Krisztus tevékeny jelenlétét hivatott hangsúlyozni, hanem Jézus új és örök identitását próbálja feltárni. Vagy ahogy Gourgues¹¹⁸ fogalmaz: a „funkcionális” perspektívát az „ontológiai” váltja fel.

Az 1Kor 15,25 és a Róm 8,34 az első tanúi a zsoltár újszövetségi használatának. Mindkettő a Zsolt 110,1-nek csak egy rövid töredékét építi be az adott kontextus érvelésébe. Más szóval, úgy tűnik, hogy egyik szöveg sem kívánja elmélyíteni a két szöveg közötti intertextuális kapcsolatot, nincsenek a szövegben jelzések az intertextualitásra (*Intertextualitätssignale*), nem él sem a *pars-pro-toto* elvével, és metalepszisnek sem tekinthető¹¹⁹. A Róm 8,34 más újszövetségi szövegekkel¹²⁰ együtt csupán implicit intertextuális jelzéssel él. Ezt a funkciót „az Isten jobbán” szintagma tölti be. A kifejezéssel együtt álló igék (‘ül’, ‘áll’, ‘van’, ‘felmagasztal’) másodlagosak. Bormann¹²¹ szerint viszont öt tényező is amellett szól, hogy ezt a szintagmát intertextualitásra utaló jelzésként értékeljük. Az ószövetségi szövegekben „Isten jobbja” az erő és a hatalom képzetéhez kapcsolódik. A LXX számos szövegben a szabadítás, segítség, illetve a védelem kifejezéseivel köti össze. A LXX ugyanazokat az igéket használja a szintagmával, mint az Újszövetség. Akik ἐκ

¹¹⁸ GOURGUES, *À la droite de Dieu*, 217.

¹¹⁹ BORMANN (*Ps 110 im Dialog mit dem Neuen Testament*, 193) arra is felhívja a figyelmet, hogy Hays csak futólag említi a Zsolt 110 recepcióját Pálnál.

¹²⁰ BORMANN (*Ps 110 im Dialog mit dem Neuen Testament*, 197) a következő szövegeket sorolja még ide: ApCsel 5,31; 7,55b.56b; Ef 1,20; Kol 3,1; Zsid 1,3;8,1; 10,12sk.

¹²¹ BORMANN, *Ps 110 im Dialog mit dem Neuen Testament*, 199sk.

δεξιῶν találhatók, kivételezett pozícióban vannak. A „jobb” összekapcsolása a béke, a bizalom, az eskü fogalmával a hellenista háttérből magyarázható. Bormann¹²² végkövetkeztetése: a LXX-ban a Zsolt 110,1 az egyetlen szöveghely, amelyik számításba jöhet az „Isten jobbján” szin-tagma újszövetségi használatának az értelmezésében.

Már Ferdinand Hahn¹²³ rámutatott arra, hogy az újszövetségi szerzők a Zsolt 110,1 három aspektusát más-más módon használták fel. A *sessio ad dexteram* többször ott is felbukkan, ahol egyébként semmi más utalást nem találunk a zsoltárra. Más szövegek a 110,1b-ét idézik, amikor arról szólnak, hogy a megdicsőült Krisztus valamennyi ellenségét leigazza. Néhány szöveghely pedig a 110,1a bevezető formuláját, a κύριος-titlust hívja segítségül krisztológiai mondandójának az artikulálásához.

Martin Hengel nyomán valószínűsíthető, hogy a *sessio ad dexteram*-ot is tartalmazó liturgikus hitvallásformulának a legkorábbi¹²⁴ előfordulása a Róm 8,34. Míg a keresztre feszítés és a feltámadás felidézése, mondja Hengel, a tanítványok emlékeire, illetve tapasztalataira épít, az ítélet és második eljövétel várása pedig Jézus szavaiban találja meg alapját, addig a *sessio ad dexteram* egyedüli forrásaként az Írások¹²⁵, nevezetesen a Zsolt 110,1 azonosítható. Hogyan jutottak az első keresztény nemzedék tagjai arra a botrányos következtetésre, hogy a keresztre feszített Messiást, a Názáreti Jézust az Örökkévaló nemcsak feltámasztotta, hanem önön trónjára maga mellé emelte?

Feltűnő, hogy a Zsolt 110,1-re a hitelesnek tartott levelekben Pál csupán kétszer utal. Ez jelentősen kevesebb, semmint azt *Lk-ApCsel* vagy a *Zsid* teszi. Vajon azt jelenti ez, hogy ennek az ószövetségi szövegnek még nem volt nagyobb jelentősége az első század ötvenes éveiben? Éppen az ellenkezőjéről van szó, mondja Hengel. A Zsolt 110,1-nek az újszövetségi krisztológiát alakító hatása már megtörtént, amikor Pál a Róm-et (55/56-ban) és az *1Kor*-et (mintegy másfél évvel korábban) írta. Pál azért használja minden további magyarázat nélkül ezt a formuláris kifejezést, mert tudatában van annak, hogy Korintusban és Rómában

¹²² BORMANN, Ps 110 im *Dialog mit dem Neuen Testament*, 201.

¹²³ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, FRLANT 83, Göttingen ²1964, 127skk.

¹²⁴ HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!”, 117.

¹²⁵ HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!”, 119.

egyaránt tudták a címzettek, hogy miről van szó. Hasonlóképpen érvel M. Gourgues¹²⁶. Mindkét helyen a gyülekezet számára ismert, már megszilárdult formulával van dolgunk, mondja. A tény, hogy sem ő, sem az 1Pt szerzője nem látja szükségét annak, hogy a kifejezéshez magyarázatot fűzzön, sem, hogy kifejezetté tegye a zsolttárral való kapcsolatot, azt jelzi, hogy ez a formula már ismert volt a címzettek körében.

G. Lohfink¹²⁷ értelmezése szerint a Róm 8,34 első két megállapítása – „meghalt, sőt feltámadt” – az eredeti kériigma. Ezzel szemben a harmadik és a negyedik – „az Isten jobbán van, és közbenjár értünk” – egy szerűen a feltámadásra vonatkozó kijelentést fejt ki. Hengel¹²⁸ szerint viszont éppen a két utóbbi jelenti a megfogalmazódó hitvallás csúcspontját, és e két utóbbi pontosítás által lesz egyértelmű a *μᾶλλον δὲ ἐγερθείς* szotériológiai jelentősége. Más szóval a hitvallás 3. és a 4. tagmondata arra vet fényt, mi a következménye Jézus Krisztus feltámadásának a hívők jelenét illetően. Tehát a v. 34 ezáltal alapozza meg a vv. 35skk kijelentéseit.

Az is amellet szól, hogy egy régebbi formulával van dolgunk, hogy a negyedik tag a 8,34-ben, nevezetesen az *intercessio Christi*, a Zsid-ben is visszatér¹²⁹. Következésképpen e Pálnál szokatlan négy tagú kijelentés (Róm 8,34) egy korábbi, valószínűleg a római gyülekezet számára meghatározó, krisztológiai *credo*¹³⁰. Nem meglepő, hogy a Zsolt 110,1-gyel, illetve a *sessio ad dexteram*-mal kapcsolatos kijelentések több, Rómával kapcsolatba hozható dokumentumokban is felbukkannak¹³¹.

Gourgues¹³² is hasonló következtetésre jut. Mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, mondja, milyen formulákban rögzült elsőként a Jézus feltámadását valló hit. A Jézust *κύριος*-nak hirdető formulákkal (Fil 2,11;

¹²⁶ GOURGUES, *À la droite de Dieu*, 55sk.

¹²⁷ LOHFINK, G., *Die Himmelfahrt Jesu*, StANT 26, Kösel, München 1971, 84sk.

¹²⁸ HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!”, 124.

¹²⁹ Zsid 7,3.25.27.28.

¹³⁰ A *μᾶλλον* határozó, valamint a nyomatékosító *kai*, a *hosz kai* kifejezésben valószínűleg Páltól származik (HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!”, 129.139).

¹³¹ HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!”, 126. A Zsid, 1Pt, 1Kelemen, a deuteropáli Kol, valamint a Péter-hagyománnyal összeköthető Mk.

¹³² GOURGUES, *À la droite de Dieu*, 55.

Róm 10,8b-9; 1Kor 12,3) együtt, megjelennek olyan rövid hitvallások is, amelyek a feltámadást is említik. Ezek közül némelyekben Isten a cselekvés alanya (1Tessz 1,9sk; Róm 10,9), másutt viszont maga Jézus (1Kor 15,3-8; 1Tessz 4,14). Igaz, hogy másutt rendszerint a hitvallásra jellemző ige – 'hinni', 'továbbadni', 'hirdetni' – vezeti be a feltámadásra vonatkozó kijelentést, mindazonáltal nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a Róm 8,28-39 szakaszt is két olyan ige keretezi, amelyiknek a jelentése az előbb említettekkel rokonítható: *οἰδαμεν δὲ ὅτι* (v. 28), illetve *πέπεισμαι γὰρ ὅτι* (v. 38). A v. 34 rendkívül józan, minden sallangtól mentes stílusa, valamint a participiumok használata szintén amellet szól, hogy hagyományos formulával van dolgunk. Ennek ellenére Gourgues úgy véli, több olyan részlet is azonosítható, ami azt sejteti, hogy a hagyományos elemeket a jelen kontextus igényeinek megfelelően alakította Pál. E módosításnak a tanúja például a *μᾶλλον* határozószó. Ami a participiumokat illeti, nem szükségképpen kell hagyományból vett, himnikus anyagra gondolnunk. Az is elképzelhető, hogy a közvetlen szövegkörnyezet stílusa (v. 33b – *δικαιῶν*, v. 34a – *κατακρινῶν*) miatt találunk a v. 34b-en is participiumokat. Az *intercessio* tétele mögött valószínűleg a Zsolt 110,4 áll, ahol a Melkizedekre történő utalás jelentette annak az elképzelésnek a kiindulópontját, amely szerint Krisztus mennybéli főpap. Vajon Krisztusnak a hívők érdekében történő közbenjárása a keresztény jelent érintő valóság vagy eszkatológikus értelemben veendő? Ez utóbbi magyarázat képviselői¹³³ egyrészt arra hivatkoznak, hogy a 8,31-39 szakaszban több ige is jövő időben áll. Másrészt arra mutatnak rá, hogy kivált a vv. 31-34 az „értünk”, illetve „ellenünk” ellentétpárra épül, ami a törvényszéki értelmezési keretet nyomatékosítva az ítélet kontextusát valószínűsíti. Továbbá a vv. 33b-34 szakaszban található allúzió Iz 50,8-ra, mondják, szintén eszkatológikus konnotációval bír. Ezzel szemben Gourgues¹³⁴ a címzettek jelenét tartja meghatározónak. A magam részéről némi fenntartással élek ezzel a hipotézissel kapcsolatban. Nem valószínű, hogy a római kereszté-

¹³³ Közéjük tartozik a Zsolt 110 újszövetségi recepciójáról szóló egyik jelentős monográfia szerzője is: HAY, D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, SBLMS 18, SBL Press, Atlanta 1989, 131.

¹³⁴ GOURGUES, *À la droite de Dieu*, 46.

nyeknek konkrét próbatételekkel, harccal, külső körülmények szabta nehézségekkel kellett szembenézniük. A Róm 8 az általános keresztény létállapotra reflektál. Ezt erősíti a többes szám első személy használata is. Azok a nehézségek és próbatételek, amelyekről Pál beszél, bármelyik korabeli keresztény gyülekezet helyzetét jellemezheték.

A Rómában élő keresztény közösségek arcéle számos rekonstrukciós kísérlet dacára nehezen fókuszálható. A gyülekezetek összetételének és (együtt-)működésének a kérdése máig vita tárgya. Mi lehetett Pál célja a levél megírásával? Erre választ keresve szintén hipotézisek széles skálájával szembesülünk. Néhányan stratégiai megfontolásokban látják az Apostol szándékát: segítséget keres és remél a hispániai misszió számára. A főváros, így a vélemény, az Apostol terveiben csupán *Zwischenstation*, közbenső állomás. Mások szerint csupán be akar mutatkozni a címzettek előtt. Többen viszont úgy gondolják, inkább álláspontjáról kívánja meggyőzni őket. Ismét mások pedig azon a véleményen vannak, hogy a feladóra árnyat vető hírek megelőzték a levél érkezését¹³⁵. Következésképp Pál célja: *apologia pro vita sua*, tisztáznia kell magát. Ismét mások a Róm 1,13kk-ben azonosítják a levél célját. Itt azt teszi egyértelművé, hogy azért megy Rómába, hogy az evangéliumot hirdesse. Jóllehet az 1,15-ben nem a küszöbön álló, hanem a sokszor tervezett és még meg nem valósult reményeiről szól, az *εὐαγγελίζομαι*, 'hirdetni az evangéliumot', ige – bár magába foglalja a missziós munka egészét, legyen az akár outsiders, akár hívők között végzett apostolkodás – használata Pál autentikus leveleiben rendszerint a missziós igehirdetés kezdetét¹³⁶ jelöli. Következésképpen, úgy tűnik, hogy az Apostol szerint Rómában még nem hirdették az evangéliumot, a Krisztus-esemény dimenzióit teljesen feltáró, azaz páli értelmezése szerint. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy maga a levél ennek az igehirdetésnek nemcsak az eszköze, hanem tartalmának az összefoglalása is.

¹³⁵ Róm 3,8: „Vagy talán igaz az, amivel rágalmaznak minket, és amit állítanak némi- melyek? Hogy tudniillik így beszélünk: »Tegyük a rosszat, hogy a jó következ- zék belőle«?”

¹³⁶ Erről lásd: GAVENTA, B. R., „To Preach the Gospel”: Romans 1,15 and the Purpose of Romans, in *The Letter to the Romans*, BETL 226, szerk. SCHNELLE, U., Peeters, Leuven, 2009, 183 (179-195).

KOCSIS IMRE

A Zsoltárok krisztológiai értelmezése Lukács kettős művében

Lukács evangéliumának egyik sajátossága abban áll, hogy az irat végén a feltámadt Krisztus írásmagyarázóként jelenik meg. Először az emmauszi tanítványok előtt vonatkoztatja magára mindazt, ami Mózes könyveiben és a prófétáknál meg van írva, majd a 11 apostol előtt kijelenti: „Ezeket mondtam nektek, amikor még veletek voltam: Be kell teljesednie mindannak, amit rólam Mózes törvényében, a prófétákban és a zsoltárokból írtak” (Lk 24,44). Figyelemre méltó, hogy ez a mondat az ószövetségi könyvek három csoportját említi: Mózes törvénye – próféták – zsoltárok. Ennek értelmezésekor a szentírás-magyarázók a zsidó hagyományra utalnak, hiszen a zsidóság mind a mai napig három csoportra osztja a szent iratokat: Törvény (Tora) – Próféták (nebiím) – Írások (ketubím). A Lukács szövegében levő eltérést általában így magyarázzák: a Zsoltárok voltaképp az Írásokat képviselik. Bár alapvetően igazat tudok adni ennek a magyarázatnak, mégis fontosnak tartom megjegyezni, hogy a harmadik csoportra az Újszövetség idején egyéb, általánosabb megnevezés is létezett. A Jézus Sirák fia könyve görög változatának bevezetésében például ez áll: a törvény, a próféták és az atyáktól ránk maradt többi írás (Előszó 8–10). Az a tény, hogy Lukács a bibliai könyvek harmadik csoportjaként a Zsoltárokat említi, azt sejteti, hogy számára ez a gyűjtemény különös jelentőséggel bír.

Érdekes a már idézett mondat folytatását is figyelembe venni: „Meg van írva, hogy a Messiás szenved, és harmadnap feltámad halottaiból, és hogy nevében megtérést és bűnbocsánatot hirdetnek minden népnek Jeruzsálemtől kezdve” (Lk 24,46). A törvény, a próféták és a zsoltárok

tehát három tényezőt hirdetnek előre: a Messiás szenvedését, feltámadását és a nevében történő igehirdetést. Értekezésemben azt szeretném vázolni, hogyan jelenik meg Lukács kettős művében, az evangéliumban és az Apostolok Cselekedeteiben ennek a három szempontnak zsoltáridézetekkel, illetve zsoltárhivatkozásokkal történő bemutatása. Másként megfogalmazva: Lukács szemléletében hogyan jelzik előre a Zsoltárok Krisztus szenvedését, feltámadását és az egyetemes missziót?

Jézus szenvedése a Zsoltárok tükrében

Magától értetődő, hogy figyelmünk mindenekelőtt a Lukács-féle szenvedéstörténetre irányul. Ám tudomásul kell vennünk, hogy a szenvedéstörténet nem tartalmaz bevezető formulával (pl. „meg van írva”) el látott, nyílt idézetet a zsoltárokból. Utalások, rejtettebb hivatkozások persze felfedezhetők. Ilyen például a ruhák szétosztásának (Lk 23,34) vagy az ecettel való itatásnak a motívuma (Lk 23,36)). A legegyszerűbb utalás Jézus utolsó, halál előtti felkiáltásában fedezhető fel: „Atyám, kezedbe ajánlom az én lelkemet” (23,46). Ez a mondat lényegében a Zsolt 31,6 idézete, az „Atya” (πάτερ) megszólítással kiegészítve.¹

A szenvedéstörténeten kívül a lukácsi kettős mű más részeit is célszerű figyelembe venni, már amiatt is, mert egyéb helyeken nemcsak utalások, hanem nyílt idézetek is olvashatók a szenvedésre vonatkozólag. Szabadjon először is a jeruzsálemi bevonulásról szóló elbeszélésre utalni, amelyben a tanítványok és a zarándokok így köszöntik Jézust: „Áldott a király, aki az Úr nevében jön.” Ez a köszöntés a Zsolt 118,26-ot visszhangozza, bár a „király” megnevezés nem szerepel az eredeti szövegben. A 118. zsoltár egy liturgikus keretben történő hálaadást tartalmaz, amelynek hátterében Istennek valamelyik szabadító tette áll.² A zsoltárok gyűj-

¹ Érdemes megjegyezni, hogy Lukács evangéliumában Jézusnak mind az első, mind az utolsó kijelentése az Atyával való közvetlen kapcsolatát tudatosítja: „Nem tudtátok, hogy nekem Atyám dolgaiban kell lennem?” (Lk 2,49). – „Atyám, kezedbe ajánlom az én lelkemet” (23,46).

² Hogy konkrétan melyik szabadító tetről van szó, és hogy az egyes szám első személyben elmondottak kire vonatkoznak, azt nehéz teljes bizonyossággal megállapítani. Nem lehetetlen, hogy a zsoltárban Izrael általános értelemben vett történeti ta-

teményébe az ún. Peszah Hallel csoport részeként került be, ami egyúttal egy új távlatlalt is együtt járt. Már nemcsak a múltbeli szabadulásért adnak hálát, hanem előre tekintenek a végleges szabadulásra, amelyet a Messiás hoz el.³ Az „Áldott, aki az Úr nevében jön” üdvözlő formula elsősorban rá vonatkozik. Lukács szövegében is Jézusnak mint Messiáskirálynak szól a köszöntés. Persze ő nem diadalmas hadvezérként, hanem a béke királyaként (vö. Zak 9,9), a rá váró szenvedések üdvörtörténeti szükségességének tudatában (vö. Lk 24,26) vonul be Jeruzsálembe.

A 118. Zsoltárra a gonosz szőlőmunkásokról szóló példabeszéd összefüggésében is hivatkozás történik, sőt ott kifejezett idézetet találunk. Jézus az alábbi kérdéssel fordul hallgatóihoz: „Mit jelent akkor ez az írás: A kő, amelyet az építők elvetettek, szegletkövé lett?” (Lk 20,17). Jézus itt a 118,22 mondatát idézi, amely eredetileg Izraelre, a választott népre vonatkozott: bár kicsiny és megvetett volt a többi nép között, mégis Isten segítségével nagy tetteket vitt végbe.⁴ Az evangéliumi szövegben a mondat nyilván Jézus halálára és feltámadására utal előre.

Figyelemre méltó, hogy Jézus szenvedésére vonatkozólag az Apostolok Cselekedeteiben is található egy zsoltáridézet. Azt követően, hogy a főtanács Pétert és Jánost felelősségre vonja egy béna meggyógyítása miatt, a jeruzsálemi keresztény közösség imádkozni kezd:

„Uram, te alkottad az eget, a földet, a tengert és mindent, ami bennük van. Te szolgádnak, Dávid atyánknak szájával mondtad a Szentlélek által: Miért háborogtak a nemzetek, és a népek miért terveztek hiúságokat? A föld királyai fölkeltek és a főemberek összegyűltek az Úr ellen és az ő Fölkentje ellen. Mert valóban összegyűltek ebben a városban szent szolgád, Jézus ellen, akit fölkentél: He-

pasztalata tükröződik. Vö. ZENGER, E., *Psalmenauslegungen 2: Ich will die Morgenröte wecken*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2003, 119; KOCIS, I., *Die christologische Interpretation von Ps 8 und Ps 118 im Neuen Testament*, in *You who live in the shelter of the Most High (Ps. 91:1: The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions* (Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 16), szerk. FRÖHLICH, I. – DAVID, N. – LANGER, G., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2021, 31–40, 36.

³ Vö. RAVASI G., *Il libro dei Salmi III*, Dehoniane, Bologna 1988, 413; ZENGER, *Psalmenauslegungen 2*, 115.

⁴ Vö. DAHOOD, M., *Psalms III* (AB 17), Doubleday, New York 1970, 159; RAVASI, *Il libro dei Salmi III*, 428; ZENGER, *Psalmenauslegungen 2*, 122.

ródes és Poncius Pilátus a pogányokkal és Izrael népeivel, hogy végrehajtásuk azt, amit kezded és akaratod előre elrendelt, hogy megtörténjék” (ApCsel 4,24-28).

Ebben az imában a jeruzsálemi hívek a 2. Zsoltár kezdősorait idézik. A 2. Zsoltárt általában intronizációs zsoltárnak tartják, amelynek tartalmát eredetileg a király beiktatásakor vagy a beiktatás emlékünnepén recitálták, a fogság után pedig a Messiásra vonatkoztatva reinterpretálták.⁵ A zsoltárra az Újszövetség iratai is gyakran hivatkoznak, de a figyelem többnyire a szöveg második felére irányul, amely a Messiás uralmát hangsúlyozza.⁶ A fentebb idézett mondatokban viszont a Messiás elleni lázadás témája dominál. S éppen ez teszi lehetővé a Jézus szenvedésére való vonatkoztatást. Igaz, ezekben a zsoltármondatokban – egyéb zsoltároktól eltérően – nem a bántalmakon van a hangsúly. Ugyanakkor éppen ezek a mondatok teszik egyértelművé, hogy Jézus szenvedései nem pusztán az „igaz ember” szenvedései, hanem a Messiásé. Az Apostolok Cselekedetei szövegében a zsoltármondatok aktualizálása is igen szembevető. Ez az eljárás a qumráni peserekre emlékeztet.⁷ Az aktualizáló

⁵ Vö. DAHOOD, M., *Psalms I* (AB 16), Doubleday, New York 1966, 7; KRAUS, H.-J., *Psalmen 1–59* (BKAT), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1978⁵, 146; RAVASI G., *Il libro dei Salmi I*, Dehoniane, Bologna 1986, 91. Mindazonáltal több exegéta a fogság utáni időre datálja a zsoltár keletkezési idejét. Vö. DEISSLER, A., *Zum Problem der Messianität von Psalm 2*, in *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 6), szerk. STRUPPE, U., Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 319–330, 330; ZENGER, E., *Psalmenauslegungen I: Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2003, 49.

⁶ Idézetek: ApCsel 13,33; Zsid 1,5; 5,5. Utalások: Zsid 1,2; Jel 2,26–27; 12,5; 19,15. A 2. Zsoltár újszövetségi használatáról bővebb tájékoztatást nyújt DUPONT, J., „*Filius meus es tu*”: *L’interprétation de Ps II, 7 dans le Nouveau Testament*, in *RSR* 35 (1948), 522–543; RÓZSA, H., *A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése*, in *Uő, Isten az Üdvözítő. Ószövetségi tanulmányok*, Szent István Társulat, Budapest 2014, 209–283, 213–252. Az elsőként említett szerző hasznos tanulmányt írt arról is, hogyan jelennek meg a zsoltárok az Apostolok Cselekedeteiben: DUPONT, J., *L’interprétation des psaumes dans les Actes des Apôtres*, in *Uő, Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1967, 283–307.

⁷ A peserekről bővebb információt nyújt FRÖHLICH, I., *A qumráni szövegek magyarul*, PPKE BTK, Piliscsaba 1998, 327–328; XERAVITS, G., *Könyvtár a pusztaiban. Bevezetés a Holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába* (Deuterocanonica 3), L’Harmattan, Budapest 2008, 63–71.

értelmezés az eredeti szövegben található felsoroláshoz képest fordított sorrendben történik. Ott a „fölkent” szerepelt utoljára, az értelmezésben viszont az első helyen áll. Az alkalmazás konkrétan az alábbi formában történik:

- fölkent: Jézus, aki Isten Fia
- főemberek (ἄρχοντες): Poncius Pilátus
- királyok: Heródes
- nemzetek (ἔθνη): a pogányok
- népek (λαοί): Izrael népei.⁸

Jézus feltámadása a Zsoltárok tükrében

Első helyen a 118. Zsoltár már idézett mondatára utalunk: „A kő, amelyet az építők elvetettek, szegletkövé lett.” Miként szó volt róla, ez a mondat, amelyet a Lk 20,17-ben maga Jézus idéz, egyszerre utal a szentelésre és a feltámadásra. S ez utóbbi szempont a hangsúlyosabb. Jézust, az „elvetett követ” Isten „szegletkövé” rendelte. A „szegletkö” (κεφαλὴ γωνίας) azt a sarokkővet jelenti, amely alapvető fontosságú az épületben, mert a boltívnél összetartja a falakat. A zsidó vezetők által elvetett Názáreti Jézus a feltámadása után kulcsszerepet kapott Isten új épületében, az egyházban. Erre a tényre az Apostolok Cselekedeteiben is utalás történik, Péter és János apostolok főtanács előtti védekezésében. Ez utóbbi szövegre más összefüggésben még visszatérünk.

A feltámadás nyílt bibliai idézetekkel történő alátámasztása az Apostolok Cselekedeteiben két beszéd keretében – Péter pünkösdi beszédében, valamint Pálnak a pizidiai Antiochiában elmondott beszédében – történik. Ezekben a szövegekben mind a feltámadás ténye, mind annak teológiai jelentősége a Zsoltárokra történő hivatkozásokkal nyer „igazo-

⁸ A λαοὶς Ἰσραὴλ kifejezés eléggé szokatlanak tűnik. A többes szám bizonyára a zsoltár eredeti szövegével való egyeztetés szándékával magyarázandó. Vö. SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I* (HThKNT V/1), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1980, 358 (35. lábjegyzet); MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres (1–12)* (CNT Va), Labor et Fides, Genève 2007, 155. Olyan nézet is megfogalmazódott, miszerint Lukács itt Izrael törzseire gondolt. Vö. PESCH, R., *Die Apostelgeschichte I* (EKK V/1), Benziger/Neukirchener, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 177; FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles* (AB 31), Doubleday, New York 1998, 310.

lást”. Mivel hosszabb idézetet Péter beszédében találunk, ezért főképp arra irányul a figyelmünk. Az apostol először Jézus elutasításának és keresztre feszítésének tényére utal, majd a feltámadás szükségességét hangsúlyozza, úgy, hogy a 16. Zsoltárból idéz mondatokat:

„Az Úrra tekintettem mindenkor, ő áll jobbomon, hogy meg ne inogjak. Ezért örült a szívem és ujjongott a nyelvem, sőt testem is reményben nyugszik. Mert nem hagyod a lelkem az alvilágban, s nem engeded, hogy Szented rothadást lásson. Az élet útját mutattad meg nekem, és örömmel töltesz el színed előtt” (ApCsel 2,25-28).

A 16. Zsoltár olyannyira mély és bensőséges tartalmú, hogy jellemzésére több kutató a „misztika” szó használatát is helyénvalónak tartja.⁹ Mindazonáltal el kell ismerni, hogy az eredeti héber szöveg némileg eltér attól, amit az Apostolok Cselekedeteiben olvasunk. A héber szöveg fordítása így hangzik:

„Helyeztem az Urat magam elé mindenkor; mert a jobbomon áll, nem ingadozom. Ezért örült a szívem és ujjongott a lelkem, sőt testem is *biztonságban* lakik. Mert nem hagyod a lelkem az alvilágnak, s nem engeded, hogy igazad *sírt* lásson. Megismerttetted velem az élet útját, és örömeik teljessége van színed előtt.”

Erich Zenger így összegzi a Zsoltár sajátos gondolatvilágát: „A zsoltárt ... olyannyira áthatja Isten jelenlétének éltető tapasztalata, hogy olyan megfogalmazásokra vállalkozik, amelyek JHWH-t az egyén halálán túl is az élet forrásaként mutatják be. Bár a zsoltár először »csupán« azt kéri, hogy a halál ne »idő előtt«, illetve »időtlenül« fejtse ki romboló hatalmát, ám ezt mint az Úr védelmét kéri. Ahol ő van, a halál nem olyan hatalom, amely képes lenne megsemmisíteni. Aki közösségben él Istennel,

⁹ Vö. RAVASI, *Il libro dei Salmi I*, 283; ZENGER, E., *Psalmenauslegungen I*, 212. Arról, hogy konkrétan kinek vagy kiknek a tapasztalata tükröződik a zsoltárban, különféle vélemények láttak napvilágot: kánaáni személy, aki az igaz Isten (JHWH) imádója lett: DAHOOD, *Psalms I*, 87; pap vagy levita: KRAUS, *Psalmen 1–59*, 262; misztikus-karizmatikus mozgalom: ZENGER, E., *Psalmenauslegungen I*, 219.

»biztonságban él«. Ezzel a hitvallással feltárul a kapu az Istennel való lebonthatatlan közösség, vagyis az »örök« élet felé.”¹⁰

A Szeptuaginta változatának még szélesebb a távlata, hiszen a test feltámadásának reménye is megfogalmazódik. Főképp az alábbi változtatások „árulkodóak”: 9b vers: נֶאֱמַר (biztonságban) helyett ἐπ' ἐλπίδι (reményben); 10b vers: נַפְשִׁי (verem, sír) helyett διαφθορά (romlás, rothadás). Péter beszéde éppen erre a Septuagintában található megfogalmazásra támaszkodik.

Kiemelendő, hogy Péter nemcsak a test feltámadására vonatkozó mondatokat idézi, hanem a megelőzőeket is, amelyek az Istenbe vetett feltétlen bizalomról szólnak. Így voltaképp a szenvedéssel szembesülő Jézus Isten-kapcsolata is kifejezésre jut. Az idézet kezdő mondata („Az Úrra tekintettem mindenkor, ő áll jobbomon, hogy meg ne inogjak”) azt a lelkületet tükrözi, amely Jézust jellemezte a passió idején.¹¹

A zsoltáridézet után Péter azt tudatosítja, hogy az idézett mondatokat Dávid – akit az akkori felfogás a Zsoltárok szerzőjének tartott – nem mondhatta saját magáról, hiszen ő meghalt, és sírját mindenki láthatja. Prófétaként Dávid az egyik utódáról jövődől, aki nem más, mint a Názáreti Jézus.¹²

A pünkösdi beszédben a feltámadás teológiai jelentősége is hangsúlyos, s ennek kifejtése is zsoltárra való hivatkozással történik. Péter apostol a 110. Zsoltár kezdősorait idézi:

„Mert Dávid nem ment fel az égbe, hiszen ő mondja: Szólt az Úr az én Uramhoz: Ülj a jobbomra, amíg ellenségeidet lábad alá teszem számolyul” (ApCsel 2,34).

A 2. Zsoltárhoz hasonlóan a 110. Zsoltárt is intronizációs zsoltárnak szokás tekinteni.¹³ Az idézett mondatok eredeti mondanivalóját Rózsa Huba professzor így összegezi: „Az intronizáció ritusában a prófétai szó

¹⁰ ZENGER, E., uo. 215–216.

¹¹ Daniel Marguerat svájci biblikus szerint az idézetet a „feltámadt Krisztus Magnificatja” megnevezéssel lehetne illetni. Vö. MARGUERAT, *Actes*, 92.

¹² A 16. Zsoltár öskeresztény használatához vö. BOERS, H. W., *Psalm 16 and the Historical Origin of the Christian Faith*, in ZNW 60 (1969), 105–110; SCHMITT, A., *Ps 16,8–11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apg*, in BZ NF 17 (1973), 222–248.

által maga JHWH szólítja fel a királyt: »Jobbom felől foglalj helyet!« (Zsolt 110,1) JHWH jobbján kell helyet foglalnia: ebben kifejezésre jut helyzete és hivatalának jelentősége. Az intronizált király felmagasztalt, részt vesz JHWH uralmában, ellenségei lába zsámolyául alázottak”.¹⁴

Péter beszédében nem az az igazi újdonság, hogy a mondatok a Messiásra vonatkoznak – a messiási értelmezés a zsidóság körében is ismert volt –, hanem az, hogy az Isten jobbára való ülés egészen új távlatot kap: arra az uralmi pozícióra vonatkozik, amelyet Jézus éppen a feltámadás által nyert el:

„Tudja meg hát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy az Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, Úrrá és Krisztussá tette!” (ApCsel 2,36).¹⁵

Jól megmutatkozik itt az az a radikális reinterpretáció, amelyet a Pápai Biblikus Bizottság egyik dokumentuma így jellemez: „A Messiásnak, »a zsidók királyának« halála (Mk 15,26p) átformálta a királyzsoltárok és a messiási jövendölések evilági értelmezését. Jézus feltámadása és a mennyben Isten Fiaként való megdicsőülése ugyanezeknek a szövegeknek olyan gazdag jelentést adott, amely addig elképzelhetetlen volt.

¹³ Vö. DAHOOD, M., *Psalms III*, 112; KRAUS, H.-J., *Psalmen 60–150* (BKAT), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1978⁵, 930; RAVASI G., *Il libro dei Salmi III*, 264. E szerzők magától értetődően a monarchia időszakára teszik a zsoltár keletkezési idejét. Ugyanakkor olyan exegeták is vannak, akik jóval későbbre, a fogság utáni korra gondolnak. Vö. például HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E., *Psalmen 101–150* (HTHKAT), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2008, 204.

¹⁴ RÓZSA, H., *Üdvösségeközvetítők az Ószövetségben*, Szent István Társulat, Budapest 2005², 61.

¹⁵ A Zsolt 110,1-nek ilyesfajta értelmezése az Újszövetség más helyein is kimutatható. Idézetek: Mk 12,36 és párh. (itt még nincs nyíltan szó a feltámadásról); 1Kor 15,25; Zsid 1,13. Utalások: Mk 14,62 és párh.; Róm 8,34; Ef 1,20–23; Kol 3,1; Zsid 1,3; 8,1; 10,12–13; 12,2. A zsoltár újszövetségi használatához vö. DUPONT, J., „Assis à la droite de Dieu”: *L’interprétation du Ps 110,1 dans le Nouveau Testament*, in UÓ, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1984, 210–295; HENGEL, M., *Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes*, in *Anfänge der Christologie* (Festschrift für Ferdinand Hahn), szerk. BREYTENBACH, C. – PAULSEN, H., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 43–73; RÓZSA, A *Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése*, 253–283.

Egyes kifejezéseket, amelyeket korábban képleteseknek tartottak, ettől kezdve szó szerint kell érteni.”¹⁶

Érdekes, hogy Pál pizidiai Antiochiában elmondott beszédében is két zsoltáridézetet találunk: az egyik a Zsolt 16,10 – „nem engeded, hogy Szented rothadást lásson” – (ApCsel 13,35), a másik pedig a Zsolt 2,7: „Fiam vagy te, ma nemzettelek téged” (ApCsel 13,33). Fentebb szó volt már róla, hogy a 2. Zsoltár eredetileg a király trónra lépésének (intronizációjának) rítusához kapcsolódott, amelyben különös jelentőséggel bírt az idézett mondat: „a királyt a prófétai mondas formájában kijelentett jogi aktus Isten fiává nyilvánítja... A kiválasztott király az adopcio révén Isten oldalára kerül: Isten uralmának képviselője és a hatalma alá tartozó földi valóság örököse lesz”.¹⁷

Pál beszédében a zsoltármondat sajátos értelmet kap. Azt tudatosítja, hogy a feltámadás Jézusnak mint Fiúnak az intronizációjával egyenlő.¹⁸ Krisztusnak Fiúként való kinyilvánítása nyilván nem azt jelenti, hogy ontológiai értelemben a feltámadáskor vált volna Isten Fiává – ez ellentmondana Lukács és a többi újszövetségi író szemléletének –, hanem azt, hogy a Zsolt 2,8-ban levő ígéretnek megfelelően hatalmat kapott a nemzetek, sőt minden teremtmény felett.¹⁹ Ugyanaz a meggyőződés jut itt kifejezésre, mint a 2,34-ben a Zsolt 110,1 idézésekör: a feltámadáskor Krisztus egyetemes uralomra tett szert.

¹⁶ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Biblia-társulat, Budapest 1998, 58.

¹⁷ RÓZSA, *Üdvösségközvetítők*, 60.

¹⁸ Vö. DUPONT, J., „*Filius meus es tu*”, 528–535; UÓ, *L’interprétation des psaumes*, 294–297; MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres (13–28) (CNT Vb)*, Labor et Fides, Genève 2015, 48.

¹⁹ Ugyanezt a szemléletet tükrözi a Rómaiaknak írt levél bevezetésében megőrzött hitvallás: „Ő test szerint Dávid nemzetségéből született, a szentség Lelke szerint azonban a halálból való feltámadása által az Isten hatalmas Fiává rendeltetett” (Róm 1,3–4).

Az egyetemes misszió a Zsoltárok tükrében

A Lk 24,47 szerint a Krisztus nevében történő, minden népre kiterjedő igehirdetés is úgy tekintendő, mint az Ószövetségben megírtak beteljesedése. Ám ha a lukácsi kettős művet áttekintjük, rájövünk, hogy az egyetemes misszió alátámasztásaként szerző főként prófétai szövegekre hivatkozik. A Zsoltárok e tekintetben nem játszanak fontos szerepet. Az egyetlen hely, amelyben közvetett utalás fedezhető fel a szóban forgó témára, az Apostolok Cselekedeteinek 4. fejezetében található. Azt követően, hogy Pétert és Jánost hivatalosan felelősségre vonják a templomban történt csoda, tudniillik a béna meggyógyítása miatt, az apostolok így nyilatkoznak: „Ő az a kő, amelyet ti, az építők elvetettetek, s amely szegletkővé lett. Nincs üdvösség senki másban, mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnénk” (Ap-Csel 4,11).

Az apostolok érvelésében nagy szerepet kap a többször is idézett zsoltárvers: „A kő, amelyet az építők elvetettek, szegletkő lett” (Zsolt 117,22). A zsoltármondatra való utalás – a 4,24–28-ban megfigyelt eljáráshoz hasonlóan – aktualizáló formában történik: Jézus az elvetett kő, a zsidó vezetők pedig az építők. Az apostolok mindenekelőtt azt tudatosítják, hogy egyedül Jézus nevében, vagyis a Jézusba vetett hit által lehet üdvözülni. Ám az üdvösség lehetőségét egyetemes távlatban hirdetik. Jézus nevében „az ég alatt”, vagyis az egész földkerekségen elnyerhető az üdvösség. Ez persze bennfoglaltan azt is jelenti, hogy Krisztus mint elvetett kő olyan épületben lett szegletkő, amely egyetemes kiterjedésű. Habár a szóban forgó szövegben misszióról nem esik szó, az üdvösség egyetemességének hangsúlyozása mégis sejteti, hogy a Krisztus által fenntartott „épületbe”, vagyis az egyházba minden ember hivatalos.

Igen figyelemre méltó, hogy a Zsolt 118,22 mondata Lukács értelmezésében egyszerre utal Jézus szenvedésére, feltámadására, valamint a Krisztus által fenntartott, minden ember felé nyitott egyházi közösségre.²⁰

²⁰ Kiegészítésképpen megemlítendő, hogy a 118. Zsoltárra az evangéliumokon és az Apostolok Cselekedetein kívül Péter első levelében (2,4–8) is utalás történik. A

Befejező gondolatok

Az eddig elhangzottak nem hagynak kétséget afelől, hogy a lukácsi kettős műben fellelhető zsoltáridézetek és zsoltár-reminiscenciák a krisztológia szolgálatában állnak. Mivel azonban a zsoltárok alapvetően imádságok, feltehető a kérdés: vajon Lukács irataiban tükröződik-e ez a szempont valamiképp? A kérdésre igennel válaszolhatunk. Jézus egy zsoltárból kölcsönzött fohással fejezi be földi életét (Lk 23,46). Pünkösdi beszédében Péter apostol úgy idéz a 16. zsoltárból, hogy az idézett mondatok imajellege megmarad (ApCsel 2,25–28). A jeruzsálemi keresztények pedig közös imádság keretében recitálják a 2. zsoltár kezdősorait (ApCsel 4,24–28). Ennek vizsgálatakor – a korábban elmondottakon kívül – érdemes arra is figyelni, hogy az idézetet és annak aktualizáló értelmezését sajátos tartalmú kérdés követi:

„Most tehát, Urunk tekints fenyegetőzéseikre, és add meg szolgálóidnak, hogy teljes bátorsággal hirdessék szavadat. Nyújtsd ki kezedet, hogy gyógyulások, jelek és csodák történjenek szent szolgálád, Jézus neve által” (ApCsel 4,29–30).

A magam részéről így összegezném a jeruzsálemi keresztények imájáról szóló szakasz tartalmát: a 2. zsoltár segítséget nyújt az aktuális történetek értelmezésében, s egyúttal imára, és pedig keresztény tartalmú imára ösztönöz. Úgy vélem, hogy mindez a Zsoltárok könyve egészére vonatkozólag is fontos következtetést tesz lehetővé. Ha a zsoltárok Krisztusban nyerik el teljes értelmüket, akkor imádkozásuk is krisztusi közegben, vagyis a Krisztusba vetett hit kifejezésre juttatásával kell, hogy történjék.

zsoltár újszövetségi használatához vö. BERDER, M., *La pierre rejetée par les bâtisseurs. Psaume 118,22–23 et son emploi dans les traditions juives et dans le Nouveau Testament*, Gabalda, Paris 1996; ZEMANEK, J., *Psalmentheologie in den synoptischen Evangelien*, Be&Be, Heiligenkreuz 2011, 89–129.

GYURKOVICS MIKLÓS

A Zsolt 50 (LXX) értelmezése Alexandriai Kelemen és az apostoli atyák tanításának a fényében¹

1. Bevezetés és ajánlás

Alexandriai Kelemen műveiből az I–II. század keresztény tanításának olyan korszakzáró dokumentációját olvashatjuk ki, mely bár kutatott szerzőnk részéről nem feltétlenül volt szándékosan tervezett, szellemi munkássága mégis a teológia tudományos alapjává vált. Kelemen teológiai hatásáról Órigenész művei mellett a kappadókiai atyák és a keleti misztikus, illetve aszketikus irodalom is tanúskodik.

Ezért Kelemen műveinek a tanulmányozása több szempontból is időszerű, mivel általuk a kereszténység hajnalát dokumentáló írott és íratlan teológiai hagyomány gyűjteménye tárható fel. Így e szövegekből egyrészt az apostoli atyák ismert idézetei köszönnek vissza, másrészt olyan kora-keresztény vagy hellén szövegtörödékek, illetve íratlan tanítások rögzítése is, melyeket más forrásokból nem ismerhetnénk. Ezen antik tanítások megőrzésén túl Kelemen valódi célja az volt, hogy korának teológiai kihívásaira a „Nagy Egyház” hagyományának az autoritásával reflektáljon.² Ugyanakkor Kelemen a „hagyományos” tanítás „gé-

¹ A tanulmány a NKFIH OTKA K 138280 azonosítószámú pályázat támogatásával valósult meg.

² A „Nagy Egyház” kifejezést dogmatörténeti fogalomként használjuk, mellyel az első század végétől az első egyetemes zsinatig (325) tartó, az apostoli hagyományban való hit egységében élő kereszténységet értjük. Nem földrajzi, hanem a keresztény

pies” ismétlésével nem elégedett meg, hanem a kor teológiai kihívásai szerint aktualizálta a szent hagyomány szellemiségének a tovább öröklését is. Elsősorban tehát nem a szavak ismétlésében, hanem az apostoli kor szellemiségének a megtartásában látta az Egyház hitének és igazságainak a megőrzését és továbbadását. Alexandriai Kelemen egyházas és egyben reform lelkülete több olyan modern teológus félelmeit is eloszlathatja, akik a patológia művelésében csak úgymond muzeális leletek konzerválást látják – ami egyébként rendkívül fontos feladat –, és attól tartanak, hogy e „leletek” immár sohasem kelhetnek életre.

Tanulmányomat Judith L. Kovacs emlékére ajánlom, aki Alexandriai Kelemen egzegézisének korunk egyik legjelentősebb kutatója volt.³ Judith L. Kovacs szerint gyümölcsöző eredményekkel jár Kelemen Szentírás magyarázási módszerének az újra tanulmányozása, mivel a múlt századi vizsgálódások óhatatlanul is az antik bölcselet, Órigenész vagy

teológiai hagyomány által körbe határolható fogalom, mely egyben azokra a teológiai irányzatokra is rámutat, melyek e hagyománytól eltérnek, tehát az eretnek irányzatokra. Mindazonáltal e fogalom nem a kora kereszténység „uniform” jellegét hivatott kifejezni, mivel a „helyi egyházak” kulturális és társadalmi sajátosságai miatt ezen időszak kereszténysége összetett jelenségként tekinthető. Leggyakrabban tehát az apostoli hagyományt követő, és az „eretnekek” vitája kapcsán felmerülő dogmatörténeti fogalom a „Nagy Egyház”. Kelemen esetében két fontos vita témáját említhetjük meg: 1) A gnosztikus mesterek teológiája. 2) A tudományok és főleg a filozófia szerepe a keresztény tanításában.

³ Judith Kovács művei között mindenképpen meg kell említenünk a következő nagy hatású tanulmányokat: *Clement of Alexandria and the Valentinian Gnostics*, diss., Columbia University, New York 1978; *Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria's Interpretation of Tabernacle*, in *Studia Patristica* 31, Peeters Publishers, Leuven 1997, 414–437; *Language of Grace: Valentinian Reflection on New Testament Imagery*, in *Radical Christian Voices and Practice*, szerk. BENNETT, Z. – GOWLER D. B., Oxford 2012, 69–85; *In Order that We Might Follow Him in All Things: Interpretation of Gospel Texts in Excerpts from Theodotus* 66–86, in *Studia Patristica* 79/5, Peeters Publishers, Leuven 2017, 7–28; *Reading the „Divinely Inspired” Paul: Clement of Alexandria in Conversation with „Heterodox” Christians, Simple Believers, and Greek Philosophers*, in *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29–31, 2014)* (Vigiliae Christianae Supplements 139), szerk. ČERNUŠKOVÁ, V. – KOVACS J. L. – PLÁTOVÁ, J., Leiden 2017, 326–343; *Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus*, in *Valentinianism: New Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 96), szerk. THOMASSEN, E. – MARKSCHIES, C., Brill, Leiden 2019, 457–477.

Alexandriai Philón árnyékába szorították Kelemen egyedi teológiai meglátásait.⁴

2. A zsoltárok szerepe Alexandriai Kelemen műveiben

Jana Plátová 2018-ban közreadott tanulmányában Kelemen zsoltáridézeteinek a revideált lajstromát ismertette, sőt a pontos idézetek mellett még az egyes zsoltárokra való utalásokat is jelezte.⁵ Plátová rámutatott, hogy Kelemen a zsoltárokat leggyakrabban a LXX fordítás szerint idézte, továbbá, amint látni fogjuk, nem ritkán más újszövetségi vagy apostoli hagyományból származó források idézetei által is idézte a zsoltárokat; tehát ezek a zsoltáridézetek más forrásidézetek által olvashatóak kutatott szerzőnkél (idézetek az idézetben). Kelemen kb. 213 alkalommal 176 zsoltár idézetet, illetve utalást írt le.⁶ Feltűnő, hogy különösebb bevezetés nélkül 82 alkalommal szentírási vagy más idézetekkel együtt „összevarrva” másolta be az egyes zsoltárverseket. E magas statisztikai számok ellenére kevés modern kutató vállalkozott arra, hogy átfogóan

⁴ KOVACS, J. L., *Clement as Scriptural Exegete: Overview and History of Research*, in *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29–31, 2014)* (Vigiliae Christianae Supplements 139), szerk. ČERNUŠKOVÁ, V. – KOVACS, J. L. – PLÁTOVÁ J., Leiden 2017, 1–37; Uő, *Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen* (Origeniana Octava), szerk. PERRONE L., Leuven 2003, 317–329; *Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the Excerpts of Theodotus*, in *Studia Patristica* 41, 2006, 187–200.

⁵ PLÁTOVÁ, J., *Role žalmů v díle Klementa Alexandrijského*, in *Studia theologica* 20 (2018/3), 25–48; Uő, *‘Na slunci si postavil svůj stan.’ Nejstarší křesťanské výklady Žalmu 18 LXX, zvlášť v. 5c*, in *Studia Theologica* 16 (2014/2), 70–81. Plátová tanulmányában Stählin és Treu által szerkesztett regiszter adatait vizsgálta és pontosította: Clemens Alexandrinus, *Register*, O. STÄHLIN, O. – TREU, U., Berlin 1980, 5–6. Továbbá Plátová munkamódszere A. van den Hoek metódusát követi: *Clement of Alexandria and the Book of Proverbs*, in *Clement's Biblical Exegesis*, 181–216.

⁶ A zsoltáridézeteket a következőképpen vezette be: Dávid vagy a zsoltáros Dávid mondja (55 x); A próféta vagy a prófétai jóvendölések mondják (24 x); Mondja (16 x); Az Írás mondja (14 x); Amint mondva vagy írva van (18 x); Az Úr mondja (8 x); A Szentlélek mondja (8 x). Vö. PLÁTOVÁ, *Role žalmů v díle Klementa Alexandrijského*, 25–35

rekonstruálja Kelemen teológiai rendszerében a zsoltárok szerepét.⁷ A szóban forgó hiány oka egyszerű, míg például Órigenésztől külön zsoltár magyarázatokat olvashatunk,⁸ addig Kelemen minimális alkalommal magyarázta tételesen a zsoltárokat, inkább csak egy adott problematika tárgyalása közben mutatott rá az egyes zsoltárversek örökérvényű és aktuális teológiai üzenetére. Alexandriai Kelemennek a legtöbbet kutatott, és egyben a leghosszabb tételes zsoltármagyarázata a Zsolt 18 értelmezése, továbbá még a Zsolt 82 értelmezése is aktuális volt az átistenülés témáját kutatók körében. Plátová 2018-as tanulmányában csak röviden tért ki az idézetekben lévő zsoltáridézetek vizsgálatára, melyek ugyancsak kevésbé kelthették fel a kutatók figyelmét, hiszen első látásra egy ókeresztény idézettel átmásolt zsoltáridézet nem sok originalitásra utalhat. Ilyen többször is citált zsoltár a hagyomány szerint Dávid király bűnbánó imája, amit akkor írt, amikor Nátán próféta fölkereste, mivel együtt volt Batsebával, vagyis a LXX fordítás szerinti Zsolt 50, melynek jelentőségét nem szükséges ecsetelgetnünk. Kelemen a Zsolt 50 egyes verseit nyolc alkalommal idézte, ebből hétszer a *Strom.*-ben és egyszer a *Paed*-ban,⁹ feltűnő, hogy az „idézetek az idézetben” jel-

⁷ Legfontosabb tanulmányok Kelemen Zsoltár értelmezéseiről: CAMBE, M., *Avenir solaire et angélique des justes. Le psaume 19 (18) commenté par Clément d’Alexandrie* (Cahiers de Biblia Patristica 10), Strasbourg 2009; NIGRO, G., *Esultate giusti. Il Salmo 32 (LXX) nell’esegesi patristica* (Quaderni di “Vetera Christianorum” 31), Bari 2008, 37–40; JEAN-MARIE AUWERS, J.-M., *Une tente dans ou pour le soleil? Ps 18 (19), 5 dans la LXX et de MT*, in *The Septuagint and Messianism*, szerk. KNIBB M. A., Leuven 2006, 195–201; VAN DEN HOEK A., ‘I Said, You Are Gods...’ *The Significance of Psalm 82 for Some Early Christian Authors*, in *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (CBET 22), szerk. RUTGERS, L. V. – VAN DER HORST P. V., Leuven 1998, 203–219; NARDI C., *Note di Clemente Alessandrino al Salmo 18: EP 51–63*, in *Vivens homo* (1995/6), 9–42; GOUNELLE R., ‘Il a placé sa tente dans le soleil’ (Ps 18(19), 5c(6a)), chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, in *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 4), szerk. J. IRIGOIN, J. – DORIVAL, G. – AUWERS, J. M., Strasbourg 1994, 197–212; DORIVAL, G., *Les heures de la prière (à propos du psaume 118, 164)*, in *Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest* (1976/83), 281–301.

⁸ Vö. Órigenész, *Zsoltárhomíliák*, ford. SOMOS R., (Catena, Fordítások 14), Kairosz Kiadó, Budapest 2020. Órigenész például a Zsolt 37-ről mondott első beszédében (3. bekezdés) említi a Zsolt 50,5 versét.

legű konkrét citálásoknál és / vagy utalásoknál a *Kelemen levél* és a *Barnabás levél* forrásai dominálnak.

3. A Zsolt 50 értelmezése Alexandriai Kelemennél az apostoli hagyomány fényében

3.1. Zsolt 50,3-6 in *Strom.* IV,17,107,2-4

Könyörülj rajtam, Isten,
a te nagy irgalmasságod szerint,
és könyörületed sokasága szerint
töröld el gonoszságomat!
Moss meg engem mindinkább gonoszságomból,
és bűnömtől tisztíts meg engem!
Mert elismerem gonoszságomat,
és bűnöm előttem van mindenkor.
Egyedül ellened vétettem,
és gonoszt előttem cselekedtem,
hogy igaznak bizonyulj igéidben,
és győztesnek ítéletedben.¹⁰

Alexandriai Kelemen a Zsolt 50,3-6 vereseit a *Strom.* IV,17,107,2-4-ben idézte, méghozzá egy hosszú Római Kelementől származó idézetben, *1 Kelemen*, 18,2.¹¹ Alexandriai Kelementől szokatlan, hogy ilyen hosszán idézzon a Szentírásból, mivel a terjedelmes biblikus idézetek helyett in-

⁹ Zsolt 50,3-6 (Zsolt 50,3-19 in *1Kelemen* 18,2) in *Strom.* IV,17,107,2-4; Zsolt 50,7 in *Strom.* III,16,100,7; Zsolt 50,8 in *Strom.* V,10,64,2; Zsolt 50,9-14 in *Strom.* I,1,8,3-4; Zsolt 50,18-19 in *Strom.* VII,3,14,1 [*1Kelemen* 18,2-17 (Zsolt 50,3-19), *1Kelemen* 52,4 (Zsolt 50,19) és Zsolt 49,14-15, *Barnabás* 2,4-5 (Zsolt 50,18-19)]; Zsolt 50,19 in *Paed.* III,12,90,4; Zsolt 50,19 in *Strom.* II,18,79,1; Zsolt 50,19 in *Strom.* IV,18,113,3 [*1Kelemen* 18,2-17 (Zsolt 50,3-19); *1Kelemen* 52,4 (Zsolt 50,19) és Zsolt 49,14-15; *Barnabás* 2,4-5 (vö. *Paed.* III,89-91); *Barnabás* 2,10 (*Paed.* III,90,4; *Strom.* II,79,1); (Zsolt 50,19)].

¹⁰ Zsolt 50,3-6. Jelen tanulmányban idézett zsoltárok fordítása: *Zsoltároskönyv*, fordította: OROSZ, A., Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus, Nyíregyháza 2014.

kább szentírási „kollázsokat” készített. E hosszú „idézet az idézetben” a *Strom.* IV,14,95-17,117,5-ben olvasható, melyben a Zsolt 50,3-6 az egyik központi biblikus tanítás.¹² A *Strom.* IV,14,95-17,117,5 fő témája a keresztény vértanú és az igaz gnosztikus jellemének az ismertetése.

Tudnunk kell, hogy az „igaz gnosztikus” megnevezése ugyancsak gyanúsán csenghetett a második századi „Nagy Egyház” képviselői fülében, ezért Kelemen e helyen arra is rá akart világítani, hogy az ő tanítása eltér a gnosztikus eretnekek véleményétől. Ezért Alexandriai Kelemen a szent hagyomány és a Szentírás autoritásával fogalmazta meg az igaz gnosztikus keresztény ember anatómiáját. E vállalkozás két irányból is meredek volt: egyrészt szándékosan szemben állt a művelt gnosztikus mesterekkel; másrészt a hagyományos keresztény egyházi vélekedéssel is szembement, mivel meglátásuk szerint a „bölcsekedés” felfuvalkodottá tette a gnosztikusokat, így tehát akár Kelemennek az „igaz gnosztikusról” szóló tanítását is előítéletekkel kísérhették figyelemmel.¹³ A Nagy Egyháznak a gnosztikusokkal szemben táplált gyanúja nemcsak a személyekre terjedt ki, hanem a tudományokra is, amit az esetünkben „teológiának” is hívhatunk. Mindezekért Kelemen a teológia tudományos művelését szinte úgy mutatta be, mint aminek az elmélyítése nélkülözhetetlen a keresztény életcél eléréséhez, ami nem más, mint az áttistenülés.¹⁴ Szerzőnk, bár elhatárolódott a gnosztikus mesterek tanításától, azonban a hellén kultúrával és a bölcselettel ötvözőtt

¹¹ További megegyezések végett vö. 1Kelemen 18,1-4 in *Strom.* IV,107,4; 1Kelemen 21,2-4; 21,6-22,8 in *Strom.* IV,17,107,5-110,1.

¹² A *Strom.* IV,14,95-17,117,5-ben Alexandriai Kelemen gyakorta idézett Páltól az 1-2Kor-t és Római Kelemennek a Korintusi egyházhoz írt leveléből. Vö. *Stromate* IV, MONDÉSE, C. – VAN DEN HOEK, A., *Sources Chrétiennes* (= SC) 463, Paris 2001, 214–251.

¹³ Vö. Judith Kovacs tanulmányait tovább: PROCTER E., *Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*, New York 1995; ASHWIN-SIEJKOWSKI, P., *Clement of Alexandria. A Project of Christian Perfection*, T&T Clark, London 2008; GIBBONS, K., *The Moral Psychology of Clement of Alexandria: Mosaic Philosophy* (Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), London – New York 2017; ČERNUŠKOVÁ, V., *The Mystery of the Eucharist and Childhood in Clement of Alexandria*, in *Eastern Theological Journal* (2019/2), 219–236; HAVRDA, M., *Two Projects of Christian Ethics: Clement, Paed. I 1 and Strom. II 2, 4-6*, in *Vigiliae Christianae* 73 (2019/2), 121–137.

teológiától nem. Így ő maga is, mint művelt és előkelő ember, akár még gyanús is lehetett a Nagy Egyház vezetésének megítélésében. Tehát először Alexandriai Kelemennek meg kellett győznie a Nagy Egyház képviselőit és a gnosztikus irányzatok mestereit is arról, hogy az a keresztény nem lehet „igaz gnosztikus”, aki szívében a tudományok ismerete miatt felfuvalkodott lett, mivel a Szentírás és Római Kelemen tanítása szerint (tehát a szent hagyomány szerint) a keresztények életcélja az Isten iránti szeretetben való tökéletesedés, amit csak az alázatosak érhetnek el.¹⁵ A tudomány egzakt és áldozatos művelése pedig alázatossá tesz, szemben a tudománytalan gnosztikus bölcseledők felfuvalkodásával és szofizmáival.

Alexandriai Kelemen arra is rámutatott, hogy a Szentírás és Római Kelemen tanítása szerint a tudatlanság viszálykodást szül az Egyházban, és ezért a keresztény teológiában való tudományos elmélyülés az egyházi békét biztosítja. Mivel a pogányok és a gnosztikusok is azzal vádolták a Nagy Egyház tagjait, hogy a műveletlen csöcselék gyűlekezete, ezért e vádra való reakcióként Alexandriai Kelemen azt írta, hogy Krisztus ellenségszeretetről szóló parancsa az idegen bölcselettel (a vádlókkal) való kibékülésre is ösztönöz. Ahogy a Mt 5,25 szerint igaz, hogy az életutunk során nem lerázni kell magunkról a vádlót (a pogány tudományokat és a gnosztikus teológiát), hanem meg kell őket szelídíteni, hogy Urunk ítélőszéke előtt már ne vádolhassanak minket.¹⁶ A keresztény tudósokat, hogy ne váljanak felfuvalkodott szívűekké, arra

¹⁴ ITTER, A. C., *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden 2009; HAVRDA, M., *The So-called Eighth Stromateus by Clement of Alexandria: Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology* (Brill Bilingual Edition), Leiden – Boston 2016 (hasznos olvasmány a bevezető tanulmány); GYURKOVICS, M., *Az antik „hit” bölcséleti fogalmának újraértelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában*, in *Athanasiana* 49 (2019), 32–57.

¹⁵ Vö. *Strom.* IV,15,97,2 (1Kor 8,1-11: tudjuk, hogy mindnyájunknak van ismeretünk. Az ismeret felfuvalkodottá tesz, a szeretet pedig épít. οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν. ἡ γινῶσις φουσιῶι, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ); *Strom.* IV,100,5-6 – 1Jn 3,18-19; 4,16 és 18; 5,3; *Strom.* IV,106,4 – Péld 3,34; 108,4-5; *Strom.* IV,18,111,1-114,1 – 1Kelemen 49,4-5; 50,1-2; 1Pét 4,8; 1Kor 13,3 és 1; 1Kor 13,3 és 2; 1Kelemen 50,3; Zsolt 68,31-33 + 49,14 + 50,17 in 1Kelemen 52,2-4; Róm 13,10; Kiv 20,14 és 17? 2Kor 2,9Mk 10,30.

¹⁶ Vö. *Strom.* IV,14,95,1-96,2; II,18,80,5-81,1; Mt 5,44-45; Lk 6,27-28.

biztatta Alexandriai Kelemen, hogy mindenekelőtt igyekezzenek megtartani az erkölcsi tisztaságot, és a tudományok egzakt művelésére törekedjenek, kerülve a gnosztikusok parttalan bölcselkedő fantáziálásait. Így az evangélium szellemiségét betartva a bölcs keresztények a tudományos ismeretek birtokában is szerények maradnak. Az igaz gnosztikus (teológus) ismertető jegyei azok az alázatos cselekedetek, melyek a Zsolt 50 értelmezése szerint tiszta szívből/ értelemből fakadnak.¹⁷ Az alázatosság szabálya ugyanannyira vonatkozik a teológus tudományos munkájára, mint amennyire a hétköznapi életvitelére is. Ennek az alázatos életnek az eredménye nem más, mint a hitből és szeretetből fakadó alázatos szívben megjelenő „igaz gnózis”.

Egy másik szövegben, a *Strom.* IV,14,95-117,5-ben is megfigyelhetjük, hogy Alexandriai Kelemen úgy sorakoztatta fel a szentírási verseket és a Római Kelemen leveléből kimásolt idézeteket, hogy a szöveg korpusz központjában a Zsolt 50-ből jól ismert emberi szív álljon, mely egyrészt a vágyak és a szenvedélyek helye,¹⁸ másrészt a hit és a gondolkodás helye,¹⁹ harmadrészt pedig a Szentlélek lakása is.²⁰ Egy alaposabb értelmezés után felfigyelhetünk arra, hogy bár Alexandriai Kelemen szó szerint idézte Római Kelemen sorait és a bennük idézett szentírási verseket is (Zsolt 50,3-6), mégis a két Kelemen végső szándéka eltért egymástól. Míg Római Kelemen inkább az Egyházban felmerülő benső viszályokkal szemben idézte a Zsolt 50,3-6-t, mely által alázatosságra, testvéri

¹⁷ A Róm 8,38-38 a keresztény mártír és az igaz gnosztikus mottója in *Strom.* IV,14,96,1-2.

¹⁸ Vö. *Strom.* IV,97-98; 114,2-117,5.

¹⁹ Vö. *Strom.* IV,16,99,1 – Iz 28,16; Róm 10,10-11; *Strom.* IV,16,99,3 – 2Kor 1,12. Itt Pál szavai által beszél Kelemen az áldozat és a szeretet cselekedeteiről. E sorok a keresztény tanító felebaráti szeretetből való áldozatos tanításáról szólnak, mely a keresztényüldözés idején még vértanúsággal is járhat. Még hasonló gondolatokat fejt ki: 1Kelemen 36,2; 40,1; 38,2 és 41,1 in *Strom.* IV,17,110-111,1 melyek idézése után Kelemen szó szerint azt írja, hogy a keresztény szeretet gyakorlása az írott és a szóban történő tanításban és tanúságtételben mutatkozik meg (vö. még *Strom.* I,1,4,1). Valószínű, hogy Kelemen egyfajta „mártíromságként” élte meg a hellén kultúrából való keresztény hitre történő megtérést, és annak társadalmi következményeit is (alázatoság, megtisztulás és áldozatvállalás), vö. *Strom.* IV,16.

²⁰ Vö. *Strom.* IV,15,97,3; IV,17,107,5-8; 108,5.

szeretetre és békére ösztönzött, addig Alexandriai Kelemen a pogányság és a hellén kultúrán művelődő gondolkodók szívének (értelmének) a megtérésről írt: A szív megtérésének a külső jellegzetességei egyrészt a társadalmi életvitel és a házassági kapcsolatnak az átértékelésében mutatkozik meg (etika), másrészt a tudományok művelésében. Kelemen a Zsolt 50 értelmezése által rámutatott, hogy a keresztség és a Szentírás értelme által megtisztított szívből tiszta vágyak, tiszta cselekedetek és a Szentlélektől megvilágosított tiszta gondolatok sarjadnak.

Immár tehát egyértelmű, hogy az Alexandriai Kelemen által megfestett keresztény szív prototípusa Dávid megtért szíve: igaz (Zsolt 50,8), tiszta (Zsolt 50,12), alázatos és töredelmes (Zsolt 50,19). Dávid megtisztított szíve pedig Krisztus szívéhez vált hasonlóvá. Így válik Krisztus szíve a keresztény teológus szívének az örök példaképévé. Mindez azt jelenti, hogy a Zsolt 50 szó szerint és nem szó szerint is idézett verseinek az értelmezései Alexandriai Kelemennél túlmutatnak a Római Kelemen leveléből átmásolt idézetek tanításán (*Strom.* IV,14,95-117,5).²¹ Az is nyilvánvaló, hogy Alexandriai Kelemen a Zsolt 50 és Római Kelemen autoritásán keresztül az „igaz gnosztikus” mesterről saját meggyőződését interpretálta a hagyományokat tisztelő, mindamellett a tudományokat és a tudósokat gyanúsán szemlélő keresztények körében.²²

Hogy miért Krisztus szíve az igaz gnosztikus ember szívének a prototípusa? A választ szintén Római Kelemennek a Zsolt 50 értelmezésén keresztül tudhatjuk meg. Római Kelemen a Zsolt 50,3-19 verseit a Zsolt 88,21 szavaival vezette be: „Mit mondjunk Dávidról, aki igencsak szép tanúságtételt mutatott nekünk?! Őhöz így szólt Isten: »Dávidban, Jessze Fiában, szívem szerinti férfira találtam, örökkévaló olajjal kentem meg őt«.²³ Különös, hogy Római Kelemen a Zsolt 88,21-et nem a LXX-féle fordítás szerint idézte, és hogy e szövegvariánst követte Alexandriai Kelemen is, mely egyben az ApCsel 13,22-ben olvasható zsoltáridézettel

²¹ Alexandriai Kelemen itt nem idézte, azonban mégis magyarázta a következő sorokat: Zsolt 50,8: „Íme, te a szív igazságát szereted”; Zsolt 50,12: *Tiszta szívet teremtsz bennem, Isten, s az erős lelket újítsd meg bensőmben!*

²² Vö. 1Kelemen, XVIII,1; XXI,2-4; 6-XXII,8 in *Strom.* IV,107,1-110,5.

²³ 1Kelemen. XVIII,1 (Kisebb eltéréssel idézem Ladocsi Gáspár fordítását: Óf 3, 116) in *Strom.* IV,17,107,1 – SC 463 (MONDÉSEST, C. – VAN DEN HOEK, A.), 232.

egyezik meg.²⁴ A Zsolt 88,21 eltérése a LXX fordításához viszonyítva főleg egy többlet szó betoldásában mutatkozik meg, ez a betoldás pedig a „szív” (καρδία), vagyis a két Kelemen szerint Dávid Isten „szíve” szerinti férfi. Alexandriai Kelemen további értelmezéséből pedig egyértelművé válik, hogy ő nem Istenhez, mint a Mennyei Atya szívéhez hasonlította Dávid szívét, hanem Krisztus szívéhez: A házasságtörés bűnét megbánó Dávid szíve töredelmes és alázatos, melyet Isten irgalma megtisztított, és ezek után belé árasztotta a Szentlélkét. Így immár a bűnbánat után megújult Dávid szíve, Krisztus szívéhez vált hasonlóvá: Szentlélekkel eltelt és a Mennyei Atya akaratát alázatosan követő szív.²⁵

Alexandriai Kelemen nem választotta szét a tudományos teológiai ismeretekben való előrehaladást az erkölcsi életben való fejlődéstől. Hangsúlyozta, hogy a keresztények szívében élő Szentlélek az ember érzelmeit és gondolatait is megvilágosítja. Mivel pedig Dávid a házasságtörés bűnétől tisztult meg, így Kelemen értelmezése szerint a keresztény házas és tudós ember szívének a gondolatai és érzelmei sem lehetnek érzékiek, mivel maga a Szentlélek ragyog át rajta, és tisztítja azt meg. A Szentlélek e különös ajándékának köszönhetően a keresztény teológus szíve sem ragad bele az érzékszervekkel megismerhető világba (pl. természettudományokba), hanem tiszta szándékú vágyai a szellemiek felé emelik.²⁶

Láthatjuk tehát, hogy a *Strom.* IV,14,95-117,5-ben a Zsolt 50,3-6 Alexandriai Kelemen teológiai logikája szerint a keresztény teológus szívééről szól, aki erkölcsileg nem az érzékiektől hajtott Dávid szívének a bűnös hajlamait követi, tudományos tevékenységében pedig nem ragad le az öt érzékszervvel megismerhető világ vizsgálódásánál. A teológus szívének a vágyait nem az érzékszervei, hanem Krisztus szeretete és a

²⁴ Zsolt 88,21 (LXX): *Rátaláltam szolgámra, Dávidra, szent olajommal kentem fel őt* (εὐρον Δαυὶδ τὸν δοῦλόν μου, ἐν ἑλαίῳ ἁγίῳ μου ἔχρισα αὐτόν) ford. Orosz Atanáz. Továbbá még vö. 1 Sámuel 13,14 (Ebben az idézetben a szív és Isten törvényének a témája dominál) és Zsolt 77,70-72; ApCsel 13,22: *Ennek elvetése után Dávid királyt támasztotta nekik, aki mellett tanúságot is tett, mondván: „Szívem szerint való férfit találtam, Jesse fiát, Dávidot, aki megteszi majd minden akaratomat”.*

²⁵ Az az alázatos és töredelmes szív, melyet Krisztus vére tisztított meg, vö. *Strom.* IV,107,8; 108,5; 113,4 (1 Kelemen. 21,6; 52,2-4).

²⁶ Vö. *Strom.* IV,107,7; 108,5.

benne lakó Szentlélek irányítja. A legfőbb vágya, hogy az Istentől adományozott *gnózis* és *agapé* által egyre közelebb kerüljön Isten titkainak a feltárásához, amit maga Krisztus tár fel, mivel ő a Mennyei Atya *gnózi*-sának és *agapé*jának is a megjelenítője:

A törvény teljessége az *agapé*” (Róm 13,10),²⁷ mint ahogy Krisztus maga az [a beteljesedett törvény és az *agapé*]. Amint erről a minket szerető Urunk jelenléte, a Krisztus szeretete által átítatott tanításunk és a polgári életvitelünk is tanúságot tesz.²⁸

Hogy mire is vágyhat a teológus szíve? Erre a kérdésre Alexandriai Kelemen két választ is adott, annak függvényében, hogy a keresztények hite, ismerete és Isten iránti szeretete milyen mértékben mélyült el: A Mk 10,30 szerint az „átlag” hittől hívó keresztényeknek Isten valami olyat adományoz, amit emberi értelemmel is fel lehet fogni. Tehát mindannak a százszorosát, amit az Úrért elhagytak, mivel az „átlag” keresztények vágya az emberi gondolatokkal gondolkodó szív vágya, ezért a jutalom is olyan, amit emberi gondolatokkal is fel lehet fogni.²⁹ Mindazonáltal azoknak, akik az „igaz *gnózis*” szerint hisznek és szeretik Istent, azoknak Isten a 1Kor 2,9 szerint azt készítette, „amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az *ember szívébe föl nem hatolt*”.³⁰ Az igaz gnosztikus (teológus) szívének a gondolatai nem az emberi „észjárást” követik, hanem Krisztus elveit. Hisz az igaz gnosztikus szívében Krisztus Lelke lakik,³¹ ezért az ő jutalma Isten titkainak, teológiai misztériumainak a feltárása, látása és hallása.³²

²⁷ Vö. Róm 10,4; Mt 5,17 in *Strom.* IV,21,130,3.

²⁸ *Strom.* IV,18,113,5; SC 463 (MONDÉSE, C. – VAN DEN HOEK, A.), 244. Alexandriai Kelemen ezen a helyen nagyon tömören, szinte mottó-szerűen fogalmazott. E három részre osztható mondat, három teológiai kijelentést közöl: 1) Krisztus maga a szeretet. 2) Krisztus szeretete jelen van a világban. 3) A keresztények életvitele Krisztus szeretéről tesz tanúságot a világban.

²⁹ Vö. Mk 10,30 in *Strom.* IV,18,114,1.

³⁰ Vö. 1Kor 2,9 in *Strom.* IV,18,114,1.

³¹ Vö. *Strom.* IV,18,116,2; 117,1.

³² A Zsolt 50,10; 16-ban az imádkozó azt kéri, hogy örömet és vigasságot halljon. Alexandriai Kelemenre e szöveg megfogalmazása közben a Zsolt 50-nek nem csak egy részlete, hanem az egész teológiai üzenete hatott.

3.2. Zsolt 50,7 in *Strom.* III,16,100,7

Mert íme, vétekben fogantattam,
és bűnökben fogant engem anyám.³³

Az előző fejezet tárgyalásánál már az a különlegesség is megmutatkozhatott, hogy a Zsolt 50 Alexandriai Kelemen értelmezésében kevésbé kapott bűnbánati jelleget. Ennek a korántsem véletlen perspektívaváltásnak az okára világít rá a Zsolt 50,7 exegézise, mely a *Strom.* III,13,91,1-18,110,3-ból bontakozik ki. A *Strom.* III,13,91,1-18,110,3 fő témája a szélsőséges enkratiták és az erkölcsi laxisták cáfolata.³⁴ Kelemen egyik emblematikus vitapartnere a szélsőséges enkratiták történelmi képviselője, **Iulios Kassianos**, aki úgy vélte, hogy minden szenvedés és szenvedély a bűnös természet és a testiség következménye. Kassianos e feltevéséhez alakította krisztológiai tanítását is, miszerint Krisztus azért nem szenvedhetett, mert nem volt bűne, és mivel nem volt bűne, ezért nehézkes hús-vér teste sem volt. E logika mentén vált **Kassianos** a doketista krisztológia és ugyanakkor a szélsőséges enkratiták antik képviselőjévé.³⁵ Nyilvánvaló, hogy e szélsőséges szellemi irányzat vélekedésének a következménye, hogy a bűnt a test kötelező velejárójának tartották. Elméletük szerint a bűn elleni küzdelem szinonimájává vált a test elleni küzdelem is, sőt az új emberéletek nemzésének a tiltása is,

³³ Zsolt 50,7 (LXX): ἰδοὺ γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήμφθην καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσθησέν με ἡ μήτηρ μου.

³⁴ Vö. SC 608 (CASTER, M. – LE BOULLUEC, A. – DESCOURTIEUX, P. – TISSOT, Y.), 286–343.

³⁵ Iulios Kassianos Kr. u. 174/200, az enkratita tanításáról vö. Clemente di Alessandria, *Gli Stromati*, 361 o., 1 jegyzet. BRONTESI, A., *La soteria in Clemente Alessandrino* (Analecta Gregoriana 186) Roma 1972, 127; ZAPPALÀ M., *L'encratismo di Giulio Cassiano e i suoi rapporti con il vangelo apocrifo secondo gli egeyiani*, in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3 (1992), 414–435; BEATRICE, P. F., *The Transmission of Sin: Augustine and the Pre-Augustinian Sources*, Oxford 2013, 188–205; UÓ, *Tradux peccati: Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale* (Studia patristica mediolanensia 8), Vita e pensiero, Milano 1978, 222–234; DECONIK, A.D., *The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions*, in *Vigiliae Christianae* 57 (2003/3), 307–342; GYURKOVICS, M., *La santa prole. Il frutto del matrimonio cristiano nella teologia di Clemente di Alessandria*, in *Augustinianum* 58 (2018/1), 45–65.

mivel meggyőződésük szerint a testben született csecsemők világrajövele a bűn szaporodását is jelenti.³⁶

Kelemen további értelmezésében Kassianos enkratita elveit Tatianos tanításához, az *Egyiptomiak evangéliumának* az értelmezéséhez és a gnosztikus Valentinus által képviselt iskola elveihez csatolta. Alexandriai mesterünk e teológiai irányzatok fúziója által immár nem csak a test bűnös mivoltáról, hanem a bűnös emberi lélek eredetéről szóló elképzelésekről is szót ejtett. E gondolatok mindenképpen a bűn eredetének a fogalomköréhez tartoznak. A fő kérdés pedig immár nem is annyira a test önmagában való bűnössége körül forog, mint amennyire a született csecsemők lelkének a tisztasága, illetve a csecsemők eredendően bűnös mivolta feltételezés körül. Alexandriai Kelemen mindazoknak a tanítását, akik úgy vélték, hogy az emberi lelkek bűnnel születnek, Platón téves elképzelésére vezette vissza. Ezen elképzelés alaptétele a lelkek preegzisztenciájának a megvallásában gyökerezik.³⁷ A platóni tanítással vegyített gnosztikus mítoszok szerint a gyermekek azért születnek bűnös lélekkel, mert a lelkek korábban már léteztek, és a régebben elkövetett bűnök büntetéseként „testesültek” meg, vagyis jöttek az anyagi világra. Továbbá arra is rámutatott Kelemen, hogy egyes gnosztikus szerzők szerint nemcsak személyes bűnnel születnek a csecsemők, hanem gonosz szellemekkel is, akik ily módon gyakorlatilag a bűn rab-szolgájává taszítják az egész emberiséget. Immár tehát érthető, hogy a Zsolt 50,7: „Mert íme, vétekben fogantattam, és bűnökben fogant engem anyám” univerzálisan értelmezett bűnbánati jellegének a kidomborítása miért szorult Kelemennél háttérbe.

Alexandriai Kelemen a *Strom.* III,16,100,1-101,5-ben a fenti antropológiai tévedésekkel szemben szándékozott állást foglalni.³⁸ E témában fontos szentírási helyként tüntette fel a Jer 20,14 és 18 értelmezését: „Átkozott az a nap, amelyen születtem! ... ne legyen áldott!”. A *Strom.*

³⁶ Kelemen a *Strom.* III,13,91-92,1-ben rámutatott, hogy Kassianos szerint az emberi test nem Istentől származik, és ezért a szaporodásra alkalmas férfi és női nemi szervek sem Isten művei, hanem a gonoszé.

³⁷ Vö. Platón, *Phaed.* 81C; *Phaedr.* 248c utalások in *Strom.* III,14,93,3.

³⁸ Jer 20,14; 18; ApCsel 7,52; Jób 14,4-5; Ter 3,17; Zsolt 50,7; Ter 3,20; Mik 6,7; Ter 1,28; 1Kor 15,34; Ef 6,12 (1Kor 7,5-6); 1Kor 9,27; 1Kor 9,25.

III,16,100,1-2-ben, Kelemen meghatározása szerint, Jeremiás nem a házassági nemzést ítélte el, hanem a nép bűne és engedetlensége miatti elkeseredésében kiáltott fel. A próféta e megfontolásból írta le a következő szavakat: „Azért jöttem ki az anyaméhből, hogy nyomorúságot és bánatot lássak, és szégyenben múljanak el napjaim”. Alexandriai Kelemen úgy véli, hogy e sorok a bűnös nép gonosz magatartása által beszennyezett közegre mutatnak rá. Sőt, meglátása szerint egyértelmű, hogy az ApCsel 7,52 is összhangban van ezzel a fenti értelmezéssel.

A Jer 20,14 eredetileg a szélsőséges enkratiták érve lehetett, majd később Alexandriai Kelemen az ApCsel 7,52 fényében tette ugyanezt a szentírási helyet az enkratiták cáfolatává.³⁹ A Jób 14,4-5 is egy ilyen sajátos történetű idézet, mely bár Alexandriai Kelemennél nem teljesen egyezik meg a LXX soraival, azonban a Római Kelemen által hozott idézettel igen (Jób 14,4-5 in *1Kelemen*. XVII,4): „Senki sem lehet tiszta a szennytől, még ha az élete egyetlen napig is tartana”.⁴⁰ Amint már korábban alkalmunk volt kifejtetni, Római Kelemen az egyházi feszültségeket szító „pökhendi” lázadókkal szemben alázatosságra buzdította a keresztényeket. Így az Isten előtt igaz és alázatos Jób szentírási példája jól szolgálta Római Kelemen célját. Alexandriai Kelemen azonban a *Strom.* III-ban nem is annyira az alázatosság mellett szóló érv miatt idézte e szentírási verseket, hanem inkább azért, hogy a bűnös emberi környezetre fordítsa az olvasója figyelmét:

Mondják meg azt nekünk, hogy miben bűnözött az épphogy megszületett gyermek, vagy hogy eshet valaki úgy alá Ádám átkának, hogy semmi cselekményt sem vitt végbe! Nyilvánvaló, hogy következetesen csak annyit mondhatnak, hogy a nemzés bűn. Nem csak a test nemzése, hanem a léleké is, ami miatt a test is létezik. És amikor Dávid azt mondja, hogy „mert íme, vétekben fogantattam, és

³⁹ ApCsel 7,52: *Melyik prófétát nem üldözték atyáitok? Mind megölték azokat, akik az Igaz eljövételéről jövendöltek. S most ti lettetek árulói és gyilkosai.* Ehhez az értelmezéshez kapcsolódik még Ezdrás apokrif IV, 2 látomás 5,35.

⁴⁰ Jób 14,4-5 in *Strom.* III,16,100,4; *1Kelemen*. 17,4. Továbbá még a következő párhuzamos helyeket is figyelembe vehetjük: *Strom.* IV,106,3; IV,83,1. Vö. Alain Le Boulluec magyarázatával, aki e sorok értelmezését a *Strom.* IV,83-85 tanításával kapcsolta össze, SC 608 (CASTER, M. – LE BOULLUEC, A. – DESCOURTIEUX, P. – TISSOT, Y.), 310-311.

bűnökben fogant engem anyám”, prófétailag (Dávid) az anyát Évának mondja, azonban Éva az élők anyja volt, mondja az Írás (Ter 3,20); és ha (Dávid) bűnökben fogant, ez nem jelenti azt, hogy ő saját maga bűnben lett volna, és azt már végképp nem jelentheti, hogy az ő léte bűn lenne. Arról pedig, hogy igaz, hogy bárki, aki a bűnből áttér a hitre, az úgy válik le a bűnös szokásoktól, mint saját anyjától, hogy beléphessen az életbe, a tizenkét apostol egyike is tanúságot tesz, amikor ezt mondja: „Elsőszülöttemet adom istentelenségemért, ágyékom gyümölcsét lelkem bűnéért” (Mik 6,7). A próféta nem azt vádolja, aki azt mondotta, hogy „növekedjete és szaporodjatek” (Ter 1,28), hanem a születés utáni első indíttatásokat (ὁρμή), amelyek miatt nem ismerjük fel Istent.⁴¹

Alexandriai Kelemen a bűnnek e lélektani értelmezése által mindazokkal a gnosztikus elképzelésekkel szemben foglalt állást, amelyek az ember testben való születését egy korábbi kozmikus bűn büntetéseként értelmezték, és ezért a teremtetett materiális világot is megvetették, mint ahogy e világ alkotóját is.⁴² A gnosztikusokkal szemben Alexandriai Kelemen cáfolta, hogy a gyermekek bűnös lélekkel, vagy gonosz szellemekkel jönnének a világra. Ezért a Zsolt 50,7 versét Római Kelemen autoritására támaszkodva a Jób 14,4-5-tel értelmezte. Tehát alexandriai gondolkodónk szerint nem az Isten által életre hívott gyermek a bűnös, hanem a környezete, amelybe beleszületik, és amelynek kísértő ösztönzésére az ember akarata bűnre hajlik.⁴³ Azt azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az Alexandriai Kelemen által megfestett világhoz a bűnre ösztönző és kísértő gonosz szellemek is tartoznak. Mindezekért a bűnre való csábítás erejét sosem kicsinyítette le, hanem ellenkezőleg, azt valotta, hogy önerejéből senki sem küzdhet meg a kísértőkkel.⁴⁴ Mégis a kísértés e félelmetes erejének a számbavétele mellett is optimistán nézett a küzdelem elé. Optimizmusa abban mutatkozik meg, hogy bár egy

⁴¹ *Strom.* III,16,100,5-101,2; SC 608 (CASTER, M. – LE BOULLUEC, A. – DESCOURTIEUX, P. – TISSOT, Y.), 310–312.

⁴² Vö. *Strom.* III,16,103,1-2. A bűn erkölcsi vonatkozásairól vö: *Strom.* II,51,3; 80,4; 118,4; III,97,3; IV,147,3; *Paed.* I,75,1; 100,2.

⁴³ Vö. *Prot.* 118,1; 46,1; 62,4; 72,3; 45,4, 101,1-3; *Paed.* I,1,2; 4,2; *Strom.* I,9,3.

⁴⁴ Vö. *Strom.* III,16,101,1-4.

pillanatig sem akarta elbagatellizálni a gonosz kísértő erejét, szakadatlanul hitt a bűnösök megtérésében, ám nem csupán a saját erejükből kifejtett megtérésben, hanem a Krisztus erejével megszilárdított megtérésben.⁴⁵

Láthatjuk tehát, hogy Alexandriai Kelemen a Zsolt 50,7-et egybeolvasva a Jób 14,4-5-tel egy olyan kinyilatkoztatott és az egyházi hagyomány által hirdetett tanítást látott, mellyel mindazokat a mestereket cáfolta, akik azt vélték, hogy a csecsemők már eleve bűnös lélekkel jönnek a világra, és így ezáltal egyben azt is állították, hogy a bűn a házassággal és a nemzéssel terjed. Továbbá az is nyilvánvaló, hogy e teológiai vita légkörében Alexandriai Kelemen a Zsolt 50 minden olyan értelmezését is mellőzni kívánta, mely az emberi természet eleve elrendelt bűnösségére utalna, így bár kutatott szerzőnk minden bizonnyal osztotta a Zsolt 50 bűnbánati jellegét, a 7 vers exegézisénel ezt a jelentést a fenti okok miatt szándékosan nem kívánta túlfokozni.

3.3. Zsolt 50,8 in *Strom.* V,10,64,2

Mert íme, az igazságot szereted,
a te bölcsességed titkos és elrejtett dolgait
kinyilatkoztattad nekem.

A *Strom.* V,10,60,1-66,5 egy többszörösen is összetett fejezet, mivel e sorokban Alexandriai Kelemen az igaz gnosztikus keresztényről, sőt magáról az Isten által kinyilatkoztatott gnóziról tanított. Kelemen egyrészt a szabad akarat, a hit és az állhatatos ima hangsúlyozásával cáfolta a gnosztikus mesterek antropológiáját, melyben kevesebb szerepet kapott a szabad akaratból való hit értékelése, és így a megtérés lehetősége is. Másrészt, tisztán kiolvasható azon igyekevése is, mely a gnózis nélkülözhetetlenségét hangsúlyozta a keresztény élet Istenben való növekedése szempontjából.⁴⁶ Mint ahogy már a *Strom.* IV,17,107,2-4-vizsgálatá-

⁴⁵ Alexandriai Kelemen szerint a bűntől elszakadt ember lelkébe a megváltó Krisztus Szent Lelkét ajándékozza, aki által a megtért keresztény a gonosz támadásaival is felveheti a harcot, vö. *Strom.* III,17,104,3-5.

⁴⁶ Vö. Zsolt 50,3-6 in 1Római Kelemen 18,2 in *Strom.* IV,17,107,2-4 (*Strom.* IV,14,95-117,5).

nál láthattuk, Kelemennek az álláspontja különbözik a gnosztikusok, és némileg a Nagy Egyház tanításától is.

Szent Pál a Barnabás levél és érdekes módon még Platón idézetei által is azt bizonyította, hogy a keresztények mindannyian meghívást kaptak a tökéletesség beteljesítésére, azonban azt is leírta, hogy nem minden keresztény éri el a gnózis teljességét, mivel az igaz gnózis rejtve van a beavatatlan szemek előtt,⁴⁷ vagyis az igaz gnózis titkos és egyben homályos is.⁴⁸ Kelemen e fejezetekben sokkal többet mondott el az általa képviselt „gnózis” természetéről, mint például a *Paed*-ban, ahol szintén a gnosztikusokkal folytatott vita miatt a keresztények méltóságbeli egyenrangúsága és az Isten által kinyilatkoztatott gnózis növekedése mellett érvelt.⁴⁹

Alexandriai gondolkodónk tanítása szerint az igaz gnózis Isten kinyilatkoztatott ajándéka, azonban nem olyan ajándék, amiért semmilyen szellemi erőfeszítést sem kell tenni, hanem olyan ajándék, ami az emberi erőfeszítést megkoronázza.⁵⁰ Tehát az isteni gnózis az az ismeret, melyet az ember, bár szellemi és lelki erőfeszítés által nyerhet el, mégsem emberi természetű ismeret, hanem teljes mértékben isteni. Ez a kinyilatkoztatott isteni igazság (Szentírás) legfontosabb alapvonása! Alexandriai Kelemen érvelése szerint az igaz gnózis nem lehet az emberi értelem terméke, hanem az isteni kinyilatkoztatás ajándéka, melyet csak azok bírnak, akik életük folyamán állhatatosan arra törekedtek, hogy szellemileg az isteni rejtett titkok befogadójává és értelmezőjévé váljanak. Tehát az emberi akarat törekvése nélkülözhetetlen, még ha a gnózis Isten kegyelmi ajándéka is. Kelemen a gnosztikusok „titkos tanításával” szemben arra is rámutatott, hogy az Isten által kinyilatkoztatott gnózis egyetlen forrása a Nagy Egyház Szentírása és annak az egyházi hagyomány szerinti értelmezése, mely által egyre mélyebb igazságokat ismer-

⁴⁷ Vö. Ef 3,3-5; Kol 1,9-11; 25-27; Ef 3,9; Róm 16,25; 1Kor 3,10; Zsid 6,1; Kol 1,28; 1Kor 8,7; Kol 2,2-3? 4,2-4; Zsid 5,12-6,1; *Barnabás levél* 6,5 és 8,10 benne idézve még: Ez 33,1 és 3; Iz 4,13; Péld 1,6; Mt 19,11. Továbbá még a Platónnak tulajdonított *Epist.* 2,312d és 314bc.

⁴⁸ „Mert íme, az igazságot szereted, a te bölcsességed titkos/homályos és elrejtett dolgait kinyilatkoztattad nekem” Zsolt 50,8 in *Strom.* V,10,64,2.

⁴⁹ A tökéleteseknek szánt tanításról vö. *Strom.* V,10,60,2

⁵⁰ Vö. *Strom.* V,10,60,1.

het meg a Szentírás keresztény értelmezője.⁵¹ Mindez Kelemen számára mégsem zárja ki a keresztény ismeretek fokozatos feltárását, melynek a mélységei csak a szellemi életben előrehaladott keresztények számára válnak nyilvánvalóvá. Kelemen tehát úgy érvel a gnosztikus teológus életforma mellett, hogy közben élesen elhatárolódott a gnosztikusok titkos, vagy az eleve elrendeltség szerinti feltárt tanítás elvétől. E érvelési stratégia központjában *Strom.* V,10,64 fejezetében a Zsolt 50,8 értelmezése áll, melynek körében még három másik szentírási idézet is olvasható: Iz 45,3 + Zsolt 50,8 + Zsolt 18,3-4 + Jer 23,24:

„Neked adom a rejtett, sötét, láthatatlan kincseket, hogy megismerhesd (ἵνα γινῶσιν), én vagyok az Úr Isten” (Iz 45,3). Dávid is e szavakkal megegyezően azt énekli a zsoltárában: „Mert íme, az igazságot szereted, a te bölcsességed titkos és elrejtett dolgait kinyilatkoztattad nekem” (Zsolt 50,8). „A nappal a nappalnak adja át a hírt” (Zsolt 18,3a), mely nyíltan le lett írva, „és az éj az éjnek hirdeti a gnóziót” (Zsolt 18,3b), a rejtett misztériumot, mely „nem olyan beszédek és szavak ezek, hogy ne hallatszana hangjuk” (Zsolt 18,4). Isten mondja róla: „Cselekedhet-e valaki rejtékben, hogy én őt ne lássam?” (Jer 23,24). Ezért a (keresztények) tanítását „megvilágosításnak” hívják, mivel azt tárja fel, ami el lett rejtve.⁵²

E gazdag szentírási szöttesből látható, hogy Kelemen biblikus idézetekkel szándékozott bizonyítani, hogy maga Isten az, aki a gnózis keresésére és elérésére buzdítja a keresztényeket. A valódi gnózis rejtett, sötét,

⁵¹ E téma olyannyira komplex kérdések vet fel, hogy a modern kutatók körében elterjedt az a vélemény is, hogy Kelemen tanítása szerint az igaz gnózis túlhaladja a Biblia által közzétett kinyilatkoztatást. Ez a feltételezés nem az allegorikus Szentírás magyarázási módszer létjogosultsága mellett, hanem inkább egy olyan feltételezés mellett foglal állást, mely szerint a Biblia írott természete képtelen Isten legmagasabb igazságait önmagába foglalni. E tézis képviselője: ALBANO, E., *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone* (Studia Ephemeridis Augustinianum 138), Roma 2014; Uő, *Dalla parola al silenzio: Le diverse forme della rivelazione divina. Un itinerario all'Origine della Scuola di Alessandria*, in *Eastern Theological Journal* 3 (2017/2), 183–255. A témában még vö. GYURKOVICS, M., *La teologia „non scritta” in Clemente di Alessandria*, in *Eastern Theological Journal* 3 (2017/2), 289–316.

⁵² *Strom.* V,10,64,1-4; SC 279, 130-132.

homályos, láthatatlan, titkos isteni bölcsesség, amelyet csak az arra méltó tiszta lelkű/szívű/értelmű keresztények fogadhatnak be. E tanítás mottója egyértelműen a Zsolt 50,5: „Mert íme, az igazságot szereted, a te bölcsességed titkos (homályos) és elrejtett dolgait kinyilatkoztattad nekem”.

A titkos, sötét és homályos jelzők a *Strom.* V,10-ben nem negatív töltetűek, hanem az isteni misztériumoknak az emberi értelem előtti rejtettségére, kiismerhetetlenségére utalnak. Mindazonáltal, arra is rá kell világítanunk, hogy a sötétségnek ugyanez a pozitív értelmezése az *Eclo-gae propheticae* (= *Ecl.*) 53,1-4 magyarázatánál nem egyértelmű, mivel a Zsolt 18,3 kijelentését – „éj az éjnek hirdeti a gnóvizst” – egyenesen a gonosz lelkekre vonatkoztatja.⁵³ Az eltérés oka az lehet, hogy Kelemen az *Ecl.*-ban a Zsolt 18 értelmezésénél egy hagyományosnak vélhető második századi keresztény teológiai tanítást fejtett ki, hisz maga is megemlí-tette, hogy Hermogenész és főleg Pantainosz tanítására hivatkozik.⁵⁴ Azonban Kelemen további műveiben azt is láthatjuk, hogy a „hagyomá-nyos tanítás” reflexiók nélküli ismételéssel képtelen volt megválaszolni a második század végére felerősödő gnosztikus mesterek által felvetett teológiai kérdéseket. Ezért a *Strom.* lapjai immár arról a Kelemenről ta-núskodnak, aki úgy őrizte meg a Nagy Egyház szent hagyományát, hogy közben a kor teológiai vitáinak a megoldása végett a múlt öröksé-gét újraértelmezte. Vagyis Kelemen nemcsak a hellén bölcséletet és kul-

⁵³ *Ecl.* 53,1-4: „A nappal a nappalnak adja át a hírt” (Zsolt 18,3a). Amint az „egek” szó, úgy a „nappal” szó is több jelentéssel értelmezhető. A „hír” az Úr, akit több helyen „nappal-nak” is hívnak. „És az éj az éjnek hirdeti a tudást” (Zsolt 18,3b). A Sátán tudta, hogy az Úr eljön, de hogy pontosan Krisztus az, arról nem volt meggyőződve. Ezért ezt ő is tudni akarta, és így megkíséztette. A Szentírás azt mondja, hogy a Sátán „elvált tőle az adott időre”, mert Jézus képes volt neki ellenállni (Lk 4,13). Vagyis a felismerést a feltámadásig elhalasztotta, mi-vel tudta, hogy az az Úr, aki feltámad. Hasonlóan cselekedtek a démonok is, mert Salamonról azt feltételezték, hogy ő az Úr. Azonban megtudták, hogy nem ő, mivel bűnt követett el. „Az éj az éjnek” – minden démon megtudta, hogy az Úr volt az, aki a szenvedés után feltámadt. Hasonlóképpen Hénoch szerint is, a bukott angyalok az embereket asztronómiára, jóslásra és más mesterségekre tanították.

⁵⁴ Hermogenészről azt tudhatjuk, hogy a második században azzal vádolták, hogy túlságosan platonista értelemben magyarázta a Teremtés könyvét. Vö. Tertullianus, *Adversus Hermogenem*; Ps. Hippolitosz, *Elenchos* VIII,17,3-4; Órigenész, *Comm. in Ps.* 18,5 in Pamphilosz, *Apologia pro Origene*, PG 17, 600D-601A.

túrát reformálta és építette be saját keresztény teológiájába, hanem a második századi keresztény irodalom hagyományát is. Ez utóbbi aspektus csekély figyelmet kapott a múlt században zajló dogmatörténeti tanulmányokban.

Figyelemfelkeltő, hogy Kelemen a *Strom.* V,10,63-64-ben nem csak a *Barnabás levél* sorait közölte, hanem a *Barnabás levélben* olvasható szentírási idézeteket is. E szentírási idézeteket azonban immár nem a Barnabás levél szerzőjének a teológiai intenciója szerint értelmezte Kelemen, hanem saját tanításának megfelelően. Így például a „tejjel és mézzel folyó ország”, mely a hagyományos értelmezés szerint a kereszténység beköszöntését jelenti, Alexandriai Kelemennél a rejtett és magasabb szintű teológiai gnózis allegóriájává formálódik át.⁵⁵

A Nagy Egyház szent hagyományának az újraértelmezésére szép példa a vizsgált fejezetünkben olvasható *Barnabás levéléből* származó idézet teológiai funkciója (*Barnabás levél* 6,5; 8-10 in *Strom.* V,10,63,1-6). A *Barnabás levél* írója e sorokban Krisztus testének és lelkének az allegóriája alapján a zsidó vallás aktuális érvényességének az elvesztéséről és a kereszténység felvirágozásáról írt. Krisztus emberi teste, mely a *Barnabás levél* szándéka szerint a zsidóságot jelképezi, a kereszten meghalt, azonban a kereszténységben feltámadt. Kelemen anélkül, hogy ezt a tanítást elvetette volna, egy másik teológiai aspektusra hívta fel az olvasó figyelmét: az isteni ismeretekben felületes tudással bíró keresztények csak a kereszténység alapjait ismerhetik meg, ami mögött még sokkal több ismeret rejtőzködik. Tehát nem érdemes lehorgonyozni az alap teológiai ismeretek mellett, azok megismerése után még mélyebbre is lehet evezni.⁵⁶

A *Barnabás levél* írója és Alexandriai Kelemen tanítása szerint is az igaz gnosztikus ember allegóriája Krisztus. Kelemen arra mutatott rá, hogy amint Krisztus teste meghalt, úgy a gnózisra vágyó tudós embernek is túl kell lépnie a testen, vagyis az empirikus ismereteken, és a

⁵⁵ Vö. Kiv 33,1-3 in *Barnabás levél* VI,8 in *Strom.* V,10,63,4-5.

⁵⁶ A *Barnabás levél* szellemiségében e ismeretelméleti tétel alapja a zsidóság és kereszténység kapcsolatának a párhuzama. Hisz a zsidóknak kinyilatkoztatott ismeretek után a kereszténység számára kinyilatkoztatott ismeretek következnek, ahogy a keresztény hit alapismeretei után a mélyebb ismereteknek a feltárása következik.

szellemiek felé kell irányulnia, mint ahogy a feltámadt Krisztus is a földi világot elhagyva a mennyekbe ment át. Kelemen értelmezésében a „tejjel és mézzel folyó országról” szóló Isteni ígéret, a gnózisra vágyó teológus reményének a biztos alapja. Az az isteni ígéret, amelyből minden teológus meríthet, mivel a teológiai kutatások valódi célja azon isteni igazságok feltárása, melyek rejtve vannak az emberek előtt (ezért szinte megnevezhetetlenek, homályosak), mégis feltárására ígéretet kapnak az Úrtól. Kelemen idézetében a Barnabás levél sorai és a Zsolt 50 szinte forradalmi új értelmet nyertek:

Miért mondja azt, hogy „a jó földre, a tejjel mézzel folyóra”? Dícsértessék, testvéreim, a mi Urunk, aki bölcsességet és titkai megértését megadta nekünk. A próféta ugyanis az Úr hasonlatát beszéli el. Ki érti meg, ha nem bölcs valaki, ha nem tudós és nem szereti az Urát?⁵⁷

Immár felismerhetjük, hogy e szavakkal Kelemen a Zsolt 50,8 versére támaszkodva a keresztény teológia ápolása mellett érvelt. Így a Zsolt 50,8 egy biztos és reményt adó ígéret mindazok számára, akik a szívükkel és értelmükkel túlhaladják a földieken való gondolkodást (az érzék-szervekkel való megismerést), és a szellemi, sőt isteni rejtett igazságok feltárására törekednek.

3.4. Zsolt 50,9-14 in *Strom.* I,8,3-4

A *Strom.* első könyvének az első fejezetében Kelemen hosszan idézte a Zsolt 50,9-14-et.⁵⁸ E bevezető sorokkal, melyekkel a *Strom.* megírásának a legfontosabb motívumait tüntette fel, elsőként a keresztény tanítás írott formája mellett foglalt állást Kelemen, vagy jobban mondva igazolta saját irodalmi elhatározását. Láthatjuk tehát, hogy a kereszténység egy olyan időszakában vagyunk, melyben még nem volt teljesen egyértelmű a tanítás írásos formája.⁵⁹ A második századi keresztények oldaláról

⁵⁷ *Strom.* V,10,63,5; SC 279, 128 (vö. Barnabás levél 6,5; 8-10).

⁵⁸ *Strom.* I,8,3-4.

⁵⁹ LIMONE, L., *Origen's Use of Platonic Texts: A Study on the Reception of Platonic Texts about the 'Unspeakable'*, in *Eastern Theological Journal* 3 (2017/2), 317-339; M. Gyurko-

ez nem egy egyszerű titoktartási törvény, hanem az isteni misztériumok védelmezésére szolgáló didaktikai szabály. Alexandriai Kelemen már a *Strom.* első soraiban a Kor 8,7 idézetével tisztázta, hogy a gnózis nem lehet mindenkié,⁶⁰ mivel meglátása szerint a beavatatlan tömeg kezében a teológiai írások olyanok, mint a szárnál a lant.⁶¹ Nyilvánvaló, hogy Kelemen nem tagadta meg az írást, hisz maga is feljegyezte a tanításait, mégis gyakran utalt az íratlan teológia előnyeire is. Tény, hogy a *Strom.* irodalmi zsánere Kelemen előtt nyitva tartotta annak a lehetőségét is, hogy olyan rétegelt formában fejtsse ki a teológiai misztériumokat, hogy azok mélységeit csak a beavatott szemű olvasók hathassák át. E módszernek köszönhetően a szerényebb képességű olvasók is gazdagodhatnak a szöveg olvasása által, mivel az írott szöveg értelmének az első rétege kevésbé összetett információkat közvetít.

A legfontosabb kritérium, amihez Kelemen a teológiai tanítás közlésének a sikerét kötötte, az a *hit*, mely, amint írta, az ítélet készség racionális kritériuma.⁶² Például a hitetlen és gőgös szofisták képtelenek a keresztény igehirdetés igazságainak helyességét megítélni, mivel hit nélkül vizsgálják azokat.⁶³ „Ha nem hisztek, nem értitek meg”, idézte Izajás szavait (Iz 7,9 in *Strom.* I,1,8,2).

Kelemen a keresztény teológia tanítását a *Strom.* I,1-2-ben is az isteni agapé által táplált szeretet cselekedetekhez és magához a mártírsághoz hasonlította. Tehát a keresztény teológus szeretettől vezérelve áldozatok árán tárja fel az isteni igazságokat. Ezen értelmezésben a teológusok tanítása egyfajta szellemi alamizsnához hasonlít, amivel az isteni igazságok éhezőit táplálják. Mindezt az áldozatot követelő tanítást mártírsággként is lehet értelmezni. Így a teológus életében meghozott áldozatok, melyek árán egy-egy misztérium feltárul, leginkább a mártírok áldozatához hasonlít. Ahhoz, hogy az ember Isten szellemi gondolatait fűrkészhesse, önmaga után kell hagynia az anyagi világ szféráját. Így a

vics, *La teologia „non scritta” in Clemente di Alessandria.*

⁶⁰ Vö. *Strom.* I,1,2,2.

⁶¹ Menandrosz, *Misum.* 89 Del Corno fr. 450 K. *Gli Stromati*, 9 oldal, 10 jegyzet.

⁶² M. Gyurkovics, *Az antik „hit” bölcséleti fogalmának újraértelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában*, in *Athanasiana* 49 (2019), 32-57.

⁶³ Vö. *Strom.* I,1,8,1.

teológus mester az Isteni titkok feltárása érdekében egyfajta mártírként áldozza fel a földi javakban való előmenetelt és a földi tudományok gyümölcseit. Hasonlóképpen áldozatos és lemondásokkal teli tud lenni a teológiai igazságok továbbadása is. A hit igazságaira rászoruló keresztények kiáltását Kelemen, íme, a Zsolt 50, 9-14 soraival illusztrálta, *Strom.* I,1,8,3-4:

Hints meg engem izsóppal, és megtisztulok,
moss meg engem, és a hónál fehérebb leszek!
Add, hogy örömet és vigasságot halljak,
és örvendezzenek megalázott csontjaim!
Fordítsd el orcádat bűneimről,
és töröld el minden gonoszságomat!
Tiszta szívet teremts bennem, ó Isten,
és az igaz lelket újítsd meg benső részeimben!
Ne vess el engem színed elől,
és Szent Lelkedet ne vedd el tőlem!
Add vissza nekem üdvöztetésed örömét,
és uralkodó lélekkel erősíts meg engem!

Kelemen e helyen nem tér ki e sorok részletes magyarázatára, ami nem azt jelenti, hogy a Szentírás kinyilatkoztatását el akarja hallgatni, hanem éppen ellenkezőleg, e szavak az adott szövegkörnyezetben önmaguk által válnak igazán beszédessé. Kelemen abban az esetben jár el így, amikor úgy véli, hogy tanítását egy hosszabb szentírási idézet több rétegben is képes kifejezni. Ebben az esetben a keresztény tanítót a Krisztus példabeszédéből ismert magvetőhöz hasonlítja, akinek a személyét párhuzamba állította Platón *Phaedrosz*ából ismert magvetőjével⁶⁴. E értelmezés szerint a hallgatóság *szíve* az a jó föld, amibe Krisztus tanításának a magvai hullanak. A munkások áldozatos munkájáért járó fizetség **öröme**, mely a Zsolt 50,10 versében olvasható öröm, háromszoros üzenetet ad tovább: a) A hallgatóság üdvösségéből fakadó öröm. b) A még ismeretlen titkok feltárásából származó öröm. c) A teológus jövőbeli átteljesüléséből fakadó túlvilági öröm.

⁶⁴ Vö. Mt 13,3-8; *Phaedr.* 275d-e; 276b-277a in *Strom.* I,1,9,1-3.

3.5. Zsolt 50,18-19 in *Strom.* VII,3,14,1

Mert ha kedvelnéd, áldozatot adtam volna,
de az égőáldozatokban nem telik kedved.
Áldozat Istennek a töredelmes lélek,
a töredelmes és alázatos szívét, ó Isten, nem veted meg.⁶⁵

A Zsolt 50 kapcsán eddig vizsgált értelmezésekkel teljesen összhangban olvashatjuk a Zsolt 50,18-19 exegézisét, melyet Alexandriai Kelemen a *Strom.* VII,3,14,1-ben idézett. Mint ahogy az egész hetedik könyv fő témája az igaz gnosztikus keresztény megjelenítése, úgy a *Strom.* VII,3 is az igaz gnosztikus legfontosabb erényeit mutatja be. Említésre méltó, hogy a *Strom.* VII,3,13 első mondata a keresztény teológia titoktartásával, vagy jobban mondva az úgynevezett íratlan teológia egyik explicit utalásával kezdődik: „A többiről hallgatok”. E szófordulatot a görög irodalomban az íratlan tanok formulájaként ismerik,⁶⁶ a továbbiakban Kelemen mégis folytatja a téma írásos kifejtését, azonban nem saját szavaival, hanem szentírási, főleg páli idézetekkel kommunikál, melyeknek központjában a Zsolt 50,18-19 áll. Tehát Kelemen hallgat is, meg nem is. Az igaz gnosztikus tanító, Kelemen jellemzése szerint, az az isteni szeretet által lánggra lobbant lélek, aki Krisztus főpapi vezetésével Isten szellemi szentélyébe lép, és ahogy Krisztus is, úgy ő is az emberek üdvösségéért fáradozva végzi a szellemi áldozat bemutatását.⁶⁷ Kelemen e szavak által a gnosztikus mester átistenüléséről és az Isten titkainak az örvendetes szemléléséről írt. Az isteni igazságok megpillantása minden esetben olyan kiváltság, mely a „boldogságok” szerint is csak a tisztaszívűeknek van fenntartva (Mt 5,8 in *Strom.* VII,3,13,1).⁶⁸

Amint már szó volt róla, Kelemen e fejezetekben az igaz gnosztikus teológusok áldozatairól is megemlékezik. Az igaz gnosztikus, vagyis az

⁶⁵ Zsolt 50,18-19: ὅτι εἰ ἡθέλησας θυσίαν ἔδωκα ἅν ὀλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουθενώσει.

⁶⁶ *Strom.* VII,3,13,1, vö. Euripides, *Iphigenia* T. 37.

⁶⁷ Vö. *Strom.* VII,3,13,1-3.

⁶⁸ A Zsolt 50-ben olvasható örömré, boldogságra és ujjongásra is gondolhatunk.

igaz teológus az Úrhoz hasonlóan emberszeretetből, nagylelkűen, áldozatosan és könyörületesen tanít, hogy a rábízott lelkek az Úrral egyesüljenek, és hogy az Úrral éljenek (*Strom.* VII,3,13-14). Isten szemében ezt az áldozatos tanítást hívhatjuk „elfogadott áldozatnak” (θυσίαν δεκτήν) (vö. Filip 4,18). Ez az áldozat fennhézás nélküli, az igaz tudománnyal telt szív áldozata, melyet az Írás egy másik helyen Istennek ajánlott „teljesen eléggő áldozatnak” (ὁλοκαύτωμα) is hív (Zsolt 50,18; Iz 56,7).⁶⁹ Ez esetben a Zsolt 50,18-19 szavai a szenvedélyektől való megtisztulásnak, az érzékszervek által irányított élet levetésének, a természettudományok elhagyásának, a szellemiek felé irányultságnak, az átszellemült ember szívének, a keresztény teológus önfeláldozó tanításának váltak az allegóriáivá.⁷⁰ E helyen is a keresztény mester tanítását a mártírok önfeláldozásához hasonlította Kelemen, azonban nem közvetlenül saját szavaival írta le e sokatmondó gondolatot, hanem Pál apostoltól kölcsönzött fogalmak idézésével (2Kor 10,5; Ef 4,22 és 24): fogollyá válni, hogy önmagunkat elnyomjuk, a régi embert magunkban megöljük, hogy Krisztussal az újat, a bűn-nélkülit építhessük fel (*Strom.* VII,3,14,2). Bár a *Strom.* VII,3,13 kritikai kiadásában nem tüntetik fel, mégis Alexandriai Kelemennek e sorai a Zsolt 50,18-19 értelmezése szerint a *Barnabás levél* II,1-10 tanítására utalnak. A *Barnabás levél* szerzője ezen sorokban nem csak a Zsolt 50,19-et idézte, hanem azokat a fogalmakat is felsorakoztatta, melyek nagyon közel állnak Kelemennek az igaz gnosztikusról írt szövegéhez.⁷¹ További közös vonásra utalnak az izajási idézetek, melyekkel Kelemen és a *Barnabás levél* szerzője is az Istennek felajánlott áldozatról, égőáldozatról írtak.⁷² Ebben az esetben te-

⁶⁹ Vö. Iz 56,7. *Strom.* VII,3,13-14 ezen sorai még beszédesebbé válnak akkor, ha egybeolvasztjuk őket az *Ecl.* 51-57 és az *Excerpta ex Theodoto* 27,1-3 tanításával. Az *Ecl.* 51-57 a Zsolt 18 értelmezése által Krisztus megdicsőülését, vagyis a Mennyei Atyához való dicsőséges felmenetelét és az emberiség átistenülését írja le; az *Excerpta ex Theodoto* 27 pedig a főpap szentélybe való bevonulása által az igaz keresztények átistenülését magyarázza.

⁷⁰ 1Kelemen 18,2-17 (Zsolt 50,3-19); 1Kelemen 52,4 (Zsolt 50,19) és Zsolt 49,14-15

⁷¹ A következő fogalmakról van szó: tisztelés, kitartás, nagylelkűség, önmegtartóztatás, bölcsesség, belátás, tudomány és a tudás.

⁷² Iz 1,11-13 in *Barnabás levél* II,3; Iz 58,4-5; 6-10 in *Barnabás levél* III,1-5; *Strom.* VII,3,14,1-6.

hát azt mondhatjuk, hogy bár Kelemen a *Strom.* VII,3,13,1-14,6-ban nem idézte a *Barnabás levéllel* együtt a Zsolt 50,18-19-et, mégis e zsoltárversek értelmezésénél erősen függött a *Barnabás levél* egezetikai hagyományától.

A *Barnabás levéllel* összeegyeztethető egezetikai párhuzamról tanúskodik a *Paed.* III,12,90,4 is, ahol Kelemen szintén a Zsolt 50,19-et idézte, ami után egy olyan szentírási versnek vélt sort másolt be, ami nem található meg a Szentírásban, azonban a *Barnabás levélben* igen, méghozzá a Zsolt 50,19 kíséretében. Azonban a *Barnabás levél* szerzője nem a töredelmes szellemet (πνεῦμα) idézte az Zsolt 50-ból, hanem töredelmes szívet.⁷³ Azt szintén megfigyelhetjük, hogy Kelemen is a *Strom.* VII,3,14,1-ben a fennhéjázás nélküli „szívről” írt, mint ahogy a *Barnabás levél* szerzője is, és nem pedig „lélekről”. Ez a csöppet sem véletlenszerű egybeesés is alátámasztja azt a feltételezésünket, miszerint Kelemen a *Strom.* VII,3,13-14-ben, bár szó szerint nem idézte a *Barnabás levelet*, azonban a Zsolt 50,18-19 teológiai üzenetét a *Barnabás levél* szellemiségében fogalmazta meg.

Ugyanezt a feltevést támasztja alá a *Strom.* II,18,78,1-96,4-ben idézett Zsolt 50,19 (in *Strom.* II,18,79,1).⁷⁴ E szekció témája több esetben is egybecseng a *Strom.* VII,3-mal. Kelemen itt is az igaz gnosztikus erényeiről írt egybehangolva a keresztény erényeket a klasszikus görög erkölcs erényeivel. Központban az Istennek tetsző ember életútja áll, mely a „mindenség Atyjához” vezet, és így aki rajta halad, az Úrhoz válik hasonlónak.⁷⁵ Az Istenhez való közeledés Kelemen szemléletében is, mint ahogy a vallásos kultuszokat gyakorlók szemléletében is, elszakíthatatlan az áldozatoktól. A *Strom.* II,18-ban megjelennek előttünk a bálvány-szobrokhoz járuló áldozárok, akiket azzal vádol Kelemen, hogy e kultusz révén az anyagi világba ragadnak, így a szellemi szférában lévő

⁷³ Vö. *Paed.* III,90,4: „Áldozat az Úrnak a töredelmes szellem (πνεῦμα)” (Zsolt 50,19) + „Jó illat az Úr számára az alkotóját dicséző szív (καρδία) (?)”.

Barnabás levél II,10: „Áldozat az Úrnak a töredelmes szív (καρδία)” (Zsolt 50,19) + „Jó illat az Úr számára az alkotóját dicséző szív” (?). Továbbá még vö. Irenaeus, *Adversus haereses* IV,17,1-2.

⁷⁴ Vö. SC 38 (CAMELOT, P. TH –MONDÉSERT, CL.), 96-108.

⁷⁵ Vö. *Strom.* II,18,78,3; 80,5.

istenséget sohasem közelíthetik meg. Amint a *Strom.* III,16,100 és a *Strom.* V,10,63,1-6 az anyagiaktól való elszakadás motívumát nemcsak erkölcsi, hanem ismeretelméleti, vagy inkább tudományelméleti szempontból is bemutatta, úgy Kelemen a *Strom* II,18,78,1-96,4-ben is az „igaz gnosztikus” tanulmányaira is rámutatott, mely nem ragadhat le a természettudományoknál. Ebben a teológiai közegben, vagyis az áldozatbemutatás és az anyagi kötelekektől való feloldozás kettős témájának a függvényében kap különleges helyet a Zsolt 50,19, méghozzá az Iz 58,6,⁷⁶ és a *Barnabás levélből* ismert enigmatikus idézet, a Péld 11,1 által készített szöttesben⁷⁷:

Oldozd fel az igazságtalanság minden kötelékét, mert ez az Isten által elfogadott áldozat (θυσίαν δεκτικήν), a megtört és az alkotóját kutató szív (Iz 58,6 + Zsolt 50,19 + ?). Utálja az Úr a hamis mérleget, de kedvét leli az igaz súlyban (Péld 11,1), amint Pitagorasz is tanácsolja: Ne mozdítsd el a mérleget.⁷⁸

Láthatjuk tehát, hogy Alexandriai Kelemen a Zsolt 50 exegézisénel rendszeresen négy motívumot villantott fel: megtört szív, áldozatbemutatás, a materiális kötelekektől való elszakadás és a gnosztikus mester áldozatos tanítása. Az utóbbi téma kifejtésével zárul jelen vizsgálódásunk alá helyezett fejezetünk is, a *Strom.* II,18,96,3:

A dicséret áldozata többet ér a teljesen eléggő áldozatoknál (όλοκαύτωμα).⁷⁹ Írva van: Ő erőt ad neked, hogy gyakorolhasd a hatalmat (MTörv 8,18). (Ha meg vannak világosítva a cselekedeteid, amikor megkaptad és elsajátítottad az erőt, a hatalmadat a gnózisban gyakorold.) Tudniillik e szavakban az válik nyilvánvalóvá,

⁷⁶ Iz 58,6: „Íme, ez az a böjt, amely tetszik nekem: oldd le a jogtalan bilincseket, oldozd meg az iga kötelékeit! Bocsásd szabadon az elnyomottakat, és minden igát törj össze!”

⁷⁷ *Barnabás levél* II,10: „Jó illat az Úr számára az alkotóját dicsérő szív”.

⁷⁸ A továbbiakban Alexandriai Kelemen kifejtette, hogy az eretnekek tanítása a Szentírás „kibillentése” miatt tért el az igazságtól. *Strom.* II,18,79,1-2; SC 38 (CAMELOT, P. TH. –MONDÉSERT, CL.), 96. A pitagoreus tanítás egyik ismert szimbóluma a mérleg, melynek allegóriáját Kelemen a Péld 11,1-gyel hozta kapcsolatba.

⁷⁹ Vö. Zsolt 49,23; 50,18.

hogy a javak és az adományok Istentől származnak, és hogy nekünk, miután az isteni kegyelem szolgálói lettünk, Isten jótéteményeit szét kell hintenünk.⁸⁰ Továbbá jóvá és becsületessé kell tennünk azokat, akik hozzánk közelednek, hogy amennyire csak lehetséges, a mértékletes tökéletessé tegye az enkratitákat, és a bátor a nagylelkűeket, a bölcs az okosokat, az igaz az igazságosokat.⁸¹

A *Strom.* II,18 fejezetének a sorai is azt bizonyítják, hogy Alexandriai Kelemen a *Strom*-ben a Zsolt 50 értelmezését egy egységes és következetes tanítás szerint fejtette ki. Ugyanerről a következetességről és a Nagy Egyház hagyományához való hűségéről tanúskodik még a Zsolt 50,19 kapcsán a *Strom.* IV,18,113,3-4 is, mely Római Kelemen tanításával összhangban a tökéletes szeretet fényében hirdeti a Zsolt 50-ből ismert, Istennek tetsző áldozatot.⁸² Mindent összevetve tehát elmondhatjuk, hogy a töredelmes lelkű és alázatos szívű keresztény áldozata azért lesz kedves Isten előtt, mert minden cselekedetével és gondolatával arra törekszik, hogy Istenre hasonlítson, aki maga a Szeretet.⁸³

Befejezés

E tanulmány rávilágított, hogy Alexandriai Kelemen számára a Zsolt 50 nemcsak egy bűnbánati zsoltár, hanem annál sokkal több. E teológiai többlet üzenet gyökerei az apostoli hagyomány harmadik századi újraértelmezésére vezetnek vissza. Kutatott gondolkodónknál a Nagy Egyház hagyománya nem az egyes tanítások szó szerinti és mechanikus ismétlése miatt válik igazán fontossá, hanem a Nagy Egyház teológiai továbbadása végett, mely egyrészt a keresztény hit szellemiségének a megőrzésében mutatkozik meg, másrészt e szellemiség adaptálásában is. Kelemen a teológiai viták során az egyházi hagyomány feleleveníté-

⁸⁰ A keresztény tanítóknak Isten jótéteményeit és igazságait kell széthinteniük a környezetükben. Kelemen a *Strom.* I,1,8,3-4-ban is hasonló gondolatokat fejtett ki a keresztény tanítóról a Zsolt 50 és magvető allegóriája kapcsán.

⁸¹ SC 38 (CAMELOT, P. TH. –MONDÉSERT, CL.), 107-108.

⁸² Vö. 1 *Kelemen* 52,2-4.

⁸³ Vö. 1Jn 4,8 és 16 in *Strom.* IV,18,113,4; IV,16,100,5.

sével úgy kínál korszerű megoldásokat, hogy közben nem akarja megmásítani a Biblia kinyilatkoztatásának az örökérvényűségét, ugyanakkor mégsem szorítkozik a hagyományos tanítás lélektelen ismételtetésére. Az is nyilvánvaló, hogy a Zsolt 50 Kelemen fohászai között is a bűnbánó ember imája volt, azonban a világi tudományokból „megtért” és tudományos igényességgel munkálkodó teológus zsoltára is. Ugyanakkor azon elhivatott teológusok imája is, akik e zsoltárban megfogalmazott ígérek beteljesedése végett mártírok módjára mindenüket feláldozzák, csak hogy az isteni misztériumok rejtett igazságait is megértsék. Továbbá a Zsolt 50 a keresztény nevelő imája is, aki önfeláldozó szellemi és akár fizikai mártírsága árán is Isten útjaira vezérel és tanít (vö. Zsolt 50,15).

SOMOS RÓBERT

Morálteológia Órigenész Zsoltár-értelmezésében

Tanulmányomban azt szeretném megmutatni, hogyan jelenik meg egy filozófiai diszciplína, az etika Órigenész Zsoltár-magyarázataiban, és miképpen szervesül egy keresztény morálteológiai tanításban.¹ Amíg az első két évszázad során formálódó keresztény erkölcsi tanítás jórészt bizonyos parancsok, elsősorban valláserkölcsei parancsok formájában létezett, addig Órigenész szintetizálja és átformálja ezeket az előírásokat egy meglehetősen tagolt és koherens, bár nem szisztematikus elgondolás formájában. Ennek során tekintettel van az antropológiai, morálpszichológiai alapokra, absztrakt filozófiai szinten is önálló keresztény választ ad a jó és a végcél kérdésére, értelmezi az „erény” fogalmát, tárgyalja az egyes erények kérdését, különös tekintettel azok kifejlődésére. Átveszi és átalakítja a korabeli filozófiai iskolák praxisából ismert „spirituális gyakorlat” számos elemét. Számára a zsoltárok az etikai tanítás első számú terepe, amely etikai tanítás lényegi eleme az előrehaladás, fejlődés kérdésköre, és az előrehaladás végcélja abban az értelemben teológiai, hogy a keresztény hívő tökéletesedésének célja a feltámasztás után bekövetkező Istennel való együttlét, az átistenülés. Ezért is helyeztem a „morálteológia” fogalmát a címbe. Ha a teológia az Istenről

¹ Munkám során segítségemre volt az NKFI 128321 pályázat támogatása. Az idézések során a külön nem jelzett esetekben saját fordításomat közlöm. A Zsoltárok esetében a Septuaginta számozását követtem. A *Zsoltárhomiliák* idézésekor a következő munkámat használtam: ÓRIGENÉSZ, *Zsoltárhomiliák*. Ford. SOMOS. R. Kairosz Kiadó, Budapest 2020, a hivatkozáskor a zsoltár számát, a homília számát és a fejezettszámot feltüntetve. A *Hom* és *Com* minden esetben *homília* és *commentaria*.

szóló beszéd, akkor, amennyiben az átistenülés kitágított értelemben vett isten-létet jelent, a gyakorlati élet célja, így az etikai diszciplína témája. Az is indokolja a „morálteológia” terminus használatát – bár első látásra anakronisztikusnak tűnik, hiszen a patrisztikus korszakban nem használatos ez a kifejezés – hogy elméleti szinten és részletességgel tárgyalja Órigenész a helyes élet témáját.

Órigenész oeuvre-jében kitüntetett szerepük van a zsoltároknak. A Szentírás görög nyelvű szövegének megállapítása során megkülönböztetett figyelemben részesítette a zsoltár-szövegeket: a négy ismert görög fordítás mellett további három fordításról tesz említést Euszebiosz a *Hexaplar*ról szólva *Egyháztörténete* hatodik könyvében.² Euszebiosz szövegéből az is kiderül, hogy Órigenész céltudatos nyomozást végzett a szentírási szövegek helyes olvasatának megállapítása érdekében, és ez a keresés a Zsoltárok esetén egyértelmű sikerrel járt. A felfedezés nyilvánvaló egyik következménye az az ettől függetlenül is előálló helyzet volt, hogy a Szentírás többi darabjához képest a zsoltárok esetében szövegkritikai szempontból fokozott nehézségekkel kellett szembenéznie. Teológusunk kommentárokat és homíliákat készített a Zsoltárok könyvéhez, valószínűleg első, még Alexandriában készült műve volt az első 25 zsoltárhoz írt kommentárja. A kommentárok azonban, mind a korábbiak, mind a később, Kaiszareában kiadott művek, elvesztek. A homíliák közül kilenc Rufinus latin fordításában maradt ránk, és a közelmúltig ez képezte az órigenészi zsoltármagyarázat vizsgálatának alapszövegét. Ezen a helyzeten változtatott 29 görög nyelvű homília felfedezése 2012-ben. A Müncheni Könyvtár kézirati katalógusainak ellenőrzése során Marina Molin Pradel végezte a Fugger-gyűjteményből származó 314-es görög kódex anyagának feldolgozását. Feltűnt neki, hogy a katalógus által névtelen szerzőnek tulajdonított zsoltárhomíliák közül a Harminchatodik zsoltárról – a katalógus tévesen a harmincegyedik zsoltárt jelöli meg – szóló beszédek Rufinus Órigenész-fordítására emlékeztetnek. Az ellenőrzés során kiderült, ezek azok az eredeti görög szövegek lehetnek, amelyeket Rufinus fordított, a többi homília órigenészi szerzőségét pedig jó néhány esetben a catenák szövegei valószínűsítették. A következő években Lorenzo Perrone több tanulmányban is bizo-

² EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténet* VI,16,1-3.

nyitotta Órigenész szerzőségét, majd 2015-ben sor került a mű kritikai kiadására. Ma már ez a szöveg a fő forrásunk. A *Zsoltárhomiliák* lejegyzésének időpontja a szövegben szereplő utalások alapján immár jobban megadható. Lorenzo Perrone meggyőzően mutatta ki, hogy Órigenész egyik utolsó, sőt, valószínűen éppen az utolsó munkája ez, amely 248-249 körül készülhetett.³ A zsoltárértelmezés tehát végigkíséri Órigenész életét, sőt ezen túl kronológiailag mintegy keretezi is az életművét.

1. Zsoltár és etika

A Zsoltár-caténák Órigenész nézeteként tartják számon azt a gondolatot, hogy a zsoltárok témái morális és dogmatikus részre oszthatók.⁴ Ennek ellenére, a *Harminchatodik zsoltár első homiliájának* bevezető megállapítása, miszerint ez a zsoltár etikai jellegű, továbbá a 118. *zsoltárkommentár* bevezetőjének állítása, hogy az egész 118. zsoltár, valamint a 111. és 112. is etikai tanításokat tartalmaz⁵ – némi megszorítással – érvényes a beszédgyűjtemény egészére. Véleményem szerint az elveszett és Jeromos által latinra lefordított, radikálisan átalakított, kibővített *Zsoltár-Enchiridion* címe is erre a funkcióra utal, a szentenciákat tartalmazó kézikönyvecske ugyanis a morális élet útmutatója. Elsősorban az Istenhez vezető útról van szó, az egyre elmélyültebb keresztény vallásos magatartás kiformálása a fő cél. A misztikus tanítás vagy az elvontabb teológia jórészt egyfajta valláserkölcsi buzdítás szűrőjén keresztül jelenik meg, és nem direkt formában jut szóhoz. A buzdítás tömör parancsokban ölt testet. A gnóma-szerű előírások, szentenciák szerepe jelentős volt az ókori vallási-szellemi közösségbe történő személyes betagozódási folyamat során. Órigenész maga is külön hangsúlyozza fontosságukat. Ő a filozófia részét képező etika természetét gnóma-szerűnek tartotta, és a salamoni Példabeszédeket tekintette a *philosophia moralis*

³ PERRONE, L., *The Dating of the New Homilies on the Psalms in the Munich codex: The Ultimate Origin?*, in *Proch-Orient Chrétien*, 67 (2017), 243-251.

⁴ *Fr. Ps Proleg.* 9. Pitra J., *Analecta Sacra II.*, Tusculum 1884, 438. (a továbbiakban Pitra)

⁵ *Fr. Ps* 118, (SC 189, 180).

diszciplínateremtő művének. Az *Énekek éneke kommentár* bevezetőjében, ahol arról ír, miszerint a filozófia etikából, természetfilozófiából, az isteni valóság szemléléséből és talán még az ezeket átszövő logikából áll össze, három, Salamon által írt filozófiai jellegű szöveggént tárgyalja a Példabeszédeket, a Prédikátor könyvét és az Énekek énekét. A Példabeszédekről ezt írja: „Az elsőben tehát, vagyis a Példabeszédekben, az erkölcsant oktatta és életszabályokat adott rövid, tömör szentenciákban, ahogy kell.”⁶ A három diszciplína sorrendisége világos: először az etikával kell kezdeni. Mint mondja: „Annak tehát, aki a bölcsesség megismerésére törekszik, a mindenkinél bölcsőbb Salamon ezen tanítása szerint, az erkölcsi tanuláson kell kezdenie, s meg kell értenie, hogy *ha a bölcsességre vágysz, tartsd meg a parancsokat, és megadja neked az Úr.*”⁷

Ez a sorrendiség egy sikerrel kecsegtető lélekvezetési módszert is jelent: először a rövid, szentenciaszerű előírásokat kell megismerni és megtartani, és a magasabb rendű tudás a tanulási folyamat későbbi szakaszától várható. Ráadásul gyakran egyugyanazon szentírási szöveg interpretációs rétegeit is képezheti a morális, természetfilozófiai és teológiai szempont. Ennek a felfogásnak megfelelően Órigenész hasznosabbnak és praktikus szempontból eredményesebbnek tartja Epiktétosz-nak a szentírási mondásokhoz hasonlítható szentenciáit a platóni dialógusoknál.⁸

2. A cél és a jó

A cél és a legfőbb jó legmarkánsabb megfogalmazását Órigenésznél a *Peri Arkhón* harmadik könyvében találjuk. Ez a cél az értelmes természet törekvésének tárgya, az üdvösség, mégpedig az Istenhez való hasonlóvá válás, a zsidó hagyományra visszavezethetőnek ítélt platóni meghatározás. Amint mondja:

⁶ *ComCant* praef. 3,6 (*brevibusque sententiis vitae instituta componens*). *Kommentár az Énekek énekéhez*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1993. PESTHY, M. fordítása 47.

⁷ *ComCant* Praef. 3,14, (Sir 1,26) ford.: Pesthy, 49.

⁸ *Contra Celsum* VI,2.

A legfőbb jót tehát, amelyre az összes értelmes természet törekszik, és amit mindenek céljának is mondanak, a következőképpen határozta meg számos filozófus: „a legfőbb jó abban áll, hogy lehetőség szerint hasonlónak váljunk Istenhez.”⁹ Úgy vélem azonban, ezt nem annyira maguktól találták fel, hanem inkább az isteni Írásokból vették. Mindenkinél korábban utalt ugyanis erre Mózes, amikor az ember első teremtését elbeszélve így szólt: *Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra.*¹⁰ Ezután hozzáteszi: *Megteremtette tehát Isten az embert, Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket és megáldotta őket.*¹¹ Azt mondja tehát: Isten képére teremtette őt, és a hallgat a hasonlóságról: ez nem mást jelent, mint azt, hogy az ember az első teremtéskor a kép méltóságát kapta, a hasonlóság tökéletessége azonban a beteljesedésre van fenntartva számára. Ezt ugyanis neki magának kell elnyernie Istent utánozva szorgos munkálkodással. A kép méltóságaként e tökéletesség lehetőségét kezdetől fogva megkapta, a tökéletes hasonlatosságot azonban csak a végén, a cselekedetek teljesítésével neki magának kell megvalósítania.¹²

A hasonlónak válás tehát a tökéletesedés folyamata, a folyamat végpontja, és ennek megfelelően a *Teremtés* 1,26 szavainak, *teremtsünk embert képünkre és hasonlatosságunkra* az az értelme, hogy a kezdetben teremtett szellemi létezők eredeti *eikón*-jellegéből a végben Istenhez való *homoiószisz* válik.

A zsoltárok értelmezése során Órigenész kevésbé absztrakt fogalmakkal dolgozik, mint a *Peri Arkhón* lapjain. Nem foglalkozik azzal a problémával, amelyet a *Peri Arkhón* az idézett szöveg folytatásában fölvet, vajon testi vagy testetlen ez a vég. Itt azonban különbséget kell tennünk a kommentárok és a homíliák között is. A *Zsoltár-kommentár* előszavában a *telosz* kapcsán még Arisztotelészre és Hérophilosznak *Az elnevezések sztoikus használatáról* című munkájára is hivatkozik a definíci-

⁹ Platón *Theaitétosz* 176 b.

¹⁰ Ter 1,26.

¹¹ Ter 1,27-28.

¹² *De principiis* III,6,1. Isten utánzásához lásd *HomPs* 15,2,4.

óikat idézve,¹³ – mégpedig a platóni tartalmi meghatározás helyett formális definíciót kínál – a homíliákban azonban nem bocsátkozik részletekbe. Az arisztotelészi eredetűnek mondott definíciók a végcélra vonatkoznak: „Végcél az, amiért a többi van, ami azonban nincs semmi másért. Vagy: amiért a többi van, ez azonban nem miattuk van. Vagy: ami miatt a többi cselekszi valaki, de amit sohasem cselekszi a többiért.”¹⁴ A Hérophilosz-féle *A sztoikus szóhasználat* című tankönyv hasonlóképpen formális jellegű meghatározást kínál: „Azt a predikátumot mondják végcélnek, ami miatt a többi dolgot tesszük, azt viszont semmi másért sem. Ugyanolyan összekapcsolódás van itt a céllal (*szkoposz*), mint a boldogság és a boldognak lenni esetében. Ez a törekvés legvégső tárgya.”¹⁵

Órigenész egyedül itt, a Hérophilosz-idézetben használja az *eudaimonia* kifejezést. Meglehetősen egyértelműnek tűnik, hogy a *daimón*ra történő jelentésbeli utalás miatt kerül a filozófiai hagyományban egyértelműen a végső célt megjelölő *eudaimonia* szó alkalmazását.

A telosz tartalmi meghatározását Órigenész ugyanitt a *Peri Arkhón* megfogalmazásához hasonlóan az értelmes természetekre vonatkoztatja, és a következőképpen jellemzi: „Krisztusban életet nyerni” (*ἐν Χριστῷ ζωοποιηθῆναι*).¹⁶

A később részletesebben kifejtendő „végcél” fogalmát a 38. zsolttár 1. homíliájában az egész teremtés viszonylatában a következőképpen fogalmazza meg:

Vagy talán úgy tűnhet, ezzel azt jelzi, hogy amiképpen minden mesterségnek van valamilyen célja, például az építész célja a ház-építés, a hajóácsé olyan hajó építése, hogy az a tenger hullámainak képes legyen legyőzni és elviselni a szelek nyomását, és minden egyes mesterségnek van valamilyen célja, ami érdekében – úgy tűnik – feltalálták az illető mesterséget, ugyanúgy alighanem életünknek és az egész világnak is van célja, amiért mindaz létrejött, ami

¹³ *Fr. Ps Proleg.* 8, Pitra II, 437.

¹⁴ Pitra II, 437. Az eszközjellegű cél és a végcél megkülönböztetése a Negyedik zsolttár-kommentár ránk maradt szövegében található (*Philokalia* 26,6.)

¹⁵ Pitra II, 437.

¹⁶ *Fr. Ps* 4, Pitra II, 451.

létrejött életünkben, vagy ami érdekében maga a világ is teremtetett és fennáll. Erre a célra emlékeztet az apostol, amikor így szól: *azután jön a vég, amikor majd átadja az uralmát az Atyaistennek.*¹⁷ Nyilván efelé a cél felé kell sietnünk, mert ez lehet fáradságunk jutalma, amiért Isten megteremtett minket.¹⁸

A homíliákban a végcél mindig biblikus szövegösszefüggésben jelenik meg. Ez lehet az idézett 1Kor 15,24, amikor a Fiú átadja uralmát az Atyának, vagy éppen a jó föld, a szent föld, az ígéret szent földje annak kapcsán, hogy a próféta tudni szeretné, mi a vég:

Olyan ez, mintha azok, akik kijönnek Egyiptomból, így beszélnének: „*Add tudtomra, Uram, a végcélot, ami a jó föld, a szent föld,*¹⁹ *és napjaim számát, amelyben járok, hogy tudjam, mi van még hátra, mennyi van hátra addig, míg el nem érkezem az ígéret*²⁰ *szent földjére.*”²¹

Lehet ez a cél a Mt 5,8 és a Zsolt 76,17 istenlátása:

Tehát miféle vizek azok, amelyek Istent látják,²² amely látást mint célt az Írás eme megfogalmazása szerint az emberek sok fáradozás nyomán érik el: *Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátták az Istent?*²³ Úgy tűnik ugyanis, hogy ezek a vizek vagy ugyanolyanok, mint az Istent meglátó tisztaszívűek, vagy talán még kiválóbbak az Istent meglátó, szívükben tiszta embereknél. Ha ugyanis egyfajta boldog és isteni erők az Istent látó vizek, akkor szükségképpen kiválóbbak az embereknél. És bizony úgy tűnik, erre utal a száznegyvennyolcadik zsoltár, ahol azt a parancsot kapja Izrael, hogy himnuszot

¹⁷ 1Kor 15,24.

¹⁸ HomPs 38,1,8.

¹⁹ Vö. MTörv 1,25; 8,7; Kiv 3,5.

²⁰ Vö. Zsid 11,9.

²¹ HomPs 38,1,8.

²² A zsoltár 76,17 szövegét magyarázza itt Órigenész: *Megláttak téged a vizek, Isten. Megláttak téged a vizek és féltek, és a mélységek összezavarodtak, telve a vizek zúgásával.*

²³ Mt 5,8.

zengjen Istennek. Így szól ugyanis: Istent *magasztaljátok, egek egei, és az egek fölötti vizek is magasztalják csak az Úr nevét!*²⁴

Az istenlátás és istennel való együttlét voltaképpen az átistenülés végcéljával azonos, amelynek előzetes formáját az egyházi gyülekezetben átélhetjük a nyolcvanegyedik zsoltárhoz készült homília megfogalmazása szerint:

A mi tanítónk pedig Jézus Krisztus Isten, és amennyiben *elég a tanítványnak, ha olyan lesz, mint a tanító*, a tanítvány végcélja az, hogy Krisztus révén fölkent legyen, és az Isten révén isten, és a világ világosságától tanuljon.²⁵ Hiszen mindannak nevezi az Üdvözítő a tanítványait, ami ő: *ti vagytok a világ világossága*,²⁶ mondja nekik ő, aki korábban ezt mondta: *én vagyok a világ világossága*.²⁷ És lévén Krisztus, ezt mondja: *Fölkentemhez ne nyúljatok, prófétáimat ne bántsátok!*²⁸ Tehát ez a gyülekezet, amennyiben méltó módon gyülekezünk, ha nem ember módján viselkedünk, ha nem hústestnek vetünk, ami kapcsán azt mondja az Isten, hogy „romlást aratok”,²⁹ ha nem a hústest műveit teremjük, hanem a szellem gyümölcseit, akkor nem emberek gyülekezete, hanem *istenek gyülekezete*³⁰ vagyunk.³¹

A platóni – mégpedig az Órigenésznél szentírási eredetűnek gondolt platóni – *homoiószisz tó theó* mint végcél tehát az Istennel való együttlét.

Órigenész a filozófia absztrakciós szintjén is képes megfogalmazni a keresztény tanítás lényegi etikai üzenetét. Ahogyan a *Peri Arkhón* II, 1, 4 helyén az anyag örökkévalóságát és Istennel való egyidejű örök voltát azért tagadja, hogy a gondviselés hatalma alatt álló *creatio ex nihilo* eszméjét filozófiailag alátámassza, ugyanígy a „jó” fogalma kapcsán filo-

²⁴ *HomPs* 76,3,1, Zsolt 148,4-5.

²⁵ Vö. Jn 8,12.

²⁶ Mt 5,14.

²⁷ Jn 8,12.

²⁸ Zsolt 104,15.

²⁹ Vö. Gal 6,8.

³⁰ Vö. Zsolt 81,1.

³¹ *HomPs* 81,1.

zófiai kontextusban is kifejti keresztény álláspontját. A negyedik zsoltárról írt kommentárban, amelyből egy hosszabb töredék maradt ránk, a Zsolt 4,6 sorát magyarázza: *sokan mondják: ki mutatja meg nekünk a jót?* A problémát ekként fogalmazza meg:

Egyesek azt állítják, hogy a jó és a rossz nem tartozik az elhatározás hatókörébe, mert a gyönyört nevezik jónak, a fájdalmat rossznak. Mások szerint azonban kizárólag az elhatározás körébe tartozó dolgok közt van jó és rossz. Ők azt állítják, hogy az erények és az erények szerinti cselekvések jók egyedül, a hitványság és a hitványság mentén való tevékenykedés a rossz. A harmadik csoport egybekapcsolja a kettőt és azt állítja, hogy mind az elhatározás körébe tartozó, mind az elhatározástól független dolgok körében van jó és rossz.³²

A felosztás bemutatása után szentírási szövegekkel bizonyítja, hogy vannak jók, amik az elhatározás körébe esnek. Tehát az a – nyilván epikuroszi, illetve a viták során némileg eltorzított epikuroszi – nézet, miszerint a jó független az elhatározástól, elesik. A másik két lehetőség kapcsán a jónak egy más típusú – azaz arisztotelészi eredetű – felosztásából indul ki, eszerint léteznek lelki, testi és külső javak, amelyek felosztása a következőképp néz ki: lelki jó az erény és az erényes cselekedet, testi jó az egészség, a jó testi erő és szépség, külső jó a gazdagság, előkelő származás és hírnév. A hármas felosztás a rossz esetében is fennáll. A jónak és rossznak eme hármas felosztása sokak szerint alátámasztható a Szentírás szavaival, amelyekből idéz is egy csokorral teológusunk. Fölveti azt az nehézséget, hogy miképpen rendelkezhetek a jóval az igaz próféták, hiszen betegség, nincstelenség, azaz – ha elfogadjuk a vitapartner álláspontját – rossz sújtotta őket. A megoldást a szövegek átvitt értelmezése (*anagógé*) kínálja. Az „egészség” a lélek állapotát, a „gazdagság” a tudást jelöli, tehát nem testi és külső javakat.

A gondolatmenet alapján azt várhatnánk, hogy Órigenész elkötelezi magát ama sztoikus nézet mellett, hogy a kizárólagosan az elhatározás

³² *Philokalia* 26,1. Bugár M. István fordítása apró módosítással (BUGÁR, M. I., *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*, Kairosz, Budapest 2013. 153.)

körébe esik a jó. Ezzel szemben ő azt hangsúlyozza, hogy csak részben függ elhatározásunktól a jó, mert Isten segítő, gondviselő közreműködése is szükséges a sikerhez. Mind a jó és szép eléréséhez, mind megtartásukhoz szükségünk van a jóra, mint tőlünk függetlenül működő gondviselő aktivitásra, amelynek ereje sokkal nagyobb, mint a miénk.³³

A klasszikus *szünergeia*-eszme jelenik itt meg.

A *Zsoltár-kommentár*ban tehát filozófiai kontextusban, de szentírási idézetek kikeresése és azok értelmezése nyomán bizonyított tétel formájában fogalmazódik meg az a keresztény álláspont, amelynek etikai alapeszméje az elérendő isteni tökéletesség mint végcél és a kontingen-ciával terhelt emberi szabadság gondolata.³⁴ Az órigenészi – és általában keresztény – nézőpontból az ember, még ha meg is tette első lépéseit az üdvösség felé, tökéletlen lény, számos esendőséggel terhelt. Ahogyan Órigenész fogalmaz: „A gyengéknek van szükségük megerősítésre. Viszont minden ember gyenge, és minden ember elbukik, ha csak rajta múlik.”³⁵ „Amikor a lélek eléri az értelem beteljesedését, szükségképpen bűnben leledzik, mert lehetetlenség, hogy az emberi természetes értelem beteljesedése ne járna együtt a bűnnel.”³⁶ A szentírási szövegek, köztük a zsoltárok ennek az esendő embernek a hangját szólaltatják meg gyakran. Órigenész értelmezésében a szent szólal meg a bűnös szerepében, azaz valamiféleképpen szerepet játszik.³⁷ Az ilyen textusokat magyarázó teológusnak számolnia kell ezzel az adottsággal, amely egy-

³³ *Philokalia* 26,7; *ComRom* VII,14,3 (SC 543, 384-386.)

³⁴ Az ókeresztény etika eme két lényegi elemét Eric OSBORN emeli ki: *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-Melbourne 1976, 5.

³⁵ *HomPs* 36,3,8.

³⁶ *Fr. Ps* 118,128 (SC 394-396.).

³⁷ A *Római-levél kommentár* hatodik könyvében beszél erről. Az Írásokban található szent személyek tehát nem a saját bűneikről számolnak be. Órigenész szerint Dávid esetében ezt még elgondolhatjuk – vétkeire céloz – de például Dániel esetében semmilyen vétkekről nincs információnk, holott többes szám első személyben szól bűneiről (Dán 9,5) (*ComRom* VI,9,15 (SC 543, 188-190)). Az ötödik *Jeremiás-homíliában* a Jer 3,25 kapcsán – mert az Istenünk előtt vétkeztiünk mi is és atyáink is – szintén említi a szerepjátszást (*proszopopoiá*) és a Dán 9,5 sort, ám itt a múlt idejű igehasználat tényét hangsúlyozza, mert a bűnös jelenidőben nem mond olyat, hogy „vétkezünk Isten ellen.” (*HomJer* 5,10 (SC 232, 302-304)).

fajta megkülönböztető jegy a korabeli filozófiai elméletek és morálfilozófiai praxist leíró szövegekhez képest. A filozófiai morálfilozófiai hagyomány egyik jelentős, arisztotelészi formája az erkölcsi habitus kiformalódását az emberi természet, sőt a természet általános kifejlődési modelljébe csatornázza, így – mai szemmel nézve – olykor a szükségesnél elvontabban kezeli. Például Arisztotelész szerint az etikai, kulturális és politikai élet alapvetően harmonikusan illeszkedik egymáshoz. E harmonikus állapotokat feltételező magyarázattal szemben azonban joggal merülnek fel kétségek.³⁸ Már a császárkori filozófiának fel kellett adni ezt a fejlődéstani koncepciót, és a politikai aktivitást kizárni a morálfilozófia köréből. Különösen nyilvánvaló volt a keresztények számára az, hogy az etika és politika összefonódott jellegének platóni és arisztotelészi gondolata képtelenség. Az I-II. század másik jelentős etikai iránya, az újsztoa ugyan nem dédelget politikai ábrándokat, de hajlamos azt az embert, a filozófust, amelyről mondandója van, olyan autonóm, tökéletes lénynek ábrázolni, amelyet fejlődése során már nem terhelnek bűnök. Ehhez képest Órigenésznél az előrehaladás nem egyenes vonalú, sőt, néhány szövegben az út egyre nehezebben járhatóként kerül bemutatásra. A fölfelé történő haladást a Zsoltárok lépcsőénekei kapcsán spirálformájúnak tartja a *János-evangélium kommentárban*.³⁹

3. Antropológiai és morálpszichológiai alapok

Az etikai tanítások mindig valamilyen emberkép talaján születnek meg, és értelmezésükhöz elengedhetetlen a számvetés ezzel az emberképpel. Jó esetben ez az emberkép teoretikus igényekkel fogalmazódik meg, és tartalmaz egy elgondolást az emberi cselekvés működéséről, továbbá morálpszichológiai eszméket is. Órigenész a *Zsoltár-kommentárjaiban* nyilvánvalóan viszonylag rendszeres formában szól az emberről és a morálpszichológia kérdéseiről, ám ezekről nem rendelkezünk igazán megbízható szövegekkel. A homíliák viszont csak egy meglehetősen

³⁸ Ezekről a jellegzetességekről lásd: WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge Classics, London and New York 2011.

³⁹ *ComJo* X,40,278.

vázlatos képet kínálnak, amelynek főbb elemei a következők: Az ember test és lélek együttese, a lélek halhatatlan.⁴⁰ A lélek preegzisztenciájára nem történik kifejezett utalás, két megfogalmazás a Tizenötödik zsoltár második homíliájában azonban csak a preegzisztencia-hipotézis alapján értelmezhető megfelelő módon. Amikor Krisztus kapcsán úgy fogalmaz teológusunk, hogy „akár minden teremtmény elsőszülöttjeként, akár a testbe kerülése előtti lélekként mondja azt, hogy *áldom az Urat, aki értelmet adott nekem*,⁴¹ az Atyát érti rajta”,⁴² és amikor arról beszél, hogy Jézus Krisztus emberi lelke „az égből száll alá” (*ὅσα τὴν ψυχὴν τοῦ Ἰησοῦ καταβαίνουσιν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*),⁴³ ez nyilvánvaló módon a léleknek a földi testbe való kerülése előtti állapotára vonatkozik.

A *Zsoltárhomíliák* szerint a lélek vezérlő része az ész, biblikus szóhasználattal „szív”,⁴⁴ azonban ez nem tiszta racionalitás, hanem inkább a „tudat”,⁴⁵ az „öntudat” vagy a „szelf” szavak világítják meg a mibenlétét. Ő az, aki figyel, készenlétben áll,⁴⁶ képes átadni helyét Istennek, az igazi vezérlőnek,⁴⁷ a gonosz gondolat is belőle jön elő,⁴⁸ nyugtalanná válhat,⁴⁹ a *logosz*, az értelem révén pedig birtokolhat egyfajta önkorekciós képességet, azt, hogy a szív mélyéről kibontakozó gondolatokat és ösztönzéseket felülbírálja.⁵⁰ Végeredményben a vezérlő lélekrész dönt az elméleti és gyakorlati kérdésekben, a cselekvés kezdeményezője, valamint voltaképpen végrehajtója, amennyiben igénybe veszi céljai megvalósításához az eszköz-jellegű testet. A különböző típusú testek közül a durva, nehézkes emberi test szolgálja is, de egyben hátráltatja is az értelem működését.

⁴⁰ *HomPs* 15,1,9; 38,2,12; 77,4,6; 77,6,2.

⁴¹ *Zsolt* 15,7.

⁴² *HomPs* 15,2,2.

⁴³ *HomPs* 15,2,3.

⁴⁴ *HomPs* 36,1,4.

⁴⁵ *HomPs* 73,3,5; 76,3,15.

⁴⁶ *HomPs* 67,2,2.

⁴⁷ *HomPs* 73,2,4; 75,2.

⁴⁸ *HomPs* 73,2,6; *Fr. Ps* 57,3 (PG 12, 1473 B).

⁴⁹ *HomPs* 76,1,8.

⁵⁰ *HomPs* 76,1,8.

Az érzékelések, a jó és rossz erők hatnak a vezérlő lélek részre, amely így egyfajta küzdőtere a jó és rossz szellemi erőknek. Ha a vezérlő lélek rész szabadságát rosszul felhasználva bűnös módon dönt, az a hústest vagy a föld gondolatának uralomra jutása. Ha helyesen jár el, a szabadság itt is érvényre jut, ám a páli hagyománynak megfelelően jócselekedeteinkben nem annyira a mi jóságunk, mint inkább a gondviselő isteni erő mutatkozik meg. A preracionális lelki működések közül a szexuális ösztön témája az, amiben a *Zsoltárhomiliák* érdemlegesen bővítik ismereteinket az órigenészi elgondolásokról.⁵¹ Ráadásul, mivel az antik keresztény emberkép az ember morális esendőségét erősebben hangsúlyozta, mint a kor nem-keresztény filozófiai és tudományos irodalma, Órigenész személyén is túlmutathatnak a vele kapcsolatos megállapítások, és ezért is érdemes nagyító alá venni, hogyan is néz ki nála a preracionális ösztönök kérdése.

4. Az erények

Órigenész amikor az *Énekek éneke kommentár* bevezetőjében azt mondja, hogy „erkölcstannak azt a tudományágat nevezzük, amelyik megmutatja, hogyan kell becsületesen élnünk és megadja nekünk az erény eléréséhez szükséges útmutatást”,⁵² látható módon az „erény” fogalmát állítja középpontba. Nem határozza meg az *areté* fogalmát, de nyilvánvaló, hogy lelki alkatként, azaz valamiféle gyakorlással megszerezhető,⁵³ viszonylag állandó karakternonásként értelmezi, hiszen megkülönbözteti az erényt az erényes cselekedettől. Mint mondja: „... az erény művei, az igaz cselekedetek.”⁵⁴ Az erény szoros kapcsolatban van a tudással. Ez a tudás része az erénynek, de nincs szó olyan értelemben vett

⁵¹ Erről lásd: Somos, R., *Origen on the Kidneys*, in *Studia Patristica* 81, *Health, Medicine, and Christianity in Late Antiquity*. Edited by VINCENT, M., SECORD, J., MARX-WOLF, H., MARKSCHIES, C., Peeters, Leuven-Paris-Walpole Ma 2017, 65-78.

⁵² *ComCant praef.* 3,3 (Pesthy, M. ford. 46.).

⁵³ „Mindenkinek, aki az erény felé vezető úton jár, először előrehalad, majd utána érkezik el az erényhez.” *HomPs* 36,4,1.

⁵⁴ *HomPs* 77,9,6. Az erény és erényes cselekedet további megkülönböztetése: *Philokalia* 26,1 és 2.

erkölcsi intellektualizmusról, amely szerint minden erény voltaképpen tudás. Órigenész állítása a következő: „A bölcsesség és a tudás fontos része az erényeknek.”⁵⁵

Órigenész viszonylag ritkán használja az *areté* kifejezést. A vallási, erkölcsi értelemben vett jó emberre a Septuagintában bevett *dikaosz* (igaz) szót használja. Ennek semlegesnemű formája, a *to dikaion* az *areté* szinonimájának tekinthető. A Hetvenharmadik zsoltárhoz készült első homíliában ez látható: „... az igaz az igazságosság és erény szerint Istenhez tapad: *nekem viszont jó odatapadni Istenhez.*”⁵⁶ Az erények forrása az isteni Ige. Ahogyan a Hatvanhatedik zsoltárhoz készült második homília zárásként mondja Órigenész:

Ezért számomra Isten Fia minden erény, és a sok erény nem sok valóság, hanem az összes erény egy. És amíg a görögök szaporítják a sok erényt, hogy részesedhessenek bennük, addig mindezzel szemben nekünk elég Krisztus. Ő ugyanis az összes, hogy őt utánózva egyenes lehessenek, és az egyenesekkel együtt Isten házába költözzenek, Jézus Krisztusban, akinek dicsőség és hatalom mindörökkön örökké, ámen.⁵⁷

A Zsolt 22,3 sorban szereplő „igazságosság ösvényei” kifejezés kapcsán egy figyelemreméltó origenészi értelmezéssel találkozunk a catenákban. Itt neki tulajdonított szövegként azt olvashatjuk, hogy „... az igazságosság (*dikaiozüné*) az igaz ember cselekvő lelki alkata (*πρακτική ἐξίς*), amelynek a működéseikor van szó ösvényekről. Ha valaki nem-jellegű erénynek (*γενική ἀρετή*) mondaná az igazságosságot, akkor ennek a faj-szerű erényeit (*τὰς κατ’ εἶδος ἀρετὰς*) nevezné ’ösvényeknek’...”⁵⁸ Ugyan kétséges a szóban forgó catena-részlet szerzősége, ám úgy gondolom, hogy az alapgondolat, miszerint az „igazságosság” úgy viszonylik a többi erényhez, mint a nem a fajokhoz, origenészi eredetű. Ezt

⁵⁵ HomPs 38,2,2,7. (*sapientia et scientia pars est magna virtutum*).

⁵⁶ HomPs 73,1,2, Zsolt 72,28.

⁵⁷ HomPs 67,2,8.

⁵⁸ Fr. Ps 22,3 Pitra II, 479. A (héber számozás szerinti) 10,5 catenában Órigenész akként nyilatkozik, hogy „... az igazságosság befejezett lelki alkatával (*τελείαν ἐξίν*) rendelkezőt mondják ’igaznak’.” Fr. Ps 10,5 (PG 12, 1193 B).

mege erősíti a 117. zsoltárhoz írt magyarázat töredéke: Itt Órigenész arról beszél, hogy a *dikaioiszüné* egyike az erényeknek, ahogyan a belátás, mértékletesség és bátorság is az, majd az *igazságosság kapui* (Zsolt 117,19) fordulatot úgy értelmezi, hogy az erény különböző fajtái (*διαφορῶν ἰδέας*).⁵⁹ A *dikaioiszüné* kifejezésnek ez a kettős jelentése vég-eredményben Arisztotelészre megy vissza, aki a *Nikomakhoszi etika* ötödik könyvében beszél arról, hogy az „igazságosság” kifejezés egyik jelentése az embernek a többi ember viszonylatában megmutatkozó teljes erényét jelöli, a másik jelentése pedig a javak szétszétlásában megnyilvánuló részleges erény.⁶⁰

Ami immár az egyes erények kérdését illeti, itt is megtaláljuk az etikai irodalomból jól ismert erényfajtákat is és a szentírási szövegekből ismerős erényeket, és a homília műfaji adottságának is betudható módon jórészt az utóbbi hagyomány jelenik meg teológusunknál.

Az istenkeresés kapcsán a négy platóni kardinális erény, a mértékletesség, bátorság, igazságosság és bölcsesség a Hetvenhatodik zsoltárhoz készült első homíliában együtt szerepel:

Az keresi ugyanis helyesen, aki nem beszédecskékkel, hanem tettekkel keresi. Hiszen így kereshetik Istent: az igazságosság révén kereshetik Istent, mert igazságossággal találhatják meg őt. Mértékletesség révén kereshetik Istent, mert mértékletességgel találhatják meg őt. Bátorság és szilárd lelkiület révén kereshetik Istent, hogy megragadhassák. Bölcsesség révén kereshetik Istent, hogy bölcsességgel találja meg az Istent a kereső. Itt tehát joggal kívánta bemutatni a próféta azt, miképpen kell keresni az Istent, amikor így szólt: *Hangommal az Úrhoz kiáltottam, hangommal az Istenhez kiáltottam, és ő odafigyelt rám. Szorongatásom napján az Istent kerestem.*⁶¹

⁵⁹ Fr. Ps 117,19 (PG 1581 B-C).

⁶⁰ ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika* V,2-5. Órigenész az igazságosság és jóság egymáshoz való viszonyát megvilágítandó a *Peri Arkhón* II,5,4 részben is alkalmazza a „nem” és „faj” fogalmait. „Igazságosság hirdetése egy bizonyos értelemben az, ha valaki az igazságosságról szóló egészséges tanítással rendelkezik, és erről beszél. Egy másik értelemben hirdet igazságosságot az, aki a lelkében bennelévő igazságosság alapján beszél mindig. A kettő összekapcsolódásaként találhatjuk meg azt, aki az igazi igazságosságot hirdeti.” Fr. Ps 57,2 (PG 1473 A).

Nem csupán kapcsolódik Istenhez a négy platóni erény, hanem kifejezetten Krisztus műve, amennyiben megvalósul bennünk.

Ha pedig felfogod, hogy te, aki parázna voltál, házasságtörő voltál, és nem csupán bálványimádó, hanem tolvaj is, és mások javát elrabló, most elnyerted a téged megtisztító tanításokat, melyek megváltoztattak téged és átalakítottak ezekből a hatalmas bűnökből, és már érzed, hogy megváltoztál, s hogy készülsz józanná, igazzá, körültekintővé és férfiasá válni, bátran kijelentheted, hogy ezt Jézus Krisztus művelte, és veled is csodákat tett és tesz.⁶²

Inkább csak az igazságosság, valamint a bölcsesség és tudás az, amelyről Órigenész bővebben szól. A „bátorság” (*andreia*) szó a fentebb említett előfordulásoktól eltekintve hiányzik a homíliákból, jóllehet sok szó esik az ellenséges erők és csábítások elleni harc során szükséges határozottságról, szilárdságról és lelkierőről. A „mértékletesség” (*szóphroszünē*) kifejezés is alig fordul elő a *Zsoltárhomíliák*ban. Órigenész szerint természetesen módon ez egy fontos erény az emberek közötti kapcsolatok terén,⁶³ gyakorlása még a földi életet követő állapotban is szükséges,⁶⁴ de úgy véli, még az öt éve mértékletes embert is legyőzheti a paráznság.⁶⁵

⁶¹ *HomPs* 76,1,4, *Zsolt* 76,2-3. A kardinális erények a 118,31 versének értelmezése kapcsán kerülnek felsorolásra a biztosan órigenészi szöveget nyújtó catenákban (SC 189, 242.). Meglehetősen sok a hasonlóság a két szövegrészlet között. Mindenképpen Krisztus ezeknek az erényeknek a forrása. Órigenész így szól: „Úgy vélem, hogy senki sem képes igazságosságot hirdetni, ha nem részesül Krisztusban, aki Istentől való bölcsesség, igazságosság, megszentelődés és megváltás lett számunkra (1Kor 1,30).” *Fr. Ps* 57,2 (PG 1473 A). A platóni kardinális erények felsorolásához lásd még: *Fr. Ps* 117,19 (PG 12, 1581 B).

⁶² *HomPs* 76,2,6.

⁶³ *HomPs* 36,3,11. A *Zsolt* 118,55 kapcsán Órigenész megjegyzi, hogy a tisztátalan vágyakozás felléptekor, a vezérlő lélek rész zavara esetén emlékeznünk kell a törvény szavára, miszerint figyeljünk Isten törvényére. Ez a mértékletesség. (*Fr. Ps* 118,55 (SC 189, 276.); vö. még *Fr. Ps* 118,157,13 (SC 189, 436.)).

⁶⁴ *HomPs* 81,7.

⁶⁵ *HomPs* 36,4,2.

A Zsoltár görög fordítási szövege jelöli ki lényegében azoknak az erényeknek a körét az igazságosságon és bölcs okosságon túl, amelyeket Órigenész figyelembe vesz. Ilyen a vallásosság, a hit, az alázatosság,⁶⁶ a szelidség, a szeretet, az önuralom, szemérmesség, lelkiismeretesség, szilárd magaviselet, bűnbánat, nagylelkűség, részvét, kedvesség. Az igaz ember ezekkel az erényekkel rendelkezik. A bűnös ellenben a következő negatív lelki tulajdonságokkal terhelt: haragosság, tisztátalanság, paráznaság, szemérmetlenség, gőgösség, álnokság, igazságtalanság, istentelenség, kapzsiság, hiú dicsőségvágy, irracionális szomorúság, hitetlenség, irigykedés, viszálykodás, féltékenység, fegyelmezetlenség, gyávaság, kishitűség.

A császárkor morálfilozófiai hagyománya minden pszichológiai és antropológiai tárgyú iskolák közötti nézeteltérés mellett meglehetősen egységes abban a tekintetben, hogy mi tekinthető erénynek és mi nem. Abban az értelemben is létezett egyetértés, hogy az erényes élet kulcsa a szabad döntéssel bíró és az értelem irányítását elfogadó lélek kiformalása és megőrzése, a hitványság fő oka pedig az irracionális, rendezetlen szenvedélyek uralmában keresendő. Az órigenészi megfogalmazások tartalmi értelemben a görög filozófiai erénykatalógussal nagyrészt összhangban vannak, ám a keresztény valláserkölcsi alapállás folytán az alázatosság, a bűnbánatra való készség, az ártatlanság habitusa erősebb

⁶⁶ A *tapeinotész* „megalázás”, „megtörtség”, „alacsony sorban való lét” Órigenész-nél egyfajta isteni próba, mert a világban „minden Isten ítélete folytán történik”, ahogyan a vonatkozó zsoltár-sor mondja az Úrról: *igazából megaláztál*. Fr. Ps 118,75 (SC 189, 310). Alázatos (*tapeinosz*) az, aki elfogadja a történeteket és megismeri, megtapasztalja a nehézségeket és bajokat. Isten „megalázza” a zsoltárost: nehézséget okoz neki, átadja a kísértőnek azért, hogy harcoljon Fr. Ps 118,50 (SC 189, 270). Az alázatoság ellentéte a kevelység (*hüperéphania*) Fr. Ps 118,153 (SC 189, 430). A *tapeinosz* Platon, Arisztotelész és a filozófusok szótárában egyszerűen „alávaló”, „nyomorult”, „hitvány”, „aljas”. A filozófusok és a keresztények erénykatalógusa az „alázat” esetében különbözik a legnyilvánvalóbb módon egymástól. Órigenész arra is utal, hogy az éles önkritika, az önmagunkra irányuló kíméletlen szemrehányás, szidás (*loidoria*) paradoxnak számít a görögök szemében (Fr. Ps 118,161 (SC189, 444)). Mindenesetre Epiktétosznál megtaláljuk az önmagunknak tett szemrehányás ajánlását (*Dissertationes* III,22,10 és 13. Hasonlóképpen Musonius Rufusnál (fr. 10.), amint erre a Harl-Dorival kommentár felhívja a figyelmet (SC 190, 754), aki a valószínűsíthető forrása lehet az itt található paradoxonnak.

hangsúlyt kap. Ezek a keresztény tulajdonságok nem szerepelnek a filozófiai erénykatalógusokban, jelentőségük pedig abból az igényből fakad, hogy belássuk, a megszüntethetetlen emberi gyöngeség folyamatosan rászorul az isteni segítségre. Hasonlóképpen, az életveszélyt jelentő ellenség iránti keresztényi szeretet parancsa jelentősen különbözik a görög igazságosság-fogalom által diktált viselkedésformáktól még akkor is, ha a platonista elgondolás, miszerint jobb a bűnt elszenvedni, mint elkövetni, valamint az újsztoa *apatheia*-elve elmozdulást jelent attól a felfogástól és elvárástól, hogy az igazságosság alapja a cselekvés és elszenvedés arányos, szimmetrikus jellege. Az arányos viszonyosságon alapuló igazságosság egyik speciális esete a zsidó törvényi tradíció *talio*-elve, ám Órigenész az ószövetségi zsoltárok esetében is ennek meghaladását várja el a keresztény embertől. A Zsolt 37,13-14 szövegét jellemző módon a következőképpen kommentálja homíliájában:

*Tehát: Akik rosszat akartak nekem, hiábavalóságokat beszéltek, és naphosszat álnokságot fontolgattak. Én pedig, mint a süket, nem hallottam.*⁶⁷ Nem találni ragyogóbb és kiválóbb erényt annál, mint amikor valaki minden egyes becsmélőjét és ócsárlóját, aki rosszat mond róla vagy beléharap, szidalmazza, vádolja, meghallgatja, és elfordítja fülét, mintha csak nem is hallotta volna, behunyja szemét, mintha nem is látta volna, nehogy haragra gerjedjen, nehogy bosszúra törjön, ne követeljen szemet szemért, szót szóért, becsmélést becsmélésért, hazugságot hazugságért, bűnös cselekedetet bűnös cselekedetért.⁶⁸ Ilyen tehát az igaz. Mert amint mondtam is, én már azt is „igaznak” nevezem, aki bűnei megvallása révén kihányja szenvedéyleit.⁶⁹

Órigenész nem foglalkozik a nem-szerű *dikaioszüné* közösségi aspektusával. Ugyanakkor a homíliák a keresztény közösség erős vallási és erkölcsi azonosságtudatát próbálják erősíteni. Ez a törekvés egyfajta elzárkózó attitűdben jelentkezik, ahol az a csoport, amelyiktől elkülönülni próbál, szerinte erkölcsi szempontból is elmarasztalható. Homíliáiban teológusunk démonizálja az eretnekséget. A démonizálás kapcsán szép

⁶⁷ Zsolt 37,13-14.

⁶⁸ Vö. 1Pét 3,9.

⁶⁹ HomPs 37,2,2.

nagy csokrot állíthatunk össze Órigenész megfogalmazásaiból: Markión és Valentinosz az ördög elsőszülöttje,⁷⁰ az ördög használja fel Marki-ónt,⁷¹ a sokfejú sárkányként ábrázolt rossz különböző fejei az egyes eretnekségek,⁷² az egyiptomiak állatai voltaképpen az eretnekségek.⁷³ Egyebekben Órigenész megjegyzi, hogy a mítoszköltő eretnekek az ő ifjúkorában még sokan voltak és nagy befolyással rendelkeztek, mostanra viszont számuk jelentősen lecsökkent.⁷⁴

Ugyanígy a keresztény közösség önazonosság-tudatát erősítendő biztatja híveit arra, hogy ne a zsidó szokások szerint ünnepeljenek. Ahogy van egy triumfáló karaktere az eretnekellenes megjegyzéseknek, úgy ez a triumfáló karakter még inkább érvényes a keresztény-zsidó relációra a *Zsoltárhomíliák*ban. Az ünnepek elkülönült keresztény formában történő megünneplésén van a hangsúly, azaz gyakorlati szempontokon.⁷⁵

5. Az erényes habitus formálása

A szentírási szövegekben nem találunk elemző jellegű útmutatást az erényes habitus kialakítása tárgyában. Órigenész egyik alap gondolata azonban az, hogy az isteni Ige gondviselő tevékenysége mindig figyelembe veszi az őt befogadni kívánó lélek egyénileg adott képességét, szellemi színvonalát, lelki diszpozícióját, és működését ehhez igazítja. A szentírási szöveg értelmezése során, különösen a homíliák esetében teológusunk igyekszik ezt az elvet követni, és egyfajta morális célzatú lélekvezetést kínálni. A morálpszichológiai témák kapcsán támaszkodik a filozófiai hagyományra is, legfőképpen eme hagyomány azon vonulatára, amelyet Pierre Hadot a kutatásai során a „spirituális gyakorlat” elnevezéssel illetett.

⁷⁰ HomPs 77,7,7.

⁷¹ HomPs 77,8,6.

⁷² HomPs 73,2,6.

⁷³ HomPs 77,7,6.

⁷⁴ HomPs 77,2,3-4.

⁷⁵ HomPs 77,1,4.

Ismeretes módon maga Hadot Paul Rabbow kezdeményezéseire hivatkozik, azt viszi tovább, bontja ki és módosítja. Rabbow a *Lélekvezetés* című munkájában azt mutatja meg, hogy az Ignác-féle lelkigyakorlatoknak megvan a maga előképe az antik filozófiai iskolák tanítási tevékenységében.⁷⁶ Összegyűjti és elemzi az erkölcsnevelés különböző terapeutikus technikáit bemutató vagy azokat érintő hellenisztikus császárkori filozófiai szövegeket, párhuzamot von ezek és Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatok* című munkája között. Felhívja a figyelmet arra, hogy az etikai irányultságú életfilozófia a keresztény hagyományban egyértelműen vallási színezetűvé alakul. Hadot kiszélesíti a vizsgálódás területét, és nem csupán Ignácra szűkíti az ide vonatkozó szövegek vizsgálódását ebben a tekintetben, mint Rabbow, hanem az ókori keresztény irodalom filozófiai jelleget mutató szerzőinél is kimutatja a szellemi gyakorlatok jelenlétét. Hadot az *Exercices spirituels et philosophie antique* című munkájában rövid fejezetet szentel az antik keresztény lelkigyakorlatok kérdésének, de inkább csak mozaikszerűen villantja fel eme örökség darabjait a görög patrisztikus szerzőknél, Juszminosznál, Alexandriai Kelemennél, Gázai Dorotheosznál és Evagriosz Pontikosznál. Elsősorban a *proszokhé* (odafigyelés), másodsorban az *apatheia* (szenvedélymentesség) terminusainak vizsgálatára fűzi fel mondandóját.⁷⁷ Természetesen egyéb munkáiban és felesége, Ilsetraut Hadot írásában is sok szó esik egyéb szerzőkről és írásokról a lelkigyakorlatok viszonylatában,⁷⁸ mégis, valahogy kimarad ebből Órigenész. Pedig az ókori iskolák terapeutikus technikái ismertek voltak az alexandriai teológus számára. Az ezekhez való kapcsolódás érdekében Órigenésznek három okból sem kellett egy számára idegen tradícióhoz átlépnie. Egy-

⁷⁶ RABROW, P., *Seelenführen. Methodik der Exerzitien in der Antike*. Kösel Verlag, München 1954. Rabbow az „erkölcsi gyakorlatok” (*sittliche Exerzitium*) kifejezést használja legtöbbször.

⁷⁷ HADOT, P., *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. CSEKE, Á., Kairosz Kiadó, Budapest 2010, 63-84.

⁷⁸ Például HADOT, P., *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 36 (1982), 422-444, HADOT, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1984, HADOT, I., *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in *Les règles de l'interprétation*, ed. TARDIEU, M., Cerf, Paris 1987, 99-120.

felől ugyanis jelentős filozófiai képzettséggel rendelkezett, így például ismeri annak az Epiktétosznak a morálfilozófiai munkásságát, aki nagy súlyt helyezett a szellemi gyakorlatok kérdésére. Másodszor, saját keresztény filozófiai iskolájában láthatólag felhasználta ezeket a technikákat, amint ezt tanúsítja Thaumaturgosz Szent Gergely a *Köszöntőbeszédében*.⁷⁹ Harmadszor, már a zsoltárhoméliákban többször utal – ha nem is név szerint – Alexandriai Philónra, akinek a szövegeiben maga is olvashatta és nyilván olvasta is a spirituális gyakorlat (*aszkeszisz*) elemeinek máig legismertebb listáját. E lista elemei a következők: kutatás (*zétészisz*), vizsgálódás (*szkepszisz*), olvasás (*anagnószisz*), a tanítás meghallgatása (*akroaszisz*), figyelem (*proszokhé*), önuralom (*enkrateia*), a közömbös dolgok közömbös voltának tudatosítása, gyakorlás, illetve meditáció (*meleté*), emlékezés a jó dolgokra (*mnémé*), kötelességteljesítés.⁸⁰

Amikor az igaz keresztény ember habitusának formálásáról szólunk a zsoltárhoméliák vonatkozásában, akkor tekintetbe kell vennünk, hogy a homéliák hallgatói megkeresztelt személyek és katekumenek. Ők már túl vannak azon a döntésen, ami a keresztény tanítás elfogadását jelenti, még akkor is, ha hosszú tanulási folyamat vár rájuk a keresztelkedésig. Nem is biztos, hogy mindannyiuk számára ez egy nagyjelentőségű és életükbe hirtelen változást hozó döntés, valamiféle konverzió eredménye. Ennek megfelelően a homéliák terepe nem azonos a missziós célokat szolgáló keresztény filozófia propagálásával, amelyet Órigenész mind Alexandriában, mind Kaiszareióban végzett. Így a homéliákban nem jelenik meg az önálló kutatásra és vizsgálódásra való felhívás, legfeljebb a szentírási szöveg értelmezésének átgondolását kéri hallgatóitól Órigenész. Elsősorban az etikai jellegű gyakorlatok és előírások kapnak szerepet.

Az olvasásra és a tanítás meghallgatására történő biztatás jelenléte az órigenészi szövegekben kézenfekvő, hiszen a homéliákat felolvasás előzi meg, azok meghallgatására is többször buzdít a teológus. A hívők egy

⁷⁹ Lásd erről tanulmányomat: SOMOS, R., *Filozófiai lelkigyakorlat Thaumaturgosz Szent Gergely Köszöntőbeszédében*, in *Teória és praxis. Az önformálás filozófiai-etikai dimenziói. Acta Academiae Paedagogicae Agriensis Nova Series* vol. 41 (2014), 25–36.

⁸⁰ PHILÓN, *Legum Allegoriae* III,18–19, *Quis rerum divinarum heres* 253. Amikor Pierre Hadot a szellemi gyakorlatok elemeiről beszél, ezekre a szövegekre hivatkozik (HADOT, P., *A lélek iskolája*, 63–84.)

része nyilván kívülről tudta a zsoltárokat, amelyek a mindennapi imádságos rend részét képezték. Ez a mozzanat is jelzi azt, hogy nem szabad a zsidó és keresztény előírásokat egyfelől, és a filozófiai szellemi gyakorlatokat másfelől egymástól hermetikusan elválasztott életvitel-javaslatokként felfogni. Jónéhány közös elemük van, még ha nem is ugyanaz a jelentése például a *dikaoszüné* erény-megnevezésnek a keresztény és filozófiai kontextusban, vagy éppen az éberség, önuralom és gyakorlás (*meleté*) előírásainak. Az imádság és a liturgikus összejövetel formája is fontos megkülönböztető jegye a keresztény vallási gyakorlatnak, ami teológusunk munkáiban is hangsúlyos. Mégis, Órigenész tevékenységének egyik jelentősége többek között éppen abban áll, hogy a filozófiai tradíció bizonyos elemeit beemelte a keresztény gyakorlatba.

A parancsokra, a különböző élethelyzetre történő figyelemfelhívás⁸¹ gyakori a *Zsoltárhoméliák*ban:

Figyeljétek csak meg azokat, akik elmulasztják folyamatosan táplálni a lelket. Szégyenletesnek tűnik számotokra, ha valaki naponta kétszer, olykor háromszor is eszik – de mindenki legalább egyszer eszik – viszont a léleknek nem adja meg a maga megfelelő táplálékát. Az imádság a lélek tápláléka, és leginkább akkor, ha értelemmel imádkozik.⁸² A hallgatóhoz eljutó tanító beszéd, a bölcsesség szava és a tudás szava⁸³ a lélek tápláléka.⁸⁴

A figyelemfelhívás legtöbbször szentírási szövegek vizsgálatára buzdít. Ilyen az, amikor Pálnak a Korintusiakhoz írt első levelében szereplő, fel-támadásra vonatkozó szavait kell megvizsgálni,⁸⁵ vagy amikor a homá-

⁸¹ A figyelemfelhívás különböző nyelvi formában történik Órigenésznél. A „nézd” vagy „hallgasd meg” felszólításokat itt mellőzöm, és csak olyan szövegeket idézek, amelyekben a *proszokhé* vagy ennek igei formája szerepel.

⁸² Vö. 1Kor 14,15.

⁸³ Vö. 1Kor 12,8.

⁸⁴ *HomPs* 15,1,9. „Ha a Szentlélek elmédet áttelekesíti és inspirálja, kedvező és sikeres úton hajózol, gondolatodban mindazon, ami látható, túlhaladsz, és azokat figyeled, amik örökkévalók.” *HomPs* 36,5,5.

⁸⁵ „Figyeljük meg ugyanis gondosan a boldog Pálnak a feltámadásról szóló szavait: amit romlandóként vetnek el, nem romlandóként támad fel, hanem romolhatatlanságban, amit megvetettként vetnek el, nem megvetettként támad fel, hanem dicsőségben.” *HomPs* 67,1,5.

lyos értelmű szöveg figyelmes tanulmányozását kéri.⁸⁶ A figyelés mindekenélőtt Istenre irányul:

*És Izrael nem figyelt rám.*⁸⁷ Egyetlen bűnös sem figyel az Istenre. Lehetetlen ugyanis a bűn, hogy Istenre való figyelés közben történjen meg a bűn, ellenben az Isten iránti figyelmetlenség alkalmával él a bűn és működik, és hatalmat szerez felettünk, úgyhogy hallgatnunk kell ezekre a szavakra: *ne uralkodjék tehát a bűn halandó testeinkben.*⁸⁸

A figyelem szellemi koncentrációt, folyamatos éberséget jelent:

Amikor tehát azt mondja: *őrizd az ártatlanságot*, épülésünkre azt parancsolja, hogy ne bántsunk meg senkit, és ne döntsünk romlásba senkit. Ezt pedig akkor érjük el, ha figyelmes és éber lélekkel szem előtt tartjuk az egyenlőséget. Az egyenlőséget tehát e szöveghelyen úgy fogom fel, mint az igazságot, mint az igazságosságot, mint az utat, amely Krisztus. Mert ezek egyidejű látása során meglátjuk majd Istent is.⁸⁹

⁸⁶ „Fölolvasásra került tehát a hetvenharmadik zsoltár, amely feliratával arra biztat minket, hogy figyeljünk, hiszen nem közvetlenül világos a zsoltár, és ezért igényli a hallgató okosságát. Ez más zsoltárok feliratában is szerepel, és így hangzik: *Ászáf okossága.*” *HomPs* 73,1,1.

⁸⁷ Zsolt 80,11.

⁸⁸ *HomPs* 80,2,6, Róm 6,12.

⁸⁹ *HomPs* 36,5,6. Értelmi és érzelmi koncentráció a figyelem a Hatvanhetedik zsoltár 2. homíliájában: „Mert amikor az elme nem disszonáns módon gondolkodik Krisztusról, és nem ritmustalanul ragadja meg a mindenség Istenét, hanem arra figyel vele kapcsolatban, amire kell, és olyan érzülettel beszél az Istenről, ahogyan szükséges, akkor – hogy úgy mondjam – szól, és az illető hasznára erősödik fel az Istenről szóló hang szigorúságában, illetve halkul el kegyessége folytán.” *HomPs* 67,2,3. A 3. zsoltár catenájában Órigenész az „álom” (*hüpnosz*) szó magyarázatakor arról beszél, hogy a halált és a lélek figyelmetlenségét (*ἀπροσεξία της ψυχῆς*) is jelenti, az utóbbi ellentéte pedig a figyelem, amelyet „éberségnek” neveznek (*της προσοχῆς ἐγρηγορήσεως καλουμένης*) *Fr. Ps* 3,6 (PG 12, 1128A).

Az éberség összefügg a virrasztás gyakorlatával,⁹⁰ a racionális önkontroll képességével, azzal, hogy nem hagyjuk el magunkat,⁹¹ hogy mindig először alaposan átgondoljuk, mit is fogunk mondani vagy tenni.

Amíg ugyanis az ember folyamatosan ügyel a szájára, és vigyáz a nyelvére, nehogy az előtt szóljon, mielőtt átgondolta és megvitatta volna magában, vajon kell-e szólnia, olyan-e a beszéd, hogy azt el kell mondani, olyan-e a személy, hogy meg kell vagy meg lehet hallgatnia azt, megfelelő-e az időpont a megszólaláshoz, akkor, ha mindezt egyenként mérlegeli, kizár minden haragot és fellobbanást, az ellenőrizetlen düh késztetése lenyugszik, és az ember határozottan minden további fontolgatást lezár és szól, ebben az esetben végül mintegy a lélek nyugalma és higgadtsága folytán szelíd beszéde a beszélő számára megbecsülést hoz, hallgatója számára pedig orvosságot kínál.⁹²

A Rufinus latin fordításában szereplő *inconsulti furoris impetus* (ellenőrizetlen düh késztetése) alighanem a „düh” (*orgé*) szó ama jelentésaspektusára utal, amelyet Órigenész a Negyedik zsoltár magyarázatakor „akaratlan dühnek” (*aproairetosz orgé*) nevez, s ami nem más, mint a *propathia*, azaz olyan akaratlan késztetés, ami nem számít bűnnek.⁹³

A gyakorlás, a meditáció, a helyes dolgokkal való foglalkozás (*meleté*) hasonlóképpen masszív módon jelen van az órigenészi *Zsoltárhomíliák*-ban. Ez a gyakori előfordulás annak is betudható, hogy a *meleté* szó

⁹⁰ *HomPs* 36,3,2; 67,1,10; 67,2,5; 75,2.

⁹¹ És bizony nekünk is nagy szükségünk van az Úr óvására, és minden időben szükségünk van rá. Ha nem vigyázunk magunkra, és még ha rövid ideig is, de elhagyjuk magunkat, rögtön kísértésekbe esnénk, és rögtön elhagyottként azt éreznénk, hogy – amint a minap szóltunk róla – megfélekezett rólunk valahogy az Úr.” *HomPs* 15,1,4.

⁹² *HomPs* 38,1,3 (SC 338). Vö. *HomPs* 76,1,8.

⁹³ *Fr. Ps* 4,5 (PG 12, 1141D).

⁹⁴ A Zsolt 1,2 arról beszél, a boldog férfiú (*makariosz anér*) az Úr törvényével foglalkozik (*meletészei*) éjjel és nappal. Órigenész azt hangsúlyozza, hogy nem csupán arról van szó, hogy a törvény szavait emlékezetünkbe idézzük, hanem arról, hogy a törvényeknek megfelelő cselekedeteket végrehajtjuk. (*Fr. Ps* 1, (PG 12, 1088 A), vö. *Fr. Ps* 118,16 (SC 189, 212.); *Fr. Ps* 118,77 (SC 189, 312-314)).

vagy ennek igei alakja a Szentírásban is számos alkalommal szerepel.⁹⁴ A Zsolt 38,4 kapcsán így fogalmaz teológusunk:

Én is elmélkedem az Úr szavain, és gyakran gyakorlom magamat bennük, de nem tudom, vajon vagyok-e olyan, hogy elmélkedésem során Isten minden egyes beszéde tüzet idézzon elő bennem, izzóvá tegye szívem, és lángra gyújtsa lelkem, hogy mindazt, amin elmélkedem, megtegyem.⁹⁵

A gyakorlás mint az üres szóval szembeállított cselekvés Órigenész szerint önmagában is boldogító.⁹⁶ A *meleté* fő formája a Szentírással való foglalkozás, mégpedig elmélkedés és cselekvés. A Zsolt 80,11 enigmatikus megfogalmazását, miszerint *nyisd ki a szádat, és én megtöltöm azt*, teológusunk így kommentálja homíliájában:

Tehát kitátjuk a szánkat a szent szövegekkel való foglalkozással. És ha kezdetben nem is tudjuk, mit mondanak a szövegek, ha foglalkozunk velük, elkezd megtöltődni velük a szánk, mert a szövegekkel való foglalkozás révén kívánunk emlékezni a törvényre, prófétákra, evangéliumokra és apostolokra.⁹⁷

⁹⁵ HomPs 38,1,7. A meditáció tárgya lehet Jézus Krisztus tanúsága (*martíria*), a kereszthalál Fr. Ps 118,99 (SC 189, 350).

⁹⁶ HomPs 76,2,4. „Isten parancsai gyakorlásának végcélja a parancsnak megfelelő működés és tevékenység.” Ennek a gyakorlásnak az eredménye pedig az, hogy a gondolkodó cselekvés nem kényszerű és fájdalmas (vö. 2Kor 9,7), hanem örömmel végzett tevékenység Fr. Ps 118,47 (SC 189, 268.).

⁹⁷ HomPs 80,2,5. Órigenész meggyőződése, hogy a próféták közvetítésével gyakorolhatjuk a bölcsességet: „Nyilván nem szabad a bölcsességen kívül semmi másnak az igaz szájából hangozni. Így aztán ti is, testvérek, még ha nem is vagytok elég gyakorlottak, miután meghallgattátok a próféta beszédét, tanulmányozzatok és gyakoroljátok, és akkor az igazságos cselekedetekkel együtt a bölcsesség beszéde a ti szátokból is előjön.” HomPs 36,5,1. Még szorongattatások között sem szabad elhanyagolni az isteni parancsokon való elmélkedést (Fr. Ps 118,143b (SC 189, 416). Minden cselekvésünket meg kell előznie az isteni parancsokat tartalmazó szavakon történő elmélkedésnek Fr. Ps 118,149 (SC 189, 424).

Hangsúlyoznunk kell, hogy Órigenésznél a meditáció folytonos, még a túlvilági élet során is gyakorolnunk kell.⁹⁸

A zsoltárokban előforduló ismétlés Órigenész szerint eleve a meditációra ösztönöz minket, mert folyamatosan emlékeztet arra, ki is a mi üdvösségünk forrása.⁹⁹

A rendszeres gyakorlás megjelölésére nem csak a *meleté* szót használja, hanem a *gümmazó* igét és származékait is. A harag megfékezéséről a következőképpen szól a Hetvenhatodik zsoltárhoz készült első homíliában:

Harag hatására nyugtalankodsz? De figyelj, ne haragos szóval szólj, hanem mint a jó kocsihajtó, fékezd meg a fogaid közül kiszökkenni készülő szavadat. Egy beszéd hatására nyugtalankodsz? De figyelj, ne haragos szóval szólj, hanem mint a derék és jó kocsihajtó, amint az előbb mondtam, fékezd meg hangodat, hogy te is elmondhasd: *Hangommal az Istenhez kiáltottam, hangommal az Istenhez kiáltottam, és ő odafigyelt rám.*¹⁰⁰ Bánat hatására nyugtalankodsz? De figyelj, ne ejts ki szomorú szót! Hiszen gyakran bánat hatására szórnak káromlásokat egyesek az istenségre és tagadják a gondviseletet. Te azonban csak mondd ezt, még ha tökéletlen vagy is, de mégis előre haladsz: *nyugtalankodtam, de nem szóltam.*¹⁰¹ Ha ugyanis az egyre több szenvedély miatti nyugtalankodás esetén sikerül begyakorolnod, hogy ne szólj a nyugtalanság hatására, a mondás szerint nem nyugtalankodsz többé, hanem békére lelsz: *Isten békéje pedig, ami meghalad minden értelmet, megőrzi szíveteket és gondolataitokat Jézus Krisztusban.*¹⁰²

A szellemi küzdelem a Sátán és az ellenséges erők ellen a zsoltárok egyik fő témája. A harc és szellemi táplálkozás kapcsán Órigenész eként buzdít:

⁹⁸ Fr. Ps 118,117 (SC 189, 378).

⁹⁹ Fr. Ps 117,29 (PG 1585 B-C).

¹⁰⁰ Zsolt 76,2.

¹⁰¹ Zsolt 76,5.

¹⁰² HomPs 76,1,8, Fil 4,7.

Még nagyobb körültekintéssel hallgasd, hogy megtanulj atlétának való táplálékkal táplálkozni, mert küzdelmed *a gonoszságnak az ég magasságaiban lévő szellemei ellen*¹⁰³ való. Így hát csak harcolj! Hisz senki sem nyer koszorút, ha nem szabályosan harcol. A gyakorlásnál pedig a szabályos versenyzés része az is, hogy atlétának való ételt kell magunkhoz venni.¹⁰⁴

A rendszeres gyakorlás eredményeképpen az önuralom habitusa megszi-
lárdulhat bennünk. Még nem szűnnek meg teljesen a rossz vágyak, ám felcsillan a szenvedélymentesség, azaz a hústest halálának lehetősége.

Ezért mi magunk is fontoljuk meg, vajon erőtlene-e a hústestünk, vajon a gyönyörök és élvezetek nem bomlasztják-e meg, és így nem keletkezik-e benne helytelen egészség. Nézd: Ha a mindennapos önmegtartóztatás folytán erőtlene lesz a hústest, ha a megtartóztatás folytán a vágyak lecsökkennek, a szexuális vágy viasszaszorul, a bűnök megszűnnek, akkor, jóllehet még nem válik holttá, hústestében nem lesz egészség, sőt, tagjaid már a jelenlegi földi élet során elhalnak.¹⁰⁵

Már ebből a szövegrészletből is látható, hogy a külső dolgok semmisségének folyamatos hangsúlyozása némileg más regiszterben szólal meg az alexandriai mesternél, mint a filozófiai irodalomban. Nem csupán a hírnév,¹⁰⁶ a hatalom, a gazdagság, az élvezetek elutasítandók Órigenész szerint, de voltaképpen az egész evilági, földi élet a jelentéktelenség,¹⁰⁷ a mulandóság,¹⁰⁸ a hiábavalóság¹⁰⁹ térénuma, nem más, mint éjszaka.¹¹⁰ A földi javak birtoklása nem valamiféle olyan többlet, ami szükséges az erkölcsi és észbeli erény mellett, hogy boldogságról beszélhessünk, és nem

¹⁰³ Vö. Ef 6,12.

¹⁰⁴ *HomPs* 77,4,4.

¹⁰⁵ *HomPs* 37,1,2, (Kol 3,5).

¹⁰⁶ *HomPs* 36,3,10; 38,2,9

¹⁰⁷ *HomPs* 38,1,11; *Fr. Ps* 118, 84 (SC 189, 324).

¹⁰⁸ *HomPs* 36,1,2; 36,5,5; 74,2; 76,1,5.

¹⁰⁹ *HomPs* 38,1,11.

¹¹⁰ *HomPs* 76,1,5.

is pusztán erkölcsileg közömbös, ám előnyös és fölhasználható valami, hanem éppenséggel hátrány a keresztyén javak elérése szempontjából.

Úgy kell gondolnunk, hogy ez a jelen világ azoké, akik nem remélnék másikat. Legyenek csak szerencsések ebben, és élvezzék vélemezett javaikat! A mi világunk azonban nem ez. Az életnek egy másik világa felé hajózunk, reményünk az ezt követő világban van. És nem lehetséges az ebben a világban birtokolt javakat abban is birtokolni. Ha ugyanis van valamid ebben a világban, ez abban majd hátránynak fog számítani.¹¹¹

Ugyanígy az emlékezés gyakorlata is mutat hasonlóságokat és eltéréseket a filozófiai etikákhoz képest. A sztoikus és epikureus bölcséletben az emlékezés a tanok folyamatos észbentartását és a jó dolgokra való emlékezést jelenti. Az előbbi tanács Órigenésznél is megtalálható a *Zsoltárhomíliá*kban. Teológusunk több helyütt a tanítást közvetítő saját szavaira történő emlékezést várja el hallgatóságától. Az emlékezésre és figyelésre történő felhívás együtt szerepel a Harminchatodik zsoltár 5. homíliájában:

Gondolom emlékeztek arra, hogy a minap milyen magyarázatot adtunk a „lépések” kapcsán.¹¹² Az a dolgunk, hogy emlékezetbe idézzük a mondottakat és lássuk, hogy egyes lépkedők miként botladoznak és léptükben hogyan buknak el. Ha ezt emlékezetbe idézitek és figyelmesen észben tartjátok, tudnotok kell, hogy ha szátok a bölcsességet gyakorolja, nyelvetek az ítéletről beszél, és Isten törvénye ott van szívetekben, akkor sohasem fognak lépteitek botladozni.¹¹³

Jó, hasznos dolog emlékezni az Írás szavaira,¹¹⁴ és az Istenre való emlékezés vigaszt nyújt, gyógyulást a szenvedélyből.¹¹⁵ A mindennapi emlékezés Jézus Krisztus feltámadása a keresztyén vallás lényegét jelenti.

¹¹¹ *HomPs* 36,2,2, vö. 77,5,5-6.

¹¹² Vö. *HomPs* 36,4,1.

¹¹³ *HomPs* 36,5,3, vö. 36,5,7. Az Isten törvényére történő emlékezés fontosságát kommentárjában is kiemeli (*Fr. Ps* 118,55 (SC 189, 276)). Az isteni ítélet állandó emlékezés tárgya: „Folyamatosan emlékezetbe idézem az isteni ítéletet.” (*Fr. Ps* 118,102 (SC 189, 354)).

¹¹⁴ *HomPs* 38,2,6.

Mint mondja: „...mintegy Jézus Krisztus feltámadására való visszaemlékezéssel isznak az ebből a sziklából fakadó, égi vízből az egyházak nap mint nap, amely szikláról egyesek ezt mondják: *látjuk őt, és egyáltalán nem volt szép alakja*. Ő tehát az a szikla, ahogyan mondják: *a szikla pedig Krisztus volt.*”¹¹⁵ Maga az imádság, a liturgia alapvető alkotóeleme az emlékezés, mindenekelőtt pedig az Ige megtestesülésére, Jézus Krisztus életére, halálára és feltámadására való emlékezés. Mégis, az emlékezésnek nem csak a jó dolgokra való emlékezés formájában van szerepe. Sőt! Ha a spirituális gyakorlatról mint technikáról beszélünk, akkor a legeggyértelműbb módon a bűnvallomással kapcsolatos emlékezés az, ahol nem csupán elszigetelt szöveghelyekkel, az *aszkészisz* motívumaival találkozunk az órigenészi homíliákban, hanem egy tagolt, ismétlődő és nyilvánvaló célt követő, lelki folyamatokat leíró és alkalmazó terapeutikus eljárásról. Mindenekelőtt a 37. és 38. zsoltárhoz készített homíliák szólnak erről. Az emlékezés témája magából a 37. zsoltár feliratából adódik: *Dávid zsoltára emlékeztetőül*. A 37. zsoltár első homíliájának bevezetőjében Órigenész arról beszél, hogy amiképpen a Teremtő Isten előre látta a test betegségeit és ennek megfelelően olyan növényeket teremtett, amelyek orvosságul szolgálnak a testi bajokra, ugyanúgy a lélek számára is előkészített egyfajta orvosságot. Ez az orvosság pedig az imádság,¹¹⁷ pontosabban a bűnvallomás, amely értelemszerűen egyfajta terapeutikus technika. Ebben a technikai értelemben mutat hasonlóságot a görög filozófiai hagyomány szellemi gyakorlataihoz, ugyanakkor

¹¹⁵ „Miután vonakodott megvizsgáztatódni a lelkem, megemlékeztem az Istenről és örvendeztem (Zsolt 76,3-4). A válság idején az emberre leselkedő két szenvedélyt írja ez le, hogy hasznos tanulságot szerezhessünk belőle, mit mondjunk először, és hogyan gyógyuljunk ki a szenvedélyből, amitől szenvedünk. Ha egyszer valami szomorú vagy olykor mindenféle szomorúsággal és szorongással járó dolog történne velünk, ne hallgassuk meg azt, ami azt enyhébb színben tünteti fel, hanem mondjuk ezt: *vonakodott megvizsgáztatódni a lelkem*. Ha pedig akarjuk, mi, akik a szenvedély uralma folytán visszautasítjuk a vigasztalást, utána megvizsgáztatódunk és örvendezünk, mert ehhez elegendő az, ha megemlékezünk Istenről. Hiszen ezt fűzi hozzá: *megemlékeztem az Istenről és örvendeztem.*” *HomPs* 76,1,6.

¹¹⁶ *HomPs* 77,3,3, 1Kor 10,4.

¹¹⁷ A 37. zsoltár imádság-jellegéről lásd: PERRONE, L., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*. Editrice Morcelliana, Brescia 2011, 367-368.

itt is megjelenik a keresztény etika sajátossága, a kontingencia tudata, amennyiben a bűnt elkövető személy vallomásáról van szó, tehát olyasmiről, amivel nem találkozunk a filozófiai irodalomban.

A bűnvallomás technikája a következő lépésekre tagolódik:

1. A gonosz erők vagy a testies gondolatok ösztönzésére vétet követünk el.
2. Meg kell vallanunk a vétet.
3. Emlékezetünkbe kell vésnünk a bűnös cselekedetet.¹¹⁸
4. Több vétet esetén egyenként idézzük fel őket, mivel „... a bűnöknek is léteznek egyfajta arcai és ... bizonyos színei és külső jellegzetességei, amelyek révén általában felismerhetők és emlékezetbe idézhetők, amikor elkövetjük őket.... egyenként szemügyre vesszük és emlékezetbe idézzük őket.”¹¹⁹
5. A koncentrált emlékezés nyomán „... elpirulunk és bánjuk, hogy megtettük őket, és mivel nyugtalankodunk és rémüldözünk, joggal mondjuk, hogy nincs béke csontjainkban bűneink színe előtt.”¹²⁰ Ez a lelkiismeret-furdalás.¹²¹ A lelkiismeret-furdalást ekként jellemzi Órigenész: „Amikor tehát látod magadat, amint bűnöd után szívedben ütleget kapsz, kínokat szenvedsz, és saját gondolataid vádolnak, amikor látod, amint lelkiismereted megró téged és ütlegeivel ostoroz, már előre reménykedhetsz javulásodban és üdvösségedben.”¹²² Az önvizsgálatot elősegítheti például a Pál szavaira való

¹¹⁸ „Végére is ez a most felolvasott zoltár is azt kínálja számunkra, hogy ha esetleg valamikor vétkeznénk, hogyan és milyen érzülettel kellene imádkoznunk és az orvoshoz könyörögnünk fájdalmaink és bajaink miatt. Ha tehát az ellenség valamikor hatalmat nyer felettünk és tüzes nyilaival megsebesíti lelkünket, először is azt tanítja számunkra a zoltár, hogy a vétet után meg kell vallanunk a vétet és emlékezetünkbe vésni a bűnös cselekedetet...” *HomPs* 37,1,1.

¹¹⁹ *HomPs* 37,1,3.

¹²⁰ *HomPs* 37,1,3, (Zsolt 37,4).

¹²¹ Az órigenészi „lelkiismeret” fogalmáról lásd: KRÁNITZ, M., *A lelkiismeret fejlődése Órigenészig*. (Studia Theologica Budapestinensia 29), Márton Áron kiadó, Budapest 2002., STELZENBERGER, J., *Syneidesis bei Origenes*, F. Schöningh, Paderborn 1963.

¹²² *HomPs* 38,2,7.

visszaemlékezés.¹²³ A bűnökre történő visszaemlékezést könnyek és jajgatás kísérik.¹²⁴

6. Megbánjuk bűnünket, önmagunkat gyötörve és megalázkodva. Elsőként mi magunk vádoljuk önmagunkat, Isten előtt, vagy a gyülekezet színe előtt,¹²⁵ vagy az egyházi előljárók előtt, mégpedig alaposan átgondolva a körülményeket.¹²⁶ A vádló a lelkiismeret.¹²⁷

¹²³ „Ha tehát a meghallgatott beszéd tüzet lobbant benned, és megértetted, amit az apostol mondott: *ugyan ki az, aki megörvendeztet engem, ha nem az, akit én megszorítottam?* (2Kor 2,2) – mivel beszédei tüzek voltak, és örvendezett az apostol, amikor látta, hogy valaki, aki meghallgatta beszédét, elszomorodott és megbánást gyakorolt a halottak hatására, s a vétkére történő visszaemlékezése nyomán saját lelkiismeretének tüze valahogy fellobbant, és ezért mondta: *ugyan ki az, aki megörvendeztet engem, ha nem az, akit én megszorítottam?* – akkor bizony mi is tegyünk erőfeszítéseket, hogy elmélkedésünk során tűz lobbanjon, amely először kiéget minket a vétkeinkre való visszaemlékezés és a lelkiismeret révén, miután pedig megtisztultunk bűneinktől, imár már megvilágosít és ragyogóvá tesz minket.” *HomPs* 38,1,7.

¹²⁴ „*Hallgasd meg Uram imámat és könyörgésemet, fogd fel füleddel siránkozásomat* (Zsolt 38,13). Ismételen sírva kell imátni intézni Istenhez, és belső zsigereinket átható kéréssel fordulni az Úrhoz, hogy az eljövendő ítéletben hívó értelem a maga vetkes cselekedeteiről való megemlékezését ne könnyek és jajgatás nélkül végezze, hanem úgy, ahogyan az, aki sírásra fakadva így szól az Úrhoz: *Kiöntöm eléd imámat* (Zsolt 141,3).” *HomPs* 38,2,10.

¹²⁵ „Ha megemlékezik bűnös cselekedetéről, megvallja, amit elkövetett, emberi szégyenében egyáltalán nem törődik azokkal, akik szemrehányást tesznek neki, amikor vallomást tesz, ujjal mutogatnak rá vagy kicsúfolják. Ő viszont, mivel tudja, hogy ezáltal nyerhet bocsánatot, és vallomása miatt most ugyan szégyenben van az emberek előtt, a feltámadás napján azonban Isten angyalai előtt meg fog menekülni a szégyentől és gyalázkodástól, mert nem akarja elrejtteni és titokban tartani hibáját, hanem nyilvánosan beszél bűnös cselekedetéről... Ha tehát valaki olyannyira hisz, hogy vétkének tudatában a nyilvánosság elé lép, az önmaga vádlójává lesz.” *HomPs* 37,2,1, vö. 73,3,8.

¹²⁶ „Csak igen körültekintően figyelj arra, kinek kell megvallanod bűnödöt! Először vizsgálj meg az orvost, hogy olyannak tárd fel erőtlenséged esetét, aki tud gyöngé lenni a gyöngével, sírni a síróval, aki ismeri a vigasztalás és együttérzés gyakorlását! Végül pedig, ha úgy alakul, hogy amit mond, azzal előzőleg már kimutatja orvosi tehetségét és könyörületességét, és tanácsot ad neked, tedd meg azt és kövesd! Ha előre látja, hogy olyan súlyos az erőtlenséged, amit az egész gyülekezet színe előtt kell bemutatni és gyógyítani – ami folytán esetleg mások is megerősödhetnek és te magad is

7. A bűnbánat során a jó keresztény eljuthat oda, hogy a rossz vágyak lecsillapodnak, „... az összes jelen öröm iránti vágy semminek számít, mert a jövőben egyáltalán semmi sem lesz belőlük. Akikkel ez megtörténik, elmondhatják azt is, ami utána következik: *Mert búzlóttek és elüszkösödtek sebhelyeim.*”¹²⁸
8. Javító isteni büntetés kérése.¹²⁹
9. Segítség kérése Istentől, hogy legyőzhessük az ellenünk támadó láthatatlan erőket.¹³⁰
10. „Ha a gonosz cselekedeteinket megbánjuk, és Istenhez fordulunk, Isten elfogadja tőlünk megtérésünket, és megtérésünk mértéke szerint adja meg a feloldozást vétkeinktől.”¹³¹

6. Az előrehaladás

Az órigenészi exegézis egyik legfontosabb szervezőeleme annak megmutatása a szent szövegekben, hogy az igaz ember Isten felé halad, őt utánozza és követi. Különösen érvényes ez a homíliákra, amelyek elsődleges célja a vallási, valláserkölcsi épülés elősegítése a hívő hallgatóságban. Az előrehaladás egyfelől a keresztény morális fejlődés lépéseinek a megmutatásában áll a fokozatosság hangsúlyozásával, másfelől a tiszta teória, Isten szemlélése szintjére történő eljutás lehetőségének és állapotának elérését vagy annak megelőlegezését jelenti. Már kezdőként megkapjuk az igazságot Istentől, de még szilárd bizonyítás nélkül. Ez az igazság kezdet, még nem bölcsesség, ami majd a vég lesz.¹³²

A zsolnározás és az ének értelmezésének kapcsán is látható, hogy a morális szint a test és lélek együtteseként, az egyház tagjaként, cselekvő

könnyebben meggyógyulsz – a számos konzultáció és az orvos tanácsa és megfelelő tapasztalata révén fel fogsz gyógyulni.” *HomPs 37,2,6.*

¹²⁷ Vö. *HomPs 38,2,7.*

¹²⁸ *HomPs 37,1,4, (Zsolt 37,6).* „Mert amint mondtam is, én már azt is ‘igaznak’ nevezem, aki bűnei megvallása révén kihányja szenvedélyeit.” *HomPs 37,2,2.*

¹²⁹ *HomPs 37,1,1.*

¹³⁰ *HomPs 37,2,9.*

¹³¹ *HomPs 38,2,4.*

¹³² *Fr. Ps 118,160a 8-13 (SC 189, 438).*

ágensként felfogott ember világa, aki Jézus Krisztust követi, míg a szemlélődés, *epopteia* a test terheitől és annak lelki hatásaitól megszabadult elme Istenre irányuló tiszta, zavartalan kontemplációja. Az előrehaladó, fejlődő ember a mennyek országát célozhatja meg, a testtől eloldozódott lélek pedig Isten országát.¹³³ Ez az előrehaladás nem egyenesvonalú, mert a törekény emberi természet olykor megbotlik. A zsoltárok egyik fő témája éppen a bűnbánó ember fohásza Istenhez, hogy segítsen kiegyenesíteni lépéseit.

Az előrehaladás Órigenész szerint értelmezhető úgy is, hogy az előrehaladóban fokozatosan csökken a rosszság mennyisége. Hangsúlyozza például, hogy az igazságosság tökéletes habitusával rendelkező, „igaznak” nevezett ember előrehaladása akadálymentesen történik. Ugyanakkor a Példabeszédek 18,17 alapján, hogy *az igaz első szavával önmaga vádlója*, Órigenész fölveti a kérdést: „Ha igaz, hogyan vádol? És ha vádló, egyáltalán nem tökéletesen igaz.” A megoldása az, hogy az igaz ember, az előrehaladó ember Zsolt 138,22 megfogalmazása alapján gyűlöletet kell, hogy érezzen a Sátán irányában.¹³⁴

A 36. zsoltár 4. homíliájában *az Úr által egyenessé válnak az ember lépései*¹³⁵ sort értelmezve a botlásokat az isteni dolgok látványa felé haladás közben elkövetett hibákként fogja fel Órigenész. Ezekben van egyfajta sorrendiség:

Mindenki, aki az erény felé vezető úton jár, először előrehalad, majd utána érkezik el az erényhez. Előrehaladása során mármost

¹³³ „Az igazak üdvössége pedig az Úrnál van (Zsolt 36,39). Nem azt mondta, hogy az égből van az igazak üdvössége, mert az is el fog múlni, és nem valamely teremtménynél, hiszen egyik sem mozdulatlan, illetve változhatatlan, hanem *az Úrnál van az igazak üdvössége*, aki örökké megmarad, örökké ugyanaz, örökké mozdulatlan, úgy-hogy az ember üdvössége sehol sem lehet nagyobb biztonságban, mint az Úrnál. Ez az én helyem, ez az én házam, ez az én lakásom, ez a nyugalmam és lakhelyem. Végül a Szentírás nem csak az egek országát hirdeti meg számunkra, hanem Isten országát is. Ahogy emlékezhettek, már gyakran szoltam arról, hogy az egek országa azoké, akik még haladók, viszont Isten országa azoké, akik már eljutottak a tökéletes végbe.” *HomPs* 36,5,7.

¹³⁴ *Fr. Ps* 10,5 (héber szerinti) (PG 12 1193 B).

¹³⁵ Zsolt 36,23.

mindig átlép, *nekifeszülve az előtte lévőre és a háta mögöttit felejtve*¹³⁶, átlépve és mintegy túllépve a korábbi bűnök árján, és amikor túllép bizonyos vétkeken, amelyekben immár nem részes, az *előtte lévőre irányul*, és kisebb vétkekben lesz részes – az érv kedvéért tegyük fel, léteznek kisebb bűnök – kevésbé és kismértékben lesz bűnös... Sokféle átlépés van tehát. Lépd át a bujálkodást, lépd át a házasságtörést. Ha pedig boldogabb leszel, átlépd a haragot, átlépd a szomorúságot, és átlépd a pénz iránti vágyat is.¹³⁷

A súlyosabb vétkek láthatóan azok a bűnök, amelyeket a Törvény egyértelműen tilt: gyilkosság, lopás, házasságtörés. A morális szintet Órigenész gyakran, így a Zsoltár-értelmezések során is az előírásoknak való engedelmisséggént fogja fel, ez pedig a jellem és a hit megerősítése.¹³⁸

Szintén a 36. zsoltár 4. homíliájában a birkózás példáján keresztül mutatja be Órigenész, hogy más elesés és más a vesztes bukása. A birkózó verseny több fordulóból áll, és lehet, hogy elesünk az egyik fordulóban, végül mégis győztesek lehetünk.

Ha tehát látsz elesés után fölkelőt, és fölkelése során helyreállót, aki kész szégyenkezni elesésén, elesése után pedig rendbe jön és helyesen él, az igazat mondod róla, hogy *mikor elesik, nem fog lezuhanni*.¹³⁹

Ha viszont olyat látsz, aki elesése után feladja és így szól: „elestem, megsemmisültem, bűnökkel telve immár nincsen reménységem a menekvésre”, az ilyen, Istentől elpártolóban láthatod meg azt, aki

¹³⁶ Fil 3,13.

¹³⁷ HomPs 36,4,1.

¹³⁸ A jellem és hit megerősítését mulasztják el az eretnekek azelőtt, mielőtt a teológia kérdéseit tárgyalják: „Ha ugyanis helyesen vizsgáldotak volna, először a jellemüket javították volna meg, először a hitet erősítették volna meg, azután pedig, a jellem megjavítása után úgy haladtak volna előre, hogy elérkezzenek a teológiához és a mélyebb és misztikusabb dolgok kutatásához. Most viszont nem alapozzák meg magatartásukat, és így érkeznek a mélyebb dolog kutatásához, alkalmat nyújtva a gonosznak, hogy hazug beszédekkel hintsen lelkükbe.” HomPs 77,1,5. Az Írás közvetlen értelme segíti a jellem erősödését, amint a Jeroboámról és Roboámról szóló ama történet is mutatja, miszerint a keménykezü Roboámtól elszakadtak Jeroboám hívei: „Az olvasmányok eme történetei és szavai gyümölcscsőzők lehetnek jellemünk számára.” HomPs 77,2,2.

¹³⁹ Zsolt 36,23-24.

elesett és lezuhant. Szép dolog tehát olyan versenyzőnek lenni, aki nem esik el, és szép dolog versenyzőnek lenni, akit – hogy a példából vegyem a kifejezést – nem gyűrnek le és dobnak el. Ha viszont nem lehetsz ilyen versenyző, ellenben elesnél, nehogy lezuhanj, hanem kelj föl.¹⁴⁰

A keresztény vallási-erkölcsi jellegű előrehaladás legfontosabb szubjektív motorja a reménység (*elpisz*), amely egy érzés, ám lelki alkatként megszilárdulhat. A remény és az erényben való előrehaladás gondolata összekapcsolódik a 118. zsoltár magyarázata során. A 114. vers: *szavaidban megkettőződött reménységem* értelmezése során azt hangsúlyozza, hogy „... akik reménykednek, nem maradnak meg reménykedésük kezdeti pontján, hanem ha Isten felé haladnak előre, megnövekszik reménykedésük, és amilyen mértékben növekszik szeretetük, olyan mértékben növekszik a remény.”¹⁴¹ A negyedik zsoltár magyarázatakor Órigenész a filozófiai hagyományból a pseudo-platóni *Definíciók* „remény” meghatározását is alkalmazza: „a remény javak várása” (ἐλπίς γὰρ προσδοκία ἀγαθῶν).¹⁴² Mi, törekény emberi természettel bíró lények, ha nem ügyelünk magunkra, elbukunk. Ez a jövővel kapcsolatos bizonytalanság indokolja az Istenben való remény fontosságának hangsúlyozását. A *Harmchatodik zsoltár 5. homíliájában*, Órigenész részletezi az Istenben való reménykedés diszpozícióját. Összekapcsolja az egyedül Istenben való reménykedést a Máté 6,24 ama parancsával, hogy nem lehet két úrnak szolgálni. „Ahogyan senki sem szolgálhat két úrnak, úgy senki sem reménykedhet két úrnak. Senki sem reménykedhet a csalóka gazdagságban és az Úrnak.”¹⁴³ A további, részben a Szentírásból vett antitezisek kicsengése az, hogy egyedül őbenne szabad remény-

¹⁴⁰ *HomPs* 36,4,2.

¹⁴¹ *Fr. Ps* 118,114 (SC 189, 374). Az isteni ígélet szava szárnyakat ad az Istenbe vetett reménynek és a jelenbeli dolgok megvetésének *Fr. Ps* 118,49 (SC 189, 270).

¹⁴² *Fr. Ps* 4,6 (PG 12, 1148B), PLATÓN, *Definitiones* 416 a 21. Az átvétel kapcsán lásd: BARILLI, Ch., *Elementi di filosofia nei Comenti di Origene ai Salmi* in *Adamantius* 20 (2014), 150-151.

¹⁴³ *HomPs* 36,5,7, vö. 1Tim 6,17.

kedni, mert ő az, aki megváltja a benne reménykedőt, Jézus Krisztus által.¹⁴⁴

A Tizenötödik zsoltár első homíliájához hasonlóan az imádsághoz kapcsolódik a remény Hetvenhatodik zsoltár első homíliájában: „Ha tehát valami szomorú dolog történne veled, és egyházhoz tartozó emberként imádkozol, és azt látod, a bánat hatása alatt elsötétülsz és legyőz ez a bánat, emlékezz az ő szavaira, a remény, a Krisztusban való boldogság szavaira, és rögtön elszáll a bánat.”¹⁴⁵

A gyöngeség, a bizonytalanság, a szenvedély a Krisztusban való boldogság reményével viselhető el. Szenvedély és emlékezet viszonyát némileg hasonlóan fogalmazza meg Órigenész, mint a korábbi filozófiai hagyományon belül a reményt egyedül pozitív indulatként kezelő Epikurosz a halál és az öntudat viszonyát. Teológusunk így nyilatkozik: „Amikor itt van Isten emlékezete, a szenvedély már elmenekült. Amikor pedig itt a szenvedély, nincs emlékezés Istenre. Ezért nincs senki a halálban, aki emlékezik rád, s az alvilágban ki fog magasztalni téged?”¹⁴⁶

A Krisztusban való boldogság reménye nem más, mint az üdvösség reménye, a feltámadás, az örökségül kapott új föld, az istenként való feltámadás, örvendezés Isten színe előtt, dicsőítés és gyönyör.

Az erények terén történő előrehaladás órigenészi gondolata leírható a filozófiai irodalomból ismert, ám Alexandriai Philónnál és Alexandriai Kelemennél is lényeges szerepet játszó *metriopatheia* és *apatheia* szintjeivel, jóllehet magukat a terminusokat teológusunk nem használja. Az előbbi a szenvedélyek mérséklését és jó irányban való felhasználását jelenti, az utóbbi a szenvedélyek kiirtását. Az viszont, ahogyan az előrehaladót és a tökéletest jellemzi Órigenész, lényegében megfelel ennek a megkülönböztetésnek.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Vö. Fr. Ps 60,3 (PG 12, 1481 B), vö. HomEz 4,8,28-36 (SC 352, 182).

¹⁴⁵ HomPs 76,1,6.

¹⁴⁶ Zsolt 6,6.

¹⁴⁷ HomPs 36,2,3; 67,2,6. A Zsolt 54,3-6 szövege a gonosz ellenség támadása következtében föllépő félelem és harag lelki rezdüléseit ábrázolja: *haragra gerjesztettek engem, szívem összezavarodott bennem, és megszállt a halálfélelem, félelem és reszketés fogott el, sötétség borított be.* – Órigenész egyéb hasonló szentírási szövegeket is figyelembe véve arról beszél, hogy amikor a rosszal találkozunk, az gyakran rossz hatást gyako-

A szenvedélyek mérséklése a harag megfékezésének esetében a legnyilvánvalóbb. A Harmincnyolcadik zsoltárhoz készített 1. homíliában eként nyilatkozik Órigenész arról, hogyan győzheti le a haragot az előrehaladó, a harcban álló keresztény ember:

Tekints tehát arra, aki még harcban áll, s aki szeretné távol tartani magát a dühtől és haragtól. Miközben ezen gondolkodik, a bűnös iránti ellenérzés feltámad benne, s ez persze kínozza és nyomasztja. Mégsem győzi le, de izgalomba hozza és válaszra készíti, s ő végül visszaveri a fájdalját, megfékezi és feltartóztatja.¹⁴⁸

A bűnös provokációjára adott válasznak három fajtáját különbözteti meg Órigenész. Az első a gyermeki reakció, amikor szidalommal viszozzuk a szidalmakat. A második a fejlődő, ám még nem tökéletes személy, aki még fájdalmat és haragot érez, de legyőzi ezeket az érzéseket és hallgat. A harmadik a tökéletes, aki a szidalmat áldással viszonzza.¹⁴⁹

rol ránk. „A bűn bűnre ingerel, az igaz pedig, amikor az igazzal van együtt, még igazabbá válik.” A harag esetében a „gerjedés” (*enkotein*) a harag bennmaradását jelenti. A derék ember tisztában van a gondolati vétség és a cselekvő különbségével. Ezért ha gondolatait tekintve háborgatás és csapás éri, nem szól, vétkét titokban tartja. A más által okozott zavart önmagában tartja és nem ad neki hangot. Az érző, indulatos és vágyódó erő benne van az emberben, és az erényben előrehaladó emberben megtörténik az, hogy amikor nem semmisíti meg az érző- illetve szenvedélyes képességet (*pathétikon*), bizonyos értelemben együtt érez vele. *Fr. Ps* 54,5 (PG 12, 1464 D–1465 C).

¹⁴⁸ *HomPs* 38,1,5.

¹⁴⁹ „Tökéletesnek tűnik az, aki így szól: *Amíg a bűnös fellépett ellenem, elnémultam, megalázkodtam, és hallgattam a jó dolgokról?* (Zsolt 38,2-3) Vagy inkább, bár haladó, de még nem tökéletes? Szerintem ugyanis az Írások eme szöveghelyén, ahol a próféta arról beszél, hogy kiáll ellene a bűnös, és olyan dolgokat mond a fülébe, amelyek olyanira felháboríthatják és elkéséríthetik, hogy viszonzza őket, három szint jelzése történhetett. Ha még kisgyermek vagyok, hasonlókat követelek, fogat fogért, szidalommal viszonzom a szidalmat. Ha viszont már valamennyire fejlődtem, bár nem vagyok még tökéletes, hallgatok és türelmesen elviselem a sértéseket, és egyáltalán semmit sem válaszolok. Ha pedig tökéletes vagyok, nem hallgatok, hanem amikor szidalmaznak, áldást mondok, ahogyan Pál is mondja: *ha átkoznak minket, mi áldást mondunk, ha üldözést szenvedünk, eltűrjük, ha gyaláznak minket, jó szóval felelünk* (1Kor 4,12-13).” *HomPs* 38,1,4.

A kérdést a Hetvenhatodik zsoltár első homíliájában is tárgyalja, mégpedig a harag megfékezésére javasolt gyakorlat előírásával. Ezt a szöveget a gyakorlásról szóló szakasz kapcsán már idéztem.¹⁵⁰

A félelem kapcsán merül fel az a probléma, vajon a tökéletes érezhet-e félelmet. *A tökéletes szeretet kizárja a félelmet... Aki fél, nem tökéletes.*¹⁵¹ Órigenész megoldása az, hogy a „félelem” homonim értelemben veendő. Létezik olyan félelem, amit mindig éreznünk kell, ez egyfajta óvatosság, ami azért aggódik, mert még a tökéletesekre is leselkednek a gonosz erők. A másik, szokásos értelemben vett félelemről így nyilatkozik: „Ez a félelem mérséklő eszköz, amellyel már nem kell félnie annak, aki a szeretet uralma alatt tökéletessé vált.”¹⁵²

A tökéletes elvileg már nem érez szenvedélyt, helyesen cselekszik és a keresztény tanítások mélyebb értelmezését is elsajátítja. A Hetvenhatodik zsoltárhoz készült idézett 3. homília meglehetősen furcsa felvetése az istenfélelem kapcsán az, hogy a tökéletesnek még több erőfeszítést kell tennie, mint az előrehaladóknak, mert az ellenséges erők még nagyobb intenzitással ármánykodnak ellene:

Többféle módon magyarázható tehát ez, hogy *megláttak téged a vizek, Isten, megláttak téged a vizek és féltek.*¹⁵³ Hiszen mindenki féli az Istent. Ha nincs velünk az Isten, még ha derekak is vagyunk, elveszünk. Azt mondja, ha *elfordítod arcodat, megzavarodnak.*¹⁵⁴ Ezért nem csak akkor van szükségünk Isten segítségére, ha vétkezünk, hanem – merem állítani – még több segítségére van szükségünk, ha tökéletesekké válunk. Miért is? Mert tökéletessé válva még több ellenséges erő ármánykodik ellenünk. Tehát mivel több az ellenséges erő, több szövetségesre van szükségünk, hogy soha ne bukjunk el a tökéletesség során, és nehogy ez történjen meg velünk: *hogyan hullottál le az égből, te reggel felkelő hajnalcsillag?*¹⁵⁵ Sok szent elbukott. Az Írások misztikus szavai ugyanis utalnak ilyesmire. Például: *gáncs-*

¹⁵⁰ HomPs 76,1,8.

¹⁵¹ 1Jn 4,18.

¹⁵² HomPs 76,3,3, vö. HomPs 77,1,3; Fr. Ps 118,120 (SC 189, 380).

¹⁵³ Zsolt 76,17.

¹⁵⁴ Zsolt 103,29.

¹⁵⁵ Iz 14,12.

*talantul jártad minden utadat addig, míg igaztalanság nem találtatott benned.*¹⁵⁶ Tehát mindannyian féljük az Istent, a tökéletlenek is és a tökéletessé váltak is.¹⁵⁷

Azt várnánk, hogy a szenvedélyek kiirtása után a nyugalom és a béke vár a tökéletesre. Ilyesmiről Órigenész is beszél. „Akik vágyakoznak Isten nevére, ismerik a nagy békét, nem annyira a külső békét, hiszen az nem rajtunk múlik, hanem a gondolatokban lévő, melynek révén bekövetkezik a szenvedélymentességből eredő zavartalanság és háborítatlanság.”¹⁵⁸ Ugyanakkor az „Istent látó vizek”, a Hajnalcillag bukása a preegzisztens lélek tanára utal, arra, hogy valamilyen véteknek abban az eredeti, kedvező, Istenhez közeli állapotban is elő kellett fordulnia, és azt megelőzendő, hogy ilyesmi velünk is megtörténjen, az istenfelelem sajátos formájára van szükségünk.

Az előrehaladásnak nem csak erkölcsi, hanem intellektuális jellege is van. Órigenész jól ismert metaforája az iskola. A Hetvennegyedik zsoltár-homíliában a következőképpen nyilatkozik:

A mi tanítónknak és Urunknak annyi a tananyaga, hogy nem tíz évig tart, amint azt az irodalomtanár ígéri, és mégsem tudja megtanítani, és nem annyi, mint a filozófusnak, aki azt hirdeti, amit kapott, és már semmilyen új mondandója sincs, hanem Krisztus tananyaga annyi, hogy az egész örökkévalóságig tart a hirdetése.¹⁵⁹

Ebben a gondolatkörben mozog a 118. zsoltár 97. versének értelmezése, amelyben az előrehaladás a zsoltárok gondolati egységét is igazolni kívánja. A szöveg megmutatja a *meleté* jelentőségét is. Órigenész az egész nap a meditációm sort szembesíti az első zsoltárnak a boldog emberről szóló 2. sorával – az Úr törvényén meditál éjjel és nappal – és az eltérést azal indokolja, hogy

[A]míg tehát a kezdő, sőt az előrehaladó is *éjjel és nappal* meditál a törvényen, a tökéletessé vált azonban már nem az éjszakában, ha-

¹⁵⁶ Ez 28,15.

¹⁵⁷ HomPs 76,3,3.

¹⁵⁸ Fr. Ps 118,165,1-4 (SC 189, 452).

¹⁵⁹ HomPs 74,6, vö. HomPs 76,2,1.

nem örökké a nappalban tartózkodik, úgyhogy akként szólhat, mint Pál: *az éjszaka előrehaladt, a nappal pedig elközelgett, ahogy nappal, járjunk tisztességesen*¹⁶⁰ és így is: *nem vagyunk már az éjszaka sem pedig a sötétség gyermekei, ellenben a világosság és a nappal gyermekei vagyunk.*¹⁶¹

A tudással kísért helyes erkölcsi magatartás magasabb rendű az engedelmes jó erkölcsnél, a tudás azonban önmagában, a helyes cselekvés nélkül haszontalan. Az előrehaladás, illetve fölfelé haladás (*anabaszisz*) az élet mindkét területén a lehető legfontosabb a keresztény hívő számára. Az út, amely maga az Ige, vagy éppen vezető az úton, utat mutató világosság az úton,¹⁶² a vége pedig a tökéletessé válást, az égi valóságokhoz történő fölemelkedést jelenti.

¹⁶⁰ Róm 13,12.

¹⁶¹ *Fr. Ps* 118,97,18-24 (SC 189, 344-346).

¹⁶² Az Órigenésznek tulajdonítható 118. zsoltár-catenában a következőt olvashatjuk az Ige kapcsán: „Minden egyes hívő róla gyújtotta meg a maga fáklyáját és világosságát anélkül, hogy az kisebbé vált volna, és így egyetlen világosság folytán sok fáklya jött létre ...” (*Fr. Ps* 118,105,11-14, SC 189, 358)) A tudásátadás és egyéb összefüggésben is közhely a fáklya-képzet, amelyek előfordulásait a *Fr. Ps* 118 Harl-Dorival-féle kommentárkötete regisztrál (SC 190, 691-692: PLATÓN, *Epist.* VII, 341 cd; PHILÓN, *Gigantibus* 25; JUSZTINOSZ, *Dialogus cum Tryphone* 61 és 128, 4; TATIANOSZ, 5,2; NUMÉNIOSZ, fr. 14.) Kiemelendő azonban az, hogy ezek közül a textusok közül messze Numéniosz szövege a legközelebbi párhuzama a catenában szereplő mondatoknak, mind a képi világot, mind az alkalmazott kifejezéseket tekintve. „Ez a szép kincs a szép tudás, mely javára válik annak, aki befogadja, ám az sem veszíti el, aki átadja. Olyan ez, mint mikor azt látjuk, hogy az egyik fáklya, melyet egy másiktól gyújtottak meg, világít, de a fényt nem rabolta el a másiktól, hanem csupán a benne lévő anyag gyulladt meg annak tüznél. Ilyesféle a tudás kincse is: mikor átadják és befogadják, ugyanaz a tudás megmarad annál, aki adta, és annál is megvan, aki kapta.” Ford. BENE, L. apró módosítással. (In *Középső platonizmus*. Szerk.: SOMOS R., ford.: Bene László, Betegh Gábor, Böröczki Tamás, Bugár István, Lautner Péter, Somos Róbert, Szegedi Nóra. Osiris Kiadó, Budapest 2005. 194.)

OROSZ ATANÁZ

A Zsoltároskönyv Athanasziosz teológiájában „Használati utasítás” a Zsoltároskönyvhöz a IV. századi Alexandriában

Az elmúlt évtizedek során Nagy Szent Athanasziosznak *Markellinoszhoz intézett levelében* és Nagy Szent Baszileiosz zsoltárkommentárjaiban olyan teológiai és lelki kincset találtam, amelyet érdemesnek találok nemcsak a zsoltárkommentárok kedvelőivel, hanem elkötelezett keresztényekkel is megosztani. Bizonyos értelemben bibliai anyagra is támaszkodom, mert Szent Athanasziosz *Markellinoszhoz intézett levele a zsoltárok értelmezéséről*¹ oly nagy tekintélynek örvendett a Biblia-kommentárok sorában, hogy magában a Szentírásban maradt ránk. A görög Biblia V. századi Alexandriai kódexében ugyanis ez a levél formában megírt traktátus a Zsoltároskönyv előszavát képezi.² Az egyiptomi hitvalló egyházfő írása tehát a legmagasabb megtiszteltetésben részesült: az egyházatyák művei közül ez az egyetlen, amely egyenesen a Szentírásba került be. Szeretném sorra venni a levelét már igencsak ősz fejjel – modern kutatók szerint³ hatvannyolc éves korában – író alexandriai főpásztor szempont-

¹ *Epistula ad Marcellinum* (PG 27,12). Magyarul: *Szentek között élő Atanáz atyánknak, Alexandria érsekének Markellinoszhoz intézett levele a zsoltárok értelmezéséről*, in *Hetvenes-bibliás és patrisztikus tanulmányok*, [szerk.] OROSZ, A., Nyíregyháza 2004, 29-48 = *Lélektan és spiritualitás* (Sapientia füzetek 5), Budapest 2005, 153-186.

² Vö. GRABE, J. E. a *Codex Alexandrinus* alapján készült szövegkiadása: *Septuaginta interpretum tomus IV*, Oxford 1709.

³ FERGUSON, E., *Athanasius Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum*, in *Studia Patristica XVI*, Berlin 1985, 295-308, itt 296 feltételezi komoly okok alapján, hogy a mű vagy 361-ben, vagy Julianosz aposztata halála után (363) íródott.

jait, amelyek érthetőbbé teszik majd a sok utalással megtört művet. Egyúttal elnézést kérek azoktól, akik ezen a konferencián a dogmatikai viták során felhasznált zsoltárversek elemzését várták volna el tőlem.⁴ Miután az *Expositiones in Psalmos* hitelessége fél évszázada már maximumisan megkérdőjeleződött, az azokban olvasható érdekes magyarázatokra sem szeretnék ma kitérni. Pillanatnyilag többre becsülöm a pasztorális és lelkeségi célokkal érett korban *Markellinosznak* megírt levelet, amely lelkipásztori szempontból ma is használható.

Minden jel arra vall, hogy a hitvalló érsek valamikor a 356 és 366 közé eső három utolsó száműzetése valamelyike során írhatta ezt meg, amikor a sivatagi szerzeteseknél talált rejtékhelyet. Így a mű nemcsak tartalmilag tükrözi az épp akkoriban kibontakozó monasztikus bibliás lelkeséget, hanem formájában is: tudniillik Szent Atanáz az ókori retorika egy közismert fogásával nem a maga nevében fejti ki a Zsoltároskönyv használatának elveit, hanem minden mondanivalóját „egy öreg szerzetes” ajkára adja, „aki alaposan tanulmányozta az Írásokat”, és így akarja a fiaként megszólított, nemrég még beteg olvasóval is „közölni azt, amit ő mondott el a kezében tartott zsoltároskönyvről”.

1. A III–IV. századi patrisztikus kommentárok és prologusai: hermeneutikai módszerek

Konferenciánk előző előadásában Somos Róbert professzor úr szerencsés módon dolgozta fel **Órigenész** zsoltár-kommentárainak erkölcsstani vonatkozásait. Ennek a munkának folytatásaként kereshetjük most a közös jegyeket a következő egyházatyák nagy zsoltármagyarázat-proló-

⁴ Az *Ókeresztény Írók* sorozat 13. kötetében (a továbbiakban ÓÍ 13) fellelhető több mint száz zsoltáridézet is bizonyítja, hogy Szent Athanasziosz bőven kihasználta például a 2., illetve a 44. zsoltárban rejlő lehetőségeket Jézus istenségének és a Szentháromság teológiájának igazolására. Bizonyos zsoltárokból a Szentháromság személyeinek benső párbeszédeit fedezte föl és mutatta ki. Vö. *A Nikaiai zsinat határozatairól* 13: „A Szentírás kinyilvánítja, hogy a Fiúról nem más, mint maga az Atya szól így: Méhemből a hajnali csillag előtt születtek téged (Zsolt 109,3) S ismét: Fiam vagy te, én ma születtek téged (Zsolt 2,7)” in *Szent Athanasziosz művei* (ÓÍ 13), szerk. VANYÓ, L., Budapest 1991, 339.

gusaiban. Hiszen kétségtelen, hogy az eltérő módon fejlődő hagyományok közös gyökerének tekinthetők Órigenész allegorikus magyarázatai⁵, amelyeket sokan olvastak, és amelyeknek későbbi használatát Caesareai Eusebiosz reánk maradt kommentárja⁶ és a katénák alapján tudjuk fölbecsülni.

A III. század végén már Alexandriától Antiochiáig mindenütt megfigyelhetők alkalmi vagy módszeres törekvések a zsoltárok magyarázására.⁷ A IV. század első felétől nagyszerű gyöngyszemeket hagytak ránk az egyiptomi (Szent Athanasziosz) és palesztinai (Eusebiosz) püspökök is, akik a teljes üdvtörténetet szemlélve értelmezték a zsoltárokat.⁸ Néhány évtizeddel később pedig a kappadókiai és szír (Theodóréosz) püspökök homíliái és kommentárjai a zsoltárokra vonatkozó ismereteink szinte kiemeríthetetlen kincsestárai lesznek. Valamennyien szilárdan meg voltak győződve arról, hogy Jézus Krisztusban beteljesült a Zsoltároskönyv. Ebben a szellemben olvasták a teljes Ószövetségi Szentírást, így értelmezték az Írással és a liturgiával keresztény imakönyvként a *Pszaltérion*t. A Szentírás – és ezen belül különösen is a Zsoltároskönyv – gyógyító „terápiát” és „gondos lelkivezetést” biztosít minden egyes olvasó számára – tudhatjuk meg Athanasziosz *Markellinoszhoz írt leveléből*.⁹

⁵ Vö. *Ex commentariis in psalmos*. Sajnos, Órigenész rengeteg zsoltármagyarázatának csak töredéke maradt teljes szövegében ránk. A 36-38. zsoltárról szóló homíliák kiadása E. Prinzivalli kiadásában és H. Crouzel s. j. bevezetésével a *Sources chrétiennes* 411. köteteként jelent meg: ORIGÈNE: *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*. A legfrissebb magyar kiadás SOMOS, R. fordításában jelent meg: ÓRIGÉNÉSZ, *Zsoltárhomíliák* (Catena 14), szerk. HEIDL Gy., Kairosz, Budapest 2020.

⁶ EUSEBIO DI CAESAREA, *Commenti ai salmi*, I-II, (Testi Patristici 176), a cura di M. B. Artioli, Roma 2004.

⁷ Vö. DEVREESE, R., *Les anciens commentateurs grecs des psaumes*, (ST 264), Vatican 1970.

⁸ Összefoglaló tanulmány erről az egész kommentár-irodalomról RONDEAU, M.-J., *Les commentaires patristiques du Psautier (le-Ve siècle)*, I. *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier, Recherches et bilan* (OCA 219), Roma 1982 és II. *Exégèse prosopologique et théologie* (OCA 220), 1985.

⁹ *Epistula ad Marcellinum* 10, magyarul: Szentek között élő Atanáz atyánknak, *Alexandria érsekének Markellinoszhoz intézett levele ...*, in *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 162-163: „A Zsoltároskönyvben azonban nemcsak hogy ezeket megtanulhatja a hallgató, hanem ezenkívül még a saját lelkének rezdüléseit is megfigyelheti és megismerheti. [...]

Néhány hasonló gondolatot idézhetnénk Athanasziosz kortársának, Caesareai Euszebiosz püspöknek kommentárjából, illetve antiochiai részről Küroszi Theodóréosz kommentárjából. Közülük Euszebiosz püspök alkotása a korábbi, aki már 325-330 között – Órigenész helyben őrzött hagyatékának felhasználásával – az egész zsoltároskönyvet magyarázta, s aki sokat közvetített az utókor felé az alexandriai allegórikus exegézis felismeréseiből.¹⁰

Keleten Órigenész Palesztinában megőrzött öröksége alapján véve kétféle ágazott. Erről a két irányról vagy „iskoláról” a legérdekesebb összefoglalást Küroszi Theodóréosz kommentárjából kapjuk: „átolvas-tam ezeket a különféle kommentárokat, úgy találtam, hogy egyesek szinte telhetetlen vággyal allegóriákat gyártottak, mások viszont bizonyos történelmi eseményekre alkalmazták a próféciait, úgyhogy értelmezésük már inkább a zsidók mellett, mint a hit növendékei mellett szól. Úgy gondoltam, hogy az okos ember kerülje el egyaránt ezeknek és azoknak a végletét: Azokat a dolgokat, amelyek a múltbeli történetekhez kapcsolódnak, ma is ezekre az eseményekre kell vonatkoztatni, azokat a jövődöléseket viszont, amelyek az Úr Krisztusról vagy a pogány nemzetekből meghívott egyházzal vagy az evangéliumi életmódról, illetve az apostolok ígéhirdetéséről szólnak, nem szabad másra alkalmazni”.¹¹ Tehát majd az antiochiai iskola V. századi képviselőjénél fogjuk megtalálni azt a szintézist, amely Euszebiosz kommentárjai alapján menti a „menthetőt” az órigenészi örökségből, de elszántan kerüli a végleteket: az allegória „hellenizáló” túlerőltetését és a keresztény szempontból még inkább elfogadhatatlan pusztá historicizmust. Ezt az exegetikai egyensúlyt a IV. századi Egyiptomban talán még hiába keresnénk, ellenben nagyszerű lelkiességi és erkölcsi harmóniát találhatunk Nagy Szent Athanasziosznál.

S így már [...] megtanulja azt is, mit kell mondania, és hogyan gyógyíthatja meg a szenvedélyét”.

¹⁰ CPG 3467. Sértetlenül ránk maradt kommentárja az 51-95. zsoltárokhoz a PG 23,441-1221 kolumnákban olvasható.

¹¹ *Interpretatio in Psalmos, Praef.* (PG 80, 860 CD).

2. A Zsoltároskönyv hasznossága és a zsoltáréneklés élvezete

Órigenész nyomában már Euszebiosz is azt ajánlotta olvasóinak, hogy a lélek gyógyszereként használják a zsoltárt és az abban felajánlott bűnbemvállást és bánatot.¹² Ezt a terapeutikus szempontot a pandémia évében kötelességemnek is érzem kiemelni és Egyiptom fővárosában is kimutatni. Athanasziosz *Markellinoszhoz intézett levelének* bevezetésében a „lelki hasznosságot” (*prodesse*) hangsúlyozza: „az egész Szentírásunk ... Istentől sugallt és hasznos a tanításra”.¹³ Hiszen „az egész Szentírás tanítómestere az erénynek és igaz hitnek, a Zsoltárok könyve viszont még a lélek vezetésének a mintaképét is megadja”.¹⁴ Ugyanerre hivatkozik néhány évvel később Caesareai Baszileiosz.

Nagy Szent Baszileiosz az 1. zsoltárhoz írt előszavában ezentúl „rehabilitálja” a „gyönyörködtetés” (*delectatio*) elvét is, amelynek szerepére a „gondos lelkivezetést” kiegészítő „kellemes hangzás” utal. A caesareai metropolita a gyógyszer bevételéhez használt édességhez hasonlítja a dallamok élvezetét, és kifejezetten a Szentlélektől származó pedagógiai fogásnak találja az éneklést.¹⁵

Persze Athanasziosznak sem negatív a hozzáállása. Igaz, hogy órigenészi és platonikus öröksége kizárja azt, hogy az érzéki élvezet miatt énekeltesen bármit is. De alapvetően pozitívan szól az éneklésről: „Jó az, ha a Szentírás szavai nemcsak folyamatos recitálással, hanem énekhangon is magasztalják Istent.” Ezt az állítást igazolja a platóni antropológiát fölelevenítő „pszichológiai” érv: „ahogyan a jól felhangolt fuvalák teljes összhangot adnak, ugyanúgy, mivel a lélekben is különféle rezdülések vannak, mint a gondolatok, vágyak, indulatok, és ezek működéséből eredeztethetők a testrészek különféle tevékenységei...”, így a

¹² A 37. zsoltárhoz fűzött magyarázatában azt is szóba hozza, hogy „arra vágyom, hogy találkozzam veled, megváltó Istenemmel és orvosommal” és szól „a gyónás gyógyszereivel” végzett orvoslásról (Nagy Szent Bazil művei között maradt ránk: *Hom. In Ps. XXXVII* – PG 30,88-93).

¹³ *Epistula ad Marcellinum* 2, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 153.

¹⁴ 14. Uo. 167.

¹⁵ *Zsoltárkommentárok*, [ford.: OROSZ, L. Athanáz], Nyíregyháza 1998, 34: „... a Szentlélek [...] a tantételeket gyönyörű dallamosságba illesztette be, hogy így a kellemes hang hallatára önkéntelenül magunkba fogadjuk a hasznunkra való tanítást is.”

Logosz sem az ember diszharmóniáját akarja, hanem a lelki harmóniát: „hogy a lélek Krisztus szellemével rendelkezzen, ennek vezetése alatt álljon”. Tehát „a zsoltárok dallamos felolvasása” egyáltalán nem idegen az Isten akaratától, hanem „a gondolatok ilyen zavartalanságát és nyugodt állapotát juttatja képszerűen kifejezésre”¹⁶.

Alexandria nagy püspöke azért még nem aknázza ki a „gyönyörköd-tetés” (*delectare*) sokat emlegetett retorikai elvét, hanem inkább csak a „lelki hasznosságot” (*prodesse*) tartja szem előtt. „Aki tehát nem ilyen módon olvassák fel az isteni énekeket, nem értelmesen zsoltároznak, hanem önmaguknak tetszelegnek”, azokra vonatkozik Sirák fia könyve 15,9 vádja¹⁷. „Aki viszont az imént bemutatott módon zsolozsmáznak, úgy, hogy szavaik dallamosságát lelkük összeszedettségével és szellemük összhangjával hangoztatják, az ilyenek nemcsak nyelvükkel zsoltároznak, hanem értelmükkel is zsolozsmáznak, és nem is csak maguknak vannak nagy hasznára, hanem azoknak is, akik meg akarják hallgatni őket.”¹⁸ Tanítást is ad a Zsoltároskönyv minden hallgató számára „arról, hogy milyen szavakkal lehetünk tetszésére az Úrnak, s hogy milyen mondatokkal léphetünk a javulás útjára”.¹⁹

3. A Zsoltároskönyv témái

„A Zsoltárok könyvével kapcsolatos első megjegyzésünk az, hogy vannak benne történeti jellegű zsoltárok, de vannak buzdító jellegű zsoltárok is – fejt ki Athanasziosz *Markellinoszhoz intézett* levelében – aztán vannak prófétai zsoltárok, s vannak persze könyörgő vagy hálaadó jellegűek is.”²⁰ „A próféták jövődőléseire szinte minden zsoltárban található utalás”, és „a Zsoltároskönyv azt is tudatosítja, hogy aki eljövendő,

¹⁶ *Epistula ad Marcellinum* 28, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 180.

¹⁷ „Nem illik a dicséret a bűnös ember szájára.” *Epistula ad Marcellinum* 29, *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 181.

¹⁸ Uo.

¹⁹ *Epistula ad Marcellinum* 15, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 169.

²⁰ *Epistula ad Marcellinum* 14, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 168.

az maga a föl Kent Krisztus”, végül pedig „ebből a könyvből sokfelé értesülhetünk a [pogány] nemzetek meghívásáról” is.²¹

Az alexandriai érsek tehát felsorol erkölcsi és dogmatikus tanítást tartalmazó zsoltárokat, és ez utóbbiak közül különösen is kiemeli a messiásiakat.²² Maga a megtestesült Ige áll ugyanis a Zsoltárok középpontjában, s aki vele marad kapcsolatban, az nem vall szégyent.

Arról, hogy a Megváltó eljön, és hogy maga Isten az, aki nálunk fog tartózkodni, a 49. zsoltárban így szól: „Az Isten nyilván jó, a mi Istenünk, ő nem hallgat”²³, a 117. zsoltárban pedig: „Áldott, ki az Úr nevében jó, áldunk titeket az Úr házából. Isten az Úr és megjelent nekünk”²⁴. Arról pedig, hogy aki eljövendő, az Atya Igéje, a 106. zsoltárban énekel: „Elküldte Igéjét és meggyógyította őket, kiragadta őket minden romlásukból.”²⁵ Aki eljön, az tehát maga Isten, mégpedig az Ige, aki elküldeték. A zsoltáros tudja, hogy ez az Ige Isten Fia, s ezért így énekl meg az Atya szavait a 44. zsoltárban: „Az én szívem jó Igét öntött ki”²⁶. Aztán ezt így erősíti meg a 109. zsoltárban: „Méhemből a hajnalcsillag előtt szültelek téged”²⁷. Mert ugyan ki másról mondható el az, hogy az Atya szülte, mint épp az Igéről? [...]

A Zsoltároskönyv azt is tudatosítja, hogy aki eljövendő, az maga a föl Kent Messiás, sőt kifejezetten erről szól a 44. zsoltárban: „A te trónod, Isten, örökkön-örökké áll, királyi jogarod igazság pálcája. Szeretted az igazságot és gyűlölted a gonoszságot, azért kent föl téged Isten, a te Istened vigasság olajával társaid fölé”²⁸ – akárcsak ugyanezen zsoltár kapcsán a Szerapion-

²¹ *Epistula ad Marcellinum* 5-6 és 8, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 156-157 és 160.

²² „Az Üdvözítőre vonatkozó jóvendöléseket persze ugyanígy a többi könyv értelmezéséhez hasonlóan” kell értelmezni, és az olvasó „a szokásos módon csodálja meg és hódol előttük” (*Epistula ad Marcellinum* 11).

²³ Zsolt 49 [50] 3. (Ebben a cikkben Athanasziosz és a *Septuaginta* számaival mindig a régi számozással idézek.)

²⁴ Zsolt 117 [118] 26-27.

²⁵ Zsolt 106 [107] 20.

²⁶ Zsolt 44 [45] 1. Athanasziosz itt a *logosz* szót krisztológiai értelemben veszi, ezért nem beszédként, hanem személyes Igeként érti.

²⁷ Zsolt 109 [110] 3.

²⁸ Zsolt 44 [45] 6-7.

hoz írt 2. levélben vagy az Ariánusok elleni 1. beszédben, ahol ezt Athanasziosz így értelmezi: „Mivel Isten vagy és király, ezért fel is kent, mert nem mást illetett az embernek a Szentlélekkel való összekapcsolása, mint Téged, aki az Atya képe vagy”²⁹ vagy A Nikaiai zsinat határozatairól c. írásában, ahol bizonyos zsoldárokból szerinte a Szentháromság személyei szólnak egymáshoz.³⁰

De térjünk vissza a Markellinosz-levélhez: S hogy senki se hihesse azt, hogy csak látszatként jön el az Úr, a 86. zsoldár már arra is utal, hogy ő emberré lesz, s hogy éppen ő ez, aki által mindenek lettek: „Sion Anya mondja: ember, és ember született benne, és maga a Fölséges vetette meg alapjait”³¹ S ez ugyanannyit jelent, mint hogy „az Ige Isten volt. Minden általa lett, és az Ige testté lett”³². Éppen ezért, mivel már tudott arról is, hogy Ő Szűztől fog születni, ezt sem hallgatta el, hanem tüstént valamiféle jelét adta ennek is a 44. zsoldárban: „Halljad, leányom, és lássad, és hajtsd ide füledet, felejtse el népedet és atyád házát! A király kívánja szépségedet”³³.

Ahol aztán [a Zsoldároskönyvben] arról van szó, hogy Ő emberré lesz, a zsoldáros azt is következetesen megmutatja, hogy testileg szenvedésnek lesz alávetve. A 2. zsoldárban pl. a zsidók összeesküvését előre látván így énekel: „... Fölálltak a föld királyai, a fejedelmek egybegyűltek az Úr ellen és az ő Fölkentje ellen”.³⁴ A 21. zsoldárban pedig magának az Üdvözítőnek ajkára adva teszi ismertté halálának módját: „A halál porába vetéttél le engem. Mert sok kutya vett körül engem, a gonoszok gyülekezete bekerített engem. Átlyuggatták kezeimet és lábaimat, megszámlálták minden csontomat. Ők pedig néztek és szem-

²⁹ Szent Athanasziosz művei (Óf 13), 221.

³⁰ A Nikaiai zsinat határozatairól 13: „A Szentírás kinyilvánítja, hogy a Fiúról nem más, mint maga az Atya szól így: Méhemből a hajnali csillag előtt szültelek téged (Zsolt 109,3) S ismét: Fiam vagy te, én ma szültelek téged (Zsolt 2,7)” in Szent Athanasziosz művei (Óf 13), 339.

³¹ Zsolt 86 [87], 5.

³² Jn 1,1. 2.14.

³³ Zsolt 44 [45],10-11. A 44. zsoldár „Halljad, leányzó...” verseinek mariológiai értelmezése kapcsán Athanasziosz a Markellinoszhoz intézett levelében már előrébb jár, mint az ekklesiológiai magyarázatot folytató Caesareai Eusebiosz és Nagy Szent Baszileiosz (Zsoldárkommentárok [ford.: OROSZ L. Athanáz.], Nyíregyháza 1998, 187).

³⁴ Zsolt 2,1-2.

léltek engem, elosztották maguk közt ruháimat, és köntösömre sorsot vetettek”.³⁵ Az, hogy átluggatták kezeimet és lábaimat, mi mást fejezhet ki, mint a keresztre feszítést?”³⁶

Érdekes mégis, hogy bármilyen sokszor említi a szent püspök a zsoltárok kapcsán magát Krisztust, az Urat, de a 21., 68. és 87. zsoltár kivételével nem sokszor hivatkozik olyan zsoltárokra, amelyeket Krisztus szájába merne adni. Sokkal szívesebben vesz a saját szájába bizonyos zsoltárverseket. S az általunk ismert 150 zsoltáron túl külön utal a görög és kopt hagyományban nagy jelentőségű 151. zsoltárra is (amelyben a kis termetű Dávid saját magáról szól) – ilyen formában alkalmazva ezt a keresztény életre: „ha kicsiny létedre téged jelöltek ki testvéreid vezetésére, ne fennhéjazz velük szemben, hanem dicsóítsd a téged kiválasztó Urat”. Egyes kutatók szerint itt árulja el az alexandriai érsek, hogy ő maga is alacsony termetű, s ebben az utalásban a saját maga hivatásáról is tanúságot tesz.³⁷

Athanasziosz tizenhat zsoltárt kifejezetten Krisztusra vonatkozóan tekint.³⁸ De sok más zsoltárban is utalást talál a Messiásra, noha ő az alexandriai exegetikai hagyományokhoz híven ritkán azonosítja a zsoltáros hangját közvetlenül a Krisztuséval³⁹, hanem a Zsoltárok könyvét elsősorban a „keresztények hangja”-ként (*Psalmus vox christianorum*) hallgatja.⁴⁰ Az alexandriai érsek szerint a szentírási minta és krisztusi példa hatékonyságához nem elég azonban az exegetikai módszer: „Jó élet és tiszta lélek kell az Írások kutatásához és igazi ismeretéhez, krisztusi erény, hogy az értelem ezen az úton haladva megtalálja azt, amire vágyik, és fel tudja fogni, amit az emberi természet képes tanulni Isten Igéjéről”⁴¹. A Szentírás Krisztusban teljesül be. Ugyanő meg van győ-

³⁵ Zsolt 21 [22], 15-18.

³⁶ *Epistula ad Marcellinum* 5-7.

³⁷ Vö. FERGUSON, E., Athanasius *Epistola ad Marcellinum* (3. j.), 298.

³⁸ *Epistula ad Marcellinum* 16.

³⁹ Mint Szent Ágoston, aki számára az *Enarrationes*-ben *Psalmus vox Christi*.

⁴⁰ Vö. B. FISCHER: *Psalmus vox Christi patientis selon l'Épître à Marcellin de s. Athanase*, Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie, réd. par Kannengiesser, C., Paris 1974, 308-311.

⁴¹ Az Ige emberré levéséről, 57. in Szent Athanasziosz művei (Ókeresztény Írók 13), Budapest 1991, 161.

zódva arról, hogy bármilyen gyarlóvá vált is a bűnbeesés folytán emberi természetünk⁴², a Zsoltároskönyv által elénk tárt tükörben még az éretnyes „földi és mennyei embert”⁴³ szemlélhetjük, ahogy azt Üdvözítőnk „saját magában kifejezésre juttatta”, példaként megmutatta.⁴⁴

4. A Zsoltároskönyv alkalmazása személyes helyzetekre

Az enyhe órigenészi hatás alatt is lévő alexandriai érsek felfogása szerint a Zsoltároskönyvnek mint Krisztus kegyelmét közvetítő eszköznek az a célja, hogy a lélek összeszedetté, igazán egységessé váljon, és főként „Krisztus szellemével rendelkezzen”.⁴⁵

Az általa idézett szent agg szerzetes – vagy inkább maga Athanasziosz – meggyőződése szerint „ennek a könyvnek az igéiben benne van az ember egész élete, lelkének érzelmei, sőt gondolatainak menete is, úgyhogy ennél több nincs is az emberben”.⁴⁶ Így lesz ez az isteni ihletésű könyv egyúttal az önismeret próbája is.

Igen mély elemzésben bizonyítja a szent szerző azt, hogy az imádkozó ember a saját lelkének érzelmeit megismerve és szenvedéseit tudomásul véve hogyan válhat értékesebb és Istennel egyesült emberré. S ebből a szempontból felülmúlhatatlan az a számos utalása, amely egy-egy zsoltár konkrét személyes élethelyzetben történő alkalmazására vonatkozik.⁴⁷ Az üldözött embernek ajánlott zsoltárok alapján nemegyszer született már kísérlet arra, hogy maga Szent Athanasziosz életének egyes részleteire találjanak utalást a kutatók.⁴⁸ Ahol arról ír, „hogy mi-

⁴² Vö. *Epistula ad Marcellinum* 24,1 és a 35. zsoltár ide vonatkozó magyarázata.

⁴³ A 13. f.-nek ezen e pontján komoly szövegkritikai problémákkal találkozunk, ezért van, aki (mint például M.- Rondeau, J. vagy Fossas, I. M.) „tökéletes [s nem pedig földi] és mennyei embert” olvas ezen a helyen.

⁴⁴ *Epistula ad Marcellinum* 13,4.29, magyarul: Lélektan és spiritualitás (1. j.), 166.

⁴⁵ *Epistula ad Marcellinum* 28, magyarul: Lélektan és spiritualitás (1. j.), 180.

⁴⁶ *Epistula ad Marcellinum* 30, magyarul: Lélektan és spiritualitás (1. j.), 182-183.

⁴⁷ Az *Epistola ad Marcellinum* 15-26 fejezete gyakorlatilag az egész zsoltároskönyvet megfigveszi ebből a szempontból, s minden zsoltárra talál megfelelő élethelyzetet.

⁴⁸ Pl. SIEBEN, H.-J., *Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus*, in *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 157-173, itt 168.

lyen üldöztetés során éppen mit kell mondaniuk az üldözötteknek, és hogy milyen szavakat kell följánlaniuk Istennek, miután megszabadultak üldöztetésükből”, nyomban eszébe juttatja az olvasónak saját hányattatásait is: „Amikor tehát a 3. zsoltárt énekli, a saját gyötrelmeire vonatkoztatja azt, s így tekinti sajátjának a zsoltár szavait.”⁴⁹ „Hogyha a tied részéről üldöztetést szenvedsz, és sokan támadnak ellened, mondd el a 3. zsoltárt! Ha pedig ilyen szorongattatás során segítségül hívtad az Urat, és mivel meghallgatásra találtál, hálát akarsz adni, mondd el a 4., a 74. és a 114. zsoltárt!”⁵⁰ Többször is utal implicit módon ilyen jellegű személyes tapasztalatokra: „Az 53., 55., 56. és 141. zsoltárt sem úgy mondja el az ember, mintha más valaki volna az üldöztetés szenvedő alanya, hanem saját magát éli bele a szenvedő helyzetébe, és saját szavaiként zengi el ezeket az Úrnak.”⁵¹ Néhol viszont már szinte kikívánczik belőle az a lelki élmény, amelyet menekülései során ő maga élt át: „Akik pedig vadul támadnak ellened és életedre törnek, azokkal szegzd szembe Isten iránti engedelmisségedet, és bízzál! Mennél hevesebben örjögnek, annál inkább vesd alá magadat Istennek, s mondd el a 61. zsoltár szavait! Ha pedig üldöztetve a pusztába vonulsz vissza, ne félj attól, hogy egyedül leszel ott, hiszen Isten ott van veled, s hajnalra virradóra mondd el neki a 62. zsoltárt!”⁵² Ez utóbbi mondat mögött már szinte érezhető, hogy ezt az az üldözött érsek írhatta meg, aki éppen a sivatagi szerzeteseknél talált rejtekhelyet. Végül a Dávid hányattatásaira vonatkozó bibliai beszámoló (1Sám 22-28) kapcsán található újabb utalás a saját megpróbáltatásaira is, amiket Nagy Konstantin idejétől Julianosz aposztatáig szenvedett el üldözőtől: „Ha meg üldözöd úgy rendelkezett, hogy felügyelet alatt tartja házadat, s ennek ellenére elmenekültél, az Úrnak tulajdonítsd ezt a kegyet, s lelkedbe mint valami kőtablára írd fel azt, hogy emléket állítson sértetlenségednek, s mondd el az 58. zsoltárban szereplő verseket!”⁵³

⁴⁹ *Epistola ad Marcellinum* 12. f, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 166.

⁵⁰ *Epistola ad Marcellinum* 15. f, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 170.

⁵¹ *Epistola ad Marcellinum* 12. f, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 166.

⁵² *Epistola ad Marcellinum* 20. f, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 174.

⁵³ Uo.

Érdekes még az utalás a 82. zsoltárra, amelynek szavai a mindenfelől egybegyűlt mindenféle ellenfél és az Isten házát fenyegető, vallásellenes koalíció láttán is megnyugtathatnak: „ne nyugtalankodj azoknak nagy száma és hatalma láttán, mert a jó reménység horgonyául szolgálhatnak számodra a 82. zsoltár szavai”.⁵⁴ A lehangolt üldözött számára is – valószínűleg saját tapasztalata alapján – nagyszerű zsoltárokat ajánl a sokszor száműzött alexandriai érsek a depresszió ellen.

De a Zsoltároskönyv nemcsak a bajokban szolgál támaszként, hanem a lelki fejlődés kézikönyve is lehet, ahogy ezt a szerző a *fölmeneteli*-zsoltárok (graduálék) kapcsán fejt ki: „már azt is érzed, hogy cselekedeteiddel fölfelé haladsz, úgyhogy elmondhatod: *Feledve azt, ami mögöttem van, az előttem lévők után rugaszkodom*. Előrehaladásod minden fokozatához ott van egy-egy a tizenöt fölmeneteli (zarándok)ének közül.”⁵⁵

Ezeknek a személyes élethelyzetekre történt alkalmazásoknak legszébb összefoglalása a 30. fejezetben olvasható: „Ha valakinek bűnbánatra vagy gyónásra van szüksége, vagy szorongatott helyzetbe és próbatételbe került, vagy ha üldöztetést szenved vagy éppen most szabadult meg valamilyen támadástól, illetve ha szomorú lett és háborog a lelke, ... vagy ha dicsérni és áldani akarja az Urat, vagy éppen hálát akar adni neki, mindegyre a szent zsoltárokból talál tanítást. Ki-ki válasszon csak magának tetszése szerint az elmondott helyzetekre, s már úgy olvashatja, mint amit épp róla írtak, s akkor úgy fordulhat velük az Úrhoz, hogy érzései terén is egyet tud érteni a leírtakkal.”⁵⁶

5. A Zsoltároskönyv gyógyító „terápiája” és a „gondos lelkivezetés”

A Zsoltároskönyv egyúttal *terápiát* és gondos lelkivezetést biztosít minden egyes olvasó számára – véli az alexandriai érsek. Tanítást is ad minden hallgató számára „arról, hogy milyen szavakkal lehetünk tetszésére az Úrnak, s hogy milyen mondatokkal léphetünk a javulás útjára”.⁵⁷

⁵⁴ *Epistola ad Marcellinum* 22. f, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 175.

⁵⁵ Fil 3,13. *Epistola ad Marcellinum* 24. f, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 177.

⁵⁶ Uo. 30. *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 183.

⁵⁷ *Epistola ad Marcellinum* 15. f, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 169.

A gondolat előzményeit megtaláljuk már egy évszázaddal korábban is Órigenésznek a 37. [38.] zsoltárhoz fűzött magyarázataiban. Ő úgy mutatta be a Zsoltároskönyv „terápiáját”, mint ami „*medicinae disciplina*”: A megfelelő lelki gyógymódot kereső hívőnek „megadta egyfajta orvosi mesterség tudományát, melynek vezető orvosa az Üdvözítő”⁵⁸ [...] „S ha egy bűnös egy napon Isten igéjének értelmét érzékeli, az égi orvoshoz folyamodik, és elüszkösödött sebeit megmutatja neki ...”⁵⁹

A gondolat újra megjelent már Athanasziosznál korábban, mégpedig Caesareai Euszebiosznak a 37. zsoltárhoz fűzött magyarázatában is. Ő azt ajánlja olvasóinak, hogy Dávidhoz hasonlóan a lélek gyógyszerként használják a zsoltárt.⁶⁰

Amint már a Zsoltároskönyv hasznossága kapcsán idéztük, az alexandriai mesterektől (főleg Athanasziosztól) származó szavakat Nagy Szent Baszileiosz is teljesen magáévá teszi az 1. zsoltárhoz fűzött prológusában: A Szentlélek által sugalmazott Zsoltároskönyv „mintha a lelkek közös gyógyszerháza lenne, [hogy] mi emberek mindannyian kiszemelgessük belőle a saját bajunkra való gyógyírt”.⁶¹

Elsősorban a szerzetesek a címzettek. Athanasziosz idején a szerzetesek a Szentírásból elsősorban a Zsoltároskönyvvel foglalkoztak,⁶² hol a *meditatio*,⁶³ hol a *recitatio*, hol pedig – kicsit később – az éneklés szintjén.

⁵⁸ *Hom in Ps. 37,1.* Kritikai kiadása: Origène: *Homélie sur les Psaumes 36 à 38* (SC 411), 260, magyar kiadás SOMOS, R. fordításában: ÓRIGENÉSZ, *Zsoltárhomiliák* (Catena 14), (5. j.) 133.

⁵⁹ *Hom in Ps. 37,4.* Uo. SC 411, 288. magyar fordítása: ÓRIGENÉSZ, *Zsoltárhomiliák* (Catena 14), (5. j.) 145.

⁶⁰ „A bűnvallomás gyógyszerivel orvosoltam kelevényemet” – írja Euszebiosz a Nagy Szent Baszileiosz művei között ránk maradt homiliájában: „Megüszkösödött sebeimtől meg akarok gyógyulni. Nem magamban bízva, hiszen nem volt számomra más remény szemeim előtt, mint te.” (*Hom. In Ps. XXXVII* – PG 30,91-96).

⁶¹ *Zsoltárkommentárok* (15. j.), 33.

⁶² Vö. DAVID, A., *La Psalmodie chez les Pères du Désert*, in *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987) 132-139, főként a második része: *La psalmodie occupation habituelle des moines* (133-135).

⁶³ Vö. RUPPERT, R. OSB, *Meditáció – rumináció*, in *Szerzetesség, monasztikum, bencésesség*, Pannonhalma 1999, II/2 170–183. oldalán. Természetesen a görög „meleté” szerzetesi alkalmazása nem mindig zsoltározást, hanem olykor inkább egyéb szentírási helyek feletti elmélkedést jelentett.

H.-J. Sieben⁶⁴ épp ennek alapján osztja fel három fő részre Szent Athanasiosz „használati utasítását”, vagyis a *Markellinosz-levél* bevezetése és összegzése közötti 28 fejezetet: a 2–9 f. alaptémája a *meditatio* (a Zsoltároskönyv tartalmáról), a 13–26. f. középpontjában a *recitatio*, vagyis a zsoltárok imádkozása áll, aztán pedig legvégül a 27–29. fejezetben az éneklés technikai és lelkeségi kérdéseit veszi sorra a szent szerző. A korai szerzetességben ugyanis a zsoltározás egyfajta iskolává vált, amelyben ki-ki előrehaladhat és fölveheti a harcot a gonosz lélek ellen, hogy végül is Krisztussal egyesülhessen. Iskolává vált különösen is azok életében, akik még nem tudtak olvasni, és csak néhány kedvenc zsoltártudták ismételtetni, amelyeket éppen meg tudták jegyezni.⁶⁵

Ehhez kapcsolódik még egy „apotropikus” gondolatmenet, amely szerint a zsoltározás az ördögűzés, a démonok elleni küzdelem legfőbb eszköze. „Amikor tehát most zsoltározunk, ki-ki bízzék abban, hogy Isten ezek révén gyorsan meghallgatja a rászorulókat: s az Úr, aki megóvta azt, aki ezeket elmondta, meg fogja óvni az illetőt is: a sátánt ezek által lebuktatja, s az ő ördögeit is elriasztja.”⁶⁶ Az Athanasiosz által már korábban megírt Antal-életrajz szerint az első nagy remete szinte állandóan imádkozott, és különösen sokszor mondott zsoltárokat.⁶⁷ S amikor ismerősei „már azt hitték, halottként bukkannak rá, ehelyett azt hallották, hogy a 67. zsoltár verseit énekli: „Keljen fel az Isten és széledjenek el az ő ellenségei...””.⁶⁸

⁶⁴ SIEBEN, H.-J., *Athanasius* (48. j.), 158.

⁶⁵ Vö. BAÁN, I., *Hogyan imádkoztak az első egyiptomi szerzetesek?* in *Vigilia* 68 (2003).

⁶⁶ *Epistula ad Marcellinum* 32, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 184.

⁶⁷ Amikor „a démonok okozta sebektől nem tudott kiegyenesedni, ... a [26.] zsoltárt kezdte el mondani: *Még ha egy sereg támad is ellenem, akkor sem fél az én szívem* (Zsolt 26,3) – *Athanase d’Alexandrie*, *Vie d’Antoine* 9,3, Sch 400, 159. Magyarul: SZENT ATHANASZIOSZ: *Szent Antal élete*, 9. f., ford. Vanyó L.; in *A III-IV. század szentjei*, Budapest 1999.

⁶⁸ *Athanase d’Alexandrie*, *Vie d’Antoine* 13,7, Sch 400, 172; magyarul *Szent Athanasiosz: Szent Antal élete*, 13,7, VA.

Egyébként Órigenész⁶⁹ és Athanasziosz óta a keresztény zsoltármagyarázat egyik evidens kiindulópontja, hogy az ellenség a sátán, vagyis hogy az átokzsoltárokat vagy az ellenségre vonatkozó indulatos szavakat sohasem emberi személyekre, hanem többnyire a sátánra kell vonatkoztatni. Azóta a szerzetes atyák a zsoltárokból gyakran előforduló „ellenség” szón szinte minden esetben a láthatatlan ellenséget, a Sátánt és csatlósait, a démonokat/ördögöket értik.

6. A húros hangszerek allegorikus értelmezése

Ha már a Zsoltároskönyv a „pszaltérion” nevű húros hangszerről lett elnevezve, végül erről is hangozzon el néhány szó az alexandriai egyházatyá nyelvéen!

Nála a zsoltározó hívő testi-lelki harmóniája a lényeg, erre vonatkozik minden hangszer metaforája. Athanasziosznak eszébe jutott a platóni antropológiát föllevenítő „pszichológiai” érv is ehhez: „a jól felhangolt fuvalák összhangjához” hasonlóan a lélekben is „a gondolatok, vágyak, indulatok működéséből” lelki harmóniát akar teremteni az Ige⁷⁰.

Athanasziosz egyébként többször is követi a görög Zsoltároskönyvnek azt a tendenciáját, amely a lehetséges „allegorizációkkal” lelki értelemben veszi a hangszerre történő utasításokat is.⁷¹

De a harmónia zenei metaforájának további kiaknázására, a hárfa, citera és tízhúrú lant hagyományos képeire is ad példát az alexandriai érsek idézett levele: „Az, hogy Istent hangos szavú cimbalmokon, citerával és tízhúrú lanttal dicsérték, [...] annak jelzése, hogy a testrészek

⁶⁹ Amikor emberek kiirtásáról van szó, nem az emberek leölésére, hanem a bűneink kiirtására kell gondolni – vallotta Órigenész. A „Keljen fel az Isten és széledjenek el az ő ellenségei...” zsoltárvers magyarázata a 67. zsoltárhoz fűzött első homíliában magyarul ÓRIGENÉSZ, *Zsoltárhomíliák* (Catena 14), 195-205.

⁷⁰ *Epistula ad Marcellinum* 27, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 179-180.

⁷¹ Vö. DORIVAL, G., *Autour des titres des Psaumes*, in *Revue des sciences religieuses* 73 (1999) 173-176.

húrokhoz hasonlóan törvényes rendben vannak”.⁷² A hagyomány szerint a Szentlélek indíttatását jelképezi a pengető, amely felülről „az összhangot hozza létre – ugyanígy az az ember is, aki lanttá vagy hárfává válik, teljesen a Lélekre figyel, s minden testrészában és minden mozdulatában Isten akaratának szolgál”.⁷³

Amikor Athanasziosz a fuvolák teljes összhangjára hivatkozik, egyáltalán nem hangszeres kíséretre gondol. Ez az ő korában keresztény istentiszteleten szóba sem jöhetett,⁷⁴ ezért vonatkoztatta a 150. zsoltár hangszereit is allegorikusan a lélek képességeire: a hárfa húrjai a testrészek közötti összhangra utal, a cimbalom pedig a Szentlélek által vezérelt lélek indíttatásai és gondolatai közötti összhangot jelképezi.⁷⁵ Egy másik művében, Constantiushoz intézett *Apológiájában* is az összhangra (*szümphónia*) hivatkozik az egy szívvel-lélekkel együtt éneklő hívő közösség kapcsán.⁷⁶ Tehát jelkép marad a zene, akárcsak később újra az ének: „mivel az Úr azt akarta, hogy szavaink dallamossága lelkünkszellemi összhangjának legyen a szimbóluma, úgy rendelkezett, hogy az énekeket dallamosan zengjük, s a zsoltárokat énekes módon olvasuk fel”.⁷⁷ A lélek „zavartalan nyugalmanak” eszménye fogalmazódik itt meg, de nem pusztán a sztoikus vagy középplatonikus filozófia szempontjából, hanem ahogyan a sivatagi atyák tapasztalták meg azt a

⁷² *Epistula ad Marcellinum* 29, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 182. A hangszereknek ez az allegorikus értelmezése teljesen megfelel a Keleментől és Órigenész-től örökölt alexandriai exegetikai hagyományoknak. Vö. CUSTER, J. S.: *A Biblical Image and its Interpreters: The Psalter, the Harp and the Fathers*, in *The Downside Review* 103 (1996) 19-32.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Egyrészt azért, mert a pogány áldozatbemutatókat kísérték hangszeres zenével, másrészt mivel az egyszerre megszólaló különféle hangszerek a maguk eredeti hangján természetesen diszharmoniót (*heterofóniát*) mutattak, s ez ellentétben állt a keresztények alapeszméjével: hogy Isten és a lelkek közössége között alapvető harmónia van.

⁷⁵ *Epistula ad Marcellinum* 29, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 182.

⁷⁶ „Mert Isten ezt szívesebben hallgatja”. *Szent Athanasziosz művei* (ÓÍ 13) (4. j.), 393-425.

⁷⁷ *Epistula ad Marcellinum* 28, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 180-181.

lelki „indulatok” és „gondolatok” zűrzavarától⁷⁸ való – nem pusztán sztoikus – megszabadulásként: „Erre vágyik a lélek, hogy rendben legyen”.⁷⁹

Összefoglalás helyett

Szent Athanasziosz épp ebben az *epistulában* bizonyítja be, hogy mennyire mestere nemcsak a szentháromságtannak, hanem a „tulajdonítás” (*appropriatio*) elvének is. Megfogalmazása szerint a Zsoltároskönyv különféle szentek történeteit és mondásait írja le. A Biblia olvasásakor ezek a történetek, szavak és személyek általában idegenek maradnak az olvasó vagy hallgató számára: „az adott helyzetre vonatkoztatva olvasás, s akik ezt hallgatják, idegennek érzik maguktól azt, amiről az Írásban szó van, úgyhogy az ott elbeszélt eseményeket legfőjebb megcsodálják”. A zsoltárokból viszont ehhez képest „van valami csodálatos dolog”⁸⁰: „Az Üdvözítőre vonatkozó jövődöléseket persze ugyanígy a többi könyv értelmezéséhez hasonlóan” kell értelmezni, és az olvasó „a szokásos módon csodálja meg és hódol előttük, ám a többi zsoltárt már mint saját szavait mondogatja. Aki hallja és aki olvassa, egyaránt megrendül, és úgy érez együtt az ódák szavaival, mintha azok sajátjai volnának”, vagy mintha róla szólnának.⁸¹ Ehhez kapcsolja az *identificatiót*. Ezáltal azonosulhat az imádkozó ember teljesen a zsoltárokkal: „Nem úgy fogadja és olvassa tehát ezeket az ember, mint amit mások írtak vagy mint amik valaki másról szólnak, hanem úgy tesz, mint aki magáról beszél, úgyhogy ami elhangzik, mindazt úgy ajánlja fel Istennek, mintha ő maga tette és mondta volna azokat.”⁸² Így valóban az imádság iskolájává vált ez a könyv, amelyben ki-kí megtalálja saját szerepét, sőt

⁷⁸ „Így csillapodik le benne mindaz, ami zavarosan háborgott, nyugtalanul hullámozott és rendetlen volt” – *Epistola ad Marcellinum* 29-30. f.; vö. még 12, 13. és 14. f.

⁷⁹ *Epistula ad Marcellinum* 28, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 181. S ehhez kapcsolja még Jak 5,13 szavait: „Örül valaki közületek? Énekeljen zsoltárt!”.

⁸⁰ *Epistola ad Marcellinum* 11. f. kezdete: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 164.

⁸¹ Uo.

⁸² *Epistola ad Marcellinum* 11. *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 165.

magára talál Isten színe előtt. [Hiszen a tükörben felismert mennyei eszményképet, a Krisztus által képviselt istenképiséget⁸³ kell előbb-utóbb elsajátítania a zsolozsmázó szerzetesnek.⁸⁴

Ezért is gondoltam, hogy e pandémia idején karanténba kerülő barátainak, híveinknek ma is elolvasásra ajánljam ezeket a fejezeteket. Lelki patika ez a kis mű, amelyben kinek-kinek személyes imádságára is a helyzetének megfelelő gyógyszerek találhatók. Ezentúl pedig a szerző a zsoldárok közösségi használatára is gondol. Vagy több utalást tesz bizonyos órákra és napokra, amelyeken a hívek akár egybegyűlve is énekelhetnek ugyanazon zsoldárt: reggelenként az 5. és 62. zsoldárt; hétfőn a 47. zsoldárt, vagy például pénteken a 92. zsoldár dicséretét.⁸⁵ Minden napra és napszakra ki tud jelölni egy zsoldárt.

Különböző ünnepekre, mindenekelőtt a húsvét feltámadási ünnepsére⁸⁶, s többek között még Urunk mennybemenetelére is talál megfelelő zsoldárokat⁸⁷. A 31. zsoldárt a keresztség szertartására vonatkoztatja, amely alkalmazásra ezen kívüli bizonyítékaink is vannak. S abban a korban még nyilvánvaló ennek a szertartásnak közösségi jellege is. Sőt a bűnbánati zsoldárok sem kizárólag egyéni imádságra íródtak.⁸⁸

Vajon miért nem lehet „korszerűsíteni” ezeket az ősrégi imákat? Ezt fejt ki a levelet záró 31. fejezet. Nem szabad világias, „elbűvölő szava-

⁸³ Vö. OROSZ, A., *Az istenképiség és -hasonlóság görög értelmezése*, in *Athanasiana* 12 (2001), 23-43 és *Az istenképiség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál*, in *Teológia* 40 (2006) 27-44.

⁸⁴ *Epistola ad Marcellinum* 11, *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 165. Vö. FOSSAS, I. M., *L'Epistola ad Marcellinum di Sant Atanasio*, 55.

⁸⁵ Ezek az azonosítások általában a zsoldárcímek alapján történtek. Pénteken pedig „a kereszthalál után felépült Isten hajléka, bár az ellenség igyekezett megakadályozni azt, s ezért illik ilyenkor Istennek győzelmi éneket zengeni, mégpedig a 92. zsoldár szavaival” (23. f. *Lélektan és spiritualitás*, 176). Egyébként ez utóbbi mondattal a 92. zsoldár utolsó versére utal a szent érsek.

⁸⁶ A 65. zsoldárt alkalmazza erre a LXX-ban szereplő és a keleti egyházban mindmáig a húsvéti liturgikus alkalmazást is meghatározó zsoldárcím alapján. De talán az „együtt éneklendő” 80. és 94. zsoldárt is erre az ünnepre érti.

⁸⁷ A 8. és 26. f.-ben szól a 23. és 46. zsoldár ilyen alkalmazásáról. De a 23. zsoldárt vasárnapra is ajánlja.

⁸⁸ Ezt Athanasziosz is érzékelteti, amikor „az 50. zsoldárt úgy mondja el, hogy a megtérés szavait sajátjának tekinti”.

kat” hozzátenni, „s ne is próbálja senki a zsoltárversek szavait se megváltoztatni vagy módosítani, hanem olvassa vagy recitálja azokat ki-ki olyan egyszerűen, ahogy azok elhangzottak, hogy azok az emberek, akik ezekkel a műveikkel szolgálatot vállaltak, felismerve bennük a saját szavaikat együtt imádkozzák velünk ezeket”.⁸⁹ A zsoltárt imádkozó emberben a szó szoros értelmében ott van a szentek „utánzásának” vágya. Aztán pedig ez a ragaszkodás az eredeti szavakhoz indokolt „még inkább azért, hogy a szentekben annak idején szóhoz jutó Lélek a saját maga által ihletett szavakat visszhangozni látva, segítségünkre siessen”.⁹⁰ Az alexandriai érsek itt fejezi ki igazán a múlt és jelen, illetve a küzdő és megdicsőült egyház közötti kapcsolatot és harmóniát.

Így lett a fiatalkori és dogmatikai művekben még inkább csak bizonyítékokat szolgáltató Zsoltároskönyv az idősebb Athanasziosz számára már az együtt imádkozás Szentlélek által ihletett eszköze és tárháza. Segítsen hozzá bennünket is a Szentlélek, hogy örömünkben-bánatunkban, gondjaink-bajaink közepette bármilyen betegség idején is helyesen használjuk azt!

⁸⁹ *Epistula ad Marcellinum* 31, magyarul: *Lélektan és spiritualitás* (1. j.), 183.

⁹⁰ Uo. Vö. Róm 8,26.

VINCZE KRISZTIÁN

Imádságunk a nyelvfilozófia tükrében

Bevezetés

Jelen tanulmány célja, hogy négy olyan német katolikus szerző filozófiai reflexiójába nyújtson rövid betekintést, akik az imádságról a 20. századi nyelvfilozófia tükrében is gondolkodtak. Egyikük a Freiburgi Egyetem Keresztény Vallásfilozófia Tanszékét hosszú éveken keresztül (1952-1973) vezető Bernhard Welte, a másik három személy pedig Welte tanítványi köréhez tartozik. Klaus Hemmerle (1929-1994), Peter Hünermann (1929-) és Bernhard Casper (1931-) elsősorban inkább teológusként és nem filozófusként tevékenykedtek, mégis gyakran abból a szelemből merítettek, amit ma freiburgi vallásfenomenológia, pontosabban a freiburgi filozófiai vallásfenomenológia néven emlegetünk. Ha a freiburgi fenomenológiáról esik szó, akkor elsősorban Edmund Husserl és Martin Heidegger gondolati örökségére, továbbá annak egy bizonyos katolikus recepciójára és fejleményeire gondolunk. Bernhard Welte a mester, s tanítványai Bernhard Casper, Peter Hünermann és Klaus Hemmerle azonban nem csak abban egyeznek meg, hogy gondolkodásmódjuk gyakran vallásfenomenológiai inspirációjú, hanem abban is, hogy élénk figyelemmel kísérték a múlt század nyelvfilozófiai fejleményeit, s azoknak természetesen azon mozzanatait ragadták meg, amelyek teológiai relevanciát is magukban hordhattak. Elsősorban Ludwig Wittgenstein, John Austin és Ian Thomas Ramsey nyelvfilozófiájára hivatkoznak, saját gondolataikat e szerzők nyelvfilozófiai meglátásai és felvetett kérdései mentén szőtték tovább. Igyekszem rámutatni azokra a súlypontokra, amelyekből kiderül, hogyan indulhat el az imádságra írá-

nyuló filozófiai reflexió, és hogyan folytathatja útját nyelvfilozófiai aspektusú ösvényeken.

Herbert Schnädelbach szerint az európai filozófia története három nagy paradigma mentén bontakozik ki.¹ Egyik az ontológiai paradigma, mely jelen van természetesen az ókori klasszikus görög filozófusok világában, s keretét adja a keresztény középkor gondolkodóinak is, ahogyan teszi ezt Martin Heidegger vagy Jean Paul Sartre filozófiája esetében is. A másik paradigma a mentális paradigma, amely a problémákat nem lételeméleti aspektusból közelíti meg, hanem az emberi tudat szintjén kezeli azokat. A következő fontos kérdésekre fókuszál: Vajon egyáltalán mi lehet az emberi megismerés tárgya? Hol van az emberi megismerés határa, s melyek a megismerési folyamatok helyes módszerei? A kétely, a szkepszis, mint e paradigma árulkodó jelei, megjelennek már Protagórasznál, tetten érhetőek Szent Ágoston *Dubito ergo sum* elvében; majd az emberi tudat strukturáltsága válik központi témává Immanuel Kant és a német idealisták filozófiájában.

A filozófia harmadik, az ún. nyelvi vagy lingvisztikai paradigmája Gorgiasz filozófiájában adott először életjelet. A 20. században markáns, kiforrott mivoltát mutatta meg, s ezt legegységelműbben Ludwig Wittgenstein filozófiáján keresztül tette. Az osztrák szerző állandóan jelenlévő kérdése ugyanis az, vajon a nyelvnek mi adja arra való alkalmasságát, hogy az igazság médiuma lehessen. A filozófia nyelvi paradigmájában a vizsgálat tárgya az értelem és nyelv nagyon szoros összefüggésének teljes problematikája. A Wittgenstein által fémjelzett nyelvi fordulat (linguistic turn) után a filozófia elsősorban nem a világról akar ismereteket gyűjteni, hanem inkább a nyelv bizonyos korlátjaira, olykor beszélt nyelvünk félrevezetéseire, vagy a beszélt nyelv mögötti valós tartalomra akar rámutatni, arra a teljes valóságra, ami számunkra minden esetben csak a nyelven keresztül adódhat.

A 20. század filozófiai gondolkodása a nyelvet, mint a minden valóságot áthatót fedezte fel. Ami létezik, az a nyelvben, a nyelv által mutatkozik meg. Hans Georg Gadamer tézise szerint „az a lét, amely érthető,

¹ Vö.: LIESSMANN, K. – ZENATY, G., *Vom Denken. Einführung in die Philosophie*, Braumüller, Wien 2004, 196-199.

az nyelv”.² Wittgenstein is a nyelvben jelöli meg a filozófiai gondolkodás origóját, amikor *Tractatus*-ában leszögezi: „Minden filozófia nyelvkritika.”³

1. Az ember dialógikus létszerkezete

Bernhard Welte *Religionsphilosophie*⁴ című szisztematikus művében több fejezeten keresztül foglalkozik a nyelvvel, s vallásfilozófiájának bizonyos pontjait nyelvfilozófiai aspektusból is tárgyalja. Kiindulópontja az emberi személyi lét: az ember személy, az ember *én*, akinek feltétlenül szemközt kell állnia a másik személlyel. Az *én* elképzelhetetlen *te* nélkül. Személyi létünk megnyilvánulásai, személyi létünk megvalósulása és kibontakozása dialógikus létszerkezetünk okán a másik személy jelenlétét és megszólíthatóságát követelik meg. Személyi vonásaink, személyi jegyeink éppen a *te* megszólításának beszédcselekményében mutatkoznak meg leginkább.⁵ A személy, aki önmagát birtokolja, aki önmagát megvalósítja, a kommunikációban léphet színre, abban mutathatja meg önmagát. Ha emberként pusztán csak tárgyakkal állnánk szemben, egy személyek nélküli világban lennénk, úgy létmódunk deficiens létmód lenne. A személy léttére ugyanis a dialógus. Antropológusok alátámasztják, embert, illetve gyermeket úgy nevelni úgy, hogy közben elszakítanánk a kommunikációt folytató emberektől, a szellemi képességek, a beszéd, a kommunikáció kibontakozásának teljes megghiúsulását eredményezné. Másrészt a pusztán tárgyi világ is csak személyi, kommunikáló lényeken keresztül válik megvilágítottá, csak általuk nyerhet el értelmet, csak a kommunikáció közegében válhat ismertté, tudottá. Egyáltalán mire lenne jó a pusztán anyagi, s tudattal nem rendelkező létezők fennállása olyan értelmes lények nélkül, akik számára

² „Sein, das erversanden werden kann, ist Sprache.” GADAMER, H. – G., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ²1965, 450.

³ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 4.0031.

⁴ WELTE, B., *Religionsphilosophie*, in *Werke*, Band III/1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008.

⁵ Vö.: Uo. 113.

ezek örömet, hasznot, hasznavehetőséget jelentenek? A pusztán anyagi világ létének csak olyan lények tulajdoníthatnak jelentést és értelmet, akiknek tudatuk van.⁶ Bernhard Welte így a világban való tudattalan, anyagi létnek lehetőség szerinti bármely értelmét a kommunikációra képes lények meglétéhez köti. Amennyiben pedig ember emberrel, személy személlyel áll szemben, úgy a személy kibontakozását, önfeltárását elsősorban a beszéd teszi lehetővé. Beszédünkön, odafigyelő hallgatásunkon, dialógikus cselekményeinken keresztül nyerjük el személyi mivoltunk kontúrját, profilját; s ezeken keresztül érkezünk el másokhoz, s ezeken keresztül érkezik *énünkhöz a te*.⁷

Klaus Hemmerle *Begyakorlás az imádságba* című könyve⁸ az imádság értelmére és lehetőségi feltételére akar rámutatni. Hemmerle öt évig volt Welte asszisztense, a habilitációs időszakot töltötte Welte tanszékehez rendelten 1961 és 1966 között. A később a Bochumi Egyetemen fundamentális teológiai professzorátust (1970-1973), majd 1975-től az aacheni egyházmegye püspöki tisztségét betöltő teológus szerint az ima kölcsönösségi játék, ember és Isten kölcsönösségének játéka. Az imádkozás első tényeként azt állapítja meg, hogy abban a hívő tapasztalata az, hogy szavai meghallgatásra kerülnek. Isten, mint figyelő *Te* áll az imádkozóval szemközt. Szent Ágostonnak a 148. zsoltárhoz írt kommentárjában találkozunk az ágostoni megállapítással: „Isten fülei szíveden nyugszanak”. Az ima története tulajdonképpen abban áll, hogy Isten füleit szívünkre helyezi, s ezzel együtt a mi szívünket engedi önmagához, saját szívéhez közel. Amikor a római katolikus szentmisén – a főpapi ima bevezetéseként – azt imádkozzuk, „Emeljük föl szívünket!”, akkor e felszólító mondatot azért mondhatjuk ki, mert az Atya halló, meghallgató füleit felénk, hozzánk, egészen pontosan szívünk felé a Krisztus-eseményben fordította. „Az Atya a Fiúra hallgat [...] s miközben Rá hallgat, egyben bennünket is meghallgat, hiszen Fiában letünk megalkotva, benne hordoztatunk, Benne szeret és Benne fogad el bennünket”.⁹ Az ima így válik az Istennel való kommunikáción túl egyben a vele való közösségre lépéssé is. Aki imádkozik, Istennél marad, és

⁶ Vö.: Uo. 122.

⁷ Vö.: Uo. 128.

⁸ HEMMERLE, K., *Dein Herz an Gottes Ohr. Einübung ins Gebet*, Herder, Freiburg 1986.

ez a Fiún keresztüli imádságnak köszönhető, aki János evangéliumában a következő módon fogalmaz: „Aki szeret engem, az megtartja tanításomat, s Atyám is szeretni fogja. Hozzá megyünk és benne fogunk lakni.” (Jn 14,23). Hemmerle e jánosi mondatok és Szent Ágoston kijelentése tükrében így összegez: „Isten szíve füleden nyugszik, hogy füleden keresztül szíve a te szívedbe hatoljon, s a te szíveddé változzon. Isten füle szíveden, Isten szíve füleden: ez az imádság kölcsönös játéka.”¹⁰

2. Az ember, a nyelv és az imádság transzcendálása

Klaus Hemmerle előbb említett könyvének másik fontos mozzanata szerint az imádság által az ember transzcendálásra képes. A transzcendálás fogalma gyakran van jelen az egzisztencialista filozófiában. A Weltére nagy hatást gyakorló Karl Jaspers szerint a határhelyzetek közepette kell, illetve lehetséges az embernek transzcendálnia. E fogalomnak azonban az ismeretelméleti aspektusa is jól ismert, hiszen a kanti filozófiából merítő Jaspers szemmel tartotta a königsbergi filozófus regulatív eszméin keresztül történő észbeli transzcendálást is. E fogalom ugyanakkor megjelenik már a középkori keresztény filozófiában is – szintén ismeretfilozófiai kontextusban –, amikor Szent Tamás az intellektus transzcendálásáról beszél. Hogy gondolkodásunkban a végestől a végtelenig, a földi létezőktől az *Isten* gondolathoz jutunk el, intellektusunk transzcendálásának köszönhető. Ugyanakkor a nyelvben, a nyelv működésében rejlő transzcendálásról ejtenek gyakran szót a nyelvfilozófusok. Hemmerle először az egzisztencialista filozófiai szempontját emeli ki e fogalomnak. Provokatívnak ható kérdése, hogy vajon a *Mag-nificat* szövegében miért és hogyan mondhatja Mária, hogy „Magasztald én lelkem az Urat”? (Lk 1,46). A görög szöveg - Μεγαλύνει ή ψυχή μου

⁹ A megélt istenkapcsolatunkban jelenlévő imádság alapja a Krisztus-esemény! Vö.: GÖRTZ, H.-J., Klaus Hemmerles „Einübung ins Gebet” – eine kleine „Phänomenologie des Glaubens” in *Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, (Hrsg) BAUSENHART, G – BÖHNKE, M. – LORENZ, D., Herder 2013, 266-283, 266, 270.

¹⁰ Vö.: HEMMERLE, K., *Dein Herz an Gottes Ohr*, 14.

τον κύριον – szó szerinti fordítása egyértelműen Isten nagyobbá tételére utal. Na, de éppen egy halandó, éppen a véges létű ember tehetné nagyobbá Istent? Hogyan lesz Isten nagyobb általunk, kicsi embereknek keresztül? Hemmerle e kérdésekre úgy válaszol, hogy Isten nagyobbá tétele, tehát magasztalása csak az emberi önlealacsonyítás által történhet meg. Az ember e szavak kimondásában saját kontingenciáját megélő alannya válik, aki tudja, hogy léte a világ előzetes létrejöttére utalt, azt is tudja, tehetetlenül áll szemben a jövővel, s eltölpül, amikor önmagát a világhoz méri. Az embernek esetleges léte, teremtettség, a világ megelőző körülményeitől függő léte jelenti kicsinységét. Hemmerle, hogy megértesse velünk az Istenszüdő Máriának az Urat magasztalni szándékozó gesztusát, a következő mondatokat intézi felénk: „Mondd meg, mi az, ami számodra nagy, s megmondom, te mily’ nagy vagy. Amilyen mértékben kicsinységedben tudsz nagygyá lenni, oly mértékben lehet valami más nagygyá számodra. Abban áll az ember nemessége, hogy a nagyságot, az egyedüli nagyságot képes felismerni, s megengedheti, hogy e felismert nagyság lehessen szavainak, sőt teljes életének tartalma.”¹¹

A gyerekek néha lábujjukra állnak, így mérik magukat a szüőköz. Az imádságban ehhez hasonlóan méri magát az ember Istenhez. E hozzáérés alapvető feltétele a saját kicsinység fel- és beismerése. Ezzel párhuzamosan azonban, az Istenhez szöló beszédünkön, a verbális odaérzészkedésünkön keresztül – mégiscsak Isten szívéig, Isten szívébe jutunk be! Az imádság megkezdését minden esetben saját léthelyzetünk tisztázása teszi lehetővé, Isten nagyságához elérkezve azonban az általa kínált üdvösségig is eljuthatunk. Ha lehetséges az ember számára a karl jaspers-i értelemben vett a Transzcendenciához tartó transzcendálás, akkor az Hemmerle szerint az imádság szavai által, az imádságos szavak, az imádkozó ember habitusának közegében valósulhat meg. Az isteni Te számára kimondott szavainkban egyrészt kontingenciánkat éljük meg, ugyanakkor a krisztusi közvetítésnek ajánlott e szavainkon keresztül Istenhez érkezhétünk el.

Bernhard Casper három éven keresztül (1956-1959) volt Bernhard Welte assisztense, majd Welte halála után a Freiburgi Egyetem Keresztény Vallásfilozófia tanszékét vezethette 1978 és 1999 között. Jelen ta-

¹¹ Uo. 102-103.

nulmány vizsgált tárgyának tükrében legfontosabb műve a *Sprache und Theologie* című könyve, amely sorra veszi a jelentősebb nyelvfilozófiai elméleteket, s ezeket igyekszik a teológiai gondolkodás szolgálatába állítani. A könyv egyik fejezete a nyelv transzcendáló mozgását mutatja be. A szavak minden esetben magukkal hordják gravitációs erejük impulzusát, amely egy lehetséges értelem-összefüggés gravitációs mezőjébe, egy újabb értelmes szintaktikai egységbe akar bevonni más szavakat. Az elhangzó vagy leírt mondatok esetében nem az egyes fonémák, morfémák, lexikális egységek kötik le a figyelmünket, hiszen ha külön-külön figyelniük az egyes szavakra, nem juthatnánk el a teljes mondat értelméhez. A szavak tehát mondatok, szövegrészek értelem-egéséhez transzcendálnak, amely értelem egész természetesen nemcsak a szavak egyszerű egymásra halmozásából áll, hanem használatuk adta jelentésük egymásba szövődéséből. Az egyes szavak és egyes mondatok tehát a nyelvjáték egy bizonyos értelméhez lépnek át. Másodsorban a nyelv transzcendáló mozgása akkor is nyilvánvaló, amikor tudjuk, a nyelvi cselekvésben a beszéd nemcsak önmagát akarja megérteni, hanem azt akarja, hogy más értse azt meg. A beszéd cselekvése nem önmagában nyugvó cselekvés, hanem másnak ad megérteni, meghallani valót. A beszélő célja nem egy saját privátnyelv használata, hanem a mások nyelvi cselekvésének terében való nyelvi cselekvés, azaz hogy a mások általi beszédaktusok közegében megértett legyen az ő nyelvi cselekvése is.¹²

Casper későbbi műve (*Das Ereignis des Betens*)¹³ a nyelv egy másik transzcendáló mozgását figyeli meg. Hétköznapi beszédünk, általában gyakorolt beszédaktusaink gyakran megnevező nyelvi cselekmények. Tárgyakat, jelenségeket nevezünk meg és azonosítunk általuk. Bizonyos esetekben azonban a szavak felmondják szolgálatukat. Casper szerint, ahol elnémulunk, ott olyasmire találunk, ami minden megjelenítő gondolkodás alól kivonja magát. A nyugati filozófiai hagyomány, pontosabban a metafizikai gondolkodás Platóntól fogva tisztában volt azzal,

¹² Vö.: CASPER, B., *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, 99-100.

¹³ CASPER, B., *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1998.

hogy a legfőbb jó megfoghatatlan, kifejezhetetlen, hiszen nem *ouszia*, hanem minden megfogható dolgon túli (*epekeina tesz ouszias*), mégpedig „fensége és hatalma” okán.¹⁴

Casper tanszéki elődje és mestere, Welte az Istennel szembeni csendnek azért tulajdonít nagy jelentőséget, mert a véges emberi szavaknak a végtelen nagyságú Istenre irányuló kifejezéspróbái tulajdonképpen szükségszerűen torkollanak abba bele. A véges szavak ugyanis méltatlanok a végtelen Istenhez, így az ember tulajdonképpeni leghitelesebb Istennel szembeni magatartása és beszédmódja az elhallgatás. Welte szerint „az elnémuló hallgatás az imádság első alakzata”¹⁵. Mivel szavaink és beszéd lehetőségeink végesek, s mivel a szavaknak csakis egy véges állományát vehetjük igénybe, így beszédünkön keresztül mindig csak véges vonatkozásokat és elképzeléseket hozhatunk játékba. Bárhogyan szólítjuk meg Istent, legmagasztosabb és legalázatosabb szavaink is zsugorítják Őt. A nyelvnek azonban megvan a hallgatáson, a csenden, az elnémuláson keresztül az a lehetősége, hogy túllépjen önmagán, hogy transzcendáljon úgy, hogy a kimondhatatlanra utal. Az ima Welte szerint két szinten történik: egyrészt a közvetlen nyelvnek és végességének a szintjén, másrészt az e szinten keresztül közvetített kimondhatatlannak a szintjén. Az ima szavai tulajdonképpen e szempontból mindig is magukban hordanak egy differenciát, amelyet „teológia differenciának” nevez el. Az imában ugyanis a nyelvi eszközök közvetlen végessége és az e végességen keresztül közvetített végtelenség az, ami egyaránt szóhoz jut.¹⁶ A nyelv öntranszcendálásának legnemesebb formája a negáció, a tagadás. Lényege abban áll, hogy az ember szólva, beszélve mondhatja, hogy már képtelen bármit is mondani. Az imában éppen azt nem tudjuk még megszólítani sem, akit meg akarunk szólítani. A tagadás, a negáció segítségével fejezzük ki, hogy a kifejezésre szánt tartalom a kimondásnak a lehetőségeit felülmúlja. Egy nagyon egyszerű weltei példa ennek megértésre a következő: Ha valaki zenét hallgatott, ha egy koncerten vehetett részt, szólhat így barátaihoz: „El sem tudom mondani, milyen szép volt!”. Ebben az esetben mond valamit a zenéről,

¹⁴ VÖ.: PLATÓN, *Az állam*, 509b.

¹⁵ WELTE, B., *Religionsphilosophie*, 172.

¹⁶ VÖ. Uo. 179.

ugyanakkor nem tudja tárgyszerűen, tételesen visszaadni, mit is jelentett neki e zene. E ponton idézi fel Bernhard Welte Nazianzi Szent Ger-gely invocatio-ját: „Ő Mindennevű, hogy nevezzelek téged, ki egyedül vagy megnevezhetetlen!”¹⁷

3. Performativitás és imádság

A szavak és a tettek világa nem az élet két különböző szférája John Austin beszédaktus elmélete szerint. Filozófiájában elválasztja a konstatív és performatív megnyilatkozásokat, s amíg az előbbiekre érvényes marad az igazság kritériuma, addig az utóbbiak jellemzője, hogy sikerül-nek vagy sikertelenek maradnak, hiszen általuk cselekedni szeretnénk, általuk a valóságot kívánjuk alakítani.¹⁸ A beszédaktus-elmélettel állítható párhuzamba Wittgenstein nyelvjáték elmélete, hiszen ebben is az tükröződik, hogy a leképezés-elméletekkel szemben nyelvet és valóságot nem szabad előzetesen két különböző módon adódó és egymással szemben álló ontikus nagyságként elképzelnünk. A nyelv és a világ nem két dolog, amelyeket elkülönítetten, majd egymással összehasonlítva szemlélhetünk. Sokkal inkább egymásba kapcsolódnak oly módon, hogy a nyelv mondja meg mi a valóságos; másrészt a valóság csak a nyelvben juthat szóhoz. A performatív nyelvi cselekmények maguk is valóságot alakítók, valóságot létrehozók. Bármi, ami van, ami történik, a nyelvben, a nyelv által történik. Mindeközben természetesen nem azonos a kettő, hiszen a nyelvi cselekvések zátonyra is futhatnak.

A performativitás szempontjait illetően mindenképpen figyelmet érdemelnek Klaus Hemmerlének a kérő imádságok gyakorlatára és a kérő imádságok elméletére reflektáló gondolatai. Jól ismertek olyan szakirodalmi felvetések, amelyek a kérő imádságok azon indítékait és céljukat firtatják, amelyek elméleti problémákat, elsősorban teodiceai problémákat generálnak. Ha egy-egy kérő imádság úgy kíván működni, hogy Isten akaratát, Istennek a világra vonatkozó tervét és elhatározásait céloz-

¹⁷ Uo. 186.

¹⁸ PLÉH Cs., *A szaván fogott szó*, in AUSTIN, J., *Tetten ért szavak*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, 7-25, 7, 9.

za megváltoztatni, akkor Isten változékonysága és befolyásolhatósága merül fel megoldandó problémaként. Tényleg emberi szavakra, könyörgés sorozatokra hallgatva változtatná meg Isten terveit, elhatározásait a világ történéseit illetően? Az örök, mindenható Isten, akinek tökéletességét változatlansága is kifejezi, emberi könyörgéseknek engedne és avatkozna be hatásukra emberi életekbe, természeti folyamatokba? Hemmerle fontosnak tartja leszögezni, Isten nem az ember nélkül, s nem is az ember ellenében akar cselekedni, hanem vele akar együttműködni. Innen nézve a kérő imádság nem olyan ima, amely az emberi szabadságot túlhaladó csodás isteni intervenció előidézésére irányul. A kérő imádság magvát sokkal inkább az alkotja, hogy a világ alkotóját és fenntartóját szólítja meg, miközben annak a készségnek a kifejeződése, hogy saját akaratumkat az isteni akarat tükrében akarjuk átalakítani.¹⁹ Az imádkozó emberek világszemléletében a ható okok kuszasága bizonyos fokig egy az egészet, a teljességet átható szerkezetté strukturálódik. Az imádkozó személy Istenre irányuló figyelme a pusztán evilági összefüggéseket felszakítja, számításba veszi az isteni akaratot is, s így alakul ki aktuális helyzet-látása. Az imádkozó ember világról alkotott képének, léte értelmének az isteni szándék adja strukturált egységét. Aki Istenhez imádkozik, az az imán keresztül egy strukturált világképet vehet birtokba; továbbá az által hat a világra, úgy változtatja azt meg, hogy az isteni akartnak való alárendeltségében önmaga kezd el változni. Márpedig aki önmagán változtat, az a világon is változtat. A világ egésze azáltal is megváltozik, hogy az imádkozó önmagát, mármint saját létmódját, saját cselekedeteit változtatja meg. Hemmerle szerint, nem imádkozhatom komolyan a békéért úgy, hogy közben semmit sem teszek a békéért. Nem imádkozhatom a nyomor és az éhínség megszűnésért komolyan, ha közben hagyom, hogy a dolgok a maguk megszokott rendjében, ill. beavatkozásaim nélkül történjenek. Amikor az imádkozó a világ tökéletlenségére hivatkozik, s közben Isten hatalmában bíz, akkor Isten akaratának nyitja meg magát, s a világ átalakításában akar közre működni. „Az ima Isten keze után nyúl, amely egyedül változtatja meg a világot. Az imában Isten a mi kezünk után nyúl, hogy a világot

¹⁹ Vö. FORNET-PONSE, T., „Gebet verändert die Welt“. Zur Theologie des Gebets bei Klaus Hemmerle, in *Geist und Leben* 86/2 (2013) 116-127, 117.

megváltoztassa.”²⁰ Isten után kiáltani azt jelenti, hogy nem magunkra koncentrálunk és figyelünk, hanem az istengyermeki szabadságra adjuk magunkat.

Az imádság Isten szeretetével kezdődik, amely az emberi szívet megnyitja, azt üressé és szabaddá teszi, s mely által Isten az emberi szívben lakhat. „Csak a szeretet tud igazán imádkozni.”²¹ A szeretet és szabadság által hordozott imádságnak az a legfőbb gyümölcse, hogy általa Istent fogadja szívébe az imádkozó. Minden kérő imához hozzáfűzendő: „Uram, add meg nekem azt, amit kértem, vagy adj attól nekem valami nagyobbat!”²² Ha az imában nemcsak a konkrét kérés hangzik el, akkor elhárul a veszély, hogy közben Istent elveszítenénk akkor, amikor a dolgok nem vágyaink szerint alakulnak. A kérő ima lényege tehát Hemmerle szerint ne a vágyott isteni intervencióra irányuljon, hanem az imádkozóban bekövetkező változásra: például hogy vigaszra lelünk, a magánytól vagy a gőgtől megszabadulunk, vagy erősödik készségünk, hogy a saját akaratunk Isten akaratával összhangba kerüljön. Hemmerle számára a kérő imádság egyik legfontosabb tulajdonsága, hogy megnyitja az imádkozót Istenre. A kérő imák lényegi tartalma kevésbé a konkrét kérés, mint inkább maga Isten, ill. az Ő Országá kell, hogy legyen.²³ „Az ima megváltoztatja a világot”²⁴ – mondja Hemmerle, hiszen a performatív aktusoknak megfelelően, az imádkozó szavainak mondásával egyidejűleg cselekszik is, hiszen önmagát alakítja.

4. Az imádság mint nyelvjáték és életforma

Az imádságra irányuló nyelvfilozófiai szempontú reflexiónk utolsó mozzanata az imádságot a nyelvjátékok tükrében igyekszik megvilágitani. Wittgenstein nyelvfilozófiájában a nyelvjátékok²⁵ nem objektum

²⁰ HEMMERLE, K., *Dein Herz an Gottes Ohr*, 140.

²¹ Vö. Uo. 26.

²² Vö. Uo. 84.

²³ Vö. FORNET-PONSE, T., „Gebet verändert die Welt”, 125-126.

²⁴ HEMMERLE, K., *Dein Herz an Gottes Ohr*, 139.

és tárgyként állnak előttünk, hanem ábrázolásra, láttatásra kerülnek.²⁶ A nyelvész szakemberek vizsgálódásai arra irányulnak, amit Wittgenstein *Oberflächengrammatik*nak, azaz felszíni grammatikának nevez, ezzel szemben a filozófus a nyelv mélyszerkezetét vizsgálja, figyelme a *Tiefengrammatik*-ra irányul. A felszíni nyelvtan azt fedi fel, „milyen a szó használati módja a mondat szerkezetben”, amit „az ember fülével fel tud fogni”. Az utóbbi pedig „az életforma, kultúra, a szokások és intézmények rendszerei – egész életünk, mely egy közleményt körülvesz, s melytől így az végső soron jelentését kapja”.²⁷ Egy nyelvjáték leírása olyan, mint egy kultúrának vagy mint egy életformának a leírása, így nyelvi cselekvéseink transzcendentális előfeltétele tulajdonképpen az életforma, nem pedig absztrakt fogalmak logikai összefüggése! Egy kifejezésnek ugyanis csak „az élet áramában van jelentése”.²⁸ A nyelv elsajátítása egy világkép elsajátítását jelenti. Már a *Barna könyv*²⁹ egyik központi gondolata, hogy a színnevek elsajátításán keresztül tanuljuk meg elkülöníteni egymástól a színeket, a nyelven keresztül tanuljuk meg egyáltalán látni őket.

Peter Hünemann³⁰ a harmadik olyan szerző, aki a Freiburgi Egyetemen zajló habilitációs tevékenységén keresztül került közelebb Bern-

²⁵ A nyelvjáték kifejezést nem definiálja Wittgenstein, hanem csak különböző példákat hoz fel arra. Vö.: WITTGENSTEIN, L., *Filozófiai vizsgálódások*, 7§, 23§. Nyelvjáték például a parancsadás, az ígéret, egy-egy szöveg fordítása, egy kitalált történet elmondása, külön nyelvjátéknak tekinthetők a matematika és minden egyes tudomány.

Maga az emberi nyelv pedig eleve olyan, mint például egy régi város: zezugos térséget utcákkal és terekkel, régi és új házakkal képzelünk el magunknak. Magát a várost elővárosok ölelik körül, s a város belső részében kamra kamrához, ablak ablakhoz, lakás lakáshoz, utca utcához, negyed negyedhez kapcsolódik. Vö.: WITTGENSTEIN L., *Filozófiai vizsgálódások*, 18 §.

²⁶ NEUMER, K., *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*, MTA Filozófiai Intézete, Budapest 1991, 13.

²⁷ Uo. 17.

²⁸ Vö.: WITTGENSTEIN, L., *Zettel*, in *Werkausgabe*, VIII., Frankfurt am Main 1984, 259-443, 173§.

²⁹ WITTGENSTEIN, L., *Das Blaue Buch: Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, in *Werkausgabe*, V., Frankfurt am Main 1984.

³⁰ Peter Hünemann, 1929-ben született, s tizenöt éven keresztül (1982-1997) a Tübingeni Eberhard Karls Universität dogmatika professzora volt.

hard Welte-hez. A tárgyalt kérdéskörben számunkra releváns műve³¹ a hitet, áthagyományozást, a teológiát szemléli és tanulmányozza nyelvi és igazságtörténés gyanánt. Hünermann egy ponton lényegi összecsengést állapít meg Ludwig Wittgenstein és Søren Kierkegaard filozófiája között, amit így fogalmaz meg „Meggyőződésem szerint a következőt mondja Wittgenstein, mint ahogyan azt Kierkegaard is állítja: Alapjában véve a vallási diskurzust csak akkor lehet megérteni, ha megértjük az életformát, amelyhez hozzá tartozik. Ami ezen életformát jellegzetesíti, az nem a hitnek a vele együttjáró megfogalmazása, hanem az az életmód egy bizonyos formája, amely szavakat és képeket is magába zár, de messze nem csak szavakból és képekből áll.”³²

Érdekes, hogy a 19. és 20. század nagy megtérői, mint például Edith Stein, a Maritain házaspár, Paul Claudel, Charles de Foucauld, nem istenérvek nyomán térnek meg, nem elméleti mérlegelések mentén változtatják meg életüket. Az Istenben való hit ugyanis feltételezi, hogy – másképpen mint a tudományban vagy a filozófiában – az ember ne csak mint gondolkodó, megfigyelő, reflektáló alany legyen mozgásban, hanem önmagát életének minden eseményével együtt tekintve, minden erejével és minden képességével valósítsa meg. E megtérők az élet egy bizonyos pontján egy-egy embertárs által, egy embertárs megélt hitének mintázata alapján váltak végérvényesen megszólítottá és a keresztény hit tartalmától elragadtatottá. Claudel a párizsi Notre Dame-ban a *Magnificat*ot éneklő közösség által lett a hit megérintettje, Edith Steint Avilai Nagy Szent Teréz benső, lelki történései ragadták magukkal, Charles de Foucauld hosszú és szkeptikus keresések, valamint egy hosszabban tartó erkölcsi érlelődés után Huvelin Abbé által vezetett végérvényesen a keresztény hitre.³³ A vallás bizonyossága – úgy tűnik tehát – nem a rá-

³¹ HÜNERMANN, P., *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

³² Uo. 54.

³³ Uo. 58.

cióé,³⁴ hanem az egész emberé, mint érzéki, érző lényé.³⁵ Wittgenstein 1950-es bejegyzései alapján, ha valaki meg akar győzni valakit Isten létéről, akkor ezt „egyfajta nevelés útján teheti” meg, s talán egyedülállónak nevezhető módon fogalmazza meg az osztrák szerző, hogy az „az élet képes istenhitre nevelni”.³⁶

A különböző nyelvjátékok egy-egy világgépet, a világ egy-egy bizonyos látásmódját és megértésmódját feltételezik. A világgép átadása azt jelenti, valakinek megtanítom, hogy másképpen szemlélje a világot.³⁷ Ez azt jelenti, hogy valaki egyik vonatkozási rendszerből átkerülhet egy másik vonatkozási rendszerbe tanításon, begyakoroltatáson keresztül.³⁸ E fentebb említett megtérők Hünermann véleménye szerint úgy válnak kereszténnyé és imádkozni képes emberré, hogy valaki a „hit nyelvezetének sajátos pragmatikáját, grammatikáját és szemantikáját” tárta fel számukra, ezzel együtt pedig választ kaptak a saját lehetséges „életkoncepció”, a saját lehetséges életmódot illető kérdéseikre.³⁹ Az imádság, mint nyelvjáték tehát csak annak lehetséges, aki egyben egy világgépet, egy szemléletmódot értett meg. Aki imádkozik, az egy konkrét világgépben, egy konkrét szemléletmódban élve és cselekedve mondja ki szavait.

³⁴ „a hit: abban való hit, amire a szívemnek, lelkemnek van szüksége, s nem amire a spekulatív értelemnek. Mert a lelkemnek kell, szenvedélyeivel, mintegy húsával és vérével együtt megváltódnia, nem pedig absztrakt szellememnek.” WITTGENSTEIN, L., *Vermischte Bemerkungen*, in *Werkausgabe*, VIII., Frankfurt am Main 1984, 445-573, 496.

³⁵ NEUMER, K., *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*, 185.

³⁶ WITTGENSTEIN, L., *Vermischte Bemerkungen*, 571.

³⁷ „Egy másik nyelvet, igazságot megtanulhatok, hosszú tapasztalat – az élettapasztalat értelmében – oda juttathat, hogy megváltoztassam világgépemet, a másik világgép helyességéről meggyőzhetnek, az új igazságra rávezethetnek, s ezáltal a sajátomná válik.” NEUMER, K., *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*, 149.

³⁸ Ilyenkor, a begyakorlásban meg kell tanulnia az illető személynek, hogy miben áll az új vonatkozási rendszer sajátossága. Ez történhet például ilyen mondatokon keresztül: „Ezt a játékot játsszuk.” „Ezt a szabályt kell követned.” „Ez a hibás alkalmazás.” „Ezt tartjuk tévedésnek.” „Ez számunkra evidencia, megdönthetetlen hit.” Vö.: Uo. 80.

³⁹ HÜNERMANN, P., *Dogmatische Prinzipienlehre*, 59.

LAURINYECH MIHÁLY

A hét bűnbánati zsoltárról (6., 31., 37., 50., 101., 129. és a 142) – Szent Ágostontól napjainkig

Bevezetés

Még 2019-ben kaptam egy könyvet A hét bűnbánati zsoltár *magyarázata* címmel¹, mely a JEL Kiadó gondozásában jelent meg 2016-ban (277 oldalal). Akkor még nem tudtam szinte semmit a hét bűnbánati zsoltárról mint kategóriáról. Annak idején, amikor teológiai tanulmányunkat végeztük, talán hallottam egyszer vagy kétszer a kifejezést, de nem emlékszem részletekre. Amikor megkaptam a kis kötetet, csak éppen bele-néztem, láttam, hogy Szent Ágoston zsoltármagyarázatai. Szépek, értékesek. Épp nem foglalkoztam részletesen sem a Zsoltárokkal, sem Szent Ágostonnal. Amikor a 2021-es Teológiai Tanári Konferencia témájaként kiválasztottuk a Zsoltárokat, mindjárt eszembe jutott, hogy utánanéz-zek ennek a könyvemnek, és annak, hogy mik is a bűnbánati zsoltárok. Már első internetes rákeresésre látható volt számomra, hogy ez alkal-mas lesz a Konferencián arra, hogy a Zsoltárok erkölcszteológiai megkö-zelítéséről beszéljünk. Be is jelentkeztem. Miután a témát a szervezők befogadták, először is keresni kezdtem Szent Ágoston művei között „A hét bűnbánati zsoltár” c. művet, de nem találtam. Ettől kezdve vált még érdekesebbé számomra a dolog és bontakozott ki előttem az egész teo-lógiatörténet, mely a cím mögött áll: Mi köze van Szent Ágostonnak egy olyan témához, amelynek címével kapcsolatban kötetet adnak ki a neve

¹ SZENT ÁGOSTON, *A hét bűnbánati zsoltár magyarázata*, JEL Kiadó, Budapest 2016.

alatt úgy, hogy igazában nem is írt ilyen művet? A kapcsolódás mégis él a zsoltárműfaj és Szent Ágoston személye között, csak másképpen...

I. Szent Ágostonra visszamenő hagyománytörténet

Szent Ágoston előtt egyáltalán nem találkozunk azzal a csoportosítással, hogy „bűnbánati zsoltárok”. Erre majd a későbbiekben még kitérünk. Nevének összekapcsolása a bűnbánati zsoltárokkal Possidiusra² megy vissza, aki Szent Ágoston életéről szóló művében³ a XXXI. részben a halálos ágyán szenvedő beteg Ágostonnal kapcsolatban írja, hogy a szent kérte, hogy a Dávid bűnbánati zsoltárai közül a legrövidebbeket másolják ki a számára, függesszék a vele szemben levő falra, hogy azokat tudja imádkozni és elmélkedni betegségében, szenvedése közepette (ugyanis senkinek sem szabad bűnbánattartás nélkül meghalnia vö. uo.). Possidius használja Dávid bűnbánati zsoltárainak kifejezését, melyek közül a „legrövidebbeket” kérte Ágoston. De hogy melyek azok, arról Possidius nem ír. Ír viszont a Possidius kiadás angol nyelvű „lábjegyzete”, mind a hétről, illetve a legrövidebbekről: „5, 31, 129 and 142”, ezeket sorolván föl legrövidebbekként:

„Quod et ipse fecit ultima qua defunctus est aegritudine: nem sibi iusserat Psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia (2. lábjegyzet: Psalmos ...de poenitentia: The seven penitential Psalms are 6, 31, 37, 50, 101, 129 142 in the Vulgate. The „shortest” of these are 5, 31, 129 and 142⁴) scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et lege-

² <https://archive.org/details/sanctiaugustiniv00possrich/page/140/mode/2up>
POSSIDIUS, *Vita S. Augustini*, Princeton University Press, Princeton 1919.

³ Az 1919-es kiadásban a 140. old. XXXI. fejezet

⁴ POSSIDIUS, *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, Princeton University Press, Princeton 1919. Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo: Possidius, Saint: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

bat, et ubertim ac iugiter flebat: et ne intentio eius a quoquam impediretur, ante dies fere decem quam exiret de corpore...”⁵

II. A bűnbánati zsoltárok fogalmának megjelenése és alkalmazása

Az nem kétséges, hogy számtalan olyan Zsoltár van, amelyeknek a tartalma bűnbánatról szól. De ettől még nem válik kategóriává. Csupán akkor, hogyha a Zsoltárok közös jegyei alapján kategóriába sorolja és egyként kezeli valaki az adott Zsoltárokat. Elkülönítve azokat másoktól, más csoportoktól.

Nem sokkal később Cassiodorus (+580) az *Expositio in psalmum*-ban úgy utal a bűnbánati zsoltárokra, mint amelyek már léteztek korábban is kategorizált csoportokként, írja róla egy bűnbánati zsoltárkiadvány bevezetője⁶. Ő 12 csoportba sorolja a 150 zsoltárt, melyek között a hatodik csoport a „bűnbánati zsoltárok”. Erről számol be egy Cassiodorus-tanulmány. A csoport nem feltétlenül zárt, mivel vannak átfedések a „Dávid imádsága” feliratúakkal, mint például a 101. zsoltár esetében.⁷ Az angol nyelvű, újszövetségre vonatkoztatott csoportosítása a 150 Zsoltárnak a következő:

1. the carnal life of the Lord; – Az Úr testi élete
2. the nature of His deity; – Az Ő istenségének természet
3. the multiplied peoples who tried to destroy Him; – A népek sokasága, mely el akarja Őt pusztítani

⁵ Uo. 168. old.

⁶ CASSIODORUS, *Expositio in psalmum*, [https://www.cathedralsaintpaul.org/sites/default/files/files/Penitential%20Psalms%20Booklet\(1\).pdf](https://www.cathedralsaintpaul.org/sites/default/files/files/Penitential%20Psalms%20Booklet(1).pdf) „The first unequivocal reference to the seven „penitential” psalms as a group dates back to Cassiodorus (d. 580 A.D.), in his *Expositio Psalmorum*. In his masterful commentary on the last psalm (143), he wrote of the „course of their blessed tears” that has just been completed, noting that the journey that begins in affliction, leads us „to the hope of joys.” (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

⁷ O’Donnel, J. J., *Cassiodorus*, University of California Press, California 1979. <https://faculty.georgetown.edu/jod/texts/cassbook/chap5.html> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

4. that the Jews should cease their evil ways; – Hogy a zsidók hagyják el gonosz útjaikat
5. Christ crying out to the Father in the passion, and being resurrected from the dead; – Krisztus felkiált az Atyához szenvedése közepette és feltámad a halálból
6. penitential Psalms; – Bűnbánati zsoltárok
7. the prayers of Christ, chiefly in His human nature; – Krisztus imádásai, különösképpen is az Ő emberi természetében
8. parables, tropes, and allegories, telling the story of the life of Christ; – példabeszédek, képek és allegóriák, melyek elbeszélik Krisztus életének történeteit
9. Psalms beginning with the exclamation *Alleluia*; – Alleluja felkiáltással kezdődő Zsoltárok
10. „gradual” Psalms, fifteen in sequence; – „lépcsőimádságok”, 15 egymás utáni sorrendben
11. the praises of the Trinity; – A Szentháromság dicsőítései
12. seven Psalms of exultation at the very end. – A végső időket dicsőítő hét Zsoltár.

Segítséget jelenthet a Zsoltárok csoportosítása az olvasóknak. De következménye Cassiodorus munkájának az is, hogy ennek kapcsán bontakozott ki „A hét Bűnbánati Zsoltár” kategóriája is.⁸ És a hozzá kapcsolódó sok részből álló hagyománykör. Még akkor is fontos ez, ha egyes szerzők szerint maguk a Zsoltárok ellenállnak ezeknek a kategorizálásoknak.⁹ Ugyanez a forrás utal arra – nem idézve a konkrét helyet, hogy Hermann Gunkel szerint is a Zsoltárok végső szerkesztői kevés figyelmet fordítottak azok modern műfajok szerinti rendezésére.

⁸ A blog szerzői joga: KMR EDWARDS-é

<https://psallamdomino.blogspot.com/2011/10/commentaries-on-psalms-cassiodorus2.html> „Particularly helpful, in my view, are some of his summations of the groupings of psalms. His is the first text, for example, to list out what became accepted as the Seven Penitential Psalms.” (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

⁹ WHITING, M. J., *The Seven Penitential Psalms*

<https://psaltermark.com/2019/04/18/the-seven-penitential-psalms/> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

Arra viszont Cassiodorus csoportosítása jó volt, hogy a későbbiek során külön könyvekben is kinyomtatják azokat és kommentálták. Ennek érdekes változata a JEL Könyvkiadóé, mivel korábban már adtak ki teljes Szent Ágoston zsoltármagyarázatot (hat kötetben), de az Irgalmasság évére kiadták külön is ezt „A hét bűnbánati zsoltár magyarázata” címmel ezt a kiadványt. Nem csak ilyen módszerrel gyűjtötték ki ezeket a Zsoltárokat, hanem voltak, akik kifejezetten csak ezt a hetet kommentálták sajátos bűnbánati jellegük miatt. Jóllehet nem kizárólagos a bűnbánati téma mindegyikben.

Egyes gyűjtemények és azok elemzői a hét zsoltárt mint a bűnbánattartás hét lépését mutatják be. Mint például Norman Snaith összefoglalója¹⁰ írja a lépésekről¹¹:

1. lépés: A büntetéstől való félelem, Zsolt 6,1
2. lépés: Bánat a bűn miatt, Zsolt 31,5
3. lépés: A megbocsátás reménye, Zsolt 37,15
4. lépés: A megtisztult lélek szeretete, Zsolt 50,7–8
5. lépés: Vágyakozás a mennyei hazába, Zsolt 101,16
6. lépés: Az önmagunkba helyezett bizalom elvetése, Zsolt 129,6
7. lépés: Imádság a végső ítélettel szemben, Zsolt 142,2

A hét bűnbánati zsoltárnak a hét főbűnnel való összekapcsolásával is találkozunk. Ez a csoportosítás jelenik meg Wilhelmus Nakatenus (1617–1682) írásában.¹² Nakatenus saját imádságokat fogalmaz meg (ezeket a helyszűke miatt nem idézzük) a zsoltár alapján az adott főbűnnel szemben:

6. zsoltár: Oratio contra superbiam (gőg)
31. zsoltár: Oratio contra avaritiam (fősvénység)
37. zsoltár: Oratio contra iram (harag)

¹⁰ Uo. Idézi: SNAITH, N., *The Seven Psalms*, London Epworth, 1964.

¹¹ i. m. WHITING, <https://psaltermark.com/2019/04/18/the-seven-penitential-psalms/> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

¹² A honlap szerzői joga: MICHAEL MARTIN-é, <http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Confessio/Septem.html> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

50. zsoltár: Oratio contra luxuriam (bujaság)
101. zsoltár: Oratio contra gulam (torkosság)
129. zsoltár: Oratio contra invidiam (irigység)
142. zsoltár: Oratio contra acediam (lustaság)

Egyesek a hetes számot az Imaórák számához is igazították, mondván: ahány óra, annyi bűnbánati zsoltár.

A művészi illusztrációkkal gazdagon díszített Zsoltár-kiadványok számára nagy vonzást jelentett a bűnbánati zsoltárok között különös-képpen az ötvenedik. Természetesen nem a házasságtörő kapcsolatból született gyermek halálát ábrázolják legtöbbször, hanem magát a házasságtörő jelenetet. Ritka, mint például a XV. századból való 6. zsoltár illusztrációja, amely éppen Dávid királyt bűnbánattartásában ábrázolja.

Sajátos irodalmi formával – parafrázissal találkozunk a bűnbánati zsoltárok megjelenésével egy vegyes vallásirodalmi műfajban, mégpedig Richard Maidstone XIV. században élt karmelita Penitential Psalms című folyamatos elmélkedésében, melyet a hét bűnbánati zsoltár parafrázisaként fogalmazott meg.¹³ A szöveg hosszú, kiadványban több, mint száz oldalas verses imádságformában megírt mű.

Látjuk tehát, hogy a hét zsoltár igen hamar megjelenik a kategorizálás elterjedése után a kisebb gyűjteményekben, rövidebb lélegzetvételi kiadványokban, de más hatásaiban is. Alábbiakban ezekből a kiadványokból ismerünk meg néhányat.

III. Bűnbánati zsoltárgyűjtemények, kiadások, szövegmagyarázatok

Mivel olyan bőséggé válik igen hamar a Zsoltár-csoport, hogy csupán egy századnyiból, a XVII. századi kiadásokból adunk egy kis ízelítőt. A

¹³ EDDEN, V. J., *Richard Maidstone's Penitential Psalms*, Leeds Studies in English, n. s. 17 (1986), 77-9 http://digital.library.leeds.ac.uk/236/1/LSE1986_pp77-94_Edden_article.pdf (a kutatás időpontja 2021. január 15.) Illetve: SHUFFELTON, G., (kiadó), *Codex Ashmole 61: A Compilation of Popular Middle English Verse* 2008 <https://d.lib.rochester.edu/teams/text/shuffelton-codex-ashmole-61-maidstones-seven-penitential-psalms-introduction> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

szerzők szerinti kiadásgyűjteményben egyes kiadások több szerző munkájaként jelent meg, ezért többször is szerepelnek a listában:

Leucht, Jacob (1695)
Dieterich, Conrad (1624)
Bergen, Gimel (1626)
Bohemus, Joh. (1640)
Brehme, Christian (1640)
Böhmen, Martin (1640)
Deucer, Johann (1624)
Ebel, Johann Philipp (1624)
Fabricius, Johann (1644)
Heermannus, Johann. (1640)
Henisius, Johann. (1624)
Hoë von Hoënegg, Matthias (1626)
Kegel, Philipp (1618)
Lobwasser, Ambrosius (1644)
Luther, Martin (1644)
Sitzlinus, Nicodemus (1624)
Theodoricus, Cunradus (1624)
Torino, Giovanni (1619)
Wielandus, Johan-Sebastianus (1624)

Ebből a listából a későbbiekben elemezzük Luther, Martin (Luther Márton) egyik magyarra fordított írását¹⁴ és hasonlítjuk Szent Ágoston művéhez.

De találkozunk a legmodernebb időkben is újabb kiadásokkal is, mint például Fisher Szent János bűnbánati zsoltároknak legújabb kiadásával is, 2019-ből.¹⁵

¹⁴ LUTHER M., http://real.mtak.hu/40966/1/LVM_5_beliv_nyomda_u.pdf (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

¹⁵ *Commentary on the Seven Penitential Psalms*, Wentworth Press, 2019. <https://www.catholicstore.com/browseproducts/Exposition-Of-The-Seven-Penitential-Psalms.HTML> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

Külön nem foglalkozunk a bűnbánati zsoltárok számának kérdésével. Úgy tűnik, hogy Cassiodorus óta a hetes szám nem kérdéses, illetve, hogy melyek azok, az is elég egyértelmű, egyetlen, alábbiakban idézett szöveg kivételével.

IV. Liturgikus események és a bűnbánati zsoltárok (történeti visszatekintés)

A továbbiakban megvizsgáljuk, hogyan jelentek meg a bűnbánati zsoltárok akár név szerint, akár csoportosításuktól függetlenül a múlt század liturgikus szövegeiben.

Müller Lajos Egyházi rend című könyvében (1927) az akolitusi rend kiszolgáltatásakor írja a következőket: „A szentmise végén a püspök áldást ad, leül az oltár előtt, s így szól a felszenteltetekhez: „Legkedvesebb fiaim! Fontoljátok meg a rendet, amelyet felvettetek s a terhet, amelyet vállatokra helyeztek; igyekezzetek szentül s buzgón élni és a mindenható Istennek tetszeni, hogy kegyelmét megnyerjétek, amelyet nektek irgalmasan megadni kegyeskedjék. Mindnyájan, akiknek a hajkoronát s a négy kisebb rendet feladtuk, végezzétek el a hét töredelmi zsoltárt a litániákkal, versekkel s imákkal. És a mindenható Istenhez érettem is imádkozzatok”. Valamennyien felelik: „Szívesen!”¹⁶ A szöveg tartalma szépen kifejezi, hogyan készüljön felelősen feladatára a szent rendek fölvevője a töredelem által. Ami még megjegyzendő az idézett részben, az a „töredelem” szó használata a „bűnbánati” helyett.

A Római Pontificale „septem Psalmos” kifejezést 6 alkalommal használja. Ezek a következők:

A kisebb rendek kiszolgáltatásakor:

„Singuli ad primam Tonsúram, vel ad quatuor minóres Ordines promóti, dícite semel septem Psalmos Pœnitentiáles, cum Litániis, Versículis, et Oratióribus.”¹⁷

¹⁶ MÜLLER, L., *Az egyházirend*, http://www.ppek.hu/konyvek/Muller_Lajos_Az_egyhazirend_1.pdf 48. old. (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

A templomszenteléskor:

„Tunc Pontifex cum clero, et populo accedit ad locum, ubi pridie Reliquiae positae fuerunt, et ibi incipit, et dicit voce submissa cum clericis septem Psalmos Poenitentiales cum Antiphona Ne reminiscaris, Domine...”¹⁸ és: „Pontifex mane in suo habitu quotidiano venit ad Ecclesiam; et sedens in sede ad dexteram, vel in faldistorio ad sinistram altaris consecrandi, incipit, et dicit voce submissa cum clericis septem Psalmos Poenitentiales cum Antiphona Ne reminiscaris, Domine.”¹⁹

Zsinat előtti szertartás volt a Bűnbánók kitessékelése a templomból – liturgia (De expulsione poenitentium ab ecclesia in feria quarta cinerum), nagybőjt negyedik hétköznapiján (itt fel van sorolva a hét zsoltár teljes szövegükkel):

„Et super faldistorium accumbit, et ministri, et totus populus, et poenitentes prosternunt se in terram, et pro ipsorum poenitentium absolutione dicunt septem Psalmos Poenitentiales alternatim: SEPTEM PSALMI POENITENTIALES...”²⁰

A harangszentelés témájához kapcsolódik az az forrás, mely a bűnbánati zsoltárok számára vonatkozóan más felsorolást hoz, mint a szokásos: Simándi Katalin néprajzkutató tollából:

„A szertartás a hét töredelmi zsoltár (50, 53, 56, 66, 69, 85, 129.) felolvasásával kezdődik. Ezt követően a püspök szentelt vízzel mossa meg a harangot. Ez az aktus jelzi, hogy a harang megtisztul, elvonatik a profán használattól és vallási szolgálatba lép.”²¹ A zsoltárszámok variálásának a háttérben egy szintén harangszentelésre

¹⁷ XIV. BENEDEK ÉS XIII. LEÓ pápa: *Pontificale Romanum*, Laudate Dominum Liturgical Editions, https://introibo.net/download/buecher/pontificale_romanum.pdf (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

¹⁸ XIV. BENEDEK ÉS XIII. LEÓ pápa: *Pontificale Romanum*, https://documentacatholica-omnia.eu/01p/1895-1895_SS_Leo_XIII,_Pontificale_Romanum,_LT.pdf 220. old. (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

¹⁹ uo.

²⁰ uo. 445. old. (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

vonatkozó forrás lehet az apropó, mivel a szerző utal a Trial of captain Thomas Atchison szövegére, aki Pontificale Romanum-ra hivatkozva hozza a harangszenteléskor éneklendő zsoltárokat (50, 53, 56, 66, 69, 85, 129.), melyek szám szerint megfelelnek Simándi Katalin felsorolásával. De Atchison nem használja a „bűnbánati” kifejezést, csupán a zsoltárokét – a harangszenteléssel kapcsolatosan.²²

„Bell Christening: Bell-Christening. Pope John XIII blessed the new bell of St. John Lateran A. D. 968 and named it »John.« This is the first instance on record of christening bells. The ceremony of blessing, or, as it is often called, christening bells, is both interesting and instructive. It sums up all the sacred ideas associated with the use of bells in the liturgy and in Christian life. After the recitation of Psalms 50, 53, 56, 66, 69, 85, 129, the bishop blesses the water to be used in the christening. With this water he sprinkles the bell or bells both within and without.”²³ Simándi viszont már hozzáteszi a harangszenteléskor imádkozott zsoltárokhoz a „töredelmi” szót. Így keveredik a harangszentelés és a töredelem kifejezésének kapcsán egybe olyan zsoltár, mely eredetileg nem tartozott a bűnbánatiak kategóriája közé.

Anathema esetében a következőt olvassuk a Pontificaleban:

„Tunc Pontifex sedens cum mitra, dicit cum ministris septem Psalmos Poenitentiales.”²⁴

²¹ SIMÁNDI, K., *Szentek a latin nyelvű harangfeliratok tükrében* in: BARNÁ, G., (szerk.), *Szenttisztület – A szenttisztület történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete* SZTE Néprajzi Tanszék, Szeged http://acta.bibl.u-szeged.hu/69944/1/szegedi_vallasi_008_166-181.pdf (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

²² ATCHISON, TH., *Trial* https://books.google.hu/books?id=krgNAAAAQAAJ&pg=PA77&lpg=PA77&dq=%2250,+53,+56,+66,+69,+85,+129%22&source=bl&ots=jV1Bhg48El&sig=ACfU3U2PhcjhnlnjQ5m6QDQg8sgptKP3pw&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKewjE_pPfrKvuAhVhwosKHXBhAJYQ6AEwAHoECAQQAg#v=onepage&q=%2250%2C%2053%2C%2056%2C%2066%2C%2069%2C%2085%2C%20129%22&f=false (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

²³ American Ecclesiastical Review, 1955. https://archive.org/stream/americanecclisia33cathuoft/americanecclisia33cathuoft_djvu.txt (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

A bűnbánati zsoltárok imádkozásához búcsú kapcsolódik (ötven napi búcsú):

„Psalmi Poenitentiales eo quia de poenitentia agunt, ita vocati sunt, qui tamen ante D. Augustinum erant in vsu; Sanctus enim ille in extremis laborans eos sibi legi iusserat. Innocentius III. tempore quadragesimali recitari statuit Radulphus propos. 21. sed postmodum praefatus Beatus Pius V. hanc ob ligationem tantum Chori esse statuit, et solummodo in qualibet feria sexta quadragesimali recitandos ordinavit, in quo die Adam peccasse dicitur, et secundus Adam Christus eius pretiosissimo sanguine lapsos redemit. FR. si hoc verum esset, sequeretur primos Parentes in gratia; ac innocentiae statu per integram hebdomadem mansisse: Creator enim Mundi die septimo, id est, sabbati requieuerat ab vniuerso opere, quod patrarat, qui die antecedenti eiusdem parentes creauerat; ergo in sequentis hebdomadis feriae sexta saltem Adam peccauerat. Itaque psalmos poenitentiales in Choro, vel extra eum recitantibus praefatus B. Pius quinquaginta alios indulgentiae dies erogauit, vt in praedicta Bulla. Numerus autem spenarius psalmodum poenitentiae remissionis symbolum est, in mosaica enim lege leprosi, qui peccatorum signa sunt, septies aspergebantur ad obtinendam salutem; leprosus Naaman syrus, vt ab eius lepra mundaretur, septies in Iordane se lauare oportuit. In septimo mense concedebatur generalis remissio. In septima annorum hebdomada...”²⁵

V. A bűnbánati zsoltárok mai alkalmazásai a liturgiában

A II. Vatikáni Zsinat után érdekes módon radikálisan csökken a bűnbánati zsoltárokra való szó szerinti hivatkozás. Legtöbbször a Zsoltárok imádságára való általános utalással találkozunk, javasolva más lélek-

²⁴ *Pontificale Romanum* i. m. https://documentacatholicaomnia.eu/01p/1895-1895,_SS_Leo_XIII,_Pontificale_Romanum,_LT.pdf 483. old. (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

²⁵ MELITENSUS, M., *Psalmus* in: *Hierolexicon, sive sacrum dictionarium*, http://matteo.uni-mannheim.de/camenaref/magri/magri1/Magri_hierolexicon_15.html (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

emelő szövegek éneklését, közös vagy egyéni imádságát a szertartások előkészületeként. Talán azért is, mivel maguk a Zsoltárok nem kategorizálódnak eredetükben ebbe a hetes csoportba, illetve más szövegek is színesíthetik a lelki fölkészülést.

A Római misekönyv 2009-es kiadása a következőket hozza a Zsoltárok kapcsolatban általánosan:²⁶

„39. Az Apostol figyelmezteti a keresztényeket, akik Uruk eljövete-
lét várva egybegyűlnek, hogy egy szívvel-lélekkel énekeljenek zsol-
tárokat, himnuszokat és szent énekeket (vö. Kol 3,16).”²⁷

A Római misekönyv 1991-es kiadásában az egyes bűnbánati zsoltár alkalmazását a következő táblázatban foglaljuk össze:²⁸

zsoltár szám	liturgikus alkalom	megjegyzés	oldalszám
50.	hamvazószerda	3. antifóna lehetősége	156.
37,22-23	nagyböjt II. hete szerda	kezdőének	172.
50,12	hamvazószerda utáni csütörtök	áldozási ének	158.
101,3	nagyhétfő	áldozási ének	210.
129,7	évközi 20. vasárnap	áldozási ének	346.
129,3-4	évközi 28. vasárnap	kezdőének	354.
37,22-23	évközi 31. vasárnap	kezdőének	355?
6,3-4	betegekért votív mise	kezdőének	872.

A Bűnbocsánat és Oltáriszentség liturgikus kézikönyve ezeket a zsoltáralkalmazásokat ajánlja:²⁹

²⁶ Római Misekönyv általános rendelkezései <http://tar.liturgia.hu/Dokumentumok/Romai%20Misekonyv/A%20romai%20misekonyv%20altalanos%20rendelkezesei.pdf> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

²⁷ Római Misekönyv általános rendelkezései (2009) 24. old.

²⁸ Uo.

²⁹ Bűnbocsánat és Oltáriszentség, MKPK, Budapest, 1976

zsoltár szám	liturgikus alkalom	hely/old.
„énekelhető egy zsoltár”	Több megtérő kiengesztelődésének szertartása egyéni bűnvalomással – bevezetés	36.
„Megfelelő ének eléneklése...”	Különböző	148. 156. 201.
50,34;5-6;18-19	Több megtérő kiengesztelődésének szertartása egyéni bűnvalomással – válaszos zsoltár	45.
50,4-5	Szövegek egy megtérő kiengesztelődéséhez	71.
31,1-2;3-4;6-7;10-11	Kiengesztelődési szövegek – válaszos zsoltárok	97.
50,3-4;5-6a;12-13;18-19	Kiengesztelődési szövegek – válaszos zsoltárok	98. 179.
142,1-2;3-4;5-7ab;8cd-9;10-11	Kiengesztelődési szövegek – válaszos zsoltárok	101.
31,1-7;10-11	Isten irgalmának dicsőítése	131.
129. 50.	Bűnbánati liturgia betegeknek zsoltárajánlással	209.

A Betegellátás szertartáskönyvében ezeket találjuk:³⁰

zsoltár szám	liturgikus alkalom	hely/old.
imádság a Szentírásból, zsoltárokból	beteg látogatása	25.
zsoltárimádság	haldokló Istennek ajánlása	75.
6,2-4a;4b-6;9-10	válaszos zsoltárváltozat	89.
101,2-3;24-25;26-28;19,21	válaszos zsoltárváltozat	91.
142,1-2;5-6;	válaszos zsoltárváltozat	92.

³⁰ Betegellátás szertartáskönyve, MKPK Budapest, 1974

Az Áldások könyve³¹ javaslatai:

zsoltár szám	alkalom	oldalszám
„alkalmas ének után”	harangszentelés	411.

A vasárnapi Olvasmányos könyvben a következőket olvassuk (érdekes módon az A és B évben alig, de a C évben egyáltalán nem találunk egyetlen egy szövegrészt sem a hét bűnbánati zsoltárból):

zsoltár szám	liturgikus alkalom
50,3-4.5-6a.12-13.14.17	„A” Nagyböjt 1. vasárnapja
129,1-2. 3-4ab. 4c-6. 7-8	Nagyböjt 5. vasárnapja
129,5	Évközi 19. vasárnap
31,1-2.5.6.7	„B” 5. évközi hét péntek
31,1-2.5.11	évközi 6. vasárnap
	„C” évben egyikben sem található
	Köznapiok
50,3-4.5-6a.12-13.14 és 17	Hamvazószerda
50,3-4.5-6a.18-19	Péntek hamvazószerda után
129,1-2.3-4ab.4c-6.7-8	1. nagyböjti hét péntek
50,3-4.18-19.20-21ab	3. nagyböjti hét szombat
50,3-4.12-13.14-15	nagyböjt 5. vasárnapja
101,2-3.16-18.19-21	5. nagyböjti hét kedd
31,1-2.5.6.7	8. évközi hét hétfő
50,3-4.5-6a.6bc-7.12-13	18. évközi hét kedd
101,16-21.29 és 22-23	26. évközi hét hétfő
31,1-2.5.11	28. évközi hét péntek
129,1-4.7-8	27. évközi hét kedd
129,1-5	28. évközi hét csütörtök

³¹ Áldások könyve, Szent István Társulat, Budapest, 2012

Zsolozsma:

zsoltár szám	liturgikus alkalom
37.	nagypéntek olvasmányos imaóra (o. i.)
50.	nagypéntek reggeli dicséret (r. d.)
142.	nagypéntek esti dicséret (e. d.)
142.	nagyszombat e. d.
6.	I. hét hétfő o. i.
50.	I. hét péntek r. d.
37.	II. hét péntek o. i.
50.	II. hét péntek r. d.
50.	III. hét péntek r. d.
129.	IV. hét vasárnap e. d.
101.	IV. hét kedd o. i.
142.	IV. hét csütörtök r. d.
50.	IV. hét péntek r. d.
142.	Befejező imaóra kedd
129.	Befejező imaóra szerda

Az *Enchiridion indulgentiarum* 1999-es kiadásában a következőket olvassuk a 9. fejezet „*Examen conscientiae et actus contritionis*” címe alatt: „*Partialis indulgentia conceditur christifideli qui, praesertim ad praeparandam confessionem sacramentalem,*

1° *suam conscientiam excusserit cum proposito se emendandi;*

2° *actum contritionis, quavis legitima formula, pie recitaverit (e.g. Confiteor; Ps De profundis; Ps Miserere; Ps Graduales; Ps Paenitentiales).³²*

³² *Enchiridion indulgentiarum*, 1999 https://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_doc_20020826_enchiridion-indulgentiarum_lt.html (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

VI. Exkurzus – a „Psalteratus” „Literatus” kifejezés tartalma

Kissé még visszatekintve a múltba, találunk egy sajátos elnevezést, a „psalteratus” vagy a „literatus” kifejezést, mely a zsoltárok olvasásában járatos (aki már ismeri a betűket és tudja olvasni a zsoltárokat) személy jelezte.^{33,34} Ezek a kifejezések a gyermekek olvasásra tanítására vonatkoznak. Ezekben a szövegekben megtaláljuk a bűnbánati zsoltárok egyszerű, rövid szövegeire való utalást, mint a betűk ismeretének és az olvasás megtanulásának alkalmas lehetőségeit. Idézünk szó szerint is egy szövegrészt:

„At qui *Psalteratus* hic, mox *Literatus* dicitur. Huc omnino spectat Vita S. Theobaldi sæc. 6. Bened. part. 2. pag. 161: Monere cœpit.... ut inter pauperes Christi sibi clericum quæreret, qui eum litteras doceret: Litteratos dicens ad mandata divina percipienda proniores, et melius percipiendo ad obediendum devotiores. Quod collega festinare studuit, et magistrum qui septem Psalmos, quos Pœnitentiales sancta vocat simplicitas, doceret exhibuit. Omnibus plane brevi tempore edoctis, psalterio indiguit, etc.”³⁵

³³ ARCHIBALD, E. P., BROCKLISS, W., GNOZA J., (szerk.) *Learnings latin and greek from antiquity to the present*, https://books.google.hu/books?id=ZaSUBgAAQBAJ&pg=PA102&lpg=PA102&dq=margherita+datini+teacher+psalm&source=bl&ots=T4JhnXZ7Cf&sig=ACfU3U3Tvxkhs82XPHeQY_CJ4gGXdlqG_Q&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwjfgaH-wqvuaAhXHplsKHSMMnDS8Q6AEwDnoECBMQAg#v=onepage&q=margherita%20datini%20teacher%20psalm&f=false 102. (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

³⁴ <https://books.google.hu/books?id=IanpN4LpgQ8C&pg=PA42&lpg=PA42&dq=it+was+used+to+teach+children+how+to+read+seven+penitential+Psalm&source=bl&ots=3ycofijUpG&sig=ACfU3U3h93vwRlo967tGZTIHHRpomYRh8g&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwi79eXwwKvuAhWCtYsKHV1kD6QQ6AEwGXoECAYQAg#v=onepage&q=it%20was%20used%20to%20teach%20children%20how%20to%20read%20seven%20penitential%20Psalm&f=false> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

³⁵ *Psalteratus* in DU CANGE et al., *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-1887, internetes változata: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/PSALTERATUS> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

VII. Exkurzus – Zenei megjelenés

Több zenei vonatkozással is találkozunk a történelem során, pl. Orlando de Lassus, Andrea Gabrieli és William Byrd zeneszerzők tollából:

„Very appropriately, the Seven Penitential Psalms have inspired some of the most moving music (afterall, the psalms are hymns). Renaissance composers like Orlando de Lassus and Andrea Gabrieli have left us their stirr ingrenditions (in Latin), as has William Byrd done in English. The reader may want to accompany the reading of this series with one of these musical settings in the background.”³⁶

Egy zenei érdekesség szintén a múltból: a 14 éves Mozart fejből lejegyezte Gregorio Allegri 50. zsoltár zenéjét³⁷. Korábban tilos volt lejegyezni, ha valaki mégis megtette volna, azért kiközösítés járt. Mozartnak fejből sikerült lejegyeznie egyetlen hallás után. Amikor a dolog kiderült, a zeneszerző Aranyssarkantyú rendet kapott érte.³⁸

VIII. Szent Ágoston: A hét bűnbánati zsoltár magyarázatának erkölcssteológiai vizsgálata

Most vizsgáljuk meg szoros értelemben röviden az „Előszó” után a 6. Zsoltárban azokat a szövegrészeket, amelyek erkölcsi szempontból és éppen a bűnbánattartás oldaláról volt fontos Szent Ágostonnak. Vizsgálódásunk a korábbi JEL Kiadó általi szövegváltozat alapján történik.

³⁶ STRAVINSKAS, P. M. J., *The Seven Penitential Psalms in time of pandemic*, <https://www.catholicworldreport.com/2020/04/04/the-seven-penitential-psalms-in-time-of-pandemic/> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

³⁷ ALLEGRI, G., *Miserere mei, Deus Tenebrae*, conducted by Nigel Short <https://www.youtube.com/watch?v=H3v9unphfi0> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

³⁸ *A 14 éves Mozart fejből lejegyezte a Vatikán által titokban tartott zeneművet* <https://mult-kor.hu/a-14-eves-mozart-fejbol-lejegyezte-a-vatikan-altal-titokban-tartott-zenemuvet-20170529?fbrkMR=desktop> (a kutatás időpontja 2021. január 15.)

Az *Előszó*-ban mindjárt utalást találunk az „Irgalmasság évére”, hiszen a kiadás apropóját épp ez adta meg. A fordító, Dr. Diós István a következő, figyelemreméltó szempontokat idézi a teológiából:

„amit halálos bűn állapotában teszek, semmit nem ér Isten előtt”³⁹ Ennek a mondatnak helyes értelmezése igen fontos teológiai szempontból... De a következő – korábbiakra is alapozva igen figyelemre méltó: „A bűnbánati zsoltárok a bűnbánat iskolája”⁴⁰ A bevezető megjegyzi: „A hét zsoltárból ötnek – a feliratok szerint – Dávid király a szerzője, a nagy bűnbánó.”⁴¹ Nagy bűnbánó: aki felismerte, mit jelent Isten kegyelme nélkül élni, és mit jelent Vele együtt járni. Kifejeződik a fordító vágya is: „Bárcsak az Irgalmasság Évében felébredne bennünk a büntudat és a bűnvallomás alázata, be mernénk ismerni és jó szentgyónásokban meg mernénk vallani bűneinket, megfogadva a zsoltárokból felénk hangzó hívást: 'Tegyetek vallomást az Úrnak, mert jó, mert az ő irgalmassága örökkévaló!’”⁴²

A 6. Zsoltár szövegismertetése:

A zsoltármagyarázatban a következő témacsoportokkal találkozunk:

A körülöttünk élő emberekhez való viszonyulásunkról

A hívó ember egy adott környezetben él, olyanok között, akik nem akarnak tudni a hit dolgairól. S emiatt a hívó is nagy kísértésbe kerül: mer-e beszélni a jóról, a megtérésről, a bűn súlyáról? Mintegy lelki öreg-ség ez a teher, ami rátelepedik az emberre. Ebben a környezetben jónak megmaradni: isteni kegyelem, nagy ajándék.

„Megöregedtem. Az, hogy ezt mondja: ellenségeim között, vagy a víci-umokat jelenti, vagy az embereket, akik nem akarnak megtérni. Ők ugyanis, még ha nem is tudják, még ha kíméletesek is, még ha viták nélkül is vannak a városokban, házakban, lakomákon és a gyakori beszél-

³⁹ SZENT ÁGOSTON, *A hét bűnbánati zsoltár magyarázata*, i. m. 7. old.

⁴⁰ uo.

⁴¹ uo.

⁴² 8. old.

getésekben, mintha egyetértőek volnának; mivel ellentétes szándékúak, valójában ellenségei azoknak, akik megtérnek Istenhez.

Mert ki ne látná, hogy azok, akik szeretik és kívánják ezt a világot, ellenségei azoknak, akik meg akarnak szabadulni ettől a világtól? Mert ha tehetik, magukkal vonják őket a büntetésbe. És nagy ajándék naponta a szavaik között forgolódva nem letérni Isten parancsolatainak útjáról.”⁴³

A jó ember „gyakran azért nem váltja valóra jó elhatározását, hogy meg ne bántsa azokat, akik között él, akik más, veszendő és mulandó javakat szeretnek és kergetnek.”⁴⁴

„Jóllehet ugyanazokon az összejöveteleken vannak jelen, mégis a cséplés helyén, a szérűn már szétvált a mag és a pelyva. Igaz, a magok még a pelyva között rejtőznek: így tehát együtt forgolódnak, de a szél nem kaphatja föl egyformán őket.”⁴⁵

„...majd nyilvánvalóvá válik az igazak jutalma és a bűnösök büntetése. Mert most a gonoszok olyannyira nem szégyellik magukat, hogy szüntelenül sértegetnek minket, és gúnyolódásaikkal többnyire el is érik, hogy a gyenge emberek szégyenkezni kezdenek Krisztus neve miatt...”⁴⁶

„...nevetség tárgya lesz a gonoszok között és őrülnék nevezik azok, akik nem akarnak meggyógyulni. És gyakran, nehogy őrülnék tartsák a kétségbeesettek, fél megtenni és halogatja azt, amit a leghűségesebb és leghatalmasabb orvos parancsolt.”⁴⁷

„Most tehát nem képesek szégyenkezni azok, akik előtt nekünk nem szabad szégyenkeznünk, nehogy az elhatározott úttól visszatartsanak, azon akadályozzanak, vagy lassítsanak minket.”⁴⁸

⁴³ 25. old.

⁴⁴ 26. old.

⁴⁵ 27. old.

⁴⁶ 28. old.

⁴⁷ 29. old.

⁴⁸ 29. old.

Az ítéletről és az ítélet napjáról

Az ember keresi a vonatkoztatási pontokat: mit lehet tudni az ítéletről, ki tudhatja azt? Maga Krisztus mit tud arról? Idejéről, hogyanjáról, mércéjéről? Ezekre ad szétszórta választ Szent Ágoston:

„ez az octava az ítélet napját jelenti”⁴⁹

„a kijelentés, hogy a Fiú nem ismeri ezt a napot, nem azt jelenti, hogy ő nem tudja, hanem hogy nem akarja azok tudomására hozni, akiknek nem válik javukra ezt tudni.”⁵⁰

„eljön az ítélet nyolcadik napja, mely az érdemek szerint megfizet”⁵¹

„vád” „dorgálás” a tartalma⁵²

„...azt is fölsímmerteti vele, hogy micsoda büntetések várnak a gonoszokra, akik nem akarnak megtérni Istenhez, ha a megtérők is ennyi nehézséggel küzdenek; amint egy másik helyen írva áll: Ha az igaz is alig üdvözülni, hová lesz a bűnös és a rossz? (Oz 6,3 LXX szerint).”⁵³

A belső ember

Következő téma a megtért, belső, vagy új ember:

„a lélek szerint élünk, azaz a belső ember szerint, akit új embernek is nevezünk az újjászületés és a lelki erkölcs megújulása miatt.”⁵⁴

A megtérés és a bánat

Hogyan bontakozik ki a belső ember? A megtérés, a bánat által. De ez Isten kegyelme, Isten műve mibennünk:

„Téríts meg Uram, azaz segíts, hogy végbemenjen bennünk a megtérés.”⁵⁵

⁴⁹ 10. old.

⁵⁰ 11. old.

⁵¹ 14. old.

⁵² 14-15. old.

⁵³ 18. old.

⁵⁴ 13. old.

⁵⁵ 19. old.

„Szabadíts meg – mondja – a te irgalmasságod miatt. Úgy érti, hogy nem érdemeiért gyógyul meg... hanem a te irgalmasságodért.”⁵⁶

„...most van a megtérés ideje, mert ha ez az élet befejeződik, nincs más hátra, mint az érdemek szerinti megfizetés.”⁵⁷

Lemosni vagy öntözni: „az öntözés azonban mélyebbre hatol; ilyen a szív mélyéig ható sírás.”⁵⁸

„Piruljanak és szegyenüljenek meg – ki ne ítélné ezt a legigazságsabb büntetésnek, hogy szegyenre forduljanak azok, akik az üdvösségre nem akartak odafordulni.”⁵⁹

„Piruljanak és szegyenüljenek meg összes ellenségeim azt is jelenti, hogy tartsanak bűnbánatot bűneik fölött, ami szegyenkezés és benső háborúság nélkül nem lehetséges.”⁶⁰

Isten bírói mivolta

Ágoston két kiemelkedő képet ad a bánat körülményeiben Istenről: az egyikben mint bíró, a másikban mint orvos jelenik meg. Nem dühből büntető Isten előtt állunk, hanem nyugodt, békét sugárzó bíró előtt:

„nyugalomban ítélsz, aki pedig nyugodt, az nincs felindultságban. Istent mint bírót nem háborítja föl semmi...”⁶¹

Isten orvosi mivolta

Bár nem feledhető az igazságosság és az ahhoz kapcsolódó bírói mivolt, Ágoston jóval többször utal Isten orvosi mivoltára, vagy a bűnösre, mint betegsége, a megtérésre, mint gyógyulásra:

„És te, Uram, meddig? – Ki ne értené, hogy itt a betegségeivel küszködő lélekről van szó, akihez késlekedik jönni az orvos, hogy meggyőzze, milyen bajokba taszította magát a lélek a bűneivel? Ami ugyanis

⁵⁶ 19. old.

⁵⁷ 20. old.

⁵⁸ 23. old.

⁵⁹ 30. old.

⁶⁰ 31. old.

⁶¹ 16. old.

gyorsan gyógyul, attól nem nagyon óvakodunk; a gyógyulás nehézségei láttán viszont gondosabban vigyázunk a visszanyert egészségre.”⁶²

„Az ágy itt azt a helyet jelenti, ahol a beteg és gyenge lélek fekszik, azaz a testi gyönyörűségeket és mindféle evilági élvezetet; amelyeket könnyeivel mosogat az, aki szabadulni akar tőlük.”⁶³

„Sok könnyével kiedje Isten irgalmasságától a hatásos orvosságot.”⁶⁴

A megtérés visszautasításának következménye, a lélek vaksága

Többször előkerül a megtérés, mint lehetőség gondolata. Az ember a megtérésről előbb dönt, majd pedig megvalósul. De ha megmarad a bűnben, az a lélek halálát jelenti számára: „Ebben a halálban az Istenről való elfeledkezés a törvény és a parancsolatok megvetését jelenti: ahogy alvilágnak mondja a lélek vakságát, mely a vétkezőt, azaz a haldoklót körülveszi és elborítja.”⁶⁵ Ez az elme vaksága,⁶⁶ itt újból megjelenik a gyógyulás-betegség gondolata.

Helyszűke miatt nem ismertetjük a többi zsoltárt. De ha bárki lelke javára kívánna lelki olvasmányt keresni, bátran vegye elő ezeket a zsoltármagyarázat válogatást. Tapasztalat alapján mondhatom, annak ellenére, hogy vannak általános és bármely lelki írónál is megtalálható gondolatok a bűnbánatról, találunk személyre szólóakat is.

IX. Összehasonlító megjegyzések Júdás személyével kapcsolatban

Az alábbiakban két fontos személyiség bűnbánati zsoltármagyarázatát szeretném összehasonlítani, Szent Ágostont és Luther Mártont. Mégpedig abból a szempontból, hogy egy adott bűnbánati zsoltárban (a 142.-ben) hogyan mutatják be Júdás személyét.

⁶² 17. old.

⁶³ 21. old.

⁶⁴ 22. old.

⁶⁵ 21. old.

⁶⁶ 23. old.

Zsolt.	Konkrét szöveg	Szent Ágoston	Luther Márton
142.	142,1 „Zsoltár Dávidé, amikor a tulajdon fia üldözte őt.” 235. old. 142,3 „Mert az ellenség üldözte a lelke-met...” Zsolt 54,13 „Mert ha az ellenségem mondott volna rám átkot, ugyancsak elviselném, és ha az kerekedett volna fölem, aki gyűlölt, talán elrejtőztem volna előle.” 244. old.	Júdás a vőlegény fia, aki üldözi a vőlegényt. Ez történt akkor; de vajon a későbbiek példája volt? Az Egyháznak később sok hamis testvért kellett elszenvednie, úgy, hogy most is és egészen végig azt a vőlegényt üldözi a fiú.... Ki az ellenség? ...De mit tegyek Absalommal? Mit tegyek Júdással? Mit a hamis testvérekkel? Mit a rossz fiakkal, akik mégiscsak fiak, akik nem velünk szemben káromolják Krisztust, hanem velünk együtt imádják Krisztust és bennünk üldözik Krisztust?” 244-245. old.	„Mert ellenség üldöz engem. Azok az ellenségeim, akik öngazságukkal és saját bölcsességükkel mindig is ellenem voltak. Így minden Ábelnek megvan a maga Kainja, minden Izsáknak megvan a maga Izmaelje, minden Jákóbnak megvan a maga Ézsauja, és Krisztusnak megvan a maga Júdása, aki lelkének ellenáll, különösen azokban a dolgokban, amelyek a lelket érintik – az igazságban és az igazságosságban. Az önteltek ugyanis nem akarják elismerni, hogy öngazságuk semmi, és ezért üldözik a valóban igaz embereket, akik kizárólag Isten igazságából és igazságosságából élnek. Földre tiporja életemet. Azaz: dicsőségben élnek, magasan trónolnak, az emberek szemében pöffeszkednek talmi csillogásukkal. Miattuk kell egészen megaláztatnom, hogy az emberek előtt meg-

			vetetté és gyűlöletessé váljak. Mindezekkel a zsoltáros azt akarja kifejezni, mekkora megvetés éri az embert, aki kegyelemben, Krisztusban él.”
--	--	--	---

A két teológus teljesen összhangban van Júdás személyének értékelésében. A kérdés csupán az, hogy ki kire alkalmazza ezt a képet, amikor azt kell megvizsgálni, hogy az adott jelenben kikre vonatkoztatható az a magatartás, amit Júdás és amit Krisztus valósított meg. Az mindkettőjükénél megfontolandó, hogy „házon belül” keresik az illetőket. Nem ki-fele mutogatnak, hanem felismerik, hogy a legnagyobb ellenség épp a kebleken melengetett kígyó lehet: „a vőlegény fia”.

Összegzés

Véletlenszerű a találkozás egy könyvvel, tudatos választás egy téma mellett. Különleges szellemi és lelki élmény is, ahogyan kibontakozott előttem az Egyház teológiai múltjában és jelenében az a módszertani folyamat és hatásmechanizmus, ahogyan egy gondolatkör kikristályosodik, kategóriává válik és – bár eredeti vonatkozásában nem, de későbbi értelmezésében egységes képet kap. Vizsgálva, hogy a felsorolásban szereplő hét bűnbánati zsoltár mennyire bűnbánati, azt látjuk, hogy lehetne még hozzájuk sorolni tartalmuk alapján hasonlóakat, hiszen ezen a heten kívül még sok másiban is megjelenik a lélek megtérésének, az Isten törvényének, akarátának követése gondolata, a rossztól való elfordulás, a bánat gondolata, az igaz ember útjának sorsa (vö. Zsolt 2.; 4; 5; 9; 10; 17; stb.), mégis itt záródik a sor. Nem mondhatjuk azt, hogy önkényesen, hiszen nem egyetlen személy önkényes döntése fogalmaz meg csoportokat. De úgy tűnik, hogy a lélek, az elme egyszer megáll és nem akarja tovább bővíteni azt, ami amúgy jól körülhatárolt és történelmi hagyomány veszi körbe. Bár ez a hagyomány a II. Vatikáni Zsinat kate-

góriáktól ódzkodni látszó liturgikus és erkölcsi hagyományában tompulni látszik. De nem tompul a gyarlóság ténye. Bár gyarapszik Isten irgalmába vetett bizalmunk, de ennek az irgalomnak és az imént jelzett gyarlóságnak van egy viszonyulási folyamata, ami nem működhet a bánat, a megtérés nélkül. Vagyis ezt segítő forrásokra most is szükségünk van azért, hogy amint Szent Ágoston is írja, nyugalomra találjunk: „... abban a városban leszünk, ahol a javunk (jónk) Isten, a világosság-Isten, a kenyér-Isten, az élet-Isten: benne megtalálunk minden jót, amiért Tőle távol járva vesződünk. Benne lesz ... a nyugalom...”⁶⁷

⁶⁷ 87. old.

KAJTÁR EDVÁRD

A római rítusú zsolozsma történetének vázlatos bemutatása, és szempontok a zsolozsma hitbéli és teológiai értékének mélyebb megértéséhez

Bevezetés

A Krisztusban hívők közössége, az Egyház születése pillanatától imádkozik. Az ima – egyéni és közösségi – mintegy „lélegztvétele” e közösségnek. A csecsemő a születésekor felsír első önálló lélegztvétele jeleként, s ettől kezdve egész életének alapvető és legfontosabb életfunkciója a lélegzés. Ez a lélegzés az Egyház számára az ima: benne lélegezni Isten „Lélek-zésében”, a Szentlélekben, mert Szent Pállal fogalmazva, „bennünk a Lélek imádkozik” (vö. Róm 8, 26). Közhely-szerű megállapítás, de igazsága mégis vitán felüli: ahány hívő ember van, annyiféle az ima is a Szentháromságos Istenhez, mégis, amikor a hívők közösségben, együtt szólnak Istenhez, annak az ilyenkor szükséges „forgatókönyv-igényén” túl (ezt a „közös menetrendet” vagy koreográfiát nevezzük rítusnak) közösségüket építő, megszentelő jellege is van, vagyis ez a közös ima liturgiává lesz. Igen, az imának is lehet/van liturgiája, és ennek „klasszikus” közösségi valósága a zsolozsma.

A római egyház zsolozsmájának kialakulását és vázlatos történetét, valamint teológiai hangsúlyait kívánjuk e tanulmányunkkal bemutatni, s mint e mondatból is kiderül: két részben.

A zsolozsma kialakulását és történelmi fejlődését tekintve vázlatosan összefoglaljuk, amit e tekintetben a különböző témákkal foglalkozó li-

turgika-kézikönyvek illetve monográfiák tartalmaznak, majd a zsolozsma teológiai hangsúlyait kívánjuk összefoglalóan bemutatni.

I. rész: A római egyház zsolozsmájának vázlatos története¹

Az Egyházat, kezdettől jellemzi a közösségben végzett ima: a hívők „állhatatosan kitarítottak az apostolok tanításában, a kenyértörés közösségében és az imádságokban” (ApCsel 2, 42). A keresztények – egyénileg is, közösségben is – imádkozhattak bármikor, de naponta, az egyes napszakokhoz kötötte is. A konkrét napszakokhoz (reggel, este stb.) kötött egyéni, illetve közösségi ima gyakorlatát az Egyház a zsidóságtól ismeri. A zsidóság „zsolozsmája” alapvetően a napkeltéhez (reggelhez) és a napnyugtához (este) kapcsolódott, de idővel ezeken kívül újabb imaórák is megjelentek a gyakorlatban (pl. „napjában hétszer mondok dicséretet neked” – Zsolt 119, 167). Alapvetően közösségi ima ez, de imádkozták egyénileg is (vö. Dán 6, 11). Ennek az imának volt rituáléja, kötött szövegekkel; az egész komplexum a *teffilá* elnevezést kapta: a szó „imát, imaszolgálatot” jelent, de elsősorban a zsidó napszakhoz kötött imádság szakkifejezése. A fiatal Egyház első éveiben a zsidóságból megtért keresztények még részt vesznek a zsidóság liturgiáin, így azok – nevezzük így – zsolozsmáin is (például „Péter és János pedig felmentek a templomba a kilenc órai imádság idején” – ApCsel 3, 1).² Az Új-

¹ Álljanak itt a teljesség igénye nélkül azok a tanulmányok és monográfiák, amelyeket felhasználtunk e zsolozsmatörténeti összefoglalóhoz: MARTIMORT A. G., *La prière des heures, (L'Église en prière, vol. IV: La liturgie et le temps)*, szerk. MARTIMORT A. G., Desclée, Paris 1983, 167-293; PINELL J., *Liturgia delle ore*, in *Anàmnesis*, vol. V., Marietti, Genova-Milano 1990; RAFFA V., *La liturgia delle ore, Presentazione storica, teologia e pastorale*, Edizioni OR, Milano 1990; UÖ., *Liturgia delle Ore, (Nuovo Dizionario di Liturgia)* szerk. SARTORE D., TRIACCA A. M., San Paolo, Cinisello Balsamo 1995⁶, 702-724; valamint RUBÉN M. LEIKAM két tanulmánya: *La Liturgia delle Ore nei primi quattro secoli*, és *La Liturgia delle Ore nel rito romano, (Scientia Liturgica, Manuale di liturgia, vol. V: Tempo e spazio liturgico)* szerk. CHUPUNGCO A. J., Piemme, Casale Monferrato 1998, 29-56 és 90-130. E tanulmányok bőséges bibliográfiát is közölnek a téma további elmélyítéséhez.

² Sajnos kevés konkrét bibliai vagy biblián kívüli de korabeli szövegtanunk van arra vonatkozóan, hogy a keresztények milyen templomi/zsinagógai szertartáson vesznek részt. A zsidó származású keresztényekkel kapcsolatosan feltételezhető, hogy tartják

szövetség számos, főleg kései keletkezésű könyvében elszórtan megjelenő liturgikus műfajú szövegek (pl. az ún. Krisztus-himnuszok), szövegtöredékek viszont arról tanúskodnak, hogy ezt a zsidó liturgiát az Egyház „megkeresztelt” módon mind az egyéni spiritualitás mind a közösségi liturgia részévé tette. E keresztény „ima-liturgia” megszületésének oka Krisztus kifejezett akaratóban található, aki az életet hordozó időt átszövő Istenkapcsolatra buzdítja híveit: „szüntelenül kell imádkozni és nem szabad belefáradni” (Lk 18, 1).³ Órigenész, a III. századi egyházi író a „szüntelen imádkozást” egyéb értelmezések mellett az egyes napszakok ritmusába illesztett, napi többszöri ima gyakorlataként is (amolyan zsolozsmaként is) értelmezi – hasonlóan a zsidó napszakokhoz kötött imához, zsolozsmához.⁴

A „szüntelenül imádkozó” (vö. 1 Tesz 5, 17) Krisztus-követő közösség az Istenhez, mint Atyához imádkozik („Így imádkozzatok: mi Atyánk...” – Mt 6, 9), akit Krisztus nyilatkoztat ki, ismertet meg, és ezért ő teszi lehetővé a hívek számára az Istennel mint Atyával való kapcsolatot, mert ő az „egyetlen közvetítő Isten és ember között” (1 Tim 2, 5). Az Egyház zsolozsmája, elsősorban tehát annak krisztológiai természetében tér el a zsidó zsolozsmától; ezért e liturgia a keresztény hit szentháromságos újdonságának is sajátos része.

Az Egyháznak az idő folyamába ágyazott imája nemcsak teológiailag merít a zsidó hagyományból, hanem szövegileg is, vagyis ezen imájának elsődleges eleme a zsidóság zsolozsmájának (vagyis a nap egyes

egy ideig a zsidósággal való rituális közösséget, míg a pogány származású keresztényeknek nem alakul ki ilyen kötődés. A jeruzsálemi apostoli zsinat, valamint főleg Pál apostol e tekintetben írt kijelentései fel is hatalmazzák a nem zsidó eredetű keresztényeket a zsidóságtól való „szabad elhatárolódásra” (nyilván feltételekkel); vö. ApCsel 15. fejezet.

³ A szüntelen imádságra való krisztusi buzdítást értelmezhetjük az egyéni spiritualitás, magánimádság szintjén is, de nem vonatkoztathatunk el az imáról való újszövetségi reflexió során a közösségben végezett ima hatékonyságáról és lényegességéről sem: „ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18, 20).

⁴ Vö. ÓRIGENÉSZ, *Az imádságról*, XII, 2; (*Ókeresztény írók*, XIV. kötet: Órigenész, *Az imádságról és a vértanúságról*) szerk. VANYÓ L., Szent István Társulat, Budapest 1997, 70-71.

szakaszaihoz kötött egyéni és/vagy közösségi imának) alapimája a zsol-tár, amelyhez (amelyekhez) hamar hozzákapcsolja a közösség a saját, keresztény imáit: „magatok közt zoltárokat, szent dalokat és lelki énekeket zengjetek, énekeljetek és zengedezzetek szívetekben az Úrnak!” (Ef 5, 19). A zsolozsma az Egyház születésétől kezdve a keresztény liturgikus szövegeknek, vagyis az ún. eukológiának (a liturgikus szövegek világának) egyik legfontosabb ihletője, hiszen a bibliai eredetű ima-szövegek (itt elsősorban a zoltárokra gondoljunk) mellett az évszázadok során egyre több egyházi költemény jelent meg (himnuszok, antifónák, fohászok, könyörgések) az Egyház zsolozsmájában.

Az Egyház zsolozsmája tehát egyidős az Egyházzal, lényegét tekintve máig változatlan igazsága a keresztény hitéletnek, mint liturgia és mint spirituális valóság. A bibliai újszövetség lezárultát követő keresztény ókor mind teológiai mind rituálisan tovább mélyíti, illetve bon-takoztatja ki ezt a bibliai gyökerű és megalapozottságú valóságot. Az első négy-öt keresztény évszázad egyházi irataiban jobbra a keresztény ima (egyéni és közösségi) teológiai és egzisztenciális-spirituális karakterének a bemutatásán volt a hangsúly (mint pl. Órigenész fentebb idézett művében),⁵ ezen évszázadokból konkrét zsolozsma-rituálé még nem áll a rendelkezésünkre.

Az V. századtól kezdve, viszont egyre inkább megismerhetővé válik a zsolozsma rituáléja is. Ez az évszázad abban is vízválasztó, hogy a fel-bomló-átalakuló római birodalom életében végbemenő radikális politi-kai és társadalmi változások a kereszténység egészére, illetve az Egyház életére is, így annak liturgikus életére is jelentős hatással vannak. A

⁵ Órigenész műve mellett meg kell még említenünk a következő korai patrisztikus forrásokat is: *A tizenkét apostol tanítása (Didakhé)*, (Ókeresztény írók, III. kötet: *Apostoli atyák*), szerk. VANYÓ L., Szent István Társulat, Budapest 1980, 91-101; TERTULIÁNUSZ, *Az imádságról*, (Ókeresztény írók, XII. kötet: *Tertullianus művei*), szerk. VANYÓ L., Szent István Társulat, Budapest 1986; RÓMAI SZENT KELEMEN, *Levél a korintusiakhoz*, (Ókeresztény írók, III. kötet: *Apostoli atyák*), szerk. VANYÓ L., Szent István Társulat, Budapest 1980, 102-145; ALEXANDRIAI SZENT KELEMEN, *Stromata*, Lib. VII, in GCS 17; RÓMAI SZENT HIPPOLITOSZ, *Apostoli Hagymány*, III., XXXV., XVI. fejezetek, (Ókeresztény írók, V. kötet: *Az Ókeresztény kor egyházfegyelme*), szerk. ERDŐ P., Szent István Társulat, Budapest 1983, 83-107; SZENT CIPRIÁN, *Az Úr imádságáról*, (Ókeresztény írók, XV. kötet: *Szent Cyprianus művei*), szerk. VANYÓ L., Szent István Társulat, Budapest 1999, 347-375.

konstantini fordulatot követően a birodalom különböző kulturális régióinak megfelelően egymástól nyelvükben és hagyományaikban eltérő liturgikus közösségek, családok alakulnak ki az Egyházban. Emiatt, bár hitbéli-spirituális valóságát tekintve a zsolozsma-imádság ugyanazt jelenti mindenütt az Egyházban, nyelvében, ritualitásában azonban ez a zsolozsma már nem ugyanolyan mindenütt.⁶ Az így létrejövő egyházi hagyományokat két nagy csoportba szokás osztani: keleti kereszténység és nyugati kereszténység. Az egyetemes Egyháznak e két komponensű valósága nem az Egyház természetét, lényegét érintő megkülönböztetés, hanem, mint említettük, elsősorban kulturális alapokon nyugvó sajátosság. Ettől kezdve beszélhetünk az Egyházban római vagy görög vagy örmény (stb.) rítusokról is – a római egyház saját liturgiájának, így zsolozsmájának is, tehát ez az időszak (IV-V. század) a születési ideje. A másik, az V. századtól egyértelműen detektálható változás a zsolozsma liturgiájának fejlődésében az a kettősség, amely mind a keleti, mind a nyugati közösségek tapasztalata: kialakul a zsolozsmának egy szerzetesi hagyománya, úzusa, és egy „egyházmegyés”, vagy ahogyan a szakirodalom szereti nevezni, katedrális gyakorlat, tradíciója. Ez röviden, egyszerűen annyit tesz, hogy másként végezték a zsolozsmát az egyes szerzetesi közösségek, és megint másként egy plébánia vagy székesegyház hívei. Ez a „másként” jelentheti az egyes imaórák felépítésében való különbséget, de az egyes imaórák napi „sűrűségét” is (hány imaóra volt egy napon).

Az V-VI. századtól ismeretes előttünk néhány konkrét zsolozsma-rituálé is (pl. Szent Benedek Regulájában)⁷, illetve egyre növekvő számban számos antifóna és himnusz is, melyeket immár saját liturgikus könyvekbe is gyűjtenek: például a *Hymnarium* (a himnuszok könyve) vagy a *Liber Antiphonalis* (az antifónák könyve)⁸. A zsolozsma biblikus szövegeihez csatolt egyházi szövegek nemcsak az egyes imaórák jellegét tükrözik (pl. egy reggeli himnusz az imaóra feltámadás-szimboliká-

⁶ Valószínűleg előtte sem volt az, de források hiányában a pre-konstantini korszakról, mint azt fentebb említettük, nem tudunk részleteket.

⁷ A *Regula* 8-19. fejezetei.

⁸ Vö. PALAZZO É., *Le Moyen Age, Des origines au XIIIe siècle*, Beauchesne, Paris 1993, 150-158.

ját), hanem, rendszerint az Egyház hitének tisztaságát, ortodoxiáját is képviselik.⁹ A zsolozsmára is igaz, tehát az a III. századi liturgikus-teológiai alapelv, amely szerint „az imádság törvénye határozza meg a hit törvényét”¹⁰, vagyis amit az Egyház hisz, azt vallja meg, imádkozza meg a liturgiájában, és viszont: a liturgia a hit hordozója, „alakot adója”.

Az Egyház, tehát „két tüdőből lélegzi a zsolozsma imáját”: a szerzetesi és a plébániai/katedrális zsolozsma szerint. A katedrális zsolozsma alapvetően csak két imaórára fókuszál, a reggelire és az estire, szövegeit tekintve egyszerűbb, rövidebb, ugyanakkor sokkal több benne a szövegeket, énekeket kísérő gesztus, cselekmény. A szerzetesi zsolozsma ismeri a napközi, illetve éjszakai imaórák rendszerét is, az egyes órák szövegállománya hosszabb, az énekelt részek dallamvilága pedig feltételezhetően komplexebb, kidolgozottabb volt.

A katedrális zsolozsma igazi értéke talán nem is annak rituális valóságában volt (vagyis, hogy hogyan végezte ezt az adott közösség), hanem abban az egyháztani modellben, amelyet ez a liturgia megmutat: az egyházi közösség, vezetőjével (pásztorával) egységben, a közösségen belüli liturgikus szolgálatok sokszínűségében mond dicséretet az Atyának a Fiú által a Szentlélekben. Az Egyház minden liturgikus cselekményben feltárja, megmutatja önön valóságát, nemcsak a világnak, hanem önmagának is; és mindez a közösen végzett zsolozsmára is igaz. A III. századi római Priscilla-katakomba egy imádkozó nő alakjában mutatja meg az Egyháznak ezt a valóságát, amely a kora-középkorban a katedrális/plébániai zsolozsmában is nyilvánvaló (*ecclesia orans*).

Az egyes szerzetesi közösségek (rendek, kongregációk) az évszázadok során saját spiritualitásuk, hagyományaik szerint dolgozták ki és fejlesztették folyamatosan a zsolozsmájukat. E világot nem célunk itt

⁹ Ismeretes, hogy Szent Ambrus az általa költött himnuszokkal – amelyek mindmáig a római és az ambrózián zsolozsma részei – a rábízott hívek hitének ortodoxiáját is szolgálni kívánta, főleg a Krisztusba vetett hit tekintetében a korabeli Milánó (melynek püspöke volt) arianus eretnokség által befolyásolt közegében. Erről bővebben: PINELL, *Liturgia delle Ore*, 148-151.

¹⁰ „Lex orandi legem statuatur credendi” – Aquitániai Proszper híres axiómája, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. DENZINGER H., HÜNERMANN P., Örökmécs – Szent István Társulat, Bánytereny – Budapest 2004, 246. pont.

bemutatni, viszont szeretnénk a katedrális zsolozsmának, amely idővel egyre inkább csak (!) az egyházmegyes papok zsolozsmája lett, liturgia-történeti útját vázlatosan megrajzolni egészen a II. Vatikáni Zsinat zsolozsmájáig, az 1971-ben megjelent *Liturgia Horarum*-ig. Nézzük e folyamat főbb állomásait!

1. Fúziós kísérletek és azok hatásai

Talán a bizánci egyház gyakorlatát követve a nyugati egyházban is megjelenik a VIII. századtól a katedrális zsolozsma szerzetesi mintára történő átszervezésének ötlete. A szerzetesi mintát a bencés zsolozsma szolgáltatja, éppen ezért a kutatók ezt a zsolozsma-ideált „bencés-római” zsolozsmaként is említik. Ami e törekvésből kikristályosodott és megmaradt egészen a II. Vatikáni Zsinat zsolozsmájáig az az egyes imaórák szerkezeti felépítése, és a 150 zsoltár egy héten történő elimádkozásának a hagyománya.

2. A zsolozsma „klerikalizációja”

Természetesen sosem volt tiltva, hogy az Egyházban a laikusok zsolozsmát imádkozzanak, mégis a kora-középkortól egyre kevésbé kap szerepet az ő lelkiségükben, napi imaéletükben az Egyház zsolozsmája – az iménti fejezetcímbe látható idézőjel ezért szerepel. A klerikusok napi imaéletétől azonban egyre elválaszthatatlanabb lett a zsolozsma, és nemcsak mint spirituális ajánlat, hanem sokkal inkább mint kötelezettség. Minderről az első írásos tanúságunk a 700-as évekből származik. A VIII. században keletkezett *Liber diurnus romanorum pontificum* pápai rendelkezés-gyűjteményben ugyanis azt olvassuk, hogy a frissen felszentelt püspököknek ígéretet kellett tennie (ez az ún. *cautio episcopi*) arra vonatkozóan, hogy klerikusaival minden nap elimádkozza a vigília imaóráját.¹¹ E rendelkezés szerint napi egy alkalommal a püspök a papjaival együtt zsolozsmázik. De vajon kik voltak ezek a püspökkel együtt imádkozó klerikusok? Azok, akik részt vettek a püspök napi szolgálatában, vagyis a közvetlen munkatársai, vagy mások is? Nyilván egy nagy kiterjedésű

¹¹ PL 105, 71.

egyházmegyében a püspöktől távolabb élő és szolgáló papok nem tudtak napi szinten ebbe az imába bekapcsolódni. Chrodegang Metz szentéletű püspöke (†766) a közelében élő és szolgáló papok számára életközösséget hoz létre (megszületik a kanonoki testület), ahol szintén előírás volt a papok közös zsolozsmája (*officium*).¹²

E kötelességnek viszont a papság eleinte igen nehezen tudott eleget tenni. Ennek fő oka meglehetősen prózai volt: nem álltak a klérus rendelkezésére azok a könyvek, melyekből zsolozsmázhatott volna. A korabeli zsolozsmát ugyanis egyszerre több könyvből kellett végezni: külön-külön kötetben voltak a zoltárok, egy másikban az antifónák, egy harmadikban a himnuszok és így tovább. Ez a darabszámra és méreteiben is tekintélyes apparátus meglehetősen drága volt. A kora-középkorban gyakori jelenség volt, hogy sok egyházközség csak püspöki segítséggel tudta beszerezni a mindennapi szentségi élethez szükséges alapkönyveket is (*sacramentarium*, *missale*, *rituálék* stb.), így a zsolozsma könyvei számos helyen hiányoztak. A mai értelemben vett, egyetlen kötetbe szerkesztett, kézbe vehető és kézben tartható méretű zsolozsmáskönyv csak a XIII-XIV. században születik meg: ezek használatával már nem volt szükség arra, hogy az egyes rituális elemeknek megfelelően cseréljék a hatalmas méretű köteteket az imádság alatt. A klerikusok számára, a szent *officium* imádságának pótlására a VIII-IX. századtól jól kezelhető (és használható) imakönyveket készítenek, amelyekben a számos magánimádságra készített szöveg mellett néhány zsolozsma-összeállítás (amolyan „kis zsolozsma” módján) is szerepelt.¹³

A klerikusi zsolozsmakötelezettség másik, objektívnek mondható nehézségét az egyes imaórák terjedelme okozta. A monasztikus hatásra kibővülő zsolozsma szövegállománya oly mértékben megnövekedett, hogy az egyes imaórák végzése hosszú időt igényelt a klérustól. Ez helyenként feszültségeket okozott a lelkipásztori szolgálat megfelelő ellátásában.

¹² CHRODEGANG METENSIS, *Regula canonicorum*, c. IV-VII., vö. <https://ia902801.us.archive.org/0/items/regulacanicoru00chro/regulacanicoru00chro.pdf>, (a kutatás időpontja: 2021. 09. 08.)

¹³ Vö. *Breviarium Apostolorum* in: BOURQUE E., *Le Gélasien du VIII^e siècle*, vol. I., Québec, 1952, 398.; WILMART D. A., *Precum libelli quattuor aevi carolini*, Roma, 1940.

A megoldást III. Ince pápa (1198-1216) zsolozsmareformja hozta meg, mégpedig a ferences rend közreműködésével. Ince pápa a IV. lateráni zsinaton (1215) elrendeli a zsolozsma szerkezeti átalakítását (*ordinarium officii*), és részletes és pontos rubrikaállományt is készített az egyes imaórák megfelelő imádkozásához. Az így megszületett zsolozsma a *Breviarium secundum usum Romanae Curiae* nevet kapja. III. Incét III. Honóriusz pápa (1216-1227) követi a péteri szolgálatban, aki további (kisebb) módosításokat, pontosításokat eszközöl Ince breviáriumban. Az általa jóváhagyott „kisebb testvérek rendje” (*ordo fratrum minorum* – közismerten: a „ferences rend”) ezt a zsolozsmát kezdi el használni, amelynek szerkezetét és szövegét a rend második általános előjárója faversham-i Haimo (1200-1243) IX. Gergely pápa (1227-1241) kérésére tovább csiszolta, alakította. A ferences rend európai terjedésével e breviárium is elterjed, és rövid idő alatt az egyházmegyés klerikusok zsolozsmájává is vált (*Breviarium Romanum* néven).

E zsolozsma könyvészetileg is szakított az addigi hagyománnyal: az egyes imaórákhoz nem kell az egyes könyveket (zsoltárok könyve, himnuszok könyve, antifónás könyv stb.) az imaóra részeinek megfelelően változtatni, mivel e szövegeket azok egymásutániségában szerkesztették bele a kézbe vehető kötetbe. E breviárium az év négy évszakának megfelelően négy kötetben jelent meg:

- *Pars Hiemalis* (téli rész);¹⁴
- *Pars Verna* (tavaszi rész);
- *Pars Aestiva* (nyári rész);
- *Pars Autumnalis* (őszi rész).

E liturgikus könyv sok szempontból jól sikerült, praktikus kiadvány, ugyanakkor az egyes imaórák relatív hosszúsága nem változott. A rövidítés iránti igényt számosan jelezték a Szentszék felé. E lekipásztori kérdés megoldására VII. Kelemen pápa (1523-1534) Francisco de Quiñones (1482-1540) spanyol ferences szerzetest, akkor már bíborost kérte fel, aki a római breviáriumot alaposan átszerkesztve és lerövidítve 1535. február 5-én, III. Pál pápa (1534-1549) jóváhagyásával közreadta

¹⁴ Mivel a liturgikus év adventtel kezdődik, ez a kötet az első a sorozatban.

az új zsolozsmáskönyvet *Breviarium Sanctae Crucis* (a Szent Kereszt Breviáriuma)¹⁵ címmel.

Quiñones bíboros breviáriuma hallatlanul népszerű volt a klérus körében. A megjelenését követő 17 hónap alatt tízszer nyomták újra. 1536. július 3-án megjelent a második kiadása, amelyet fennállásának 32 éve során a nagy sikere miatt több mint százszor kellett újra nyomtatni. Érdekessé módon ez a breviárium is megtartotta a 150 zsoltár egy hét alatt történő elimádkozásának gyakorlatát, viszont sok egyéb szövegben rövidített, egyszerűsített. A lelkes fogadtatás ellenére jelentős ellenzéke is volt e könyvnek:

- IV. Pál pápa (1555-1559) pápa 1558-ban betiltja a Szent Kereszt Breviáriumának használatát;
- 1559-ben IV. Piusz pápa (1559-1565) ismét engedélyezi;
- Szent V. Piusz pápa (1566-1572) viszont a Trentói Zsinat egy ezzel kapcsolatos határozatát érvényre juttatva a *Quod a nobis* kezdetű bullájával 1568-ban végleg megtiltja a használatát.

A Quiñones-breviárium ellenzőinek legfőbb érve a sokszáz éves hagyománnyal való szakítás volt, ugyanakkor az számukra is nyilvánvaló volt, hogy a klérusnak a *Breviarium Romanummal* kapcsolatos kritikájával foglalkozni kellett. A Trentói Zsinat javaslatot is tesz a római breviárium revíziójára, e javaslatot V. Piusz pápa be is fogadta, és 1568-ban kiadta a III. Ince és III. Honóriusz pápák által jóváhagyott *Breviarium Romanum* revideált változatát.¹⁶ E liturgikus könyv tartalmazta a római egyház zsolozsmáját egészen az 1971-ben megjelent *Liturgia Horarum*-ig.

Az 1538-ban kiadott „trentói” *Breviarium Romanum* szövegeiben és használatában csak néhány alkalommal történt komolyabb változtatás:

¹⁵ Quiñones bíboros római címtemploma a Jeruzsálemi Szent Kereszt bazilika volt (*Basílica Sanctae Crucis in Hierusalem*; olaszul *Santa Croce in Gerusalemme*) – az új breviárium nevében a Szent Kereszt nemcsak Krisztus keresztfére utal, hanem erre a templomra is (ahol egyébként a Szent Kereszt legnagyobb ereklyéjét is őrzik).

¹⁶ A breviárium hivatalos elnevezése: *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*.

- 1911-ben Szent X. Piusz pápa átalakíttatta a 150 zsoltárnak az egyes napokra történt beosztását (továbbra is gyakorlat marad a 150 zsoltár egy hét alatt történő elimádkozása).
- XII. Piusz pápa 1955-ben átszervezi a nagyhét és benne a Húsvéti Szent Háromnap liturgiáját, amely hatással van ezen időszak zsolozsmájára is.¹⁷
- Ugyanebben az évben, március 25-én *Cum hac nostra aetate* címmel a Szent Rítuskongregáció dekrétumot ad ki, melyben a római rítusú liturgikus cselekmények liturgikus utasításainak (rubrikáinak) revideálását tűzte ki célul. Ennek következtében, kis mértékben a *Breviarium Romanum* rubrikái is változtak.
- A Trentói Zsinatot követően, ahogyan az évszázadok során újabb szentek kerültek a római egyház liturgikus naptárába (illetve vettek ki ünnepléseket onnan) a *Breviarium Romanum*ban a szentek zsolozsmája is bővült (vagy fogyatkozott) – mindez nyilván nem strukturális, lényegi változás a római breviárium hagyományában.

A római egyház zsolozsmájának liturgiája mind teológiai szemléletmódjában, mind rituális értelemben a legnagyobb változást a II. Vatikáni Zsinat liturgikus reformja során élte meg. A zsinat 1963. december 4-én kiadott liturgikus dokumentuma, a *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúció a IV. fejezetben (a dokumentum 83-101. pontjaiban) foglalkozik a római egyház zsolozsmájával. Érdemes egy rövid összefoglaló erejéig áttekintenünk e pontokat. Íme, a konstitúció negyedik fejezetének vázlata:

- A zsolozsma Krisztus és az Egyház tevékenysége (83. pont);
- Emberek imája, Krisztus imája (84. pont);
- Ima az Anyaszentegyház nevében (85. pont);
- A zsolozsmázás jelentősége (86.pont);
- A Zsinat szándéka (87. pont);
- A nap megszentelése (88. pont);
- A megújítás szabályai (89. pont);
- A zsolozsma a lelki élet forrása (90. pont);

¹⁷ A Szent Rítuskongregáció a következő instrukcióban közölte e változás részleteit: *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*, a megjelenés dátuma: 1955. november 16.

- A zsoltárok (91. pont);
- Az olvasmányok (92. pont);
- A himnuszok (93. pont);
- Az időpontok megtartása (94. pont);
- A kórus (95. pont);
- Kórusra nem kötelezettek zsolozsmázása (96. pont);
- Fölmentés a zsolozsmázás alól (97. pont);
- A szerzetesek zsolozsmája (98. pont);
- A közös végzés ajánlása (99. pont);
- A nép bevonása (100. pont);
- A latin nyelv használata (101. pont).

A konstitúciónak a zsolozsmáról szóló pontjai között újdonságként hat az a zsolozsmával kapcsolatos teológiai tanítás, amely nemcsak a fejezet első négy pontjában (83-86. pontok), hanem a többi „gyakorlatiasabb” pontban is markánsan jelen van. A 87. pontból kiderül, hogy a zsolozsma megújításának munkája megelőzte a zsinatot. E megújítás egyfelől praktikus akar lenni („figyelembe kell venni a mai életkörülményeket is” – 88. pont), ezért például a római zsolozsma addigi hagyományával szembeni radikális újdonságként a 150 zsoltárt már nem egy hét alatt imádkozza el az egyház a zsolozsmában, hanem négy hétre elosztva (91. pont). A gyakorlatiasság mellett ugyanakkor túl akar lépni a zsolozsma „elmondásának” szokásán is: legyen az minden szempontból megélt imádság (90. pont), amely ne csak a zsolozsmára kötelezett klerikusok és szerzetesek imája legyen, hanem akár a laikusoké is, vagyis konkrét értelemben is az egész Egyházé (100. pont). A zsolozsma eddigi rendjéből kikerül a legelső napközi imaóra (*Hora prima*), a *Matutinumot* pedig már nemcsak éjszaka vagy hajnalban lehet elimádkozni, hanem a nap során bármikor (89/c-d. pontok).

A zsinati konstitúció megjelenése után hét évvel, 1970. november 1-jén Szent VI. Pál pápa *Laudis canticum*¹⁸ kezdetű apostoli konstitúciójával kihirdeti a római egyház új zsolozsmáját, amely a *Liturgia Horarum* (*Imaórák Liturgiája*) nevet kapta.¹⁹ A *Liturgia Horarum* első hivatalos kiadását (*editio typica*) négy kötetben 1971. április 11-én (húsvétvasárnap)

¹⁸ A továbbiakban LC.

jelentette be az Istentiszteleti Kongregáció (*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*). Ez a zsolozsma máig a római egyház hivatalos zsolozsmája.

A *Liturgia Horarum* a *Breviarium Romanum*hoz hasonlóan négy kötetben jelenik meg, de az egyes kötetek itt már nem az év évszakaihoz kötődnek, hanem a liturgikus év három nagy ünnepköréhez illeszkednek (karácsonyi ünnepkör, húsvéti ünnepkör, évközi idő)²⁰ – természetesen az ezekbe szövődő szentek ünnepeivel (*sanctorale*):

- I. kötet: *Tempus Adventus, Tempus Nativitatis* (Adventi idő, Karácsonyi idő);
- II. kötet: *Tempus Quadragesimae; Sacrum Triduum Paschale, Tempus Paschale* (Nagybőjti idő, Húsvéti Szent Háromnap, Húsvéti idő);
- III. kötet: *Tempus per Annum Hebdomadae I-XVII* (Évközi idő I-XVII hét);
- IV. kötet: *Tempus per Annum Hebdomadae XVIII-XXXIV* (Évközi idő XVIII-XXXIV hét).

Mint említettük az új zsolozsmát a kongregáció dekrétuma és VI. Pál pápa apostoli konstitúciója vezeti be. A pápai irat praktikus és teológiai alapelveket is megfogalmaz az Imaórák Liturgiájával kapcsolatosan, melyeket az *Imaórák Liturgiája* első kötetének elején található *Általános Rendelkezések az Imaórák Liturgiájáról* (*Institutio Generalis de Liturgia Horarum*) öt fejezetben, 284. pontban hosszasan, részletesen kidolgoz.

Ez a zsolozsma a *Breviarium Romanum*hoz képest sok újdonságot tartalmaz – ezek egy részét már a *Sacrosanctum Concilium* is megemlíttette. E „novum-csomagból” álljon itt néhány, a teljesség igénye nélkül:

¹⁹ Az új zsolozsmáskönyv teljes neve: *Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI. promulgatum, Liturgia Horarum iuxta ritum romanum*. A magyar kiadásban: *A II. vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata szerint megújított és VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett Szent Zsolozsma Az Imaórák Liturgiája (Liturgia Horarum) a római szertartás szerint*.

²⁰ Az új zsolozsma ebbéli elgondolása, vagyis, hogy a megújított Római Kalendárium naptári egységei szerint osztja fel a zsolozsma egyes köteteit, és nem az egyes évszakok szerint, teljesen logikus elgondolás, és nemcsak a liturgikusan pontosabb behatárolás okán, hanem amiatt is, mert például az egyenlítő mentén élő katolikusoknál az év során csak két évszak van, és azokra semelyik, az északi féltekén érvényes évszak-elnevezés sem illik („esős nyár és szárazabb nyár”?).

- Az új zsolozsma (és nemcsak annak könyve) új nevet is kapott: *Liturgia Horarum* – *Imaórák Liturgiája*. E név nem egy könyvészeti megoldás eredménye már (a zsolozsma imájához a szükséges könyvek egyetlen kötetbe lettek „rövidítve”²¹), hanem az Egyház napszakokhoz kötött (órák) közösségi imájának (liturgia) eszköze.
- A 150 zsoltárt négy ún. zsoltárhét alatt imádkozzuk el, emiatt az egyes órák terjedelme rövidebb lett.²²
- A *Completerium* kivételével minden imaóra három zsoltárt tartalmaz (itt a zsoltárt műfaji értelemben is értjük, hiszen az ún. ó- és új-szövetségi „kantikumok” is műfajilag zsoltárok).
- A *Prima* nem szerepel az imaórák új rendszerében.
- A *Matutinum* neve *Officium lectionis* lett.
- Eltűnt a zsolozsmából a *Kyrie eleison*, az *Ave Maria*, a *Credo* és más szövegek, fohászok.
- Minden imaóra himnusszal kezdődik; az egyes órák alapszerkezete, pár sajátosság kivételével ugyanolyan.
- Egyes imaórák összekapcsolhatók szentmisével.

Az Istentiszteleti Kongregáció 1985. április 7-én megjelentette a *Liturgia Horarum* második hivatalos kiadását (*editio typica altera*). E kiadásnak az elsőtől való különbözősége elsősorban (és ez jelentős különbség!) a bibliai részek szövegeiben áll. Szent II. János Pál pápa ugyanis 1979. április 25-én *Scripturarum Thesaurus* kezdetű apostoli konstitúciójával kihirdette a latin nyelvű Szentírás új szövegű fordítását (*Biblorum Sacrorum Nova Vulgata Editio*), és megtette e latin szöveget a római egyház liturgiájában a bibliai szövegek alapszövegének. A *Liturgia Horarum* biblikus

²¹ A *breviarium* név a latin *brevis* melléknévből származik, melynek elsődleges jelentése: „rövid”, bár már az ókortól használatos e fogalom „összefoglalás” jelentéssel is; ld. https://www.treccani.it/enciclopedia/breviario_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (a kutatás időpontja: letöltés: 2021.09.15.)

²² E kijelentést muszáj árnyalnunk, hiszen az új zsolozsma első kötete elején található *Általános Rendelkezések az Imaórák Liturgiájához* (= ÁRIL) 131. pontja kimondja, hogy valójában nem imádkozzuk el az *Imaórák Liturgiájában* mind a 150 zsoltárt, mert kimaradnak ebből az ún. „átokzsoltárok” (57., 82. és a 108. zsoltárok), illetve hasonló „szövegtani okból” néhány zsoltár szövegéből szándékosan ki lettek hagyva egyes versek (vagyis a maradék 147 zsoltár szövege sem mindenütt teljes).

szövegeit is (zsoltárok, kantikumok, olvasmányok stb.), tehát innen kell közölni.

E második kiadás további újdonságai:

- Az új zsolozsmáskönyv-kiadásban egyes zsoltároknál a zsoltárszámolásban feltüntetésre került a zsoltár héber száma is (ha az eltért a görög *Septuaginta* fordítás, és a latin *Biblia Vulgata* számozásától).
- Az új kiadás a zsoltároknál közli az egyes zsoltárversek eredeti bibliai versszámát is.
- Vasár- és ünnepnapok *Reggeli és Esti dicséreteiben* (*Laudes [matutinae]* és [*Laudes*] *Vesperae*)²³ az evangéliumi kantikumok (*Benedictus* és *Magnificat*) előtt (és elimádkozásuk után) három antifóna-variáns van, attól függően, hogy a vasár- és ünnepnapi szentmisék olvasmányait tekintve a hároméves felolvasási ciklusban melyik évben végezzük ezt az imaórát (A-B-C évek). Ezek az antifónák, ugyanis az adott nap (vasár- vagy ünnepnapi) miséjének evangéliumából vannak.
- A zsolozsmáskönyv második kiadásának függelékében ünnepélyes áldásszövegeket találunk a közösséggel végzett *Reggeli és Esti dicséret*ek lezárásához, és ugyanígy a bűnbánatra történő felszólításhoz szövegváltozatokat a Befejező imaórában.

A *Liturgia Horarum* négykötetnyi anyaga, több ideiglenes kiadás után hivatalosan 1991 és 1992 között jelent meg magyar nyelven.²⁴ E magyar kiadás a *Liturgia Horarum* első, 1971-es kiadása alapján készült el, így nem tartalmazta a latin könyv(ek) 1985-ös második kiadásának újdonságait.²⁵ Az *Imaórák Liturgiája* viszonylag kis példányszámban jelent meg, és kereskedelmi forgalomba nem került, így a klerikusokon és szerzeteseken kívül a zsolozsmázni kívánó laikusok nem tudtak e köte-

²³ A kapcsos zárójel azt a szót jelzi, amelyet hagyományosan nem szoktunk ezen imaórák nevének megemlítésekor mondani, de ezekkel teljes ezek neve.

²⁴ Az I., II., és a IV. kötet 1991-ben, a III. kötet 1992-ben.

²⁵ A *Liturgia Horarum* magyar változata bizonyonnyal kész volt már 1985 előtt, de valószínűleg politikai okokból nem jelenhetett meg, csak a rendszerváltozásakor, az első pápalátogatás évében (és azt követően).

tekhez hozzáférni.²⁶ A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia 2014 és 2017 között elkészítette és kiadta a Szent István Társulat közreműködésével az *Imaórák Liturgiája* javított változatát, amelyet kereskedelmi forgalomba is bocsátott, így ehhez immár bárki hozzáférhet.²⁷ E javítást és újra kiadást a latin *editio typica altera* újdonságainak bevezetése iránti igény, az 1991 óta használt magyar kiadás fellelt szöveghibáinak korrekciója (fordítási hibák, és sajtóhibák), a Római Kalendáriumba 1991 óta bekerült új szentek zsolozsmaszövegeinek megjelentetése, valamint a kiadvány laikusok számára elérhetővé tétele tette szükségessé.

II. rész: Adalékok a zsolozsma teológiai értékeléséhez

E tanulmányunk elején, lábjegyzetben közölt irodalom a római zsolozsma kialakulása és történeti fejlődése mellett annak teológiai elemzésével is részletesen foglalkozik. A most következő részben nem ezek szintetikus bemutatását fogjuk elvégezni, hanem egy szubjektív szempontrendszer mentén szeretnénk az *Imaórák Liturgiájának* teológiai értékeléséhez adalékokat szolgáltatni.

Az 1971-ben megjelent új zsolozsma a *Liturgia Horarum* nevet kapta, amely a magyar fordításban *Imaórák Liturgiájaként* jelent meg. Ez az elnevezés, liturgikus teológiai értelemben, „több mint szerencsés”, hiszen egyértelműen közli e szertartás alapigazságait: a zsolozsma az Egyházban IMA, ami át meg át szövi az ember idejét (ÓRÁK), és amely elsősorban nem egyéni áhítatgyakorlat vagy spirituális mozzanat (az is), hanem LITURGIA, amely a közösségi dimenzióját, és a hitben betöltött szerepét tekintve is több ezen szubjektív valóságoknál.

Jelen fejezetünk, tehát három részből áll, e hármas igazság felosztását követve.

²⁶ A laikusok számára egyetlen kötetbe szerkesztve készültek egy és négyhetes zsolnárfelosztásban zsolozsmáskönyvek (például a „Kis Zsolozsma”), de ezek csak az *Imaórák Liturgiája* szűkebb vagy bővebb kivonatai voltak, és semmiképpen sem maga a teljes zsolozsma.

²⁷ Az I. kötet 2014-ben, a II. 2015-ben, a III. 2016-ban, a IV. pedig 2017-ben jelent meg.

a) A zsolozsma az Egyház imája

„Isten népének közösségi és nyilvános imája” a zsolozsma – e szavakkal kezdődik az *Imaórák Liturgiájának* első kötete elején található *Általános Rendelkezések az Imaórák Liturgiájához* kezdetű rendelkezésgyűjtemény²⁸ (1. pont). Ez az ima, mint azt az újszövetségi hagyományból tudjuk (vö. ApCsel 2, 42), az Egyház számára konstruktív, vagyis az Egyházat élte-tő, felépítő, megtartó valóság, így identitásának lényeges része. Az Egyház, ha nem imádkozik, akkor megszűnik létezni. Ahogyan e dolgozatunk elején fogalmaztunk: az ima az Egyház lélegzetvétele a Szent Lélekben (most szándékosan így, külön írva), ha nem „lélegzik az imában” megszűnik a léte. Az ima a keresztény számára létmód, és a zsolozsma ennek az elsődleges tere, és a személyes imára vetítve annak mintegy alapmodellje.

Az „ima, imádság” szavakkal általában az embernek az Isten felé való személyes (és ezért tudatos) „lendületét”, és dialógusát értjük, vagyis ami az ember döntése és kezdeményezése, tehát olyasmit, ami „alulról felfelé” viszi az embert. A zsolozsma rádöbrent minket arra, hogy ez a folyamat valójában fordított irányú: „Az új és örök szövetség főpapja, Krisztus Jézus, magára véve az emberi természetet, a földi számkivetésbe magával hozta azt a himnusz, amely a mennyei hazában öröktől fogva zeng.”²⁹ Némi egyszerűsítéssel átfogalmazva e kijelentést elmondhatjuk, hogy az Isten szentháromságos misztériumában „ima van”, vagyis az Isten lényegéhez tartozik (mint Szentháromság, vagyis három Személy közössége), hogy az isteni Személyek személyességben – dialógusban, kommunikációban – vannak egymással. Ez az örök, isteni dialógus-kommunikáció az Ige megtestesülésével kinyílik az ember számára. Az ember Jézusban való megszólítottasága révén, tehát mintegy meghívást kap e dialógusban-kommunikációban való részvételre. A hívő, vagyis aki el- és befogadja életébe Jézust és az ő művét bekapcsolódik az Isten misztériumában öröktől fogva jelenlévő „imába”. A keresztény imáját (is) az Isten kezdeményezi: „ő előbb szeretett minket” (1Jn 4, 19). Amikor a keresztény imádkozik, mindig „válaszol” az Isten

²⁸ Mint már fent hivatkoztunk rá, a továbbiakban e rövidítéssel jelöljük: ÁRIL.

²⁹ *Sacrosanctum Concilium* (= SC) 83.

„imára hívásának”, a keresztény ima, tehát mindig „fentről lefelé” kezdődik.

„Isten szeretet” (1Jn 4, 8 és 16), ez belső lényege, „maga Isten léte a Szeretet”³⁰: a Szentháromság személyei ebben a szeretetben vannak, szeretik egymást. Az Istenben lévő dialógus-kommunikáció, amelyet Fiú elhozott a megtestesüléssel, tehát az Isten szeretetének manifesztációja. Az ima, amely ezen isteni „belső” dialógus-kommunikáció „megfogása” és rezonanciája³¹ a hívőben, valójában nem más, mint az Isten szeretetében való lét megélése, tudatosítása. Amikor a hívő imádkozik (akár a zsolozsma által, vagy másként), átéli Isten szeretetét és válaszol arra.

Ennek igazságával már az első keresztények is tisztában voltak. Az I. század végén keletkezett *Didaché* kezdetű patrisztikus irat, amikor az Úr imádságára tanít (Miatyánk), annak szövegét így vezeti be: „ne imádkozzatok úgy, mint a képmutatók, hanem úgy, amint az Úr parancsolta evangéliumában”, majd a Miatyánk szövegének közlése után hozzáteszi: „Naponta háromszor imádkozzatok így”.³² Általánosan elfogadott igazság, hogy a *Didaché* szövegében a „képmutatók” alatt a zsidóságot kell értenünk, így az itt közölt a „képmutatókkal” ellentétes keresztény imagyakorlat a zsidó imagyakorlattal való másságot hangsúlyozza: a keresztények a Miatyánkot imádkozzák, és tegyék ezt naponta háromszor. A zsidóság napi kétszeri imája (a *tefillá*) leglényegesebb része az ún. *shemá Iszráel* („Halld, Izrael”) címmel jelzett imakomplexum volt, amely tulajdonképpen a bibliai Második Törvénykönyv legfontosabb parancsolatának refrénszerű ismétlésére épült: „Halld Izrael: az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr! Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és minden erődből. Legyenek a szívedben ezek az igék, amelyeket ma megparancsolok neked! Beszöld

³⁰ Katolikus Egyház Katekizmusa 221.

³¹ Nolai Szent Paulinus, egyik híres verssorának axiómaszerű megragadásával élünk itt: „barbari discunt resonare Christum corde romano” („a barbárok megtanulják Krisztust visszhangozni/rezonálni római szívvel”) – Poema XVII (Ad Nicetam redeunt in Daciam), 263; in PL 61, 488.

³² *Didaché* azaz: A tizenkét apostol tanítása, VIII, 2-3; (Ókeresztény írók, 3. kötet: Apostoli atyák), szerk. VANYÓ L., Szent István Társulat, Budapest 1980, 97.

el ezeket fiaidnak! Elmélkedj róluk, ha a házadban ülsz, ha úton jársz, ha lefekszel és ha felkelsz! Kösd őket jelként a kezedre, függeszd azokat a szemeid közé, írd rá őket házad ajtófélfáira és kapuira!” (MTörv6, 4-9)

Az imádkozó zsidó ember, tehát naponta kétszer is tudatosítja magában, hogy Istent szeretni kell, ennek igazsága áll imádsága szívében. A keresztények a szeretet parancsának „helyén” (!) a Miatyánkot imádkozzák, amellyel emlékeztetik magunkat arra, hogy Istent Atyaként szólíthatják meg, aki szereti őket. Noha itt most csak nagyon kevés szövegből próbálunk értékes következtetésekre jutni, mégis kijelenthetjük, hogy az ima lényege, mind az ó-, mind az újszövetségi hagyományban az Isten szeretetének a tudatosítása, és az abba való belekapcsolódás (az abban való „elmerülés”).³³

Amikor Jézus azt mondja övéinek, hogy „szüntelenül kell imádkozni és nem szabad belefáradni” (Lk 18, 1) a „szüntelenség” alatt ezt az isteni állandóságot is érti. Isten, ugyanis „szüntelenül”, örökre, visszavonhatatlanul, „egyszer és mindenkorra” (vö. Zsid 9, 12) szereti az embert, és a keresztiség által az embert képessé teszi arra, hogy az ember is képes legyen „szüntelenül viszonzszeretni” az Istent. Ez a „szüntelenre való képesség” a Szentlélek jelenléte és munkája bennünk, az alapvetően erre képtelen („erőtlen”) emberekben. Az Atya, tehát mintegy „belénk szereti” Fiával való örök szeretetdialógusát és a Szentlélek tevékenysége által: „A gyermekké fogadás Lelkét” kaptuk, „amelyben azt kiáltjuk: Abba, Atyánk! Maga a Lélek tesz lelkünkkel együtt tanúságot, hogy Isten fiai vagyunk. [...] De mi is, akik magunkban hordjuk a Lélek zsengeit: mi magunk is sóhajtozunk bensőnkben, s várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását. [...] Hasonlóképpen a Lélek is segítségünkre van erőtlenségünkben, mert nem tudjuk, hogyan imádkozzunk helyesen; de maga a Lélek jár közben értünk szavakba nem foglalható sóhajtasokkal. Aki azonban vizsgálja a szíveket, tudja, hogy melyek a Lélek kívánságai, tudja, hogy közbenjár a szentekért Isten akarata szerint.” (Róm 8, 15-16. 23. 26-27) Kijelenthető, tehát, hogy „nincs keresztény ima a Szentlélek tevékenysége nélkül”³⁴, aki a „szeretet Lelke” (2Tim 1, 7).

³³ Ezen gondolatmenetünkhöz ld. PINELL J., *Liturgia delle Ore*, 20-23 és 55.

³⁴ ÁRIL 8.

Összefoglalva az eddigieket elmondhatjuk, hogy a hívő ember és a közössége folyamatosan imádkozik, s ez számára egyfajta belső, hitbéli szükséglet, mert a keresztsége óta benne Isten Szentlelke – akit Fia által az Atya elküldött a hívő szívébe – folyamatosan imádkozik (hiszen ő az Atya és a Fiú közötti szeretetben maga az örök és állandó/szüntelen dialógus-kommunikáció), és teszi ezt „szavakba nem önthető sóhajtásokkal”. A keresztyén egyéni és közösségi imája éppen ezért csak mintegy „belesimul” ebbe az „isteni imaáramlásba”, és így a hívő megélheti az ima lényegét: beléphet szentháromságos Isten „szívébe”, egyesülhet a szeretetben a szentháromságos Istennel a Szentlélek által, akiben imádkozik („imádkozzatok a Szentlélekben” – Júd 20). Az ima a keresztyén számára mindig pünkösdi élmény, vagyis Szentlélek-tapasztalás, és attól függetlenül az, hogy ez tudatos-e számára, és ezt az érzékei szintjén fogja-e (érzi-e).³⁵

A zsolozsma megkomponáltsága (rituáléval bír, különböző műfajú kötött szövegei vannak, alapvetően énekelt előadásra készült stb.) nem más, mint egyfajta sajátos kísérlet e „szentlelkes sóhajtások” közösségi formába öntésére. E formák változhatnak az Egyház évszázadai során, de a bennünk megragadott tartalom (a „Lélek sóhaja”) nem; a változásnak, átalakulásnak kitett formák viszont csak akkor tudnak minden egyes reform során lényegüket tekintve önmaguk maradni, ha organikus módon tudnak idomulni a Szentlélek intenciójához. Ennek megállapítása – e tevékenység a „megkülönböztetés” szolgálata az Egyházban – az Egyházi Tanítóhivatal feladata.³⁶ E kompozíció másik oka a közös ima-

³⁵ A lélegzésünket sem tudatosítjuk magunknak, és e tudatosság híján sokszor nem is érezzük, de mégis lélegzünk. Az, hogy a Szentlélek jelenlétét és cselekvését hogyan tudjuk tudatosítani, és ezáltal érezni (!), nos, az egy másik tanulmány tárgya lehetne.

³⁶ „A liturgia ugyanis részben az isteni alapítás folytán változhatatlan, részben változásnak alávetett összetevőkből áll, melyek az idők folyamán változhatnak, s változniuk is kell, ha netalán olyan elemek épültek be, melyek a liturgia benső természetének kevésbé felelnek meg, vagy alkalmatlanokká váltak.” (SC 21) „Hogy az egészséges hagyomány sértetlen maradjon és lehetőség nyíljon a törvényes fejlődés számára, a liturgia egyes részeinek felülvizsgálatát mindig előzze meg alapos teológiai, történeti és lelkipásztori kutatás. Ezenkívül figyelembe kell venni a liturgia belső szerkezetének és szellemének törvényeit, valamint a közelmúltban történt liturgikus újítások és az itt-ott megadott engedmények tapasztalatait. Végül csak akkor vezesse-

platform létrehozásának szándéka is: a forma egységet hozzon létre az egyéni (személyes és szubjektív) imákban és imákból.³⁷

A zsolozsma „a megváltott ember hálaéneke”, amely egyedül csak az Istent, az Atyát „illeti meg” (Zsolt 65, 2) Fia által a Szentlélekben.³⁸ Az imádság az ember legintimebb, legszemélyesebb valósága (és az ima által is ilyen a hite), ugyanakkor az ima az, ami a minden megkereszteltben közös és önzonos valóságnak, az Istennel teljesen eggyé vált életnek az egyik jellemzője („együtt ’lélek-zem’³⁹ az Istennel”). Emiatt az imának bírnia kell minden szubjektívitas felett álló objektivitással is, amibe mindenki bele tud kapcsolódni, amit mindenki képes a magáénak vallani: szükségszerűen létezik tehát a „közös ima”, *communis oratio* (ez a zsolozsma egyik hivatalos meghatározása is)⁴⁰. Kell, tehát, hogy az imának közösségi megvalósulása, vagyis liturgiája is legyen; és ebben a közös imában megjelenik az Egyház. A zsolozsmára is feltétlenül igaz, hogy az az Egyház minden imádságágnak (és az Egyházban mindenki egyéni, személyes imádságának) „csúcsa és forrása”: „az a csúcspont, mely felé az Egyház tevékenysége (és imádsága) irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden (imádsága és) ereje”⁴¹.

b) A zsolozsma az emberi létezés idejébe szőtt imádság

Az idő hordozza az ember létét. Amikor megszületünk, elkezdődik az időnk (sőt, valójában már a magzatnak is van beazonosítható ideje),

nek be újításokat, ha azokat az Egyház lelki haszna valóban és biztosan követeli; de akkor is ügvelni kell arra, hogy az új formák a már meglévő formákból szervesen nőjenek ki.” (SC 23) „A szent liturgia irányítása egyedül az egyházi tekintélytől függ: az Apostoli Szentszékre és a jogszabályok szerint a püspökre tartozik.” (SC 22)

³⁷ Így válik az ima liturgiává, de erről még majd később.

³⁸ Az idézőjelbe tett szövegek a Római Misekönyvből vannak: *Közös prefáció III.*, in *A II. Vatikáni Egyetemes Zsinat határozata szerint megújított és VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett Római Misekönyv*, Második hivatalos kiadás, *Misekönyv, a Magyar Katolikus Püspöki Kar megbízásából, a hivatalos vatikáni kiadás alapján készült fordítás*, Szent István Társulat, Budapest 1991, 425. oldal, 71. pont. A továbbiakban: RM.

³⁹ Ez az írásmód itt szándékolt.

⁴⁰ Vö. ÁRIL 1. (ahogyan fent már idéztük).

⁴¹ Vö. SC 10 (a zárójelbe tett szavak a mi kiegészítésünk, az eredeti zsinati szövegben nem szerepelnek).

amikor meghalunk, lejár, befejeződik az időnk. Az ember életének minden mozzanata, tette az időbe ágyazódik, az idő által válik aktuálissá, így az Istenkapcsolata, az imaélete is. Ez természetesen a zsolozsma logikája is, viszont a zsolozsma a hit bázisán új szemléletmódot is hoz az Istenkapcsolatnak az időhöz rendelt viszonyába. „A zsolozsma célja a nap megszentelése”⁴², vagyis az Egyház a zsolozsma imádkozásával az emberi létezés mérhető idejét (nevezzük ezt a közismert *kronosz* kifejezéssel) át akarja itatni az üdvösség jó hírével:⁴³ az idő, mint Isten első⁴⁴ teremtménye válják az idő felett (az időn kívül) létező Istennel való találkozás alkalmává, mintegy kegyelmi minőséggé (a szakirodalom az „üdvösségnek ezt az idejét” nevezi *kairósznak*). Az napnak/időnek ez a szentté válása (*santificatio*) nem pusztán abban áll, hogy a nap egyes időszakaiiban, óráiban szakrális tevékenységet végzünk, és ez által az az időintervallum „szentté” (szakrálissá) válik, hanem abban, hogy az ima által felismerjük és megvalljuk annak Istenhez tartozását. „Övé (az Istené) az idő és övé az örökkévalóság” – halljuk minden évben húsvét éjszakáján a vigília liturgiájában.⁴⁵ Az idő Istennek való „visszaszolgáltatását” Jézus Krisztus végezte el:

- kezdve a megtestesülésével, amikor is a történelem ideje (kronosza) beletorkollott a megtestesülés misztériumába: „amikor elérkezett az idő teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született” (Gal 4, 4);
- de földi élete minden mozzanatával és tettével is: az Atya „megismertette ugyanis velünk akaratának a titkát jószágos tetszése szerint,

⁴² SC 88. A latin eredetiben a nap megszentelése „*santificatio diei*”.

⁴³ Az időre, mint teremtményre is áll Szent Pál kijelentése: „Mert a teremtet világ sóvárogva várja, hogy Isten fia megnyilvánuljanak. Hiszen a teremtet világ hiábavalóságnak van alávetve, nem önként, hanem az által, aki alávetette, mégpedig azzal a reménységgel, hogy a teremtet világ is felszabadul majd a romlandóság szolgásgából Isten fia dicsőségének szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik mind ez ideig.” (Róm 8, 19-22)

⁴⁴ A teremtés elbeszélése a Teremtés könyvében ezzel az időhatározó szóval kezdődik: „Kezdetben (teremtette Isten az eget és a földet)”, amely kifejezés az eredeti héberben is időhatározó (*beresit*). Elmondhatjuk, tehát, hogy sorrendileg az első a teremtmények sorában az idő maga, amelyhez minden azt követő teremtmény hozzá van kapcsolva (vagyis idejük van, mulandók, nem örökkévalók stb.).

⁴⁵ *Húsvét vigíliája*, 10. pont, in RM 243. oldal.

amelyet elhatározott benne az idők teljességének megvalósításáról: hogy Krisztusban, mint Főben, újra összefogjon mindent, ami a mennyben és ami a földön van” (Ef 1, 9-10).⁴⁶

Jézus Krisztusnak, az Atya Fiának misztériumában az idő, tehát mint fizikai mennyiség és mint létminőség is elnyerte végső meghatározottságát és értelmét.⁴⁷ Jézusban és Jézus által az Istenkapcsolat többé nem egy napirendi pont a kalendáriumban (noha az egyes imák, liturgiák illeszkednek a nap menetének egy-egy konkrét pontjába, és terjedelmük idővel is mérhető), hanem az Isten misztériumában való létünk lett a „kalendárium/naptár”, és ehhez a kapcsolathoz illesztve teszünk mást is nap során, az imádságon/liturgián kívül (munka, pihenés, szabadidő stb.). Az idő Istené, és így az Istennel való találkozás „helyévé” lett (*meeting point*).

Az *Imaórák Liturgiájához* készített és már többször hivatkozott *Általános Rendelkezések* (ÁRIL) az egyes imaórák teológiáját kidolgozva részletesen be is mutatják az egyes órák krisztológiai aspektusait, vagyis az idő/nap megszentelésének krisztusi mechanizmusát:

- A *Reggeli dicséret* kapcsán: „Reggel imádkozni kell, hogy a korai imával ünnepeljük az Úr feltámadását.”⁴⁸
- Az *Esti dicsérettel* kapcsolatban az a krisztológiai és szótériológiai aspektus még hangsúlyosabb:⁴⁹ „A megváltásra is emlékezünk imádságunkkal, amely *mint a tömjénfüst száll az Úr elé*; imára *kitárt kezünk lesz az esti áldozat*. (Zsolt 140, 2) Ezt pedig *vonatkoztathatjuk – szent fokozással – arra az igazi alkonyati áldozatra, amelyet Údvözítő Urunk szerzett éppen egy estén, a vacsorázó apostolok körében, megalapítva az Egyház számára a legszentebb misztériumokat. Vagy pedig vonatkoztathatjuk arra az idők beteljesülésekor bemutatott, tehát alkonyi áldozatra, amelyet az Atyának ajánlott fel másnap, kitárt karral, az egész világ*

⁴⁶ Az első szövegben (Gal 4, 4) a kronosz teljességéről (görögül: πλήρωμα – pléroma) ír az apostol, míg a másodikban (Ef 1, 9-10) a kairosz teljességéről.

⁴⁷ Emiatt is lett a keresztény (és nyomában az egyetemes emberi) időszámítás nullpontja Krisztus születése.

⁴⁸ Ez az idézet az ÁRIL 38. pontjában Szent Cipriántól van: *De oratione dominica* 35, in PL 4, 531.

⁴⁹ ÁRIL 39.

üdvösségéért.⁵⁰ Hogy pedig az alkonyatba soha nem hanyatló fényre összpontosítsuk reményünket, *imádkozva kérjük, hogy újra felragyogjon ránk a napvilág, esedezünk az Úr eljöveteleért, amely meghozza az örök világosság kegyelmét.*⁵¹ Végezetül, ebben az órában a keleti Egyházak énekéhez csatlakozunk, amikor fohászkodunk az örök menygyei Atya szent dicsőségének örömet sugárzó fényéhez, a boldog Jézus Krisztushoz; a nap lenyugvását megérve, az esthajnalcsillag fénye láttán zengjük az Atyát, a Fiút és a Szentlélek Istent.”

- A három Napközi imaóra (Délelőtti, Déli, Délutáni) krisztusi igazságát nem az Általános Rendelkezősekből ismerjük meg, hanem ezen imaóráknak az Évközi időben imádkozott himnuszaiából:⁵²
 - Délelőtt a pünkösdi misztérium valóságát imádkozzuk meg. Az első himnusz első versszaka: „Most jöjj, Szentlélek, szállj közénk,/ Atyát s Fiút ki egybekötsz,/ szívünket, kérünk, tölts be,/ kegyelmed égi ereje.” A második himnusz második versszaka: „hogy szívünkben ma ugyanaz/ a Szentlélek vegyen lakást,/ ki egykor épp e napszakon/ a szent apostolokra szállt.”
 - Délután Krisztus keresztre feszítését szemléljük. A második imaóra második és harmadik versszakai: „E szent idő: az áldozat/ boldog Bárány keresztre száll/ és híveit megváltva most/ dicsőségünket szerzi meg.” „E fénytől mely tűzön ragyog,/ homályba hull a déli ég:/ szívjuk szívünkbe lelkesen/ kegyelme lángját és erejét.”
 - A Délutáni imaóra második himnusza arra a gyógyításra utal, amely Péter és János apostolok által történt meg a jeruzsálemi templomnál, amikor ők a nap kilencedik órájában oda imára mentek (ApCsel 3, 1 kk): „Isten szentséges titkait/ hűséggel tartsa tiszta szív:/ Szent Péter itt a mesterünk,/ gyógyító csodával tanít.” Az I. zsolnárhéten, szerdán, a Délutáni imaórát lezáró könyörgésben viszont megjelenik a krisztusi dimenzió (Jé-

⁵⁰ Ez a dőlt betűs rész idézet: CASSIANUS, *De institutione coenobitarum*, lib. 3, c. 3; in PL 49, 124. 125.

⁵¹ Idézet az eredetiben: SZENT CIPRIÁN, *De oratione dominica* 35, in PL 4, 531.

⁵² *Imaórák Liturgiája*, III. kötet, 587-590.

zus kereszthalála): „Urunk Jézus Krisztus, te az emberek felé tártad karodat a keresztfán.”⁵³

Ezen idézetek erőteljes hangsúlyt adnak annak az igazságnak is, amelyet már a II. Vatikánum liturgikus konstitúciója is aláhúzott, vagyis hogy az idő megszentelésének misztériuma akkor manifesztálódik a legteljesebben, amikor az ima ideje egybeesik annak krisztusi dimenziójával: „Mind a nap valódi megszentelése, mind a zsolozsma lelki haszonnal való végzése érdekében fontos, hogy az imaórákat olyan időpontban végezzék, mely a legjobban megközelíti az imaórák kánoni idejét.”⁵⁴

Az idő krisztusi „megváltása és megszentelése”, tehát, mint ahogyan az a fenti idézetekből egyértelmű, az Egyház zsolozsmáját mintegy szentelménnyé teszi, még ha az a liturgikus-teológiai státuszát tekintve kifejezetten nem is tartozik a szentelések és áldások világához. A zsolozsmában az Egyház dicsőíti az Atyát Fia által a Szentlélekben, teszi ezt a nap különböző óráiban, és ezáltal a megváltás kegyelme nemcsak az egész világot, annak minden emberét éri el,⁵⁵ hanem az időt magát is megszenteli, amelyben mindez történik: a teremtményi idő beletorkollik Isten örökkévalóságába (a kronosz kairósszá lesz), e földi dicsőítés egy az Atya előtt öröktől fogva zajló dicsőítéssel, amelyet a Fiú hozott el nekünk megtestesülésekor.⁵⁶

c) A zsolozsma az imádság liturgiája

A zsolozsma mind történeti,⁵⁷ mind transzcendentális, természetfeletti⁵⁸ eredetét tekintve közösségi imádság, amit az Egyház saját közösségi

⁵³ *Imaórák Liturgiája*, III. kötet, 684.

⁵⁴ SC 94., ezt az ÁRIL is megköveteli a zsolozsmázóktól (11. pont). Ezt az elvet nevezzük az „órák igazságának” (*veritas horarum*).

⁵⁵ Ez a közbenjárás, amiről a még lesz szó.

⁵⁶ Ld. SC 83.

⁵⁷ Itt az ószövetségi/zsidó *teffilá* imára gondolunk; ld. fent.

⁵⁸ Ld. ismét a már többször hivatkozott SC 83. pontját: a Fiú a megtestesülésével hozza el a földre a Szentháromságban élő örök dicsőítő liturgiát.

imájának ismer el, tehát liturgia⁵⁹, és akkor is az, ha azt egyénileg végzi e közösség valamelyik tagja. A *Sacrosanctum Concilium* zsinati konstitúció 10. pontja szerint az egyes liturgikus cselekmények, és így a zsolozsma célja is „az emberek megszentelése és Isten dicsőítése”. A zsolozsma viszont nemcsak az azt imádkozó embert szenteli meg, hanem minden embert a világon. Aki, ugyanis, zsolozsmázik, részt vesz az üdvözítés nagy művében (ahogyan minden más liturgikus cselekmény is), és teszi ezt két módon:

- (1) azonosul a megváltásra, gyógyulásra, szeretetre stb., vagyis az üdvösségre vágyódó ember(ek) ezen hiányaival (kegyelmi szolidaritás);
- (2) imádságával Isten színe elé viszi a világ „üdv-éhségét”, vagyis közbenjár érte.

Az a sajátos „azonosulás”, identifikáció (1), amelyre a zsolozsmát imádkozó meghívást kap a zsoldárok világában ragadható meg: „Aki az imaórák liturgiájának zsoldárait imádkozza, az nem annyira a maga nevében teszi ezt, hanem Krisztus egész Testének nevében, sőt magának Krisztusnak a személyében is. Ha valaki ezt szem előtt tartja, nem fog számára nehézséget jelenteni, ha éppen azt veszi észre, hogy zsoldározás közben kedélyállapota nem egyezik azokkal az érzelmekkel, amelyeket a zsoldár éppen kifejez: így esetleg annak, aki szomorú és el van keseredve, ujjongó zsoldárba kell fognia; ha pedig vidám, épp egy kesergő zsoldárt kell elmondania. [...] Márpedig az, aki az Egyház nevében zsoldározik, mindig találhat okot öröme vagy bánatra, hiszen itt is érvé-

⁵⁹ Ennek alátámasztásához elegendő a „liturgia” szó keletkezésére és eredeti jelentésére utalnunk. A szó, mint ismert a görög *laósz* (nép) és az *ergon* (tevékenység) öszszefonásával keletkezett a Kr. e. V. században, a görög demokratikus városállamok világában. „A nép, a közösség érdekében végzett tevékenységet” jelöl, amely idővel (Kr. e. IV-III. századok) vallásos konnotációt kap, és ezzel lesz aztán a görög nyelvre fordított Ószövetség, majd az görög nyelven születő Újszövetség szakkifejezése is (és ezek nyomán a görög nyelvű zsidóság és majd a kereszténység szakkifejezése). A liturgia, tehát mindig közösségi kivitelezésű és közösségi célzatú kultikus (vallásos, spirituális) tevékenység, és mint ilyen a zsidóság és a kereszténység sajátja. Minderől ld. még SC 5-13.

nyes az Apostol mondása: *Azokkal, akik örülnek, örüljetek, s a sírókkal sírjatok!* (Róm 12, 14).⁶⁰

Ez az ima valóságában megragadható szolidaritás (1) az érzelmi, hangulati dimenzióból a közbenjárás (2) tudatos, konkrét cselekvésébe vált át: „Az Egyház a liturgiában nemcsak dicsőíti Istent, hanem elmondja neki valamennyi krisztushívő kívánságait és vágyait, sőt az egész világ üdvösségéért is közbenjár Krisztusnál és általa az Atyánál. (*Sacrosanctum Concilium* 83) A hang nemcsak az Egyház hangja, de Krisztusé is, mivel a kéréseket Krisztus nevében adjuk elő, vagyis *a mi Urunk, Jézus Krisztus által*, és így az Egyház azokat az imádságokat és könyörgéseket folytatja, amelyek Krisztus szívéből fakadtak halandó élete folyamán (vö. Zsid 5, 7), s amelyek éppen ezért egyedülálló módon hatékonyak. Az egyházi közösség tehát nem kizárólag a szeretet gyakorlásával, jó példával és a bűnbánat cselekedeteivel végzi igazi anyai feladatát, hanem” a közbenjárás szolgálata által is „vezeti a lelkeket Krisztushoz.”⁶¹ A közbenjárás, mint a zsolozsma egyik alapigazsága a *Reggeli* és az *Esti dicséret*ek imaórát lezáró fohászaiban, és ezeket követő Miatyánkban egészen konkrét módon is megjelenik.

A zsolozsma, mint liturgia, tehát kitágítja a személyes imát,⁶² az imádkozó ember itt és most a keresztségben kapott papi tisztségét gyakorolja minden ember felé,⁶³ és mint az Egyház tagja, mindig az egész Egyház nevében imádkozik (*in nomine Ecclesiae*) a világ üdvösségéért: „Az egyes keresztény e nagy közösség imájából is részesedik; amikor tehát imádkozik, imája az egy Testnek az imádsága.”⁶⁴ Az imádság „zárt ajtók mögötti” valósága⁶⁵ az Egyházhoz tartozás misztériumát és

⁶⁰ ÁRIL 108.

⁶¹ ÁRIL 17.

⁶² Ebből is nyilvánvaló, hogy a liturgia sokkal több, mint ritualitás. A liturgia, mint neve eredete is mutatja, mindig „laósz-élmény” is: a közösséghez, csoporthoz tartozás élménye, tapasztalata.

⁶³ „Ti azonban választott nemzetiség, királyi papság, szent nemzet, megszerzett nép vagytok, hogy hirdessétek annak üdvözítő tetteit, aki meghívott titeket az ő csodálatos világosságára.” (1 Pt 2, 9) Ld. még: ÁRIL 7.

⁶⁴ LC 8.

⁶⁵ „Te, amikor imádkozol, menj be a szobádba, zárd be az ajtód, és így imádkozz Atyádhoz, aki a rejtekben van; akkor Atyád, aki lát a rejtekben, megfizet majd ne-

misztikumát is jelenti: „Jóllehet mindig szükséges és ajánlatos (vö. Mt 6, 6) a magányban, zárt ajtók mögött mondott imádság (*Sacrosanctum Concilium* 12), és az Egyház tagjai ezt is Krisztus által a Szentlélekben végzik, a közösség imáját mégis különleges méltóság illeti meg, minthogy Krisztus maga mondotta: *Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben, ott vagyok közöttük* (Mt 18, 20).”⁶⁶ A közösen végzett ima sajátos intimitást ad az együtt imádkozóknak, amely ima ugyanakkor ezen intimitás esetleges érzelmi igényeitől szabadon valósul meg; ez a közösségi ima-egység is az ima „zárt ajtós” valóságához tartozik: az Egyház is lehet, tehát ez a zárt ajtójú szoba, ahol „megbújva” az Atyával való találkozás végbe mehet.

A zsolozsma a keresztény ókorban, majd a középkor hajnalán az egyházmegyék katedrálisaiiban és plébániáin az egész hívő közösség napi imája volt, viszont, idővel ez egyre inkább csak a klerikusok „szent feladata” (*officium sacrum*) lett. A II. Vatikáni Zsinat ezen változtatni akart, ezért nagyon ajánlotta, hogy „a hívek is imádkozzák a zsolozsmát a papokkal együtt, vagy maguk között, vagy egyénileg”.⁶⁷ A Zsinat liturgikus konstitúcióját aláíró Szent VI. Pál pápa az *Imaórák Liturgiáját* bevezető apostoli konstitúciójában e szándékot teológiailag meg is erősíti: „A hívő egész élete ugyanis – az éjszakának és a nappalnak minden órájában – valamiféle *leitourgia*: önátadás az isten- és emberszeretetből fakadó szolgálatra, Krisztus tevékenységével egyesülten, aki azzal, hogy közöttünk járt és feláldozta magát, megszentelte minden ember életét. A zsolozsma szépen jelzi és hathatósan bizonyítja is a keresztény életnek ezt a mélységes igazságát. Éppen ezért átadjuk a zsolozsmáskönyvet minden hívőnek, azoknak is, akiket erre törvény nem kötelez.” (*Laudis canticum*) Magyar nyelvterületen az *Imaórák Liturgiájának* új, immár kereskedelmi forgalomban is kapható köteteivel, és az ún. okoseszközökre letölthető, és azokon imádkozható zsolozsmával ez a zsinati és pápai szándék teljes mértékben megvalósult; sőt, minden különösebb statisztikai kimutatás nélkül az is biztosan állítható, hogy a magyar nyelvterületen ma több a laikus zsolozsmázó, mint ahány klerikus és

ked.” (Mt 6, 6)

⁶⁶ ÁRIL 9.

⁶⁷ SC 100.

szerzetes összesen zsolozsmázik. A zsolozsma a római egyház leginkább „laikus-liturgiájává” lett; és amikor a „világban élő” laikusok a helyüket, sőt sok esetben esetleges vezető helyüket keresik a római liturgiában, az imaórák liturgiája által megtalálhatják ennek terét, és anélkül, hogy ez esetleg az ő helyzetükre nézve teológiai és/vagy lelkipásztori viták, sőt sok esetben feszültségek forrásává lenne.

A zsolozsma az ima liturgiája az Egyházban. A zsolozsma eredete a kinyilatkoztatásban van, mind szemléletileg (a Fiú elhozza a földre az Atyától a mennyei, örök dicsőítő liturgiát), mind szerkezetében és elemeiben (a zsolozsma szövegeinek jelentős része bibliai szöveg). A zsolozsma éppen ezért a keresztény ember számára a szentháromságos Istennel megélt ima egyik lehetséges megvalósulási formája, ugyanakkor inspirálója, ihletője is: a zsolozsma minden imaműfajhoz adhat ötleteket és konkrét szövegeket, illetve hatással tud lenni az egyéni imaélet megkomponálására is (mikor, hol, mit, milyen lelkülettel stb. imádkozunk), sőt a személyes szentségi élethez⁶⁸ is.

Tanulmányunkban a római egyház zsolozsmájának történeti ívét és alapvető teológiai hangsúlyait szerettük volna szakmailag korrekt módon, de a téma teljes, „monográfikus” kimerítésének igénye nélkül bemutatni. A témához való közelítéseinkkel viszont nemcsak a hit valóságaira reflektáló elmének szerettünk volna gondolatokat közvetíteni, hanem a reflektáló személyes spiritualitásához is adalékokkal szolgálni.

Lyoni Szent Iréneusz az ember életének krisztusi beteljesedését nevezte Isten dicsőségének.⁶⁹ A zsolozsma, amely alapvetően dicsőítő imádság az imádkozó embert e dicsőség-állapotra tudja elvezetni (megszenteli őt): az ember imája által belép az Isten misztériumába, ahol „mindnyájan, miközben fedetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét, ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségről dicsőségre az Úr Lelke által.” (2Kor 3, 18)

⁶⁸ Vö. A zsolozsma imaóráinak összekapcsolása szentmisével: ÁRIL 12 és 93-99.

⁶⁹ „Isten dicsősége az élő ember” (*Gloria Dei vivens homo*); in *Adversus Haereses*, Lib. 4, 20.

DOBOS ANDRÁS

A zsoltárok szerepe a bizánci rítusú zsolozsmában

Első hallásra ennek az előadásnak a címe akár mesterkéltnek is hathat. Ugyan mi más szerepe lehetne a zsoltároknak bármely keresztény egyház nyilvános istentiszteletében, mint az imádság? És mégis, ez a cím fölvet néhány nem is annyira egyszerű kérdést. Ha bárki, aki a latin rítusban magát valamelyest kiismeri, életében először bizánci rítusú zsolozsmán vesz részt, mondjuk a napi istentisztelet két pillérét alkotó vecsernyén, vagyis az alkonyati zsolozsmán, vagy az utrenyén, azaz a reggeli zsolozsmán¹, akkor általában két dolog tűnhet föl neki. Először is az, hogy nagy eséllyel semmiféle szerkezeti fölépítést nem sikerül meghatároznia. Bármennyire is figyelmesen vesz részt egy ilyen zsolozsmán, úgy tűnhet, hogy az különböző stílusú és előadásmódú formulák kusza halmaza, amelyen belül vannak ismétlődő elemek, de nélkülöz bármiféle rendezői elvet. A másik figyelemreméltó jellegzetesség,

¹ A zsolozsma részeinek megnevezésénél a magyar görögkatolikusság gyakorlatában rögzült kifejezéseket használjuk. A vecsernye és az utrenye szavak szláv közvetítéssel kerültek a magyar liturgikus terminológiába. A vecsernyét magyarul alkonyati istentiszteletként is emlegetjük, görög neve pedig ἑσπερινός. Az utrenye szinonimájaként használjuk a magyarban a reggeli istentisztelet elnevezést, melynek görög megfelelője az ὄρθρος. A bizánci zsolozsma mai rendjébe illeszkedik továbbá a négy imaóra (I., III., VI. és IX. imaóra), az esti zsolozsma (görögül ἀποδείπνον) és az éjféλι zsolozsma (μεσονύκτικον). Nagy ünnepek előestéjére elvileg virrasztást írnak elő a liturgikus szabályok, mely rendszerint a vecsernye és az utrenye összevonásából áll. A két szertartás közé ékelődik ilyenkor egy sajátos könyörgéssorozatból álló, lítia elnevezésű rítus, mely az egykor Konstantinápolyban igen népszerű körmenetek emléke.

hogy a zsolozsmában a zsoltárok egyáltalán nem tűnnek fő alkotóelemnek. Első hallásra sokkal inkább kidomborodik a himnikus költészet hangsúlyos szerepe, illetve a litánia-jellegű formulák gyakorisága. Mindezen elemek rendszertelen sokaságában pedig olykor felbukkan egy-egy zsoltár vagy inkább csak néhány kiragadott zsoltárvers, s ha esetleg sor kerülne néhány zsoltár teljes előadására, az is gyakran elhaldarva történik, ami meglehetősen furcsa, hallva, hogy a himnuszok éneklésére milyen nagy gondot fordít a bizánci egyház.

Mindennek ismeretében nem is tűnik olyan banálisnak a címben meghatározott téma. Vajon a bizánci rítusú zsolozsmában a zsoltárok tényleg csak másodlagos funkciót, amolyan díszítő elemet töltenek be? Hogy a kérdésre válaszoljunk, először is röviden át kell tekintenünk a bizánci zsolozsma kialakulásának történetét. Ez pedig, bármennyire is vázlatosan tesszük meg, egyáltalán nem egyszerű vállalkozás, mert túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a bizánci rítusú zsolozsma – beleértve az összes keleti zsolozsmát – az össze rítus közül a legbonyolultabb fejlődéstörténetet tudhatja maga mögött.

1. A bizánci rítusú zsolozsma fejlődésének vázlatos áttekintése

Nemcsak a zsolozsma, hanem a bizánci rítus minden istentisztelete voltaképpen egy hibrid jelenség. Persze, ez igaz bármely más rítusra is, akár nyugati, akár keleti. A bizánci rítus esetében annyi a különbség, hogy évszázadokon át tartó, folytonos kölcsönhatások összjátéka befolyásolta, amelynek során számos egyházi központ szerepét különíthetjük el. A bizánci liturgiában alapvetően három forrást különböztethetünk meg: Konstantinápoly városi vagyis székesegyházi liturgiáját, Jeruzsálemnek, mint egyházi központnak és zarándokhelynek a liturgiáját, és a szerzetesség imaéletét.² Nyilván ezen források is összetett ha-

² A bizánci rítus történelmi evolúciójáról általánosságban vö. TAFT, R.F., *A bizánci rítus rövid története*, in *A bizánci liturgia*, ID.–H. J. SCHULZ, Budapest 2005, 37–125. A jeruzsálemi és konstantinápolyi liturgia kölcsönhatásairól vö. TAFT, R. F., *A tale of two cities: the Byzantine holy week triduum as a paradigm of liturgical history*, in *Liturgy in Byzantium and beyond*, ed. ID., Aldershoud 1996, 22–41.

gyományrétegből táplálkoznak. Mind a jeruzsálemi, mind a konstantinápolyi liturgia részben Antióchia ősi egyházának istentiszteletéből merített. A szerzetességen belül pedig az eltérő korokban eltérő központokkal és eltérő irányvonalakkal kell számolnunk. Pusztai és városi szerzetességgel, Kis-Ázsia, Palesztina, Egyiptom és Athosz monasztikus gyakorlataival, amelyeket időnként teljesen ellentétes szempontok vezéreltek. Csak annak szemléltetésére, hogy milyen komplex a zsolozsma kialakulásának folyamata, előrebocsátunk egyetlen érdekes aspektust. A szerzetesség, amely az első századokban a zsolozsma egyszerűsége kedvéért mindenféle himnuszköltészetet elutasított, a VIII. századtól az egyházi költészet legtermékenyebb művelőjévé vált.

Hogy valamelyest átlássuk a helyzetet, legkézenfekvőbb, ha Konstantinápolyból indulunk ki, amely város nevével fémjelezte az egész rítuscsaládot. Konstantinápoly maga a IV. századnál régebbi hagyományra nem tekinthet vissza. Különböző tradíciók folytak itt össze, elsősorban az antióchiái és a kappadókiai.³ Amennyire a forrásokból rekonstruálhatjuk, a városban az Antióchiából örökölt nagyon egyszerű, egy-egy zsoltárt magában foglaló zsolozsmából már a VI. században kialakult a sajátosan a császárvárosra és vonzáskörzetére jellemző zsolozsma.⁴ Csakhogy ez a típusú zsolozsma alig hasonlít bármiben is a ma bizáncinak nevezetthez. A XIII–XIV. században ugyanis végleg kiszorította egy másik hagyomány. De ne szaladjunk ennyire előre az időben.

Lássuk, milyen is volt Konstantinápoly istentisztelete az első évezred második felében. Ez a zsolozsma alapvetően székesegyházi jellegű volt. A székesegyházi megjelölést a monasztikus vagyis a szerzetesi ellenpárjaként szokták emlegetni.⁵ Természetesen ahogy ez a zsolozsma a VI. században ismert volt, már valamennyire magán viselte a városban élő szerzetesközösségek gyakorlatának nyomát. Mégis, székesegyházinak

³ Vö. TAFT, R. F., *La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio e il suo significato*, Roma 2001, 58–73.

⁴ Az antióchiái örökségről vö. HANKE, G. M., *Vesper und Orthros des Kathedralenritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel*, Münster 2018, 120–123.

⁵ A székesegyházi – szerzetesi (vagy monasztikus) ellentétpár A. Baumstarktól származik. H. Mateos a szerzetesi hagyományon belül megkülönböztet egyiptomi és városi monasztikus örökséget, vö. TAFT, *La liturgia delle ore*, 52–54.

nevezhető ez a zsolozsma, legfőbb jellegzetességei miatt.⁶ Mik voltak ezek?

1. A nap két legfőbb fordulópontjára szorítkozott: este és reggel végezte a nép és a klérus együtt. A kis órákat csak a szerzetesi közösségek ismerték; a nép nem is gyűlhetett volna egybe napjában több alkalommal. Nagy ünnepek előtt virrasztást tartottak.

2. Anyagát tekintve szinte tisztán bibliai ihletésű volt, és elsősorban a zsoltárokból épült föl. Néhány állandó, a napszakhoz tematikája alapján kötődő zsoltárból, az ezekhez kapcsolódó imákból és ekténiákból, vagyis litániaszerű könyörgésekből állt. A zsoltárok mellett meg kell említeni a Nyugaton kantikumként ismert bibliai ódákat⁷, amelyek idővel bekerültek a nagy ünnepek előtt tartott virrasztásba, csakúgy, mint néhány olvasmány, illetve a reggeli istentiszteletbe a föltámadásról szóló evangéliumi perikópa. Ez utóbbi fejlemény kétségkívül már a jeruzsálemi liturgia hatása.

3. Teológiai alapmotívumként a hála és a kérés, illetve a bűnbánat határozta meg a zsolozsmát. Az üdvtörténet eseményeiről való megemlékezés, vagyis az egyházi év ünnepeinek kialakulása sokáig érintetlenül hagyta a napi zsolozsmát.

4. Már a VI. században, feltehetően a helyi, vagyis a városi szerzetesség hatására, a kiválasztott zsoltárokat kiegészítették a zsoltároskönyv folytatólagos használatával is (*psalmodia currens*), mégpedig oly módon, hogy az egész zsoltároskönyvet 68 úgynevezett antifonára osztották be úgy, hogy egy hét alatt a 150 zsoltár sorra került.⁸

5. És még egy nagyon fontos tény: előadásmódja alapján ez a zsolozsma mégis székesegyházi és nem szerzetesi zsolozsma volt. A zsoltárokra valóságos imaként tekintettek, amelyeket responzoriális vagy antifonális módon adtak elő. A zsoltározásba mindenkit bevontak és a

⁶ Vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 92–96.

⁷ A bibliai ódák zsoltárokra emlékeztető szövegek, amelyeket nem a Zsoltárok könyve, hanem más ó- és újszövetségi könyvek őriztek meg. Alkalmazásuk feltehetően a húsvéti virrasztásból került át a napi zsolozsmába, elsőként a három ifjú éneke Dániel könyvéből. Míg a konstantinápolyi szokás tizennégy ódát ismert, a jeruzsálemi–palesztinai kilencet. Ma ez utóbbi ódarend érvényesül a bizánci egyházban.

⁸ Vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 448–493.

szerepeket gondosan felosztották a szolgálattevők sokféle csoportja és a nép között. A presbíterek, olykor a püspökök, a diakónusok, a felolvasók, az előénekesek, a kórus és a nép váltogatta egymást az imádkozásban. Mivel hogy, és ez is egy fontos tény, az egész zsolozsma énekelt volt. Innen a neve: ἁσματικὴ ἀκολουθία (énekes szertartásrend)⁹. Az előadásmód változataira még visszatérünk. Annyit mindenesetre megjegyzünk, hogy az összehatás mindenképpen nagyszerű lehetett. Amikor Tesszalonikai Simeon az 1400-as évek első harmadában szomorúan számol be róla, hogy már saját székvárosában is kihalóban van a „nagy Egyházak, köztük a főváros és Antióchia legszebb szokása”, a régi énekes zsolozsma, az *aszmatikosz*, akkor elismeri: „tudom, hogy sok pap és zsoltáros szükségeltetik hozzá”¹⁰. Ami tehát egykor e pompás zsolozsma vonzerejének számított, éppen az okozta hanyatlását is: a szerzetesi környezetből eredő, új típusú zsolozsmát sokkal egyszerűbb volt kivitelezni, ahogy maga Simeon írja: „Egy személy is elég, hogy előadja... a szerzetesek pedig gyakran énekkíséret nélkül végzik”¹¹.

Még mielőtt ismertetnénk ezt az újfajta zsolozsmát, dióhéjban vázoljuk föl a változás útját. A VIII. században az ikonromboló mozgalom megrázta az egész bizánci birodalmat. A képtisztelet utolsó bástyái a szerzetesházak voltak. A Konstantinápolyhoz közeli Sztudion monostorának alapítója, Szent Teodor (+826), az ikontisztelet egyik élharcosa volt¹². Ebben a korban különösen is felélénkült a szerzetesek közötti baráti kapcsolat. Teodor meghívására Palesztinából, a Jeruzsálemhez kö-

⁹ Az elnevezés Tesszalonikai Simeontól származik, aki már az új típusú, szerzetesi közegeből származó és leginkább csak recitációra szánt zsolozsmától különbözteti meg a régi székesegyházi gyakorlatot, vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 98–99.

¹⁰ TESSZALONIKAI SIMEON, *De sacra precatone*, in *Patrologiae Cursus Completus* (Series Graeca 155), Lutetiae Parisiorum 1866, 624. Heraklios császár (610–641) idejében a konstantinápolyi székesegyház – ahogy akkor mondták, „Nagytemplom” – személyi állománya így nézett ki: 80 pap, 150 diakónus, 40 diakonissza, 70 hipodiakónus (szubdiakónus), 160 felolvasó, 25 énekes, vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 421.

¹¹ TESSZALONIKAI SIMEON, *De sacra precatone*, 624.

¹² Szent Teodornak és a sztudita szerzeteseknek a IX. században végbemenő liturgikus megújulásban betöltött szerepéről vö. POTT, T., *Byzantine Liturgical Reform. A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition*, Crestwood (New York) 2010, 115–131.

zeli, Szent Száva (+532) által alapított lavrából azaz szervezett remetetelepről érkeztek szerzetesek, hogy segítsenek a küzdelemben. Szerzetesi csoportok már korábban is áttelepültek a szentföldi monastorokból a Konstantinápolytól keletre fekvő Olümposz hegyi monastorokba¹³ és más nyugatabbra fekvő országokba is, hiszen az arab terjeszkedés igencsak megnehezítette a keresztények életét. A palesztinai szerzetesek magukkal hozták az otthoni szokásokat, amelyben már eleve több hagyományréteg ötvöződött. Alapvetően magába olvasztotta a jeruzsálemi Feltámadás templomának gyakorlatát¹⁴ – amelyben némi szerepe volt a himnuszköltészetnek is –, másrészt pedig a helyi és az egyiptomi szerzetesi hagyományokat. A szerzetesi zsolozsma eredeti formájában rendkívül egyszerűnek mondható. Különböző számítások szerint, de lényegében folytatólagosan olvasták a zsoltároskönyvet, esetleg a bibliai ódákat, mindenféle litánia és himnusz nélkül.¹⁵ A szerzetesek számára ugyanis az imádság belső folyamat volt, nem maga a zsoltár előadása. A zsoltár olvasása tehát voltaképpen csak mintegy inspirációként szolgált a belső reflexióra és az elmélyülésre. Nem kötődött sem napszakhoz, sem ünnephez. Így alakul ki a IX. század folyamán a Sztudion monastorban egy olyan „hibrid” zsolozsma, amely még megőrizte a konstantinápolyi nagy egyház zsolozsmájának néhány elemét, de magába olvasztott számos új, a palesztinai szerzetességtől és a jeruzsálemi egyházból eredő gyakorlatot is. S bár a Sztudion ekkor már igen jelentős tekintélyt tudhatott magáénak, a világi templomok zsolozsmája többé-kevésbé megőrizte a régi, énekes zsolozsma-formát.

Az *aszmatikosznak* vagyis a régi énekes-zsolozsmának Konstantinápolyban a város keresztések által történt megszállása adta meg a kegyelemdőfést, és a XIV. századra a korábbi gyakorlatot lassan mindenütt felváltotta a szerzetesi. Ez a szerzetesi zsolozsma azonban már nem egé-

¹³ Gondolunk itt elsősorban a Szakkudion monastorra, amelyet egy időben Sztudionba Teodor nagybátyja vezetett, s ahol ő maga is megkezdte szerzetesi életét. Teodor és társai ebből a monastorból költöztek a korábban hanyatlásnak indult Sztudionba, vö. POTT, *Reform*, 117–122.

¹⁴ A szerzetesség főként a Jeruzsálem perzsák általi lerombolásakor gyűjtötte össze és őrizte meg a Feltámadás templomának szokásait, vö. EGENDER, N., ed., *La prière des heures* (La prière des Églises de rite byzantine 1), Chevetogne 1975, 34–35.

¹⁵ Vö. TAFT, *Liturgia delle ore*, 84–116.

szen az volt, amit Szent Teodor monostoraiban végeztek. A IX. századi sztudita zsolozsma ugyanis visszakerült Szent Száva szentföldi kolostorába, és ott tovább fejlesztették. Ez az új, úgynevezett neo-szabbaita szintézis eredményeként létrejövő rend terjedt el a XIII. századtól a birodalom monostoraiban.¹⁶ Az új hibrid-rítus terjedésében oroszánrész jutott az athoszi szerzetességnek. Athosz a hészükhaszta mozgalom felvirágzásával a XIV. századtól egyedülálló tekintélyre tett szert a monostorok között. S minthogy számos más, régi és új alapítású szerzetesházba is Athosról került az előjáró, sőt, több pátriárkai és metropolitai széket is korábbi szenthegyi szerzetes töltött be, ez a neo-szabbaita zsolozsma terjedt el az egész ortodox keleten. Ezután sok változás már nem történt a zsolozsma fejlődésében, a könyvnyomtatással pedig minden komolyabb változás lehetősége befagyott. A bizánci rítusú világ, kisebb-nagyobb eltéréssel és többnyire jelentősen megrövidítve, ma is ezt a szerzetesek által szerkesztett, a hajdani konstantinápolyi és jeruzsálemi liturgia örökségének elemeit magában foglaló zsolozsmát végzi.

A történeti áttekintés után a következőkben három szempont alapján vizsgáljuk témánkat.

1. Milyen elvek alapján történik a zsoldárok kiválasztása a bizánci rítusú zsolozsmában?
2. Hogyan imádkozzák a bizánci rítusú zsolozsmában a zsoldárokat, vagyis mi az előadás módja?
3. Milyen a zsoldárok aránya a mai zsolozsmában és milyen tényezők játszottak szerepet ennek az arálynak az alakulásában?

2. A zsoldárok kiválasztásának alapelvei

Az első kérdés a zsoldárok kiválasztására vonatkozott. A történeti vizsgálat egy fontos szempontra irányíthatta a figyelmünket. A világi tempomokban a zsolozsmát kezdetben egy-két, a napszak hangulatát vagy érzületét leginkább megragadó zsoldárból állították össze. A bizánci zsolozsma két fő pillérének, az alkonyati és reggeli istentiszteletnek fő

¹⁶ A neo-szabbaita szintézisről vö. TAFT, *Bizánci rítus*, 116-124; POTT, *Reform*, 169-173.

zsoltárát még Antióchiából kapta mintegy hozományul. Este a 140. zsoltárt („Igazodjék föl az én imádságom, mint a tömjénfüst a te színed elé, kezeimnek fölemelése esti áldozat gyanánt...”), reggel a 62. zsoltárt („Isten, én Istenem, tehozzád ébredek virradatkor...”) imádkozták ebben a városban. Idővel állandó részévé vált a zsolozsmának néhány más zsoltár: Konstantinápolyban az alkonyati zsolozsmát mindig a 85. zsoltár vezette be (ez ma nem stabil elem az alkonyati istentiszteletben), a reggeli istentiszteletnek ellenben ma is állandó részévé vált az 50. zsoltár, majd az ún. laudes-zsoltárok, a 148-150. zsoltár. A jeruzsálemi és a szerzetesi gyakorlatból aztán újabb állandó zsoltárokkal gazdagodott a bizánci zsolozsma.¹⁷

A szerzeteseket, mint említettük, egész más szempontok vezérelték. Ők a zsoltárokat csak mintegy segédeszköznek tekintették. Mivel az imádságról alkotott szerzetesi eszmény Szent Pál felhívásán alapult, miszerint az imádságnak szüntelennek kell lennie, a napszakokra sem fordítottak különösebb figyelmet: folytatólagosan olvasták a zsoltárokat. A szerzetesi lelkület részét képezte egyfajta „liturgikus teljesítményelvűség” is: szokásba jött a zsoltároskönyv bizonyos időszakonkénti teljes felolvasása. A mérték helyenként és koronként változott. A mai bizánci zsolozsma az állandó zsoltárokon kívül ismeri a *pszaltérion* vagyis a zsoltároskönyv folytatólagos olvasását. A zsoltároskönyv mai felosztása a palesztinai szerzetesektől származik.¹⁸ A 150 zsoltár húsz, nagyjából egyforma hosszúságú részre, úgynevezett *kathizmára*¹⁹ van tagolva. Az

¹⁷ A pszalmódia evolúciójának rövid, áttekintő leíráshoz vö. EGENDER, *La prière des heures*, 61–66.

¹⁸ Magyarul is megjelent a pszaltérion ezzel a beosztással, Orosz Atanáz fordításában: Zsoltároskönyv, Debrecen 2020.

¹⁹ A *kathizma* szót általában a görög καθίζειν = leültet igéből származtatják. Ez az etimológia a terminust a zsoltárolvasás alatt engedélyezett üléshez köti. Ezzel ellentétben áll a *kathizmák* alegységeinek az elnevezése. A nyomtatott könyvekben egy *kathizma* három alegységre, *antifonára* van felosztva. Egy *antifona* tartalmazhat három-négy zsoltárt, de a XVII. *kathizma*, amely maga egyetlen zsoltár (118. zsoltár), szintén három *antifonára* van felosztva. Az egyes *antifonákat* a szokásos *doxológia* választja el egymástól: „Dicsőség az Atyának és Fiúnak... most és mindenkor... Alleluja, alleluja, alleluja, dicsőség néked Isten” (ez utóbbi formula háromszor), majd ismét „Dicsőség... most és...”, és kezdődik a következő *antifona*. Az *antifona* elnevezés a régi konstantinápolyi liturgiából maradt meg, és, amint azt alább látni fogjuk, a zsoltár-

év nagy részében egy hét leforgása alatt a húsz *kathizma*t, vagyis a teljes zsoltároskönyvet felolvassák.²⁰ Böjtben a teljesítmény is megnő: a *pszaltérion* felolvasását egy hét alatt kétszer írja elő a liturgikus szabálygyűjtemény, a *tipikon*.²¹

Említésre méltó, hogy VI. századtól a régi konstantinápolyi zsolozsmában is szokássá vált a zsoltárok folytatólagos imádkozása, feltehetően a helyi városi szerzetesség hatására. Itt azonban a zsoltároskönyvet kisebb egységekre osztották föl, úgynevezett *antifonákra*, amelyből hatvannyolcat tartottak számon (tehát egy-két zsoltár tett ki egy antifonát). A *pszaltérion* 68 *antifonáját* szintén elimádkozták hetente, de a zsoltárokat két táblázat alapján osztották be, tehát mintegy A és B hétre. Ebben pedig feltehetően semmi más rendezői elvet nem kell keresni, mint azt, hogy a konstantinápolyi nagytemplomban, vagyis a Hagia Szophia székesegyházban a szolgálattevők két csoportja hetente váltotta egymást.²²

éneklés módjára vonatkozott, ami a szerzetesi hagyományban jelentését veszítette, hiszen ott nem énekelték a zsoltárokat. A jeruzsálemi hagyományban ellenben a *kathizma*k három alegységét a ὁτῶσις szóval jelöli, amelynek elsődleges jelentése: felállás. A régi etimológia ezt az ellentétet úgy oldotta föl, hogy a *kathizma* eredetileg a zsoltáregység rendszerint követő himnuszokat jelentette volna, vagyis, míg a zsoltárokat állva kellett hallgatni, ezen himnuszok alatt a szerzetesek leülhettek. Később a *kathizma* szó jelentése kiterjedt, és az egész, három „sztaszisz”-ból vagy *antifonából* álló egységet kezdte jelölni. Ezzel az általánosan elterjedt nézettel szemben sokkal valószínűbb, hogy a *kathizma* szó eredetileg valóban a ma *tropárok*nak nevezett himnuszokra vonatkozott, de a szó jelentése nem az üléssel van kapcsolatban, hanem az ókorban az építészetben is használt terminus annyit tesz, mint „támaszték”, „pillér”. A himnuszok eszerint a zsoltárok „támogatására” szolgáltak; vö. ANDERSON J. C. – PARENTI, S., *A Byzantine Monastic Office 1105 A. D. Houghton Library MS gr. 3*, Washington DC 2016, 274–279. Ebből a rövid szömagyarázatból is látszik, mennyire komplex a bizánci zsolozsma múltbeli gyakorlatának rekonstruálása. Az áttekintést részben nehezíti az a tény, hogy ugyanazokat a liturgikus elemeket más terminussal illették az eltérő, görög nyelvű hagyományokban.

²⁰ A reggeli istentiszteletre kettő, az alkonyatira egy *kathizma* jut (vasárnap este nincsen *kathizma* a vecsernyén). Téli időszakban a zsoltárolvasás kissé hosszabb, hiszen a mezőgazdasági munkák csökkenése miatt a szerzeteseknek több idejük maradt az imára: este ilyenkor elvileg mindig a Nyugaton *gradualis* zsoltárokként ismert XVIII. százami *kathizma* jut, reggel pedig hármat olvasnak föl.

²¹ A böjti hetekben így a négy kisebb imaórára is jut *kathizma*.

²² Vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 583.

A hagyományok kereszteződéséből fakadóan a bizánci zsolozsmában nem ritka, hogy ugyanazon zsoltár a nap több imaórájában is előfordul, sőt, egyazon istentiszteleten belül is előkerül, egyszer, mint a zsolozsma állandó zsoltára, másodszor pedig, mint a folytatólagos zsoltározás része. Az 50. zsoltár például egy átlagos hétköznapon négy különböző szolgálaton fordul elő állandó zsoltárként, és természetesen még a folytatólagos olvasás részeként is sorra kerülhet.

A zsoltárok kiválasztásánál az üdvtörténeti események vagy teológiai szempontok alig játszanak szerepet, és ez érvényes mind a szerzetesi, mind a székesegyházi zsolozsmára, csakúgy, mint az ezek kölcsönhatásaként kialakult mai zsolozsmára. A kis órákból a bizánci egyház négyet tart számon.²³ Ezek üdvtörténeti motívumát is inkább a himnuszok és a záró imák biztosítják.²⁴ Kivétel talán a harmadik imaóra, amely a Szentlélek apostolokra való leszállásának idejére emlékezve az 50. zsoltárt is tartalmazza²⁵. Természetesen a vasárnapi zsolozsmában elég korán megjelentek a feltámadás fényében értelmezett zsoltárok és ódák. Az egyházi év során ugyanakkor a nap két fő istentiszteletének az állandó zsoltárai tartósan maradnak. Csak a válaszos jellegű prokimen, valamint egy himnikus strófákból, úgynevezett *sztichirákból* álló füzér elő-

²³ A négy imaóra kialakulásának történetéhez és teológiai tartalmához vö. LUTZKA, C., *Die kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung* (Forum Orthodoxe Theologie 7), Berlin 2010².

²⁴ A hatodik imaóra imája a keresztfeszítésről emlékezik meg, a kilencedik imaóra Krisztus halálának idejére emlékeztet. Érdekes, hogy ezek az üdvtörténeti motívumok viszonylag későn kerülnek előtérbe. Amikor Nagy Szent Bazil megindokolja, miért szükséges a nap különböző óráiban egybegyűlnie a szerzeteseknek az imára, akkor a IX. imaórát az Apostolok Cselekedetének vonatkozó helyével kapcsolja össze (Péter és János imára mennek a templomba, ApCsel 3,1), a nap hatodik órájában, vagyis délben pedig azért hasznos imára emelni a lelket, mert az imádkozó erőt gyűjt a „déli gonosz támadása” ellen (vö. TAFT, *Liturgia delle ore*, 117–120). Ez utóbbi kifejezés a 90. zsoltárból származik, amelyrésze a VI. imaórának. A korai szerzetesi irodalomban a „déli gonosz” az akédia állapotát jelzi, egyfajta levertséget, lelki tompaságot, vö. NAULT, J. C., *A dél ördöge. Az akédia: korunk nyomasztó sötétsége*, Budapest 2016.

²⁵ Az 50. zsoltárban több utalást is találni a Szentlélekre: „Tiszta szívet teremts bennem, ó Isten, és az igaz lelket újítsd meg benső részeimben! Ne vess el engem színed elől, és Szent Lelkedet ne vedd el tőlem! Add vissza nekem üdvöztetésed örömét, és uralkodó lélekkel erősíts meg engem!”

verseiként szolgáló zsoltár az, amely az egyházi év jeles napjain változhat²⁶. Az egyházi év sajátosságainak kiemelésében a himnuszköltészet jóval hangsúlyosabb a zsoltározásnál. Minden nagy ünnepnek van ugyan ünnepi zsoltára, de ez inkább a szent Liturgián jut kiemelt szerephez. A nagyböjti időben a vecsernyének vagy a vecsernyével egybekötött áldozási szertartásnak, az előszenteltek liturgiájának²⁷ és az úgynevezett *trithekti* imaórának²⁸ vannak még saját *prokimen*jei.

3. A zsoltárok előadásmódja

A zsoltárok előadásmódja szoros összefüggésben áll a zsoltárokhoz való viszonyulással. A régi konstantinápolyi zsolozsmában, az *aszmatikoszban*, az összes zsoltárt énekelték, mégpedig oly módon, hogy a szöveggel nem rendelkező, alkalmasint olvasni sem tudó nép is bekapcsolódhassék. Az előadásnak alapvetően kétféle módját különböztették meg. Az első a *prokimen*-típusú²⁹ éneklés. Ez a fogalom tulajdonképpen rezponzoriális éneklést takar: olyan ének, amelyet egy felolvasó és a nép közötti váltakozva adnak elő. A felolvasó kezdi a refrénnel, amelynek a felét már a nép éneklí. A refrén rendszerint az adott zsoltárból vagy ódából van kiválasztva, amelyet a nép – egészében vagy a felétől – a felolvasó által olvasott versekre énekel. A zsoltár végén ismét elhangzik az

²⁶ A *prokimen* esetében is csak a reggeli istentiszteletben beszélhetünk ünnepi zsoltárról. Ennek betoldására akkor kerül sor, ha az ünnepi reggeli istentiszteleten evangéliumot is olvasnak. A legnagyobb ünnepek vecsernyéjének vannak még saját *prokimen*jei. A nagypéntek, karácsony és vízkereszt ünnepét megelőző előkészületi napok négy kis imaóráján a három állandó zsoltár közül kettő-kettő helyébe saját, az ünnep tartalmához valamilyen módon kötődő zsoltárok kerülnek.

²⁷ Az előszenteltek liturgiájának kialakulásáról vö. ALEXOPOULOS, S., *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (Liturgia Condenda 21), Leuven 2009.

²⁸ A trithekti imaóra tulajdonképpen a III. és VI. imaóra egymás utáni végzése. Hajdan a katekumenek keresztségi felkészítésébe illeszkedett, amint olvasmányaiából is kitűnik, vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 253.

²⁹ A *προκειμενον* görög szó jelentése: „az, ami megelőz”, „előtte fekvő”, és eredetileg talán a refrén utolsó szavaira utal, amely bevezette az egész zsoltárt, vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 395-396.

egész refrén. Ennek az előadásmódnak néhány nyoma máig megőrződött a zsolozsmában. A vecsernyében minden heti napnak megvan a maga *prokimenje*, ahogy a vasárnapi *orthrosznak* is. Ez utóbbinak ezenkívül vasárnap több olyan éneke is, van, amely, bár a jeruzsálemi és nem a konstantinápolyi hagyományból ered, ezt a *prokimen* vagyis responzoriális jelleget viseli magán: így a 117., a 98. és a 150. zsoltár, amelyeknek ma csak válogatott verseit éneklik a zsolozsmában.³⁰

A régi konstantinápolyi zsoltározás másik típusa az *antifonális* éneklés, amely a responzoriális éneklés továbbfejlesztett változata. A zsoltároskönyv 68 részre osztott egységeit *antifona* névvel illeték. Ezeket a zsoltárokat mindig ugyanolyan módon adták elő. A módozat a responzoriális éneklésnél némileg bonyolultabb. Először is a felolvasó intonálja a zsoltárt. A refrént, amely ez esetben már gyakran nem csupán egy kiválasztott zsoltárvers, hanem tömör fohászima vagy rövid költői szöveg, előéneklik az énekesek – rendszerint háromszor –, majd a nép ismétli meg háromszor. A zsoltárt azután az előénekesek versenként adják elő. A két karra osztott nép minden vers után eléneklí a refrént vagy annak rövidített változatát, általában az utolsó néhány szót. Az *antifona* kifejezés éppen a két kar felváltott énekét jelölte eredetileg³¹. A zsoltárt a *doxológia* zárja („Dicsőség az Atyának...”), miután az előénekesek refrénje következik, amelyet a nép még egyszer utoljára megismétel³². Ez a séma bonyolultabb is lehet, és egyszerűsödhet is.³³ Az utolsónak énekelt refrén helyébe például egy újabb himnikus szöveg is léphet,³⁴ egy záróvers.

³⁰ Vö. EGENDER, *La prière des heures*, 64.

³¹ Vö. MATEOS, J., *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (Orientalia Christiana Analecta 191), Roma 1971, 46-68.

³² Vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 413-420; TAFT, R. F., *L'analisi strutturale delle unità liturgiche*, in *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, ed. ID., Roma 1999, 211-214.

³³ A jelenlegi gyakorlatban például, minthogy a legtöbb parókiális templomban nem áll rendelkezésre kórus, sem előénekesek, legfőljebb csak egy kántor, sokszor a pap veszi át az előénekes szerepét.

³⁴ Vö. a Szent Liturgián a II. antifonát lezáró „Istennek egyszülött Fia...” kezdetű tropárt.

A zsoltárversek közé eleinte csak Alleluját vagy magából a zsoltárból kiemelt verset illesztettek. Később rövid fohászokat vagy költői szöveget is alkalmaztak.³⁵

Példának álljon itt egy részlet vízkereszt előesti alkonyati zsolozsmájából:³⁶

Felolvasó – énekesek: A bűnösöknek és vámszedőknek * könyörületed sokasága szerint * megjelentél Üdvözítőnk, * mert hol kellett volna inkább világosságot árasztanod, * mint a sötétségben ülőknek, * dicsőség néked!

Nép: „...mert hol kellett volna inkább világosságot árasztanod, * mint a sötétségben ülőknek, * dicsőség néked!”

Felolvasó: Az Úr országol, ékességbe öltözött, erősségbe öltözött az Úr, és felövezte magát, mert ő erősítette meg a föld kerekességét, mely nem fog ingadozni. Trónod készen áll akkortól, öröktől fogva vagy te.

Nép: „...mert hol kellett volna inkább világosságot árasztanod, * mint a sötétségben ülőknek, * dicsőség néked!”

Felolvasó: Fölemelték, Uram, a folyók, fölemelték a folyók hangjukat, fölemelik a folyók habjaikat.

Nép: „...mert hol kellett volna inkább világosságot árasztanod, * mint a sötétségben ülőknek, * dicsőség néked!”

Felolvasó: Csodálatos a tenger dagálya, de még annál is csodálatosabb az Úr a magasságban. A te bizonyágtételeid igen hitelesek lettek.

Nép: „...mert hol kellett volna inkább világosságot árasztanod, * mint a sötétségben ülőknek, * dicsőség néked!”

Felolvasó: A te házatad szentség illeti, Uram, örök időkre.

Nép: „...mert hol kellett volna inkább világosságot árasztanod, * mint a sötétségben ülőknek, * dicsőség néked!”

Felolvasó: Dicsőség... most és...

Nép: A bűnösöknek és vámszedőknek * könyörületed sokasága szerint * megjelentél Üdvözítőnk, * mert hol kellett volna inkább vilá-

³⁵ Vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 463-466.

³⁶ Az előadásmód, amelyet a jelenleg használatban lévő liturgikus könyvek jelölnek, a klasszikus *antifonális* stílushoz képest valamelyest egyszerűsödött.

gosságot árasztanod, * mint a sötétségben ülőknek, */ dicsőség néked!³⁷

A liturgia sokszor már csak csökevényeit őrizte meg ennek az előadásmódját tekintve rendkívül kifinomult *antifonális* éneklésnek. Mivel ez az énekmód nemcsak a zsolozsmát jellemezte, hanem előszeretettel alkalmazták a körmeneteken, amelyek rendkívül gyakoriak voltak a bizánci istentiszteletben, vándorelemként felbukkanhatnak különféle szertartásokon. A Szent Liturgia bevezető részének, úgynevezett *enarxis*ának a felépítése is az *antifonális* éneklést őrzi: a Liturgia elején énekelt három *antifona* tulajdonképpen három zsoltár néhány verse, amelyeket rövid fohászimák követnek refrénként, mint például: „Az Istenszülő imái által, Üdvözítő üdvözíts minket”. Az is előfordul, hogy a zsoltárvers kiveszett, csak a refrén őrződött meg, mint a *Triságion* esetében.³⁸ Sőt, általában ez a tendencia érvényesült a bizánci zsolozsma fejlődése során, amint ezt rögtön látni fogjuk.

Az előbb említett két előadásmód, a responzoriális és az antifonális a konstantinápolyi (és általában a székesegyházi) hagyomány jellemzője. A szerzetesi zsolozsmában a zsoltárokat rendszerint egyetlen felolvasó olvassa vagy énekli, *recto tono*, tehát a legegyszerűbb recitatív dallamon.

4. A zsoltározás arányának csökkenése a zsolozsmában: okok és következmények

A nyilvános istentisztelet kezdeti időszakában mind a székesegyházi, mind a szerzetesi zsolozsma szinte teljes egészében a *pszaltérion*ra épült. A világi templomok zsolozsmája, mint mondtuk, elsősorban előadásmódban és a zsoltárok választásának kritériumában különbözött a szer-

³⁷ Méneá III. Január és február hónapokra, szerk. ROHÁLY F. – OROSZ L. A., Nyíregyháza 2005, 117–118.

³⁸ A főpapi Liturgiában ugyanakkor szerepel a zsoltár is, legalábbis a 79. zsoltár egyik verse, amely korábban egészében elhangzott: „Tekints és nézz le a mennyből, látogasd meg ezt a szőlőskertet, és állítsd helyre azt, amelyet a te kezed ültetett”, vö. MATEOS, *La célébration*, 107–112.

zetesítől, illetve annyiban, hogy a nép zsolozsmájában szerepet kaptak az *ekténiák*, vagyis litániaszerű könyörgések és orációk³⁹. Ezek a görögül egyszerűen csak *ἐὐχή*-nak⁴⁰ nevezett könyörgések megelőzték a *pszaltérion* zsoltárantifonáit. Ma ezeket a könyörgéseket a főcelebráns csöndesen olvassa magában az alkonyati és a reggeli istentisztelet elején, eredeti helyüket azonban még őrzik az *ekténiák* az istentiszteletek különböző pontjain. Maga az *ekténiasorozat* a „...könyörögjünk az Úrhoz!” formulával bevezetett és a nép által arra adott „Uram irgalmazz” felkiáltásokból áll. Ennek a litániaszerű könyörgés-füzérnek a magja tulajdonképpen olyan imatípus, amelyet a latin rítus mai napig őriz⁴¹: a pap „oremus” felszólítására rövid csönd következik, melyben minden jelenlévő megfogalmazza saját kérését. Ezeket összegzi és viszi Isten elé a pap az orációban. Idővel a csöndes részt kezdték kitölteni a bizánci rítusban az ismétlődő „Uram, irgalmazz” fohásokkal, amelyek hangsúlyosabbá váltak, mint maga a záró imádság. Ez utóbbit aztán csöndben kezdték mondani, és a szerzetesi-székesegyházi zsolozsma-ötvözetben már eredeti helyükről is elmozdultak, minthogy az énekelt zsoltárantifonákat is felváltotta a szerzetesi zsolozsma *kathizma*-rendszere.

Visszatérve ezekhez a zsoltárkönyörgésekhez, hangsúlyozni kell, hogy ezek tisztán bibliai ihletésűek, mentesek minden szofisztikált teológiától. A székesegyházi istentiszteletben ilyen imák vezették be a zsolozsma állandó zsoltárait csakúgy, mint a *psalmodia currens*-t, a folytató-

³⁹ A zsoltárorációkat a nyugati liturgikus hagyományok is ismerik, vö. AROCENA, F. S., *Orationes super psalmos e ritu hispano-mozarabico. Ad laudes matutinas et vespas per quattuor hebdomadas psalterii distributae*, Toleti 1993, 22–24.

⁴⁰ Egyes, újabb görög könyvek sokszor *ἐὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ* néven jelzik ezeket az alkonyati istentisztelet elejére igyűjtött imákat. Számuk a mai könyvekben hét vagy nyolc. A *λυχνικόν* szó tulajdonképpen magának a lámpagyújtásnak vagyis a napnyugtakor kezdődő zsolozsma szertartásának a neve főként a jeruzsálemi hagyományban (a *λύχνος* = lámpás szóból). A szláv könyvek olykor a reggeli istentisztelet imáira (a görög hagyományban tizenkettő, a szlávban tizenegy) is a megfelelő ósláv terminust alkalmazzák (светильничные молитвы); vö. ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А., *Утренние светильничные молитвы. Историческая судьба их, содержание и положение, какое они занимали в древнецерковной практике и древнейших евхологиях*, in *Руководство для сельских пастырей* 42/1886, 180–192; ID., *Вечерние светильничные молитвы, Руководство для сельских пастырей*. 33/1888, 494–507.

⁴¹ Vö. TAFT, *L'analisi strutturale*, 208–211.

lagos zsoltározást. Nyilván, az állandó zsoltárok kísérimája szorosabban kapcsolódik magához a zsoltár szövegéhez. Példaként említjük a reggeli istentiszteletnek az 50. zsoltárhoz kapcsolódó imáját.

Úristenünk, ki a töredelem által az embereknek bűnbocsánatot ajándékoztál és bűneik megismerésének és megvallásának mintaképpül Dávid prófétának bűnbocsánatra vezető bánatát tártad elénk, magad, Uralkodó, könyörülj rajtunk a te nagy irgalmasságod szerint, kik sok és nagy bűnökbe estünk, és könyörületed sokasága szerint töröld el gonoszságainkat! Mert ellened vétettünk Urunk, ki az emberi szív titkos és elrejtett dolgait is ismered, s kinek egyedül van hatalmad a bűnöket megbocsátani. Ki tiszta szívet teremtess bennünk, uralkodó lélekkel erősítesz meg bennünket, megismertetvén velünk a te üdvözítésed örömét, ne vess el minket színed elől. Mint jóságos és emberszerető, engedd, hogy utolsó lehetőségünkig bemutatthassuk neked az igazság áldozatát és ajándékaidat szent oltáraidon. A te egyszülött Fiadnak kegyelme, irgalma és emberszeretete által, kivel áldott vagy legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkoddal együtt, most és mindenkor s mindörökkön örökké. Ámen.⁴²

Az imádság tulajdonképpen a zsoltár gondolatainak az euchologikus formába öntése: egy megszólítás után rövid *anamnetikus* rész következik, majd a kérés (*epikletikus* rész), itt konkrétan a bűnbocsánatra vonatkoztatva. A legfőbb kérés mégis alapvetően az imádkozás helyes módjára irányul: „Engedd, hogy utolsó lehetőségünkig bemutatthassuk neked az igazság áldozatát és ajándékaidat szent oltáraidon”. Ez a motívum, tudniillik a méltó és helyes imádságért való fohász, gyakran visszatér ezekben a zsoltárkönyörgésekben.⁴³ Sőt, úgy tűnik, ezeknek az imáknak

⁴² *Dicsérvjétek az Úr nevét! Görög katolikus ima- és énekeskönyv*, Nyíregyháza 1993, 94.

⁴³ Néhány példa a reggeli istentisztelet imáiból: „Add meg nekik, kik mindenkor félelemmel és szeretettel szolgálnak neked, hogy dicsóíthessék a te kifejezhetetlen jószágodat” (1. ima); „Add meg nekünk, hogy örvendezéssel lássuk meg a reggelt és nappalt, hogy neked reggeli imánkat elzenghessük!” (3. ima); „Add meg mindenkinek te nagy kegyelmedet, hogy lélekben és testben megtartva s mindenkor épen maradvá, bizalommal dicsóítsuk csodálatos és áldott nevedet” (4. ima); „Emlékezz meg Urunk azokról, kik a te egyszülött Fiad, a mi Istenünk, és Szentleked dicsőségére virrasztanak, és énekelnek... Fogadd el könyörgéseiket mennyei és szellemi oltárodra!”

a kérése elsősorban arra irányul, hogy Isten fogadja el a szent szolgálatra egybegyűlt közösség dicséretét. Figyelembe véve, hogy ezek a formulák abból a korból származnak, amikor a székesegyházi zsolozsma ezeken az imákon kívül csak zsoltárokat és rövid fohászimákat tartalmazott, kitűnik, hogy imádságnak vagyis „szent szolgálatnak” és a „dicséret áldozatának” magát a zsoltározást tekintették.

Mindebből talán érzékelhető, hogy régi zsolozsmának még azok az elemei is, amelyek nem zsoltárszövegek voltak, erősen a zsoltárok stílusának és gondolatvilágának nyomait hordozzák magukon. Ezzel szemben a bizánci rítus mai zsolozsmájában szembetűnő a nem szentírási szövegek magas aránya. Honnan eredeztethető ez a jelenség? A szerzetesek, mint említettük, korábban ellenálltak minden, nem szentírási szöveg használatának.⁴⁴ A konstantinápolyi egyház zsolozsmája szintén alig ismert mást, mint zsoltárokat, sokáig legfeljebb a refrénként énekelt rövid *tropárok*⁴⁵ fordultak elő a zsolozsmában. A liturgikus himnuszköltészet először Jeruzsálemben talált bebocsátást az egyház hivatalos imájába. Kezdetben sokáig itt is csak néhány állandó himnusra szorítko-

(5. ima); „Kérünk azért, Urunk, adj nekünk kegyelmet és erőt, s méltass minket, hogy értelmesen énekeljünk neked, és szüntelenül félelemmel és rettegéssel könyörgjünk hozzád” (6. ima); „Adj nekünk kegyelmet, hogy ajkainkat megnyithassuk, és fogadd el erőnkhez mért hálaadásainkat! Taníts meg bennünket a te igazságaidra, mert nem vagyunk képesek hozzád méltóan imádkozni sem, hacsak te nem oktatsz minket, Urunk, Szentlelked által (7. ima); „Fogadd el könyörgéseinket, imáinkat, vallomásainkat és éjjeli szolgálatainkat” (8. ima); „Isten, mi Istenünk, ki akaratod által az értelmi és szellemi erőket alkottad, esdve kérünk és könyörgünk, fogadd el összes teremtményeidével együtt a mi erőnkhez mért dicsőítésünket is” (10. ima); *Dicsérvétek az Úr nevét*, 89-93.

⁴⁴ Említésre érdemes egy VII. század elején történt epizód. Amikor Moszkhosz János és Szofroniosz, Palesztinában élő szerzetesek ellátogattak a Sinai monostorba és részt vettek a virrasztáson, meglepődve tapasztalták, hogy az ottani szerzetesek nem énekelnek himnusokat. A monostor vezetője, Nílus elmondta, hogy az énekelt szolgálat megfelel a világiaknak, de a szerzetesekhez ez nem illik, mert ő dolguk az „áhitattal és alázattal” végzett engesztelés (vö. EGENDER, *La prière des heures*, 36-38).

⁴⁵ A tropárhoz mint műfajhoz vö. JEFFREYS, E. M., *Troparion*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. KAZHDAN, A. P., New-York-Oxford 1991, 2124; SZÖVÉRFY, J., *A Guide to Byzantine Hymnography* (A Classified Bibliography of Texts and Studies I), Brookline 1978, 100-110.

zott a költészetnek tett engedmény.⁴⁶ A szentföldi szerzetesség aztán fölkarolta a himnográfíát, s a VII-VIII. században már a Szent Száva monostorból és más környékbeli szerzetesközösségekből kerültek ki a kor legnevesebb himnuszköltői, köztük Szent Szofroniosz pátriárka, Krétai Szent András és Damaszkuszi Szent János.

Mégis, mit tudtak adni a himnuszok az imádkozó keresztényeknek, amit a zsoltárok nem adhattak meg? Elsősorban cizellált teológiai tartalmat. Nem véletlen, hogy a régebbi himnuszok éppen a nagy monofizita és monoteleta viták idejére nyúlnak vissza, s a sztudita szerzetesség is éppen az ikonoklaszta mozgalom elleni fegyvert látott az egyházi költészetben.⁴⁷ A himnuszok népszerűségének növekedésében más szempontok is közrejátszottak. Palesztinában az arabok terjeszkedése miatt egyre nehezkesebbé váló igehirdetés fontos kiegészítőjévé váltak az egyházi énekek. Maga Sztudita Szent Teodor olykor didaktikus célra fordította a költészetet, amely taníthatja a szerzeteseket a böjtölés vagy az imádság helyes módjára.⁴⁸ A liturgikus esztendő gazdagodása vagyis az ünnepek számának növekedése is kedvezett a himnuszköltészetnek.

A himnuszok kezdetben természetesen nem a zsoltárok kárára gyarapodtak. Eleinte csak a zsoltárversek vagy a bibliai ódák versei közé ékelődtek be. Később aztán magát a szentírási szöveget gyakran el is hagyták már, vagy annak csak egy-két versét őrizték meg. A XIII. században Konstantinápolyban és a birodalom más nagy városaiban az új típusú szerzetesi zsolozsma kiszorította a régi énekes zsolozsmát. A nép részvétele a zsolozsmában teljesen megszűnt. Mindenütt kántorok vagy kórusok vették át a zsolozsma végzését. Ebben az új, hibrid-jellegű zsolozsmában a zsoltárok ugyan megmaradtak, de inkább csak felolvasásra szánták azokat. Nem meglepő, hogy a világi templomokban, ahol a zso-

⁴⁶ Vö. a vecsernye „Enyhe világossága” (Φῶς Ἰλαρόν) himnuszát, vagy az angyali dicsének („Dicsőség a magasságban Istennek...”) szintén hagiopolita eredetű bővített formáját; vö. HANKE, *Vesper und Orthros*, 262-263.

⁴⁷ A sztudita monostorokból kerültek ki a himnuszköltészet második jelentős csoportjának képviselői. Az egyik legjelentősebb maga Sztudita Szent Teodor. Hasonlóképpen termékeny szerzőként tartja számon a hagyomány testvérét, Józsefet, aki később Tesszalonika érseke lett; vö. АФИНОГЕНОВ, Д. Е., *Иосиф*, in *Православная Энциклопедия* (Т. 25), Москва 2013, 593-594.

⁴⁸ Vö. ПОТТ, *Reform*, 138.

lozsmát teljes egészében lehetetlen elvégezni, éppen ezek a felolvasásra szánt zsoltár-egységek azok, amelyeket leghamarabb elhagynak. A magyar görögkatolikus egyház gyakorlata a történeti Munkácsi Egyházmegye hagyományvonalába illeszkedik.⁴⁹ Ennek sajátos kincse a közösségi éneklés, amely Bacsinszky András püspök (1772-1809) és néhány utóda fáradozásának köszönhetően fogant meg a parókiákon.⁵⁰ Sajnos a nép éneklőkedvével együtt járt, hogy az egyetlen felolvasó vagy kántor által előadandó zsoltárok a zsolozsma nyilvánosan végzett részeitől javarészt elmaradnak.

Bizonyos újabb keletű liturgikus lelkeség a zsoltárokat az ószövetség még beteljesítetlen voltával kapcsolja össze⁵¹. Ezzel magyarázzák például, hogy a húsvéti idő szent szolgálataiban, legalábbis húsvét első, fényes hetében a folytatólagos zsoltározás elmarad, csakúgy, mint a reggeli és alkonyati istentisztelet bevezető zsoltárai. A kisebb órákból is kiesnek a zsoltárok, csupán a Húsvét ünnepkörére kiválasztott 67. zsoltár néhány verse („Keljen föl az Isten és széledjenek el az ő ellenségei...”) ismétlődik minden egyes szertartásban, a „Föltámadt Krisztus...” kezdetű *tropárral* váltakozva. Hogy a húsvéti időben a zsoltárok csökkentett száma az Újszövetség újdonságát lenne hivatott kifejezni, alig igazolható. Inkább az Anton Baumstark nevéhez kötődő „liturgikus törvények” egyike érvényesül, miszerint az egyházi év legjelesebb napjai szertartási rendjükben visszatükrözik az ósibb állapotot⁵². Így nemcsak a fényes héten, hanem már a szent háromnapon is elmarad a kathizmaolvasás, vagyis a pszaltérion folytatólagos imádkozása. A közkeletű értelmezés és a liturgikus lelkeség mindazonáltal kitart amellett, hogy a redukált zsoltározás jelzi, miszerint Krisztus feltámadásával meghaladottá vált az Ószövetség⁵³.

⁴⁹ Vö. DOBOS A., *A történeti Munkácsi Egyházmegye liturgikus hagyománya*, in *Orcád világozása. Görögkatolikusok Magyarországon*, szerk. TERDIK Sz., Debrecen 2020, 54-60.

⁵⁰ Vö. DOBOS A., „Egy szájjal és egy szívvel...” – A közösségi éneklés eredete a történeti Munkácsi egyházmegyében, in *Athanasiana* 50 (2020), 41-54.

⁵¹ Vö. SCHMEMANN, A., *Great Lent. Journey to Pascha*, New York 1974, 38-41; IVANCSÓ I., *Görögkatolikus szertartástan*, Nyíregyháza 2000, 163.

⁵² Vö. BAUMSTARK, A., *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927), 1-23.

A fentebb ismertetett változások ellenére a zsolozsma jelenlegi rendjében is bőven találni zsoltárszöveget az istentiszteleteken. Az említett munkácsi hagyományt őrző egyházmegyékben a nép bizonyos zsoltárokat fejből ismer, így a gyakran visszatérő 50. zsoltárt, aztán a vecsernye állandó nyitányát, a teremtés szépségét megénekelő 103. zsoltárt, valamint a vecsernye szívét képező 140. zsoltárnak legalább az első verseit. A reggeli istentisztelet invitatóriumának tekinthető *hexapszalmosz*, vagyis hat zsoltár közül legalább a 3. zsoltár mindig elhangzik, ahogy a 150. zsoltár is. Az ódák közül a *Magnificat* a reggeli szolgálat állandó része, a *Nunc dimittis* pedig a vecsernyéé. Mindkettőt ismerik a gyakorló hívek, annál is inkább, mivel az év bizonyos jeles napjainak megszentelését a bizánci rítusú egyházak nem vagy nem csak a Szent Liturgia megünneplésével, hanem a zsolozsma bizonyos részeinek nyilvános végzésével teljesítik. Az egyes ünnepekre kiválasztott zsoltárok, amelyek az ünnepek napjain, sőt, az elő- és akár nyolc napig tartó utóünneplés alatt *prokimenként* vagy himnikus strófák előverseként vissza-visszatérnek, szintén jól rögzülnek a szertartásokon részt vevő hívek lelkében.

Megemlíthető, hogy a bizánci rítusú világon belül mutatkoznak igények is a zsolozsma megreformálására, amely magában foglalja a zsoltárok arányosabb elosztását és az állandó zsoltárok változatosabbá tételét, visszanyúlva a régebbi hagyományrétegekhez.⁵⁴ Némely monostorban már megreformált zsolozsmát végeznek, de ez ma még inkább elszórt jelenség.

⁵³ Sztudita Szent Teodor szerzetesi szabálya szerint a szerzetesek a húsvétot követő szent Ötvennapban nem végzik a kis órákat. Mindenesetre nemcsak a zsoltározás marad el, hanem maguk az imaórák is. Ez afféle „pihenőidő” lenne, a hosszú és fárasztó böjti szertartásokat kompenzálандó, vö. POTT, *Reform*, 136-137.

⁵⁴ Vö. TAFT, R. F., *The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete. A Critique*, in *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982), 336-370; GALADZA, P., *Re-storing the Icon: Reflections on the Reform of Byzantine Worship*, *Worship* 65 (1991), 238-255; DENYSENKO, N., *The Revision of the Vigil Service*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007), 221-251.

BIBLIOGRÁFIA

- АФИНОГЕНОВ, Д. Е., *Иосиф*, in *Православная Энциклопедия* (Т. 25), Москва 2013, 593-594.
- ALEXOPOULOS, S., *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (Liturgia Condenda 21), Leuven 2009.
- AROCENA, F. S., *Orationes super psalmos e ritu hispano-mozarabico. Ad laudes matutinas et vespas per quattuor hebdomadas psalterii distributae*, Toleti 1993.
- ANDERSON J. C. – PARENTI, S., *A Byzantine Monastic Office 1105 A. D. Houghton Library MS gr. 3*, Washington DC 2016.
- BAUMSTARK, A., *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927), 1-23.
- DENYSENKO, N., *The Revision of the Vigil Service*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007), 221-251.
- Dicsérvjétek az Úr nevét! Görög katolikus ima- és énekeskönyv*, Nyíregyháza 1993.
- ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А., *Утренние светильничные молитвы. Историческая судьба их, содержание и положение, какое они занимали в древнецерковной практике и древнейших евхологиях, in Руководство для сельских пастырей* 42/1886, 180-192.
- ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А., *Вечерние светильничные молитвы, Руководство для сельских пастырей*. 33/1888, 494-507.
- DOBOS A., „Egy szájjal és egy szívvel...” – A közösségi éneklés eredete a történeti Munkácsi egyházmegyében, in *Athanasiana* 50 (2020), 41-54.
- DOBOS A., *A történeti Munkácsi Egyházmegye liturgikus hagyománya, in Orcád világossága. Görögkatolikusok Magyarországon*, szerk. TERDIK Sz., Debrecen 2020, 54-60.
- EGENDER, N., ed., *La prière des heures* (La prière des Églises de rite byzantine 1), Chevetogne 1975.
- GALADZA, P., *Re-storing the Icon: Reflections on the Reform of Byzantine Worship*, *Worship* 65 (1991), 238-255.
- HANKE, G. M., *Vesper und Orthros des Kathedralenritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel*, Münster 2018.

- IVANCSÓ I., *Görögkatolikus szertartástan*, Nyíregyháza 2000.
- JEFFREYS, E. M., *Troparion*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. KAZHDAN, A. P., New-York–Oxford 1991, 2124.
- LUTZKA, C., *Die kleinen Horen des byzantinischen Stundengebets und ihre geschichtliche Entwicklung* (Forum Orthodoxe Theologie 7), Berlin 2010².
- MATEOS, J., *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (Orientalia Christiana Analecta 191), Roma 1971.
- ROHÁLY F. – OROSZ L. A., szerk., *Ménea III. Január és február hónapokra*, Nyíregyháza 2005.
- NAULT, J. C., *A dél ördöge. Az akédia: korunk nyomasztó sötétsége*, Budapest 2016.
- POTT, T., *Byzantine Liturgical Reform. A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition*, Crestwood (New York) 2010.
- SCHMEMANN, A., *Great Lent. Journey to Pascha*, New York 1974.
- SZÖVÉRFY, J., *A Guide to Byzantine Hymnography* (A Classified Bibliography of Texts and Studies I), Brookline 1978.
- TAFT, R. F., *A bizánci rítus rövid története*, in *A bizánci liturgia*, ID.–H. J. SCHULZ, Budapest, 2005.
- TAFT, R. F., *A tale of two cities: the Byzantine holy week triduum as a paradigm of liturgical history*, in *Liturgy in Byzantium and beyond*, ed. ID., Aldershoud 1996, 22-41.
- TAFT, R. F., *L'analisi strutturale delle unità liturgiche*, in *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, ed. ID., Roma 1999, 201-218.
- TAFT, R. F., *La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio e il suo significato*, Roma 2001.
- TAFT, R. F., *The Byzantine Office in the Prayerbook of New Skete. A Critique*, in *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982), 336-370.
- TESSZALONIKAI SIMEON, *De sacra precatone*, in *Patrologiae Cursus Completus* (Series Graeca 155), Lutetiae Parisiorum 1866.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

A zsoltárok mint a megszentelt élet mindennapi kerete

Bevezetés

„Az Egyház a zsolozsmában nagyrészt azokkal a kiváló költeményekkel imádkozik, amelyeket a Szentlélek sugallatára a szent írók szerettek az Ószövetség idején. A zsoltárokban már eredetükénél fogva olyan erő van, amellyel az ember lelkét Istenhez emelik, jámbor és szent érzelme-
ket ébresztenek benne, és rendkívüli módon segítik a jósorsban hálát adni, balsorsban pedig vigasztalódni és lelkileg megerősödni.” Olvas-
hatjuk a *Liturgia Horarum* 1970. november 1-jén, VI. Pál pápa (1963-1978) *Laudis canticum* kezdetű apostoli konstitúciójával kihirdetett *Editio Typica*-jának Általános rendelkezéseiben (*Institutio generalis de Liturgia Horarum*).¹

1. A zsolozsma mint az imádság sajátos formája

Az imádság az elfogadott Szenttel történő kommunikáció általános for-
mája. E fogalmon belül a katolikus teológia hagyományosan négy for-
mát különböztet meg: a dicsőítő, a kérő, a hálaadó, és az engesztelő
imádságot.² Ezen kívül, a szóbeli imádság kategóriája keretében beszé-

¹ *Institutio generalis de Liturgia Horarum* (1970) [továbbiakban: ÁR]: n. 100.

² GUARDINI, Romano, *Prayer in practice*, New York, N.Y. 1957; vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, Budapest 2020¹⁰. 86-87.

lünk szabad (kötetlen) és a kötött imáról.³ Az imaórák liturgiája (zsolozsma) ennek a felosztásnak az alapján a kötött szóbeli imádságok közé tartozik, mint a mindennapok megszentelésének ősi formája, amelyet mind egyénileg, mind közösségre lehet végezni. Maga a zsolozsma – amint arra részletesebben is kitérünk – a Jeruzsálemi Templomi kultusz előtti időszakra nyúlik vissza. Az egyes imaórák – követve a Jeruzsálemi Templomi liturgiát – a különböző napszakokhoz kötődnek, így az egész napot átítatják a keresztségben elfogadott meghatározott tartalmú hitbeli tanítással.⁴ Az imaórák szerkezete egyúttal magában foglalja az imádság előbb említett négy fajtáját. Ehhez eszközül az Ószövetségből vett zsoltárokat, a leginkább az ókeresztény korból származó elmélkedő írásokat, továbbá az egyháztörténelem különböző koraiban megszületett himnuszokat használ fel. Azonban mindezen túl, tartalmazza a Jézustól származó *Miatyánk* kezdetű imádságot (vö. az Úr imája), vagy például a *Magnificat*, azaz a Szűz Mária által Erzsébet meglátogatásakor elmondott, Istent magasztaló imádságot is.⁵ A rövid szerkezeti áttekintésből is látszik, hogy maga a zsolozsma a zsoltárokra, mint eredeti központi elem köré épült fel: „Aki zsoltárt imádkozik, feltárja szívét annak az érzelmenek, amelyet sugall a zsoltár: legyen az panaszkodás, bizalom, hálaadás vagy egyéb, a zsoltárok irodalmi műfaja szerint; ezeket a műfajokat a szentírás-magyarázók joggal különböztetik meg.”⁶

A zsoltárok különböző napszakokhoz kötődő napi imádsága a legrégebbi folyamatosan gyakorolt liturgikus cselekmény az Egyházban (szerkezeti és tartalmi módosulásai ellenére). A zsoltárokat a Jeruzsálemi Templomban hét alkalommal mondták el az ősi liturgikus kultusz részeként, kifejezve ezzel az Istennel kötött Szövetséghez való ragaszkodást. A különböző zsoltárok az Ószövetség egyik legtöbbet értelmezett és hivatkozott szövegeivé váltak a korai kereszténység patrisztikus

³ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az imádság egyéni és közösségi formái*, Budapest (megjelenés alatt).

⁴ RATZINGER, Joseph [XVI. BENEDEK PÁPA], *Bevezetés a keresztény hit világába*, Budapest 2007. 135–138.

⁵ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, 88.

⁶ ÁR 106; vö. BOSÁK Nándor, *Az imaórák liturgiájának szerepe a szent szolgálatra rendelt személyek életében*, in *Kanonjog* 11 (2009) 7–13, különösen 10.

szerzői által, amiről számos – köztük a legkiemelkedőbb – ókeresztény írók és gondolkodók prédikációi és homíliái tanúskodnak. A legújabb kutatások alátámasztják a zsoltárköltészet korai megjelenését az ókori Keleten.⁷ Ezt kellően megvilágítják azok az eredmények, amelyeket Izrael korai időszakára vonatkozóan fedeztek fel, beleértve az izraelita törzsek letelepedésének korát, amikor az elő-izraelita közösségek a Közép-Palesztinai-hegyvidéken helyezkedtek el. A napjában többször elmondott ima – a nap minden szakaszának megszentelése – a Közép-Palesztinai-hegyvidéken minden család alapvető liturgikus tevékenysége közé tartozott, amely összetartotta a közösséget, az egyedüli elfogadott Istenbe vetett hitben.⁸ E szokás később erős, lényeges és nélkülözhetetlen hatást fejtett ki a Jeruzsálemi Templom liturgiájának szerkezeti felépítésére. Az „őszövetségi nemzet” (Izrael) és az „újszövetségi nemzet” (az Egyház) közötti intézményes összefüggések mélyreható tudományos kutatásának köszönhetően jól ismert, hogy a zsoltárok imádkozása és a Jeruzsálemi Templom napi liturgiájának felépítése jelentős hatást gyakorolt a korai egyházi imaéletre és liturgikus szokásaira.⁹ Az egész napot megszentelő zsoltárok hét alkalommal történő imádkozásának gyakorlata tehát nemcsak az izraeli közösség, hanem a keresztény hívek körében is meghatározta a mindennapi imaéletet az első négy évszázadban.¹⁰ Ez a mindennapi imádságos tevékenység és a nagyszámú teológiai értelmezés összefüggött az Egyháznak azzal a sajátos imádságával, amely fokozatosan, az Egyház imájának strukturált formájává kristályosodott ki. Ez az, amit *Officium Divinum*-nak, vagy későbbi terminológiával: az Imaórák Liturgiájának nevezzük. A Katolikus Egyház ma is ezt az ősi – az évszázadok során többször megreformált – liturgikus formát imádkozza, mint a zsidó imádságos és liturgikus élethez kötődő egyik legrégebbi kapcsolatát. Itt újra szükséges felhívni a figyelmet

⁷ RÓZSA Huba, *Az őszövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom-és hagyománytörténetébe*, II. Budapest 1996.² 328-329.

⁸ ALBRIGHT, William Foxwell, *From the Stone Age to Christianity*, New York 1957.² 209-236.

⁹ Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The Psalms and the Development of the Liturgy of Hours until the 6th century*, in HIDVÉGI, Máté (ed.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue. Essays in Honour of József Szécsi*, Budapest. 337-361, különösen 338-339.

¹⁰ Vö. LANG, Jovian P., *Dictionary of the Liturgy*, New York 1989. 361.

arra, hogy a már többször említett „hét alkalommal” történő imádság – zsoltározás kifejezett hangsúlyt kap a Zsolt. 118 (119),164-ben: „Napjában hétszer zengem dicséreted, mert rendelkezéseid mind jogosak.” (annak ellenére, hogy mind a Zsolt. 55,18-ban, mind Dán. 6,11-ben háromszori imádságos alkalom kerül említésre.¹¹ A hét dicséret szokásának említése, nemcsak a személyes imádságos gyakorlattal, majdan ennek a Jeruzsálemi Templomhoz liturgiájában történő megjelenéssel kapcsolja össze az idézett részletet, hanem a babiloni fogság idejével – az imádságos közösség megőrzésével –, majd pedig a Kr. e. 515-re újjáépített Templomban visszaállított liturgikus imák beosztásával.¹²

Kétségtelen, hogy a zsoltárok napi imádkozásának szokása egyik eleme annak a folyamatos liturgikus hagyománynak, amelyet a zsidó tradícióból vett át az Egyház, amint azt Erdő Péter elemzése Izrael és a kereszténység közötti intézménytörténeti összefüggésekről világosan bemutatja.¹³ A tanítványok hűségesen folytatták vallási szokásaikat, amelyek közé tartozott a napi templomlátogatás a rendszeres ima elvégzésére, amelynek a zsoltárokat is tartalmaznia kellett.¹⁴ Természetesen az istentisztelet keresztény intézményesítése fokozatosan történt. A hívő csoportok, a presbitériumnak a széktemplomban – vagyis a plébániai intézményrendszer kialakulását megelőző időszakban – végzett napi rendezett imádságos gyakorlata minden bizonnyal jelentősen elősegítették az intézményesülési folyamatot. Mindez még erőteljesebb hangsúlyt kapott az aszkéták, remeték, majd később a szerzetesi közösségek megjelenésével.¹⁵ A tudományos kutatás mindenre tekintettel, három nagy korszakra osztja az *Officium Divinum* fejlődési folyamatát¹⁶: 1) az első évszázadok; 2) a 4. és a 10. századot felölelő időszak; 3) végül, a

¹¹ OURY, Guy-Marie, *Office Divin – I. En Occident*, in VILLER, Marcel (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, XI. Paris 1982. 685-707, különösen 686.

¹² Részletesen vö. RADÓ, Polycarpus, *Enchiridion liturgicum. Complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, I. Romae – Frieburgi Brig. – Barcinone 1961. 413.

¹³ ERDŐ, Péter, *Teológia del derecho canónico*, Budapest 2002. 92-94.

¹⁴ TAFT, Robert, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville 1986. 5-11.

¹⁵ Részletesen vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története. Kánonjogtörténeti bevezetés* (Szent István Kézikönyvek 15.), Budapest 2017. 57-61.

11. századtól, egészen a 21. századik terjedő időszak. Ennek a folyamatnak a részletes kutatásával kapcsolatban a legjelentősebb tudományos eredményeket Pierre Batiffol (+1929)¹⁷, Henri Leclercq (+1945)¹⁸, Josef Andreas Jungmann (+1975)¹⁹, Radó Polikárp (1974)²⁰, és Roger E. Reynolds (+2014) érte el²¹, valamint az első öt évszázad eredeti kéziratai és töredékei azonosítása és rendezése tekintetében e sorok írója szolgált alapvetően új adatokkal.²²

A fentiekben bemutatott fejlődési folyamat és annak motivációja alapján megérthető az a közismert – Szt. Ágostonnak tulajdonított állítás – hogy az zsolozsma egész Egyház imája (*Officium Divinum*), amelyben Krisztus imájába kapcsolódik bele a hívő. Ennek egyenes következménye, hogy a zsoltárokra felépített imáságos korpusz a megszentelést és egyúttal a megszentelődést szolgálja. Nem véletlen tehát az a központi szerep, amelyet az imaórák liturgiájának az elsajátítása és elvégzése – az

¹⁶ Részletesen vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *The systematic development of the Liturgy of Hours during the first centuries – based on the Jewish and Christian tradition*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 153-161, különösen 155.

¹⁷ BATTIFOL, Pierre, *Histoire du bréviaire*, Paris 1895.

¹⁸ LECLERCQ, Henri, *Bréviaire*, in VILLER, Marcel (ed.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, II/1. Paris 1910. 1262-1316.

¹⁹ JUNGMAN, Josef Andreas, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 47 (1950) 66-79, 223-234, 360-366, 481-486; 48 (1951) 85-92.

²⁰ RADÓ, Polycarpus, *Enchiridion liturgicum*, I. Romae – Friburgi Brisg. – Barcinone 1961.

²¹ REYNOLDS, Roger E., *The 'Isidorian' Epistula ad leudefredum: an Early Medieval Epitome of the Clerical Duties*, in REYNOLDS, Roger E. (ed.), *Clerical Orders in the Early Middle Ages* (Variorum Collected Series CS670), Aldershot 1999. III/252-330.

²² SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Fundamental Role of Psalms in Continuous Jewish and Christian Liturgical Tradition, up to the Systematic Development of the Liturgy of Hours*, in FRÖHLICH, Ida – DAVID, Nóra – LANGER, Gerhard (ed.), *You who live in the shelter of the Most High (Ps. 91:1): The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions*, Wien 2021. 83-94. Részletes kifejtését vö. SZUROMI, Szabolcs Anzelm, *Problemi con le tradizioni testuali e le versioni della Collectio Hibernensis – Analisi critica* – (International Videoconference on Canon Law History XXIV [ICLHRC], Roma [October 30th 2020]. ՄՕ., Արմանյան Ուղղափառ եկեղեցու խղճարարչույունը, որը կիմնված է Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու և նրա աղբյուրների վրա [Spirituality of the Armanian Orthodox Church, according to St. Grigor Narekatsi and his textual sources] (International Videoconference of Theology and Canon Law V) [Budapest, November 9th 2020].

adott közösség tevékenységének és sajátosságainak figyelembevételével (beleértve az egyes rendtagok egyedi rendi feladatainak a jellegzetességeit) – a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságaiban betölt. Éppen ezért szükséges – a zsolnározás és a zsolozsmamondás tekintetében azokról az eltérő lehetőségekről és eltérő tartalmú kötelességekről (vö. a felszentelt diakónus vagy pap státusza), amelyek a krisztushívők különféle életállapotához és egyházon belüli státuszához kapcsolódnak (vö. CIC 1174. kán.²³). Ebben lényeges szerepet játszik a szabad akarat és a kötelesség harmóniája, amely így a teljes nap imádsággal való átitatásának szabályozott eszközévé válik (CIC 1175. kán.)²⁴.

2. Az Egyház imájában elfoglalt helye

Az imaórák liturgiája, mint Krisztus jelenlévő közösségének az eszköze, részletes kifejtésre kerül a *Sacrosanctum concilium* (1963. XII. 7.) 7. pontjában:

„Krisztus mindig jelen van (...), amikor könyörög és zsolnároz az Egyház, Ő (...), aki megígérte: „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben ott vagyok közöttük.””²⁵

Hasonlóan fogalmaz a Katolikus Egyház Katekizmusának 1089. pontja, amikor kijelenti:

²³ CIC Can. 1174 – §1. Obligatione liturgiae horarum persolvendae adstringuntur clerici, ad normam can. 276, §2, n. 3; sodales vero institutorum vitae consecratae necnon societatum vitae apostolicae, ad normam suarum constitutionum. – §2. Ad participandam liturgiam horarum, utpote actionem Ecclesiae, etiam ceteri christifideles, pro adiunctis, enixe invitantur. Vö. CIC Can. 276 §2 n. 3 – obligatione tenentur sacerdotes necnon diaconi ad presbyteratum aspirantes cotidie liturgiam horarum persolvere secundum proprios et probatos liturgicos libros; diaconi autem permanentes eandem persolvant pro parte ab Episcoporum conferentia definita (...).

²⁴ CIC Can. 1175 – In liturgia horarum persolvenda, quantum fieri potest, verum tempus servetur uniuscuiusque horae. Cf. C. DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Resp. (15 nov. 2000): *Notitiae* 37 (2000) 190-194.

²⁵ Diós István (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2.), Budapest 2000. 48-49, n. 7.

„Valóban, e nagy műben, amely Istent tökéletesen dicsőíti és megszenteli az embereket, Krisztus mindig maga mellé veszi szeretett menyasszonyát, az Egyházat, mely Urának hívja őt és általa tiszteli az örök Atyát.”²⁶

A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompéndiuma mindezt úgy összegzi, hogy:

„Az Ószövetségben a zsoltárok és az imádság csúcspontja: Isten szava az ember imádságává válik. Ez a Szentlélektől sugalmazott imádság elválaszthatatlanul személyes és közösségi, Isten csodatetteit énekli a teremtésben és az üdvtörténetben. Krisztus imádkozta a zsoltárokat, és tökéletessé tette őket. Ezért a zsoltárok az Egyház imájának lényeges és állandó részei maradnak, melyek alkalmasak minden idők bármilyen állapotban élő emberei számára.”²⁷

Amennyiben VI. Pál pápa *Laudis canticum* kezdetű apostoli konstitúciójának a tartalmára fordítjuk a figyelmünket, abban egyértelműen rámutat, hogy a zsolozsma Isten népének hivatalos közösségi imája, amely:

„(...) úgy van megszerkesztve és kidolgozva, hogy ne csak a papok mondhassák, hanem a szerzetesek, sőt a világi hívek is. A különféle rendű és állapotú emberekről és sajátos kívánalmaikról való gondoskodás abban nyilvánult meg, hogy a zsolozsma végzésének különféle formái váltak lehetővé, így minden zsolozsmázó közösség, állapotának és hivatásának megfelelően imádkozhat.”²⁸

Természetesen felmerül a kérdés, hogy melyek azok az imaórák, amelyek megtartása különösen is ajánlott, sajátosan is azok részére, akik állapotukból fakadóan (diakónusok, papok, szerzetesek) kötelezettek a zsolozsma mindennapos végzésére? A kérdéssel maga a jogalkotó is foglalkozott, amikor egyfelől kiemelte, hogy minden egyes imaóra lehetőség szerinti megtartása fontos (vö. *officium lectionis, laudes, tertia, sexta,*

²⁶ A Katolikus Egyház Katekizmus (Szent István Kézikönyvek 6.), Budapest 2002. 208, n. 1089.

²⁷ A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompéndiuma, Budapest 2006. 184, n. 540.

²⁸ PAULUS VI, Const. Ap. *Laudis canticum* (1 nov. 1970): AAS 63 (1971) 527-535, n. 1.

nona, vespera, completorium), objektív értéket hordoz és folyamatosan kifejezi nemcsak a nap különböző időszakainak az imádsággal történő megszentelését, hanem egyúttal az Egyház imádságban való egységét is megjeleníti.²⁹ Másfelől, a jogalkotó is reális képpel rendelkezik a zsolozsma mondásra kötelezettek különböző – lelkipásztori és további köteleességeiről, illetve a hívek mindennapos életének a feladatairól. Így érthetően kerültek kiemelésre a „zsolozsma sarkpontjai”, mint elvárás a zsolozsmázásra kötelezettek irányában (CIC 276. kán. 2. §; 663. kán. 3. §) – lehetőleg időpontjuknak megfelelően –, ami a Reggeli (*Laudes matutinae*) és az Esti dicséretet (*Vesperae*) foglalja magában. Melléjük társul, mint „lehetőség szerint megtartandó, az Olvasmányos imaóra (*Officium lectionis*).³⁰ Azt is hozzá kell tennünk azonban, hogy a mind a hét imaóra – lehetőség szerinti – közösségben történő elmondása, a szerzetesi közösségben élők (azaz a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai tagjai részére) hangsúlyosan ajánlott, mivel éppen ez adja meg sajátos életállapotuk rendezett imádságos keretét, egyúttal pedig erősíti a közösségi életforma imádságos megélését.³¹

Több kifejezést is használtunk már az eddigiekben a zsolozsmára: *Officium Divinum*, az Imaórák Liturgiája (*Liturgia Horarum*), amelyeket további hagyományos megnevezésekkel is kiegészíthetünk: *Breviarium*, *Officium Ecclesiasticum*, *Agenda*, *Opus Dei*, *Opus Divinum*, *Divina Psalmodia*, *Preces Horariae* (vagy *Canonicae*), *Diurnale*.³² Ezért joggal tehetjük fel a kérdést, hogy az előbb felsorolt – különböző korszakokhoz és szerkezeti elemekhez, vagy jogi kötelezettségek kihangsúlyozásához kötődő elnevezések közül, a manapság leginkább használt *Breviarium* vagy *Liturgia Horarum* használata a pontosabb? Ehelyütt, mindenképpen az utóbbi – jelenleg általános jelleggel bevezetett, négykötetes zsolozsmás-könyv címe – adja vissza a legpontosabban a zsolozsmamondás lényegét, vagyis „Az Imaórák Liturgiája”. Ebben a címben minden lényegi

²⁹ PAULUS VI, Const. Ap. *Laudis canticum*, n. 8.

³⁰ PAULUS VI, Const. Ap. *Laudis Canticum*, n. 2.

³¹ Vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A megszentelt élet intézményei és az apostoli élet társaságai*, in *Magyar Sion* IX/2 (2015) 179-188, különösen 183.

³² DIÓS István – RUZSICZKY Éva – SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Zsolozsma*, in DIÓS István (főszerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, XV. Budapest 2010. 666-670, különösen 666.

elem kihangsúlyozásra kerül: az imádság; az adott nap meghatározott óráihoz (hét) kötött jelleg; és végül, hogy mindez az Egyház liturgiájának a része, amiről korábban megállapítottuk, hogy abban jelen van Krisztus és az egész Egyház.

3. A megszentelt élet imádságos kerete

Az Egyház korai időszakában a krisztusi életideál radikális egyéni és közösségi követésének kánoni szabályozásának legfőbb pillérét a fokozatosan írott formát öltő regulák jelentették. Ezek elsősorban az egyén életét és a közösségi életet szabályozták, kitérve a tökéletességre történő törekvés lépcsőfokaira és az imádságos élet rendezésére.³³

Egészen a 2. századtól beszélhetünk férfi, illetve női megtartóztató életet élő csoportokról.³⁴ Az egyiptomi szerzetesség még laikus jellegű volt, de már Alexandriai Szt. Athanáz (†373) többeket ösztönzött arra, hogy fogadják el a püspöki tekintélyt. A szerzetesség megnevezésére több kifejezés is szolgál, melyek közül ehelyütt a *monachus* (μοναχός) szót emeljük ki. A Nag-Hammadiban megtalált, kopt nyelvű apokrif Tamás Evangélium 75 logionja úgy fogalmaz, hogy: „Jézus mondta: sokan állnak az ajtónál, de a monachusok az egyedüliek, akik a menyasszonyi szobában lesznek.”³⁵ Caesareai Eusebius (†339) hasonló értelemben beszél a *monachus*-ról a 68. zsoltárhoz írt kommentárjában.³⁶ A szó négy jelentését különböztethetjük meg ennek alapján:

³³ Részletesen: SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek a VI. századig*, in KRÁNITZ, M. (szerk.), *Az atyák dicsérete. Emlékkönyv a 60 esztendő Vanyó László tiszteletére*, Budapest 2002. 229-242, különösen 241.

³⁴ A kérdésről részletesen vö. PUSKELY Mária, *A monachizmus kezdetei a Római Birodalomban* (Dissertationes Debreceniensis 1), Debrecen 2001. 9-13; vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek a VI. századig*, 229-232.

³⁵ GUILLAUMONT, Antoine – PUECH, Henri-Charles – QUISPEL, Gilles – TILL, Walter C. – ‘ABD AL-MASIH, Yassah (ed.), *The Gospel according to Thomas*, New York 1959. 41 (saját fordítás a kopt eredetiből).

³⁶ *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, I-CCLXI. Lutetiae Parisiorum 1857-1866 (továbbiakban: PG) XXIII. 690, A-D.

- a) lemondás a családról, házasságról, tulajdonról;
- b) egységben való lét másokkal (*vita communis* – *coenobita*);
- c) másokért vállalt egyedüllét;
- d) Isten imádásában – vele imádságos közösségben – eltöltött lét.³⁷

A négy pontból a b-d-ig terjedő értelmezés olyan életformát világít meg, amelyet hangsúlyosan segít a zsoldárok napi közösségi, ill. egyéni elmondása (helytől, időszaktól, életformától függően tagolva annak korpuszát). A szerzetesek általában egy helyen (*stabilitas loci*), közösségben (*vita communis*) [nem feledkezve meg a remete életről: *eremita*] törekseinek az evangéliumi tanácsok szerinti életre. Ezt fejezi ki – a későbbiekben egyre világosabban letisztult tartalmú – hármas fogadalmi rendszer (vö. *vota obedientia, castitas, paupertas*), mindezzel egy sajátos életmódot (*modus vivendi*) megvalósítva, amelyet regulájuk, illetve életszabályzatuk rögzít.³⁸ Ez – a zsoldározás tekintetében – akár a teljes *Psalterium* napi rendszerességgű elmondását is jelenthette; vagy hosszabb időszakokra történő szétosztását; egészen a meghatározott kiemelt zsoldárok rendszeres közösségben való elimádkozásáig.

A *modus vivendi* kérdéskörében, feltétlenül szükséges Pakhomios (†346/348) személyének az említése, aki 318/323 körül létrehozta Tabennisi-ben első szerzetesközösségét.³⁹ Hasonló módon, fontos utalni Nagy Szt. Bazil (†379) Hosszabb és Rövidebb életszabályaira, amelyekkel elmélyítette a mindennapos *cenobita* életvitelt.⁴⁰ Azonban nem szabad megfeledkeznünk Evagrius Ponticus (†399) – görög szerzetes és lelkiségi szerző vonatkozó írásairól sem (vö. pl. *De oratione*), különösen a napi imádság, a zsoldározás és a szerzetesi zsolozsmamondási gyakorlat kialakítása tekintetében.⁴¹ Szerepe „hídként” is felfogható

³⁷ Modern magyarázatához vö. COUSIN, Patrice, *Precis d'histoire monastique*, Paris 1991. 5-6.

³⁸ PEJŠKA, Josef, *Ius canonicum religiosorum, Friburgi-Brisgoviae* 1927. 3, n. 1.

³⁹ DE VOCÛË, Adalbert, *Saint Pachome et son oeuvre d'après plusieurs études récentes*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 69 (1974) 425-453. ROUSSEAU, Philip, *Pachomius*, Berkeley, CA – London 1985.

⁴⁰ PG X. 889-1320.

⁴¹ Részletesen vö. EVAGRIUS OF PONTUS. *The Greek Ascetic Corpus* (transl. and intr. by SINKIEWICZ, Robert E.) [Christian Studies], Oxford 2006.

az imádságos szerzetesi élet fejlődésében, hiszen tanárai között tudhat-
ta Nagy Szt. Bazilt, Nazianzoszi Szt. Gergelyt (+390) és Egyiptomi
Macarius-t (+391); tanítványai között pedig olyan meghatározó szemé-
lyiségeket találunk mint Cassianus (+435), vagy Palladius (+457/461).⁴²
Visszatérve Nagy Szt. Bazil életszabályainak jelentőségéhez, megállá-
pítható, hogy azok hatására erőteljes intézményesülési folyamat vette
kezdetét a keleti szerzetességen belül, amelyet jól tükröz a későbbi
meghatározó befolyást gyakorló személyek szervező munkájának fel-
fogásbeli rokonsága, sőt maguk az újabb regulák tartalmi és szerkezeti
jellegzetességei is. Mindezen túlmenően a szerzetesség életének szabá-
lyozásában fontosnak kell tekintenünk több korai zsinatot is, legin-
kább a Chalcedoni Zsinat (451)⁴³; az Angers-i Zsinat (453)⁴⁴, és a
Vannes-i Zsinat (465) rendelkezéseit⁴⁵ (de nem feledkezhetünk meg az
ugyan 7. századi, de a szerzetesek napi imádsága tekintetében különö-
sen is karakterisztikus híres IV. Toledói Zsinatról sem [633]). A szerze-
tesek közösségi – így imádságos – életére jól láthatóan egyre több elő-
írás, szabály, kánon, stb. született, melyek közül a leglényegesebbek, a
már fentebb is említett regulák voltak. Nagy Szt. Bazil meghatározó
munkáján túl, helyütt feltétlenül kiemelésre méltó Szt. Ágoston
(+430)⁴⁶, Iohannes Cassianus (+435)⁴⁷, Arles-i Szt. Caesarius (+542)⁴⁸, és

⁴² Vö. EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking Back – Antirrhêtikos. A Monastic Handbook for Combating Demons* (transl. and intr. by BRAKKE, David), Collegeville, MN. 2009.

⁴³ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban COD) 65.

⁴⁴ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. MANSI, Ioannes Dominicus, I-XXXI. Florentinae – Venetiis 1757-1798 (új kiadás folytatással: PETIT, Ludovico – MARTIN, Joanne Baptista, I-LX. Paris – Leipzig – Arnheim 1899-1927 (továbbiakban: MANSI) VII. 901.

⁴⁵ MANSI VII. 953-954.

⁴⁶ *Obras completas de San Agustín*, XL (Biblioteca de autores cristianos, 551; Escritos varios 2), Madrid 1995. 550-589.

⁴⁷ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae 1866skk. (továbbiakban: CSEL) XVII. 1-231.

⁴⁸ DE VOGÜÉ, Adalbert – COURREAU, Joel (ed.), *Césaire d'Arles: Ouvres monastiques*, I (Sources chrétiennes 345), Paris 1988. DE VOGÜÉ, Adalbert, *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de sa Règle pour les moniales*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 47 (1971) 369-406.

természetesen Nursiai Szt. Benedek (+547) Regulája⁴⁹, valamint Columbanus (+615) írása⁵⁰, melyek – közvetlenül, vagy közvetve – meghatározóak lesznek a későbbi életszabályok megfogalmazásánál is. A felsoroltak mindegyikében sajátos hangsúlyt kap a Zsoltáros Könyv (*Psalterium*) napi – különböző időpontokban történő – imádkozásának a fontossága.

Jól látható, hogy a kora- majd érett középkorban egyre jobban intézményesülő, különböző imádságos, lelkipásztori, betegellátási, stb. célra differenciálódó és nagy számban megjelenő új szerzetesintézmények életének és lelkiiségének középpontjában találjuk továbbra is a zsoltározásnak a zsolozsma elmondásának eltérő formáiban megjelenő sajátosságát. Erre talán a legjobb példák Cluny (910), a monasztikus ciszterci (1119), és a premontrei kanonokrend (1120), melyek nagy hangsúlyt helyeztek a gregorián ének formájában elmondott közösségi zsolozsmavégzési gyakorlatra, *psalterium*-ot, *himnarium*-ot, *antiphonarium*-ot, *lectionarium*-ot, és *processionale*-t használva.⁵¹ Mind a IV. Lateráni Zsinat (1215), a Trienti Zsinat (1545-1563), a CIC (1917), a II. Vatikáni Zsinat (1962-1965), és a CIC (1983) is jelentős hatást gyakorolt a szerzetesrendek statútumaira és konstitúcióira.⁵² Azonban az is világosan kitűnik, hogy a 2. századtól – intézményesen a 4. századtól – jelenlévő szerzetesi közösségek rendszere elszakíthatatlanul ragaszkodik lelki identitásuk alappillérehez: az imádság egyéni és közösségi formáihoz, különösen a zsolozsma elvégzéséhez. A különböző korok egyházfegyelmi és liturgikus reformintézkedései, újabb és újabb hangsúlyt helyeznek el az imádság közösségi formái terén, azonban a zsolozsmamondás, mint a megszentelt élet specifikus eleme – a körülményekhez képest – stabil marad. Erre az egyik legjobb példa a *St. Michael's Abbey of Norbertine Fathers* (Orange, CA) hatályos növendék-

⁴⁹ Kommentált kiadása: DE VOGÜÉ, Adalbert – NEUFVILLE, Jean (ed.), *La Règle de S Benoît*, I-VI. (Sources chrétiennes 181-186), Paris 1971-1972.

⁵⁰ WALKER, G. S. Murdoch, *Columbanus Hibernus. „Monk's Rules”* (*Corpus of Electronic Texts*), Cork (konzultálva: 2021. május 30.).

⁵¹ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Az egyházi intézményrendszer története*, 146.

⁵² Részletesen vö. SZUROMI Szabolcs Anzelm, *A megszentelt élet intézményeinek saját joga és változásai*, in *Teológia* 51 (2017) 206-213.

képzési szabályzatának rendelkezése: „A növendékek habitusává kell válnia a napi zsolozsma elvégzésének. Szükséges kialakítani bennük annak az igényét, hogy ezt közösségben, kórusimádság keretében, gregorián formában végezzék el a nap mind a hét időszakát megszentelve. Tudatosítani kell bennük, hogy ezen az úton fejezik ki – számos más feladatuk, munkájuk, és kötelességük között – a legünnepelebb formában a hivatásukért és a másokért való közbenjárás lehetőségért érzett hálájukat, amellyel társaikat és az egész Egyház közösségét megszentelik. Érezniük kell, hogy a szentmiseáldozat csúcsa és forrása, az ő általuk végzett, az egész nap minden időszakát megszentelő kórusimádságukon keresztül segíti a krisztushívőket a Krisztushoz történő eljutásban.”⁵³

A hét imaóra megtartásának jelentősége ennek alapján úgy foglalható össze, hogy kifejezi:

- a) az egyén és a háromszemélyű Egyisten közösségét;
- b) az egyén és a szerzetesi közösség egységét;
- c) a szerzetesi közösség és az Egyház egységét.

4. Összegzés

Láthattuk, hogy milyen egyedülálló összetartó erővel rendelkeznek a zsolotárok, akár az ószövetségi kontextusban, akár a babiloni fogság időszakában, vagy a jeruzsálemi templomi kultuszban vizsgáljuk őket; valamint, hogy miként fejt ki ugyanezt az összetartó erőt a zsolozsma-mondáson keresztül a kereszténységben, illetve a Katolikus Egyházban. A zsolozsma imádságos végzésének tehát nem pusztán a felszentelt vagy megszentelt életet élők számára szolgáló és kötelező jellegét szükséges látnunk (vö. CIC 276. kán.), hanem azt, hogy ezáltal a különböző hivatással rendelkező személyek folyamatosan a liturgikus évben és az Istennel való személyes imádságos kapcsolatban tudnak létezni. Ezért fontos az Imaórák Liturgiája legalább a sarkpontjainak a napi elvégzése. Az is tény, hogy a napi hét imaóra minél teljesebb imádságos követése képessé teszi az azt imádságos lélekkel végzőt arra, hogy a külső – lelki-

⁵³ *Seminarian Rule of Life* (St. Michael's Abbey – Orange, CA), 2019, n. 3.

életet romboló – hatások között is megőrizze a lelki összeszedettségét és kiegyensúlyozottságát, amivel az egész Egyház és minden tagja üdvösségét szolgálja.⁵⁴

⁵⁴ SZUROMI Szabolcs Anzelm, *Régi és új hangsúlyok a szemináriumi és szerzetesi növendékképzésben*, in *Kánonjog* 23 (2021) 93-102, különösen 97-98.

BAÁN IZSÁK

A zsoltárimádság és a személyes ima viszonya

Az *Opus Dei* mint az imádság előszobája a korai szerzetességben

„*Psalmody n'est pas prier* – a zsoltározás nem imádság”: Ezzel a provokatív címmel jelentette meg nagyívű tanulmányát a 80-as évek végén Adalbert de Vogüé bencés szerzetes, a korai szerzetesség kiváló tudósa.¹ Tanulmányában arra a következtetésre jutott, hogy az első századok szerzetesi zsoltárimádságát következetesen megkülönböztették attól, amit személyes imádságnak tartottak, s a zsoltározás inkább egyfajta közös Ige-hallgatás, biblikus elmélkedés volt.

A zsinat utáni évtizedekben, amikor a zsolozsma szerepe amúgy is megkérdőjeleződött, amikor Nyugaton a papság jó része elhagyta a zsolozsma mondását, a provokatív cím vitát generált. Már hogyan ne volna imádság az, amit az Egyház „hivatalos” imájaként, az Egyház nevében, az Egyházért, Jézussal egyesülve végzünk? Ráadásul a mai monasztikus szerzetesközösségek imarendjében is kitüntetett szerepet kap a zsoltárimádság, mely az idő megszentelésének útja és eszköze. Tévedett tehát a korai szerzetesség, amikor a zsoltározást nem tekintette szoros értelemben imádságnak? Vagy van ebben a következetes szóhasználatban valami tanítás a mi számunkra is? Véleményem szerint a polémia túl a korai szerzetesség imádságos gyakorlata segítségünkre lehet abban, hogy jól viszonyuljunk a változáshoz, amely a zsolozsmával kapcsolatban a mi évtizedeinkben végbe ment.

¹ DE VOGÜÉ, A., *Psalmody n'est pas prier*, in *Ecclesia Orans* 6 (1989), 1, 7-32.

Száz évvel ezelőtt a szerzetességben a zsolozsma „mondása” magától értetődő kötelesség, egyéni felelősség volt, elhagyása súlyos bűnnek számított. A magyar bencés világban volt olyan idős atya, aki kilépett rendtársa, barátja helyett is, tehát duplán mondta minden nap az előírt zsoltárokat, hogy az el nem mondott imádságokkal elkövetett halálos bűn terhét így ellentételezze. Ugyanakkor a zsolozsmát még a monasztikus rendek is csak kivételes alkalmakkor imádkozták közösen, legfeljebb a növendékek heti beosztásában szerepelt időnként a közös zsoltározás. Amíg tehát néhány évtizeddel ezelőtt a zsolozsma nagyon fontos és kötelező, de nem karakteresen közösségi imádságnak számított, addig ma a monasztikus közösségekben azt láthatjuk, hogy a zsoltár a közös imádság alapformája, minden monostor napirendjének gerince, fontosságával, kötelező jellegével kapcsolatban azonban már nem olyan erős a meggyőződés. Sokak számára – még a szerzetesek közül is – nehéz a rendszeresen visszatérő, kötött szövegek imádkozása, mintha nehéz volna felfedezni az értékét és értelmét a sok időt és nagy figyelmet igénylő zsoltárimádságnak. Egy idősebb atya osztotta meg velem félig tréfásan félig komolyan a véleményét, mely szerint, amikor az imádságra összegyűlt szerzetesközösség elkezd az „Istenem, hallgass hívásomra” zsoltárverssel az ünnepi zsolozsmát, akkor az Úristen a fejét csóválva csak ennyit mond: „Na ne, ezek már megint kezdik...”

A közös zsoltárimádsággal kapcsolatos nehézség jórészt abból fakad, hogy a korszellemet meghatározó bálványok, mint az individualizmus és a szubjektivizmus az imádságról alkotott fogalmunkra is kihat. Az imádság témájához olyan szavakat társítunk legszívesebben, mint a meghittség, a személyesség, a szabadság és a spontaneitás. A zsolozsma ezzel szemben feltételezi a nyilvános teret, a kötött szövegek és a hozzájuk kapcsolódó gesztusok kizárják a szubjektivitást, minimális érzelmi bevonódást engednek csak, s ez az imaforma ráadásul másokhoz való alkalmazkodást, készületet, előzetes tanulást igényel. Ha pedig mindez nem volna elég, az erőteljesen vizuális kultúra miatt, amelyben élünk, az imádságban is előszeretettel keresünk valamiféle erős hatással bíró élményt, belső képeket, látható fogódzókat, míg a zsolozsma első köze-

lítésben „low-impact” imádság, mely a hallásra, az olvasott vagy énekelt szöveg befogadására épít.

Ha tehát mindezek fényében újra megfontoljuk a korai szerzetesség szóhasználatát és az említett, vitát kiváltó tanítvány címét, akkor talán közelebb engedhetjük magunkhoz a szerzetesi hagyománynak azt a bölcsességét, mély tudását, hogy a közösségi és egyéni zsoldtározás formálisan imának tekinthető, de lelki értelemben még nem feltétlenül imádság. Sokkal inkább az imádság eszköze, az imádság előszobája, lehetséges alkalma. Jó esetben imádsággá válik, de az is lehet, hogy az aktivitással túlterhelt lelkipásztor vagy szerzetes életében a régi szójátékot követve Isten művéből, az *Opus Dei*-ből könnyen *podus diei*, azaz a nap terhe lesz.

Hogy a zsoldtározás és a személyes ima viszonyát jobban megértsük, tegyünk most egy virtuális sétát a keresztény szerzetesi irodalom első századaiba, abba szellemi világba, ahol élő volt a meggyőződés, mely szerint a fogalmilag megkülönböztetett zsoldtározás és személyes imádság összetartoznak, elválaszthatatlan egységet alkotnak. Sétánk során öt szerzővel, öt szent szerzetessel fogunk röviden találkozni, előbb azonban meg kell ismerkednünk azzal a gyakorlattal, mely a szolozsmára ezekben a századokban jellemző volt, s néhány elméleti megfontolással, mely a zsoldtárok értelmezéséhez, személyes imádsággá formálásához vezetett.

1. A zsoldtározás gyakorlata és elmélete a korai szerzetességben

Bár a korai szerzetesség imádságos gyakorlata mindenhol hordozhatott helyi sajátosságokat, „etalonnak” mégis az egyiptomi sivatag szolozsmázási szokása számított, melynek legrészletesebb leírását Johannes Cassianus hagyta ránk. A zsoldtározás klasszikus módjának részletes bemutatását az *Inst* 2,7 és 2,11-ben találjuk.² Egyiptomban a két nagy imaórán hajnalban és este tizenkét-tizenkét zsoldtárt imádkoztak, az özszegegyűlt szerzetesek közül kiválasztott előimádkozók mondták vagy

² CASSIANUS, J., *Inst.* 2,7.10. Magyarul: *A keleti szerzetesek szabályai* I. (Ford. SIMON Á.), Magyar Bencés Kongregáció, Pannonhalma-Tihany 1999, 25-26.28-29.

énekelték a szentírási himnuszokat egyszerű dallammal. Akárhányan gyűltek is össze, legfeljebb négy szerzetes végezte ezt a szolgálatot, a többiek ülve, figyelmesen hallgatták őket. Hét közben a zsolozsmát kisebb csoportokban, a kunyhóban egyedül vagy a szomszédokkal, vendégekkel közösen végezték, a szombat estétől vasárnap délelőttig tartó, eucharisziát is magába foglaló nagy istentiszteleten (*synaxis*) pedig közösen, több száz vagy akár ezer szerzetes társaságában. A hosszabb zsoltárokat felosztották, és közben rövid szünetet tartottak (*refectio*). A zsoltár végeztével mindannyian felálltak, s magukban vagy félhangosan a zsoltárra válaszul rövid imádságot fogalmaztak meg (*oratio*). Ezután következett a leborulás (*prostratio*), amikor ki-ki csendben, szavak nélkül engedte visszhangozni lelkében a zsoltár szavait. Végül jeladásra felkeltek, s az imádságot vezető testvér mindannyiuk imádság összefoglalva hangos, kötött könyörgéssel (*collecta*) zárta le az aktuális zsoltár alkotta egységet. A leírásból jól látható, hogy az imádságon részt vevő szerzetesek többsége hallgatóként, az énekelt szavak befogadójaként vett részt.

A zsoltárokkal való imádság azonban nem szorítkozott a zsolozsmára. Az imaalkalmak során az Igével töltekező szerzetes mindennapjait átszötte az elmélkedő, személyes zsoltárimádság.³ A remeték kunyhójukban ülve munkájukat gyakran megszakították, s felállva rövid zsoltrészletekkel imádkoztak. De munka közben is szokás volt bibliai igéket, leggyakrabban zsoltrészleteket félhangosan ismételtetni, tartalmukon elmélkedni. Ez a gyakorlat, melyet a görög *meleté* szóval jelöltek, a korai latin regulák tanúsága szerint hamar elterjedt a latin Nyugaton is, s a később formálódó imádságos szentírásolvasás, az ún. *lectio divina* alapjául szolgált.⁴

Bár a zsolozsma megszabott mennyiségű zsoltár elimádkozásából áll, a zsoltárimádság lelkületével, mértékével kapcsolatban Cassianus meg-

³ A szentírási alapú, elmélkedő imádság formáiról az egyiptomi szerzetességben és a sivatagi atyák mondásaiban részletesebben lásd: BAÁN IZSÁK, *Az üdvösségre vezető Ige*, in *A paradicsom könyve I*, Sarutlan Kármelita Nővérek Magyarországi, 2020, 8-10.

⁴ A félhangos ismétlésen alapuló imaforma, valamint a megjelölésére használt *meditem*, *meditatio* szó történetéről és a *lectio divina*-val való kapcsolatáról lásd: BAÁN IZSÁK, *Csendhez szokott szív*, L'Harmattan – Szent Maurícius Monostor, Budapest – Bakonybél, 2018, 95-99.

fogalmazza, hogy az egyiptomi szerzetesek „nem arra törekszenek, hogy minél több verset mondjanak el, hanem hogy megértésük őket (*non enim multitudine versuum, sed mentis intelligentia delectantur*)”.⁵ Már ezt az imádság lényegére utaló rövid megjegyzést is tekinthetjük elméleti útmutatásnak Cassianus részéről, de ha a mélyére szeretnénk látni annak, amit az egyiptomi szerzetesek a zsoltározásról, mint a szentírási szövegek befogadásának elméletéről, teológiájáról gondoltak, akkor érdeemes Cassianus mesteréhez, Evagriosz Pontikoszhoz fordulnunk.

Amikor Evagriosz bibliaértelmezésének műhelyitkait szeretnénk felkutatni,⁶ mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a szerző a szent szöveg magyarázatánál mindenkor az olvasó, hallgató szerzetes belső fejlődését, illetve érettségi fokát tartja szem előtt: a szavak értelme úgy tárul fel egyre inkább, ahogyan a tanítvány előrehalad az aszketikus, gyakorlati életben és a szemlélődésben. Órigenészhez hasonló módon Evagriosz is a bibliai szöveg két alapvető olvasási szintjét különíti el: a szavaknak van értelmük az „egyszerűbbek” (*hoi haplusteroi*) számára, és van egy másik értelmük az erényekben előrehaladottaknak, a buzgók-nak (*hoi spudaioi*),⁷ mert csak kevesen képesek befogadni az Írások rejtettebb jelentését (*tēn mystikōteran dianoian*).⁸ Az olvasónak tehát arra kell törekednie, hogy az érzékekkel felfogható dolgok (*pragmata aistheta*) mögött megragadja a szellemieket (*pragmata noēta*),⁹ hiszen csak ez utóbbiak képesek közelebb vinni Istenhez, a szív vágyának tárgyához.

Ugyanezt a tanítást találjuk az imádságról szóló traktátus bevezetőjében, ahol Evagriosz Sirák fiának könyvére támaszkodva „minden dolog kettős természetére” (Sir 42,24) hívja fel a figyelmet. Művének címetztjét arra buzdítja, hogy szavait fogadja a betű szerint (*pros tō grammati*) és a lélek szerint (*pros tō pneumatī*). A kétszintű olvasás miértjére is rávilágít:

⁵ CASSIANUS, J., Id. mű, 28.

⁶ Evagriosz bibliaértelmezésének bővebb bemutatásához lásd: BAÁN IZSÁK, *Ami egyszeri és ami örök. Evagriosz Pontikosz sívotagi bibliaértelmezése*, in *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, Pannonhalma 2011, 24–37.

⁷ *Scholia in Proverbia* (a továbbiakban *Schol in Prov*) 363, (GÉHIN, P., *Évagre le Pontique: Scholies aux Proverbes*, Le Cerf, Paris, 1987). Vö. ÓRIGENÉSZ, *De principiis*, IV, 2, 4.

⁸ *Schol in Prov* 250.

⁹ *Schol in Prov* 1.

a *nus*, az értelem, a szellem megelőz minden betűt, nélküle semmiféle írás sem létezhetne. Az olvasónak, s így a zsoltárt imádkozónak is, aki Istenhez egyre közelebb kerülve fel akarja fedezni saját szellemének, értelmének ragyogó természetét, tudatában kell lennie a két lehetséges olvasási módnak. Előrehaladásához elengedhetetlen, hogy tovább lépjen az érzékektől az értelemmel megismerhető, a betűtől a lélek, a történet-től a jelentés felé, mert csakis ez utóbbiak tudják betölteni szellemi természetének vágyakozását.

Egy konkrét példa segítségével jól láthatjuk, hogyan alkalmazza Evagriosz a scholion-okban, a rövid zsoltármagyarázó megjegyzésekben az allegóriát, s hogyan támasztja alá módszerének létjogosultságát. Az alábbi idézet a 65. zsoltár 6. verséhez írt megjegyzés szövege:

Aki visszafordítja a tengert stb.

Nem azt mondta, hogy „visszafordította”, hanem hogy „visszafor-dítja”, mert mindez a történet szerint megtörtént egyszer Júdea földjén, az értelem szerint azonban mindörökké történik, amennyiben Isten a tanítás által az erény és a tudás területére viszi át a tomboló tenger sós hullámainál hányattatott, s a mindenféle széltől ideoda hajtott lelkeket.¹⁰

Látjuk, hogy a görög szöveg egy részlete szolgál kiindulásként. Evagriosz észreveszi, hogy amikor a zsoltár történeti eseményre utal, aorisztosz helyett jelen idejű particípiumot használ. Ebből arra következtet, hogy olyan cselekvésről van szó, amelyet Isten ma, a jelenben hajt végre, s ez a tény a múltból az olvasó jelenére irányítja a figyelmet. Izrael népének a zsoltárban szereplő, történelmi átkelése a tengeren az allegória módszerének köszönhetően az emberi lélek szabadulásával kerül párhuzamba, ami Isten folyamatos munkálkodásának eredménye. A hömpölygő vizek és felzaklató szelek, azaz a démonok által működtetett szenvedélyek és bűnök fogságából Isten a tanítás által kimenti az embert, s áthelyezi a túlpartra, ahol az erény és a tudás várja, azaz az

¹⁰ *Scholia in Psalmos* (Továbbiakban *Schol in Ps*) 65,6, in PITRA, J. B., *Analecta Sacra*, II-III, Tusculum 1884, 405.

evagrioszi rendszer két nagy szakaszának, a gyakorlati életnek és a szemlélődésnek a teljessége.

Evagriosz nem vitatja az esemény történetiségét. De megmagyarázza, hogy miért nem elégséges a betű szerinti értelem: ami a történet szerint (*kata tēn historian*) megy végbe, az szükségszerűen egyszeri (*hapax*), s mint ilyen, önmagában befejezett, nem ismétélhető, amíg ugyanaz az esemény az értelem szerint (*kata tēn dianoian*) örökké történik (*aei*), s így a jelenre is kihat.¹¹ A rejtett jelentés, az „értelem szerinti” olvasás mentén kirajzolódik a történet, amely párhuzamos a múltban törtétekkel: az Isten felé tartó lélek története.

A szellemi értelem felfedezése azonban nem „szellemi erőfeszítés” eredményeként jön létre a szó modern értelmében. Nem az intellektus működésének, valamely spekulatív folyamatnak köszönhető, az üzenet dekódolásához nem elég megtanulni az allegória szabályait. Evagriosz hangsúlyozza a lelki előrehaladás szükségességét. „Csak, akik félik Istent, azok képesek lelki magyarázatokat meghallani (*akuein diēgmatōn pneumatikōn*)”,¹² a törvény igazi megértéséhez szükség van belső érzékre, világosságra, felfogóképességre (*synesis*),¹³ amire csak a szív megtisztításával lehet szert tenni.

2. A szavaktól a belső, tiszta imádság felé – Evagriosz és Szír Szent Izsák

Miután megismerkedtünk a legelső szerzetesi generációk zsoldározási gyakorlatával és azzal a hermeneutikai, egzisztikai látásmóddal, amelyel a zsoldárok olvasásához és hallgatásához közelítettek, rátérhetünk tanulmányunk központi kérdésére, azaz a zsoldározás és a személyes imádság között kapcsolatra. S ha a bibliaértelmezés kapcsán már ilyen sokat idéztük a sivatag teológusát, Evagrioszt, virtuális sétánk első találkozásának alanya legyen a pontuszi diakónus, aki írásaiban a zsoldárok nagyon gyakran játszanak központi szerepet. Kedvelt műfaj volt

¹¹ Vö. *Schol in Ps* 113,8.

¹² *Schol in Ps* 65,16.

¹³ Vö. *Schol in Ps* 118,34.

számára a *scholion*, azaz a bibliai szöveg elmélkedő, szemlélődő befogadását segítő rövid, lapszéli jegyzet, s a Zsoltárok könyvéhez írt rövid magyarázatokból komoly gyűjtemény maradt ránk. A már elmondottak értelmében ezek a magyarázatok abban segítik az imádkozót, hogy a felolvasott, elhangzott szavak befogadása során megérintse őt a bennük rejlő szellemi tartalom, személyes üzenet.

A zsoltározás és az imádság kapcsolatát legvilágosabban az imádságról szóló traktátus (*De oratione*) rövid fejezetei tartalmazzák, ezek közül témánk szempontjából központi jelentőséggel bírnak az alábbi mondatok:

82. Imádkozz szelíden és zaklatottság nélkül, *zsoltározz értelmesen* (Zsolt 46,8) és jó ritmusban, s olyan leszel, mint a magasságokba emelkedő sasfióka.

83. A zsoltározás elaltatja a szenvedélyeket, s azon munkálkodik, hogy a test kicsapongását lecsillapítsa. Az imádság viszont arra készíti fel az értelmet, hogy sajátos tevékenységét gyakorolja.

84. Az imádság kiváló tevékenység, mely igazán megfelel az értelem méltóságnak, vagyis az értelem legjobb és tiszta tevékenysége és használata.

85. A zsoltározás a *sokszínű bölcsesség*hez (Ef 3,10) tartozik, míg az imádság az anyagtalan és a nem-sokféleség-szerinti megismerés előjátéka.¹⁴

A gondosan megkomponált fejezet-sor ritmusát a zsoltározás és imádság szavak váltakozása, párhuzamossága és szembeállítás adja, s már maga az elrendezés is azt sugallja, hogy a zsoltározás vezet az imádsághoz, ami pedig az istenismeret, a tudás befogadásának útja. Terjedelmi korlátaink nem teszik lehetővé a gazdag szöveg részletes elemzését,¹⁵ de a nyitó és záró fejezet tartalmának kifejtése már elégséges ahhoz, hogy

¹⁴ *De Oratione* 82-85, (SC 589, 298-300).

¹⁵ Az idézett mondatok részletes, patrisztikai forrásokra is kiterjedő elemzéséhez lásd: DYSINGER, L., *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford 2005, 70-102.

megértsük, hogyan tekint Evagriosz a zsoltározás és a szoros értelem-ben vett imádság kapcsolatára.

A nyitó mondat az imádsághoz (*proseuchē*) és a zsoltározáshoz (*psalmōdia*) is két határozót rendel, majd összekapcsolva a két fogalmat a szárnyaival magasságokba emelkedő sas képét kínálja a mondaton elmélkedő olvasónak. Különös figyelmet érdemel a zsoltárénekléshez kapcsolt két adverbium. A Zsolt 46,8-ból vett „értelmesen (*synetōs*)” a szavak értelmét kereső, a zsoltárversek szellemi jelentését kutató hozzáállásra utal, a látható, érzékekkel felfogható valóságok mögött az isteni világ történéseit kereső ember tevékenységének sajátja. Ezt egészíti ki a „jó ritmusban (*eurythmōs*)”, ami egyrészt vonatkozhat a zsoltár konkrét előadásmódjára, másrészt azonban – Szent Atanáz Markellinoszhoz írt levele alapján¹⁶ – utalhat a lélek belső világának, gondolatainak helyes rendjére, amelynek a külső „jó ritmus”, rendezettség a megjelenítője. A zsoltározáshoz illő magatartás tehát a lelki tartalomra figyelő, belső zavartól, szenvedélyes gondolatoktól mentes, nyugodt lelkiállapot. Aki-ben megvan az imádságnak és a zsoltározásnak ez a két szárnya, az összeszedettség és a zavaró, belső figyelmet elvonó gondolatoktól való szabadság, az az égi magasságok felé emelkedő sashoz lesz hasonló, de a medio-passzív particípium (*airomenos*) utal arra, hogy mindez nem saját erejéből történik, a lélek inkább „emeltetik” az imádságban befogadott kegyelem révén.

A 83. fejezet megfordítja a sorrendet, s előbb a zsoltározás aszketikus értékét állítja középpontba, amennyiben Evagriosz szerint a bibliai imádságok hatásos eszközök a szenvedélyek lecsillapítására, a testi önuralom erősítésére. A morális előrehaladás, a szenvedélyektől való tisztulás, mely a gyakorlati élet egyik célja, elengedhetetlen feltétele annak, hogy az értelem (*nus*), a lélek legnemesebb képessége zavartalanul átad-hassa magát legsajátosabb tevékenységének, a tiszta imádságnak. A fejezet második tagmondata és a következő, 84. fejezet erre világít rá.

Végül a 85. fejezetben elérkezünk a zsoltárimádság és a szoros értelem-ben vett imádság közötti lényegi különbség megragadásához: A zsoltározás a „sokszínű bölcsességhez” tartozik, azaz Istenhez a teremtet világon és az abban kibontakozó üdvtörténeten keresztül, a sokféle-

¹⁶ Vö. SZENT ATANÁZ, *Levél Markellinoszhoz* 29, (PG 27,41).

ség felől az egység felé haladva közelít. Ezzel szemben szoros értelemben imádságnak azt nevezi Evagriosz, ami már az Istennel való, anyagi és sokféleség-szerinti közvetítőkön túl lévő, közvetlen egységtapasztalat előszobája. A zsoltárokkal imádkozó ember tehát az ún. természeti szemlélődésre (*physikē theōria*) kap meghívást, az érzékekkel megragadható dolgok szemlélésén keresztül keresi Isten cselekvését a világ és saját maga történetében, s a Lélek és a Fiú művét felfedezve, vezetésükre hagyatkozva megnyílhat az imádságnak arra a tapasztalatára, ami túlmutat a zsoltárok sokszínű, sokféleség jellemezte világán. Ennek fényében mondhatja Evagriosz egyik elhíresült mondatában, hogy „nagy dolog szétszórtság nélkül imádkozni, nagyobb azonban szétszórtság nélkül zsoltározni.”¹⁷ Hiszen amíg a szavakon és formákon túli imáságra törekvő lélek szándékosan igyekszik maga mögött hagyni a figyelmét elterelő belső képeket és gondolatokat, addig a zsoltárt imádkozó ember ezek között a képek között kell, hogy egyértelmű fókusszal legyen jelen.

Végezetül egy rövid zsoltármagyarázatot, egy scholiont idézünk, amely jól foglalja össze mindazt, amit eddig Evagriosz zsoltárokra vonatkozó tanítása kapcsán elmondtunk:

Angyalaid színe előtt zsoltározok néked. (Zsolt 137,1)

Az angyalok színe előtt való zsoltározás a szétszórtság nélküli zsoltározást jelenti, amikor irányító lélekrészünkben egyedül a zsoltárok által jelképezett valóságok hagynak lenyomatot, vagy pedig semmilyen lenyomat nem marad. Vagy az is lehet, hogy aki az angyalok színe előtt zsoltározik, az megérti a zsoltárok jelentését (erét).¹⁸

A magyarázat szerint tehát a zsoltárimádkozó feladata, hogy úgy fogadja be a zsoltárokból szereplő dolgok képét, hogy azokat szellemi valóságok jelképeként értelmezi, bennük saját belső világának, Istenhez vezető útjának elemeit ismeri fel, s így az imádság belső képességét a fogalmak és gondolatok nem akadályozzák abban, hogy egyedül Isten-

¹⁷ *Practicus* 69 (SC 171, 652).

¹⁸ *Schol in Ps 137,1a.* in PITRA, J.B., Id. mű vol. III, 340.

re figyeljen. Ez az „angyali” zsoltározás végső soron nem más, mint a zsoltárszöveg lelki, szellemi jelentésének megértése, a bennük rejlő szellemi erő felismerése a görög *dynamis* szó kettős jelentésének megfelelően.

Szír Szent Izsák, aki a keleti lelkiség egyik legnagyobb hatású tanítója az imádság és a lelki élet területén, bő két évszázaddal később élt, mint Evagriosz, tanításában azonban nagyban támaszkodik a 4. századi egyiptomi mesterre. A mai Katar területén a 7. század első felében alkotó szerzetesatyja¹⁹ a lelki életet a test-lélek-szellem hármában értelmezi, s ebben a felosztásban a zsoltározás az első szakaszhoz, a testi imádsághoz tartozik. Az imádkozó ember útja a testi imádságon át vezet a tiszta imához, melyben a lelket nem gátolja semmi zavaró tényező, s végül – a Lélek munkájának köszönhetően – az imádságban megnyílik előtte „Isten kincstára”, Isten belső élete, ahová bevezetést nyerve a lélek túllép mindazon, amit még imának nevezhetünk, s a csendes csodálat, szemlélődés és ámulat imán túli élményében lehet része. Ezt a belső folyamatot Izsák több tanításában bemutatja, itt hosszabban idézünk a 2. gyűjtemény 35. tanításából, mely mintha éppen azt az átmenetet mutatná be, mely a kötött imádságot, zsoltározást végző ember lelkében végbemegy.

Amikor az ember a gyakorlás útján eljut a teremtmények lényegi megértéséhez, akkor magasabbra emeltetik annál az állapotnál, amelyben az ő imádsága még bizonyos keretek közé szorul. Ott ugyanis számára több van, mint az imádságra szánt idők és időpontok, állapota pedig már túllépett azon, hogy amikor megszólítja Istent, akkor kérje vagy dicsőítse őt. Ettől kezdve érzékeit mindig nyugodtnak találja, gondolatait lenyűgözi a rácsodálkozás, s folyamatosan eltölti őt a látás, melyet a nyelv mozgása nélküli *Dicsőség* éneklése áraszt el. Előfordulhat, hogy újra imádkozni kezd, de úgy, hogy az már túl van azon, ami az ő része.

Ügyeljünk azonban arra, nehogy ezeket hallva valaki hiábavaló gondolatoknak engedve elhanyagolja az imádságot és a zsoltározást, mert azt gondolja, hogy az akarat műve az a csend, amiről be-

¹⁹ Szír Szent Izsák életéről és munkásságáról lásd: BAÁN IZSÁK, *Ízlelni a szeretet édes-ségét – Szír Szent Izsák tanítása az imán túli imáról*, in *Sapientiana* 18 (2021), 1, 70-75.

széltünk. Aki rátalál ezekre a beszédekre, tudja meg, hogy ez a dogma nem az embertől származik, és nem az akarat műve. Mert a szemlézés hallgattat el minket, és azok a misztériumok töltenek el ámulattal, melyek az Istenre vágyó értelemben forrnak nem csak az imádság pillanataiban, hanem a fennmaradó időben is (...)

Az alkalmat a megértések szolgáltatják, s ezek a megértések töltik el őt ámulattal, és fordítják a csend felé. A megvilágosított ember ugyanis értelme szemével látja Isten minden teremtményét, s látja az isteni gondviselést is, mely mindig velük van. (...) Az Isten kegyelme pedig megmutatja neki a történések sokak előtt elrejtett okait, melyek révén a Teremtő csodálatos módon segít minden létező természetet, úgy az értelmeseket, mint az életteleneket. A kegyelem tehát feltárja előtte a láthatatlan okokat, amelyek miatt a túlárado szeretet gondviseléséből megvalósul a változás a mindenségben, valamint azt a teremtő és mindent elrendező erőt, mely csodálatos gondoskodással irányítja a teremtett világot.²⁰

Izsák hasonló folyamatot ír le ahhoz, amit Evagriosznál is láthattunk: a létező dolgok és a történések rejtett okai tárulnak fel az imádkozó lélek előtt, ezek a „megértések” szolgáltatják a kiindulópontot ahhoz, hogy az imádkozó átlépjen a szavak világából az imán túli dimenzióba. A zsoltározást azonban éppen azért nem szabad elhagyni, mert ezeknek a megértéseknek, felismeréseknek az alapja a szent szövegben található történet. A rejtett ismeretre való jutás nem az akarat műve, ajándékba kaphatja az imádkozó, a zsoltározásban való hűséges kitartás viszont az imádkozón múlik.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a zsoltározás és a szoros értelemben vett imádság kapcsolatát a korai keleti szerzetesi hagyomány, Evagriosz és Szír Szent Izsák úgy értelmezték, mint a szótól a jelentés, a testitől a lelki, a sokféletől az egység felé tartó folyamatot. A zsoltár szavait félhangosan imádkozó vagy hallgató szerzetes arra kap meghívást, hogy Isten cselekvése, a Fiú és a Lélek műve által eljusson

²⁰ SZÍR SZENT IZSÁK, *Disc. II*, 35. BROCK, S. (ed.), Isaac of Nineveh: „The Second Part”, *Chapters IV–XLI*. (CSCO 554), Peeters, Leuven, 1995, 137–143. Magyarul: BAÁN IZSÁK, id. cikk, 84–85.

magához az Istenhez, a zsoltár külső imádsága a felfedezett szellemi értelem által belsővé válik benne.

3. A belső imától a szavak felé (Ágoston, Cassianus, Benedek)

Az alexandriai teológiai hagyománytól erősen befolyásolt egyiptomi szerzetesség ímént vázolt elképzeléséhez képest a korai latin spirituális teológia hangsúlyában más, alternatív tanítást fogalmazott meg a zsoltározás és a személyes imádság viszonylatában. Ez a másik „modell” nem a szavak felől tart a jelentés és a találkozás felé, hanem abból az alapvető megállapításból indul ki, hogy az imádság megelőzi a zsoltározást, a szív mélyén a bennünk lakó Lélek szüntelenül imádkozik (vö. Róm 8,26), s amikor az ember zsoltározik, akkor valójában ennek a már zajló imádságnak ad formát a szavak által. A népszerű bencés lelki író, Anselm Grün szavaival „minden imádságunk, legyen az bármilyen külsőleges, annak a szeretetnek a távoli visszhangja, amely már jelen van bennünk, annak a forrásnak távoli hullámlása, amely már bennünk csobog és mind jobban fel akar törni.”²¹ Ebben a megközelítésben az imádkozó nem a szavak mögötti jelentést keresi, hanem a szavakba kapaszkodva, a figyelmét az ismétlődő, szent szavakhoz kapcsolva a szüntelen imádság már jelen lévő tapasztalatát próbálja megragadni.

Ennek a közelítésnek vagy modellnek jeles képviselője az észak-afrikai püspök Szent Ágoston, akinek zsoltármagyarázatai évszázadokon keresztül ihlették és alakították Nyugaton a zsoltárimádság lelkületét. Ágoston számára kulcsfogalom a zsoltárokban is sokszor megjelenő vágy (*desiderium*), mely a mintegy a szavakban megjelenő ima alatt folyton zúgó kitartott hang vagy mint felszínre törő hegyi forrás alatt csörgező bűvópatak állandóan jelen van az imádkozó ember szívében:

„Előtted van minden vágyakozásom.” Vágyakozásod álljon hát előtte, és Atyád, aki a rejtekben is lát, megjutalmaz (Mt 6,6). Ez a

²¹ GRÜN, A., *A zsolozsma és a belső imádság*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 1994, 13. Az alábbi két bekezdésben sokban támaszkodom a német bencés szerzetes klasszikusnak tekinthető tanulmányára a zsolozsma és a belső imádság kapcsolatáról. A hivatkozásokhoz lásd: Uo. 16-19.

vágyad ugyanis a te imádságod. És amennyire folyamatos ez a vágy, annyiban folyamatos az imádság. Az apostol tehát nemhiába mondja: „Szüntelenül imádkozzatok!” (1 Tessz 5,17). Hát szünet nélkül hajtunk térdet, szünet nélkül borulunk le vagy tárjuk ki kezünket, mivel ezt mondja, „szüntelenül imádkozzatok?” Ha ezt értenénk imádság alatt, úgy gondolom, nem tehetnénk szüntelenül. Van egy másik, belső, szüntelen imádság, tudniillik a vágy. Mi mást tesz, amikor ama szombat után vágyakozol, mint szüntelenül imádkozol? Ha nem akarod az imádságot megszakítani, ne szakítsd meg a vágyakozást! Szakadatlan vágyad hangot ad a te szakadatlan imádságodnak. Elhallgatsz, mikor megszűnsz szeretni. A szeretet kihűlése a szív elnémulása. A szeretet lángolása a szív kiáltása.²²

Ágoston szerint, aki az egyházatyák közül talán a legtöbbet írt az éneklés lelki jelentőségéről, a zsoltárok éneklésekor ez a szüntelen vágy mintegy „hang-testet” alkot magának, amellyel egész testünket átcsengi és áttöri. A zsoltárok a vágy dalai, éneklésük által növekszik bennünk a vágy és a szeretet. A lelki vágy összekapcsolja az éneklőt a szentekkel, azokkal, akik már célba értek. Mi, akik még vándorlunk, a zsoltárokat úgy énekeljük, mint akik éjszaka gyalognak, és a sötétségben énekléssel biztatják magukat, vagy mint a távoli földről hazafelé tartók, akik hazájuk dalait éneklük.

Az ujjongó ének vezet befelé, Isten legbenső titkaihoz, a zsoltáréneklés út befelé, Istennek bennünk való lakásához. A hétköznapiakban landoló vágy felébresztése az időről időre elhangzó külső, szavakkal megfogalmazott imádság. Ágoston meggyőződése, hogy a zsoltárokból Krisztus imádkozik velünk, a zsoltár szavai által a Lélek járja át belső világunkat. Különösen az utolsó vacsorán elimádkozott zsoltárokból testesül meg Jézus vágya, hogy evilágból az Atya felé menjen, s ebbe az imádságba minket is belefoglal. A Fiú az Atyához intézi a zsoltárok szavait, velük fejezi ki érzéseit, tapasztalatát a világgal, az emberekkel kapcsolatban, és vágyát, hogy visszatérjen az Atyához. Így ezek által a sza-

²² SZENT ÁGOSTON, *Enar. in Ps.* 37,10 (PL 36, 400).

vak által felemeltetünk az Atya és a Fiú közötti örök párbeszédbe, a zsoltáréneklésben már Istenben vagyunk.

Johannes Cassianus, a korai latin szerzetesi irodalom egyik legnépszerűbb szerzője Szent Ágoston kortársa volt. Bár Egyiptomban Evagriosz tanítványaként töltött el több évet, idős korában, amikor szerzetesi tanításait papírra vetette, olyan sajátos, személyes szintézist alkotott, melyben az egyiptomi atyák lelki tanítása az 5. század első évtizedeinek nyugati teológiája olvadt szerves egységbe.

Collationes patrum c. művének 10. könyvében, mely az „Izsák apát második tanítása az imádságról” alcímet viseli, Cassianus a szüntelen imádságról elsajátított nézeteit fejti ki. Miután hosszabban beszámol arról az egyiptomi gyakorlatról, hogy a szerzetesek leggyakoribb röpmája a 69. zsoltár első verseiből állt („Istenem, hallgass hívásomra, Uram, siess segítségemre” – a mai zsolozsma imádságra hívó párverséről van szó), a leegyszerűsödésre tereli a szót, mely szerint be kell, hogy következzen a zsoltárt imádkozó, sokféle kép és szó kavalkádjában imádkozó lélekben. Ennek a leegyszerűsödésnek a lényegét hasonlóan fogalmazza meg ahhoz, amit Ágostonnál már láttunk: a szerzetes a zsoltárokbán felismeri saját érzéseit, vágyait, a szíve mélyén zajló imádságot, s a zsoltárversek megnyitják számára az utat ehhez a belső imához, mintegy annak kifejezésévé válnak:

Ha (a szerzetest) állandóan ezek (ti. a próféták és apostolok) táplálják, s ha eltöltik a zsoltárok összes érzelmei, attól kezdve úgy énekliz ez utóbbiakat, mintha nem is a Próféta írta volna őket, hanem a saját szerzeményei volnának. Szíve mélységes töredelméből úgy törnek fel, mint a saját imádságai, vagy legalábbis úgy érzi, mintha egyenesen neki szólnának, s gondolataik nem is csak a Próféta által és a Prófétában mentek volna teljesedésbe; mert arra jön rá, hogy mindennap a saját életében is megvalósulnak.²³

Cassianus még tovább megy: az egyiptomi szerzetesek fentebb bemutatott bibliaértelmezési hagyományát összekapcsolja a belső ima személyes tapasztalatával, s a korai szerzetesi irodalom egyik legszebb szöve-

²³ CASSIANUS, J., *Coll.* X,11. Magyarul: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása* I. (Ford. SIMON Á.), Magyar Bencés Kongregáció, Pannonhalma-Tihany, 1998, 291.

gét fogalmazza meg a zsoltárimádsággal kapcsolatban. Az imádságos zsoltározásban a belső tapasztalat megnyílása lehetővé teszi, hogy a kimondott szavak úgy fakadjanak fel benne, mintha most születnének, az imádkozó szinte a zsoltár szerzőjévé válik:

A Szentírás ugyanis akkor tárul fel egyre világosabban előttünk, s gazdagsága, mélysége akkor nyílik meg mintegy számunkra, ha saját élményünké válik: mert mondanivalóját így nemcsak, hogy megismerjük, hanem mintegy előre kitaláljuk, s a szavak értelmét már nem magyarázat, hanem belső átélés tárja fel előttünk. Ha ugyanis szívünk ugyanattól az érzelemtől lángol, mint amilyenben a zsoltár fogant vagy íródott, ezzel ennek mintegy szerzőivé válunk, s inkább megelőzzük, semmint követjük értelmét.²⁴

Amikor a 6. század első felében a nyugati szerzetesség pátriárkája, Szent Benedek megfogalmazza saját életszabályát, minden bizonnyal emlékezetében voltak Cassianusnak az imént idézett szavai. Benedek aprólékosan rendelkezik az általa Isten művének (*opus Dei*) nevezett zsolozsma rendjét illetően, a Regula 19. fejezetében pedig – még ha csak szűkszavúan is – támpontokat ad szerzeteseinek azzal kapcsolatban, hogy hogyan kell a zsoltárokat imádkozni, hogyan viszonyul a kimondott, énekelt szöveg és a szerzetes belső magatartása.

Benedek számára az imádság minőségét az isteni jelenlét (*praesentia*) tudatosítása biztosítja. A Regula a jelen lévő Istenre figyelő imádkozó magatartását három zsoltáridézettel segíti. Az első, „szolgáljatok az Úrnak félelemmel (Zsolt 2,11)!” , az éber figyelem, a Benedek számára fontos istenfélelem alapmagatartására hívja fel a figyelmet. A már Evagriosznál is idézett „zsoltározzatok bölcsességgel (Zsolt 46,8)!” felszólítás latinul kicsit más színezetet kap: a *sapienter* szó asszociációs mezőjében a latinban a belső ízelet, bölcsességre vezető ízeletgetés is felfedezhető. Végül a már szintén idézett „az angyalok színe előtt mondok zsoltárt neked (Zsolt 137,1)” a szerzetest az angyalok örökké zajló imádságába, az állandó szemlélés állapota felé vezeti.

A 19. fejezet záró mondata összefoglalja mindazt, amit Benedek a zsoltározás és az imádság kapcsolatáról gondol. Intésének megfelelően

²⁴ Uo.

úgy kell odaállni az imádsághoz, „hogy szívünk megegyezzék szavunkkal (*ut mens nostra concordet voci nostrae*).”²⁵ A terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé a mondat részletes elemzését, de néhány szó vizsgálata segíthet a mondat valódi értelmének feltárásában.²⁶ Söveges Dávid magyar fordítása helyesen adja vissza a *mens* kifejezést a „szív” szóval, amennyiben a latin spirituális irodalomban a leggyakrabban értelemnek fordított főnév semmiképpen sem a gondolkodást, értelmi felfogóképességet jelöli, hanem a személyiség központját, a „lélek szemét”, az imádság székhelyét a lélekben. A leginkább a „hang” szóval visszaadható *vox* több a pusztá szónál, többletjelentést hordoz, a belső gondolat megjelenítése, mely képes az isteni hang, a *vox Dei* visszhangjává válni. A két főnevet összekapcsoló *concordare* ige pedig az eggyé válást, belső harmóniát jelenti, azaz a szívnek és a hangnak belső egységben kell összenőnie. A mondat tehát, mely első olvasásra talán azt sugallhatná, hogy a zsoltár szavainak szívünkől kell szólnia, azaz keressük meg magunkban a megfelelő érzületet a zsoltározáshoz, épp ellenkezőleg, arra hívja az imádkozót, hogy a szívét igazítsa a kimondott, énekelt Igéhez. Hogy engedje, hogy a szó alakítsa a szívet, megérinthesse, megnyissa azt, hogy felszakadhasson benne az ott örökké zajló imádság, a Lélek által mindig jelen lévő benső, isteni hang. A közösségi zsoltárimádságban a szó ritualitása minden szubjektívizmussal szemben biztosítja a Szent elsőbbségét, Isten tőlünk független, kegyelmi cselekvését az Ige által.

Összegzés

A korai szerzetesség irodalmában tett rövid virtuális sétánk végén, az öt szerzővel való találkozás lényegét összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a szerzetesi hagyomány valóban következetesen megkülönböztette a zsoltározást és a szoros értelemben vett személyes imádságot, de nem

²⁵ *Szent Benedek Regulája* 19,7. Ford. SÖVEGES D., Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2019, 62.

²⁶ A mondat részletes elemzéséhez lásd WARNACH, V., *Mens concordet voci*, in *Liturgisches Leben* 5 (1938) 169-190.

azért, hogy ezeket különválassza, hanem épp azért, hogy összetartozásukra, egymáshoz való elválaszthatatlan kapcsolódásukra rávilágítson. Míg az egyiptomi-alexandriai hagyomány inkább a „külső” felől vezeti az imádkozót a „belső” felé, s a zsoltárokból megmutatkozó lelki értelem feltárulásával, megnyílásával kapcsolja össze a szótól az imádságig vezető utat, addig a nyugati, latin nyelvű szerzetesség inkább úgy tekintett a zsoltárokra, mint a szívünk mélyén szüntelenül zajló belső ima megformálóira, mint olyan inspirált szövegekre, melyeket Jézus imája is megszentelt, s melyek hangot adnak személyes, belső imádságunknak.

Akármelyik úton indulunk is el, mindenképpen szembesülünk azzal, hogy a zsoltározás alapvető iskola az imádságot tanuló, Istennel személyes kapcsolatra törekvő ember számára. Kiindulópont, megtartó keret, mérce. Olyan imaforma, melyben garantált Isten Igéjének objektív primátusa, olyan imádság, melyben a minket megszólító Igére éppen magával a személyessé, bensővé vált Igével válaszolunk. A zsolozsmában így egyértelműen látható, hogy imádságunk mindig csak válasz a minket megszólító Isten szavára, s mi mással válaszolhatnánk szebben, mint magával a bensővé vált, életünkkel egybefonódott, sugalmazott szöveggel?

S végül – bár a tanulmányban a személyes imára helyezett fókusz miatt kevésbé találkoztunk a közösségi dimenzióval – a zsoltárimádság maga kötött és közösségi formájában állandó meghívás az imádkozó ember számára, hogy személyes imádságát, személyes üdv történetét beleágyazza, visszahelyezze a szentek közösségébe, a valódi közösségébe. Ha pedig Szent Benedekhez hasonlóan tudjuk a zsolozsmára szánt időt, *opus Dei*-nek, azaz egyszerre Isten számára végzett munkának és Isten cselekvő művének tekinteni, akkor közösségeinkben élő tapasztalat lehet, hogy a közös zsoltározás és a benne fakadó személyes imádság révén az Ige valóban cselekedni, működni kezd bennünk és közöttünk.

