

TERDIKNÉ TAKÁCS SZILVIA

KRISZTUS TESTE SZÁNKON. AZ OLTÁRISZENTSÉG JELVILÁGA A TEOLÓGIÁTÓL AZ ARCHAİKUS NÉPI IMÁDSÁGOKIG

Ime, hitünk szent titka. A katolikus hívó számára ez a mondat a mise szertartásának legszentebb pillanatát, az átlényegülés csodáját követő ünnepélyes kinyilatkoztatás (a latin nyelvű liturgiában a *mysterium fidei* tömörsége még érzékletesebbé teszi a kijelentés evidenciáját). A teológia nézőpontjából könyvtárakat megtöltő diskurzusok tárgya, a tudományok számára pedig zavarba ejtő jelenség. Nem is csak a természettudományokról van szó, hanem a modern értelemben vett („hivatalosan” szabadabb kereteket biztosító) szemiotikáról is. Mivel a szemiózis ebben a szent cselekményben igen sajátos módon valósul meg, szándékosan kerültem a félrevezető *jelrendszer*, *jelelmélet* terminusokat: helyénvalóbbnak látom az intuitívabb megközelítésre utaló *jelvilág* kifejezést.

A vallásos gondolkodás kitüntetetten kezeli jelképet, egyrészt mint az isteni kinyilatkoztatás módját („sok egyéb csodajelét is művelt” Jn 20,30; „Jónás jel volt a niniveiek számára” Lk 11,30; „ez lesz a jel” Lk 2,12), másrészt mint a szakralitás érzéki megtapasztalásának eszközét, beleértve a szentségeket, szertartások kellékeit, az attribútumokat, a szakrális tér elrendezését vagy az ikonográfiát. Ez utóbbiak többé-kevésbé jól leírhatók a közismert (peirce-i, morrisi, sebeoki) jelfogalmakkal. Ugyanezen szemiotikai jelelméletek azonban az Oltáriszentség lényegének leírására alkalmatlanok (bár a jelenség egy-egy aspektusának magyarázatához kétségkívül jó szolgálatot tesznek).

Az Eucharisztia jelelméletét a *Summa Theologica* alapozta meg összesen 82 cikkben, pro és kontra felhasználva a korai egzegézisekben kifejtett tanokat. A szent titok (*mysterium*) spekulatív-analizáló megközelítése nagy kihívás. Amire a *Summa* vállalkozik: racionális magyarázatát adni annak, ami nem racionális, logikai rendszerbe foglalni azt, ami nem logikus (bár Jézus szavaiból egyenesen következik). A szakirodalomban – teljes joggal – a lélegzetelállító teológiai szintézist, a szellemi nyitottságot,

valamint formálódó hittudomány klasszikus érvelő technikával való megerősítését szokás kiemelni. Mégis kikíváncsodik a kérdés: vajon hozzásegít-e a kegyelmi állapot katarzisének mélyebb átéléséhez a teológiai absztrakció? Szent Tamás az órásmester precizitásával szedi atomjaira a szentséget: vajon egyúttal nem távolít-e el a szakrális esemény bensőséges megélésétől?

Elismerhetjük, hogy felelőtlen nagyvonalúság lett volna nem felfegyverkezni azokkal az eszközökkel, amelyeket akkoriban a leginkább időszerűnek és meggyőzőnek találtak. Aquinói Szent Tamás előre megalkotta azt az elméleti rendszert, amely a főként a reformáció idején nyerte el szellemi fegyvertár-funkcióját. S nem mondhatjuk-e, hogy a jelen deszakralizált világában az intellektuális hit vagy a gondolkodó kételkedés számára nélkülözhetetlen igazodási pontokat jelentenek a mégoly merev megállapítások is?

Az egyházi kontroll mellett kanonizált katolikus népének, valamint az archaikus népi imádságok motívumai, nyelvi-logikai formái eltérően viszonyulnak az Oltáriszentség teológiai alapvetéseihez. Az Oltáriszentséghez mint jelképhez a szubjektív-impulzív megközelítésmód nem az egyetlen járható út, de nélküle elvesz valami lényeges. Isten dolgairól lévén szó, az is kijelenthető, hogy munkámra a „kutató” helyett sokkal inkább a „kereső” attitűd érvényes.

Amennyiben dolgozatomban bizonyos részei kevésbé igazodnak a megszokott szövegfeldolgozási módszerekhez, annak oka az a meggyőződésem, hogy a szubjektív értelmezési kísérleteknek is van érvényes mondanivalója a tudomány számára. Amennyiben pedig bizonyos pontjain mégis megmutatkozik az akadémikus rendszerezés igénye vagy a definíció-függőség, azért van, mert az európai tudománytörténet fő sodrásirányától (úgy 6-700 év után) az ember nem tudja függetleníteni magát.

A példaként szereplő bibliai szövegek latinul a *Vulgatából*, magyarul Káldi György *Neovulgátájából* származnak. Az egyházi népénekre a *Szent* vagy, *Uram* számozása alapján hivatkozom (pl. SZVU 123), Erdélyi Zsuzsanna archaikus népi imádságait a *Hegyét hágék, lőtőt lépék* (1999) számozása alapján közlöm (pl. HH 124), a *Summa Theologicából* vett idézeteket pedig a pars/questio/articulus sorszáma szerint (pl. ST 2/2/14).

Az Oltáriszentség hittitok, a legnagyobb *misztérium*. A *mysterium* szó tizennégy alkalommal fordul elő a *Vulgatában*, ebből tizenegy az Újszövetségben található, s a tizenegyből kilenc az apostoli levelekben és a Jelenések könyvében. Ugyanakkor az Ószövetségben még viszonylag gyakran szereplő *secretum* teljesen eltűnik. Ennek nyilvánvaló oka, hogy a szent titkot az írók élesen el kívánták választani a profán titoktól, az elhallgatott információtól. A *mysterium* az Újszövetség kontextusában nem a kimondás korlátozását, az eltitkolást, az illetéktelenektől való elrejtést jelenti, hanem isteni kinyilatkoztatást (a hat példából három éppen hogy a kimondás szükségességét hangsúlyozza):

Ímé titkot mondok néktek. (Ecce mysterium vobis dico.) [1Kor 15,51]
...hogy bátorsággal ösmertessem meg az evangéliom titkát... (mysterium Evangelii) [Ef 6,19]
Tudniillik ama titkot, mely el vala rejtve (mysterium quod absconditum) ősidők óta. [Kol 1,26]
...szólhassuk a Krisztus titkát... (mysterium Christi) [Kol 4,3]
...kiknél megvan a hit titka (mysterium fidei) tiszta lelkiismerettel... [2Tesz 2,7]
...akkor elvégeztetik az Istennek titka (mysterium Dei)... [Jel 10,7]

A közismert kommunikációelméleti sémában a *secretum* esetében az üzenet hiányzik. A szent titok, vagy hittitok (*mysterium*) lényege viszont az, hogy üzenet van („vegyétek,

és egyétek, mert ez az én testem”), de részben a kód, részben a valóság értelmezéséhez teológiai kódfejtésre vagy misztikus intuícióra van szükség.

A tridenti zsinat tanítása szerint a kenyér és bor a pap szavai által „igazán, valóságosan és lényegileg” azonossá válik Krisztussal. Tehát nem szimbóluma Jézus jelenlétének és áldozatának, hanem az ostya és a bor színe alatt valóságosan van jelen.

Az Oltáriszentség alapítása az utolsó vacsora eseményéhez kötődik, de számos előképet nevezhetünk meg a bibliai történetekből: manna az égből (Kiv 16,4-31), kánai menyegző (Jn 2,1), a csodálatos kenyérszaporítás (Lk 9,10-17) vagy Jézus színeváltozása (Mt 17,1-13). Meg kell még említenünk a megtestesülést: ahogy az Istenség a földi születéssel fizikai formát öltött, az ostya képében is fizikai formát ölt. S ahogy a betlehemi jászolban fekvő csecsemő sem csak jele Jézusnak, úgy az ostya sem ölti az Istenség formáját. A kapcsolatok között különös jelentőséget kap az emmauszi történet is (Lk 24,25-35): a kenyértörés mint szimbolikus cselekmény örök időkre isteni jellé minősül át, amely megismétli a rítust, és innentől kezdve folytonossá válik: a mise minden alkalommal megjeleníti az utolsó vacsora történetorát.

Ha peirce-i keretben gondolkodnánk, akkor a mise „ikonikus előjelének” kellene tekintenünk az utolsó vacsorát, az utolsó vacsora előjelének pedig a csodálatos kenyérszaporítást: de ebben a rendszerben hol a helye az emmauszi történetnek vagy a megtestesülésnek? Melyik esemény a jel, és melyik az, amelyikre utal? A modern jelfogalmak különbséget tesznek a jelölő és jelölt között (az egyik a másikra utal, emlékeztet, helyettesíti a másikat). A fenti, ikonicitásnak tűnő jelenségek a misztérium kontextusában analógiák. Az analógia tagjai egyenrangúak, ami nem azt jelenti, hogy egymással helyettesíthetők, hanem hogy belső törvényszerűségük azonos. A racionális jelelméletek keretében értelmezett ikon nem csak párhuzamra, hanem ellentétre is épül (látható-láthatatlan, konkrét-elvont). „A történeti ember látása és gondolkodása logikai ellentéteken nyugszik: az archaikus ember látása és gondolkodása az analógián nyugszik” – írja Hamvas Béla (Hamvas 1988: 131). Ha ennek az analógiának keressük az értelmét, az idősíkok között nem elsődlegest vagy másodlagost nevezünk meg. Inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy az örök szakrális időben létezik a mi nézőpontunk, az itt/most/én (meghatározhatóan a profán időben), és a mise alkalmával ebbe sűrűsödik az utolsó vacsora (mint archetipikus esemény) annak összes előjével és a folytonosságot megteremtő emmauszi lakomával együtt.

Mivel a kimondás (– „ez az én testem” –) következménye az átváltozás csodája, ok-okozati összefüggést feltételezhetnénk (például mint a „kelj föl és járj” esetében), ha ragaszkodnánk az absztrakt jelelméletekhez. Az átváltozásnak azonban itt nincs kézfogható jele. Sokkal inkább „szabályszerűen” működik az index-típusú szemiózis az eucharisztikus csodák (pl. lanciano-i vagy bolsenai) esetében. A teológiai logika szerint ezek kisebb fajsúlyú csodák, hiszen kevésbé teszik próbára a hitet: nem titkok többé, mert szemmel láthatóak, ellentétben a szentmisék ismétlődően megvalósuló, láthatatlan csodájával. A láthatóan vérré változott bor nem *misztérium*, hanem „csak” csoda: a jele annak, hogy a bor *nem csupán jel*.

Az átváltoztatás szavait kísérő tagmondatok („mely értetek adatik”, „mely értetek és sokakért kiontatik”) újabb üdvtörténeti eseményt vonzanak a szertartás hatáskörébe: a keresztrefeszítést, Krisztus véráldozatát. Ilyen módon leginkább négyes szinkronicitás alakul ki az időben (1) a szentmise valós ideje, (2) a megtestesülés, (3) az utolsó vacsora és (4) a keresztáldozat között, vagyis a szentmise rítusa minden alkalommal jelenvalóvá teszi az archetipikus eseményt. Az archaikus népi imádságok expresszív képekkel fejezik ki mise-keresztalál misztikus összefüggését:

Szárnyaiba' szent oltár, / Abba' vagyon Krisztus Urunk térdig vérbe (HH 271).

Házam, házam Szent Benedek, / Négy szögletben négy szép angyal, / Közepébe vetett asztal, / vetett asztalon tele pohár, / Tele pohárban szent kereszt (Erdélyi 1999: 881).

A patrisztikus iratok még szakrális jelként tekintettek az Oltáriszentségre, amelyben az Isten megnyilatkozik. Amikor Aquinói Szent Tamás a *Summában* felteszi a kérdést: „Vajon Krisztus teste valóban jelen van ebben a szentségben, vagy csupán egy másodlagos képből vagy jelben?” (ST 3/75/1), – nyilvánvaló, hogy a jelnek azt a közkeletű fogalmát érti, amely csak „emlékeztet, utal vagy helyettesít”, másképp a *solum és secundum* („csupán” és „másodlagos”) teljesen értelmetlen. A későbbi zsinati dogmatizálási folyamatokban az egyház mintha lemondott volna a szakrális szimbólum eredeti felfogásától annak érdekében, hogy egyértelmű, racionális fogalmi rendszerben definiálja a szentséget, s néha úgy tűnik, mintha implicite tagadná az Oltáriszentség jelkép-voltát.

Innen egyenes út vezetett a II. vatikáni zsinat *Sacrosanctum Conciliumának* 48. pontjái: „Az Egyház tehát körültekintő gondoskodással arra törekszik, hogy a hívek ne csak mint kívülállók vagy mint néma szemlélők legyenek jelen a hitnek ezen misztériumán, hanem azt a szertartásokon és imádságokon keresztül jól megértve, a szent cselekményben tudatosan, áhítattal és tevékenyen vegyenek részt”. Nem jogos-e az a kritika, hogy a köznapi érintkezésre használt nyelvre való áttéréssel a misztériumból is eltűnik valami lényeges?

Az egyházi népénekekbe beszűrődött a „nem jel” gondolata, miképpen az ész és hit szembeállítás is. A kettő szorosan összefügg, hiszen a „jelnek tűnő” vagy a „jelformán működő” alapvetően egy ésszerű elkülönítés az absztrakt, fogalmi jel kategóriájától.

Ezt hinni nem félünk erős hittel, /Mert a mit szemlélünk, való s nem jel (Molnár é. n. 292).

Nem emléke szent testének, /Nem csak jele szent vérének (SZVU 109).

Szárnya lankad észnek, szemnek, / Élő hitből végy erőt. (SZVU 107).

...hitünk titkát / elménk fel nem foghatja; /de biztosít az igaz hit... (SZVU 118).

Hiszem ezt, ámbár elmémbe nem fér (SZVU 123).

Ne fáradozz, ó én elmém, [...] / Hidd el, itt az Úristen (SZVU 125).

A fenti példák jellegzetes ész-hit ellentétei az Aquinói Szent Tamásnak tulajdonított himnuszokból eredeztethetők (*Tantum ergo, Pange lingua, Adoro te devote*). Az eredeti latin szövegekben azonban nem az ész/elme, hanem az érzéki megtapasztalás (*visus, tactus, gustus, sensus*) áll szemben a hit erejével, és ebben Aquinói Szent Tamásnak van igaza: az elmetevékenység ugyanis nem zárja ki sem a hitet, sem az intuíciót sem az érzelmeiket. Az egyházi énektárakból vett példáknál (poetizáltsága ellenére is) pontosabb a Babiits-fordítás: „pótolják a rest érzéket a merész hit szárnyai”. A „rest érzék” pedig a pusztá empirizmus, aminek az észhez vajmi kevés köze van.

Az egyházi népénekekben a zsinati döntések nyomán született dogmák köszönnek vissza, egyszerű érvrendszerrel, az ellentétezés logikai fordulataival (*hiszem ↔ ámbár, noha ↔ mégis, fel nem foghatja ↔ de*). A bizonyítás egyszerű tekintélyérv: *azt tanítja édes Jézus* (SZVU 109), *szentírásban olvashatjuk* (SZVU 132), *melyet Jézus nekünk hagyott testamentomban* (SZVU 112). Némelyik már-már katekizmus jellegű (egyben a *Summának* az átváltozás konkrét pillanatára vonatkozó kérdését is felidézti): *mikor a pap az ígét mondja, átváltozik kenyér mivolta* (SZVU 140).

Gyakorlati a metanyelvi, önreflexív megnyilatkozások: egy részük a szertartást kísérő fizikai cselekmény: *leborulva áldlak* (SZVU 119), *porba hullok im előtted* (SZVU 128), *térdet fejet hajtunk* (SZVU 129); a másik csoportjuk a szellemi-lelki viszony hangsúlyozása:

hisszük valljuk (SZVU 132), *jelenléted megvallom* (SZVU 119), *hiszem itt vagy valóban* (SZVU 129).

Az archaikus népi imádságok szöveganyagába, motívumrendszerébe részlegesen beépülnek a teológiai tanítások. Az Oltáriszentség témakörét is érintő példákban markánsan érvényesül Krisztus valóságos jelenléte (*eleven ostya*); az áldozás adta kegyelmi állapot (*aki ebből a szent pohárból iszik, soha meg nem szomjúhozik*, HH 275); a védetség (*ide nem mer semmi rossz*, HH 29); a gyónás mint az áldozatban való részesülés feltétele (*ha én gyovont ember lehetnék*, HH 54); a Eucharisztia-szenvedéstörténet kapcsolata (úgy hullott bele a könnye a Jézus véribé, / *Az angyalok összeszödték, / Aranykehelybe helyezték, / A főoltárra tették*, HH 294); valamint a hirtelen (készületlen) halál ellenszereként szolgáló áldozás (*aki abból a szent pohárból iszik... elnem kár hozik* – Erdélyi 1999: 864).

A teológiából és a népi énekekből ismert érvrendszer azonban – igen kevés kivételtől eltekintve – hiányzik az archaikus népi imádságokból, nyomát sem találjuk a hit és érzékek ambivalenciájának, sem az önreflexív hitvalló megnyilatkozásoknak: a szájkai szövegben is csak egy halvány „bizon” végzi el a hitelesítést: *Eleven ostya Úr testye, / bizon Isten szent testye* (Tánczos 2000: 83).

Az egyházi népének szituációja egyértelműen imahelyzet: ennek megfelelően a dicséret mellett a hívek lelki adományokra és földi oltalomra vonatkozó kérései fogalmazódnak meg egyes szám második személyű megszólítással: pl. *add, hogy..., kérünk téged..., térj be hozzám..., őrizz meg..., segíts meg...* stb.). Az archaikus népi imádságokban ritkább az égiekhez szóló közvetlen fohász, sokkal inkább jellemző a mágikus parancs: *őrizzen meg..., védjen meg..., védhessen..., olykor személytelenített formában: az árthasson, aki..., az véthessen énnekem, aki* (s ezt követi a lehetetlen feltétel). Az alábbi templomi ének és az archaikus népi imádság ugyanúgy az Oltáriszentség védelmező erejét állítja a középpontba, mégis gyökeresen különböző a szenthez és az emberi lelket fenyegető erőkhöz való viszony. Az ének az Isten jóindulatába, kegyelmébe helyezi reményét, az archaikus ima ehhez hozzáteszi a szavak mágikus erejét (ettől *hasznos* vagy *hathatós* ima):

...lettél lelki orvosom / adván szent testedet (...) légy őrző paizsom (SZVU 130).

A szívembe' szent ostya, / Az árthasson s védhessen / Éjcajának idején / Nekem más, senkise, / Aki elveszen mellőlem egy Istent (HH 19).

Az archaikus imákban leggyakrabban előforduló „eleven ostya” tömörsége evidensen, didaktika nélkül fejezi ki a teológiai tanítást, hogy Krisztus valóságosan jelen van. Az *ostya-kenyér-Krisztus teste* kettős átvitel: a kenyér ma már szimbolikus értelmű, az ostya viszont az ember számára kézzelfogható, látható, tárgyiasult valóság. A népének teológiai tudásra építenek, ezzel magyarázható, hogy csak ritkán említik szó szerint az érzékelhető tárgyi valóságot, az ostyát. A jellegzetesen előforduló *kenyér* nyelvi környezetben igen hangsúlyosak a földi valóságtól elválasztó jelzők és metaforák:

égből szállott szent kenyér értünk ontott drága vér (SZVU 114)

titkos kenyér színében (SZVU 110)

angyaloknak étele (SZVU 118)

hőfehéren Jézus titkon ott pihen (SZVU 131)

– a legutolsó példa a már eleve szimbolikus kenyértől is elszakad. Ezekben a példákban egyértelműen tetten érhető a törekvés, hogy a szent test ne tárgyiasuljon, ne váljon belőle mágikus tárgy (mivel a kenyeret a maga valóságában nem látjuk, nem válik pusztá eszközzé). Az archaikus népi imádságok *szentostyája* viszont – amellet, hogy egyértel-

műen igazodik a *transsubstantio* tridentí gondolatához – egyben gyógyító, bajelhárító mágiikus funkciót tölt be:

...kerülgesd mög ezt az oltárt, / Ihol hozzák a kehöltöt, / az oltáriszentségöt (HH 17)
 ...szent ostya szájomba, / szent irgalom gebelembe, / Jézuska maga velem legyen, / a Sátántól megmentsen... (Tánzos 2000: 85)

S míg az egyházi népének a tisztelet, alázat és a dicséret nyelvén szólalnak meg, addig az archaikus nép imádságok nagy részében hangsúlyosabb a szentostya birtoklásából adódó erőfölény kifejezése a gonosszal szemben: az ima elmondója ugyanis hatalmat szerez a kozmikus erők fölött az által, hogy épp az imént, vagy nemrég áldozott (*szentostya a szájamban*), vagy félrevezeti a gonosz erőt azzal a (reálisan nem értelmezhető) kijelentéssel, hogy a szentostya a házában van:

...szájomba szent ostya, / aki töllem el akarja venni, / ne vétessen, ne árthasson (Tánzos 2000: 84).
 Szobám négy sarkába / négy szép égő gyertya, / Szobám közepén szentség (Erdélyi 1999: 886).
 Ne félj, lelköm / Ne rőszkess, szívem, / Mert a fejem fölött áldozik az Úr Jézus Krisztus / Szent testével, Szent vérével... (Erdélyi 1999: 886–887).

Amennyire gyakori a *kenyér/ostya* szó szerinti említése a népénekekben és az archaikus népi imádságokban, annyira ritka a *bor* előfordulása ebben a formában. Néhány kivételtől eltekintve (amelyeket a népénekekben találunk, az archaikus imákban szinte soha), minden esetben a *vér, szent vér* szerepel a kenyér és ostya mellett. Vajon ez azzal magyarázható, hogy míg az ostyával az akár mindennapos látás és ízlelés nyomán közvetlen kapcsolatba kerülhetek a hívek, addig a konsekrált borban csupán ritkán részesültek? A két szín alatt áldozás a pap privilégiuma, s ha nem, akkor pedig különleges alkalmakhoz, nagy ünnepekhez kötődik. Így a *test/kenyér/ostya* közvetlenül tapasztalható, életközeli; *bor/szent vér* pedig magasabb fokú spirituális jelentőséget kap, mint kevésbé megfogható, közvetlenül nem (vagy ritkán) megtapasztalható? A példák szövegvilága mintha azt támasztaná alá, hogy a *test* (ostya) a testtel (éleddel), a *vér/bor* pedig a lélekkel van kapcsolatban (*Igyál szent vért végy szent lelket* – Erdélyi 1999: 864). A felajánlás liturgiájában is elhangzik: *ebből lesz számunkra az élet kenyere*, illetve *ebből lesz számunkra s a lélek itala*. Párhuzamos gondolatot fejez ki az eucharisztikus tárgyú példák egyik legszebbje is:

Krisztus teste szánkron / Krisztus vére gyógyítsa meg a mi lelki sebeinket (HH 26).

A Krisztusban való részesülés a kegyelmi állapot fenntartásának biztosítója, így – mind a népénekekben, mind az archaikus imákban – különösen nagy hangsúlyt kap Oltáriszentség-motívum mellett az állandó készenlét a halálra. Az ember körül (különösen halála órájában) settenkedő gonosz képe mélyen él az egyházi irodalomban. Az Oltáriszentség védelmet jelent a Sátán elleni küzdelemben, különösképp az utolsó órákban, amikor az emberi lélekért folyik a harc:

...csalár(d) ingem meg ne csa'jon, ha el találnék alunni, / ha meg találnék halni. (HH 146E)
 Eleveny ostya, / Úristen, nekünk ördög ellenségeink, / El akarának vesztetni. (HH 93)
 Teszünk ottan gyónást, vallást / Éjszakának idejibe, / számban a szent áldás... (HH 139)
 Add, hogy készen lehessünk, / boldog halált érthessünk... (SZVU 112).
 Életünknek végórán / hogy ne ejtsen meg a Sátán... (SZVU 136).

Az archaikus népi imádságok szövegvilágában nem válik el élesen az „égi” és a „földi”, hiszen az emberi világ – legyen bármilyen gyarló is – megszenteltté vált Jézus Krisztus

földi útja és véráldozata által. Ennek a tagolt és átjárható világképnek az ártó erők birodalma is szerves része. Néhány szövegpéldában az Oltáriszentség éppen a hiányával jelzi a megváltáson kívül eső szimbolikus teret:

...hol kenyervel nem élnek, / s az ótáriszentséget nem használják (HH 10).

Az *eleven ostya, Krisztus testye* két szikár szókapcsolatban összefoglalja az Oltáriszentség teológiáját (a tömörség abból is adódhat, hogy a szóbeliségben élő szöveg évszázadokon át csiszolódott, s talán lekopott a fölösleg. Az *eleven ostya, Krisztus testye* jelfelfogásában nem releváns, hogy van-e jelölő meg jelölt, minthogy az ágy fölött függő feszület nem csupán a vallásosság jele, nem egyszerűen csak emlékeztet Krisztus áldozatára vagy a mindennapi imavégzés keresztényi kötelezettségére, hanem a háznak és lakóinak védelmet adó, folytonosan jelen lévő Jézussal azonos. Az ostya hasonlóképp egységes és megbonthatatlan szakrális jel: defenzív tárgy, az üdvösség záloga és az eleven Krisztus egyben.

Hogy a jeltárgy és a jelölt szétválasztásának igénye megfogalmazódott a teológián belül, abban nagy szerepe volt a kereszténységet érő támadásoknak. Tanulságos példáját nyújtja ennek Pázmány Péter a képimádással kapcsolatos, Alvinczinak címzett válaszában: „...mi az képeket nem oly jegyeknek mondjuk, melyek az isteni természetet úgy jegyezzék, mint ő magában vagon, hanem csak amint külső és látható ábrázatban megjelent az prófétáknak, és az megtestesülés után minden rendeknek.” (Pázmány 1983: 251.) „Nincs az képnek egyéb elevensége, úgymond, hanem csak az jegyzés; azért csak azok az holt képek, melyek semmit nem jegyeznek. Ez az Bellarminus mondása, eretnek az, valaki ő magoknak az képeket isteni tiszteletet ad, valaki azoktól valamit vár, valaki azokba veti reménységét.” (Pázmány 1983: 252.)

Pázmány tehát élesen elválasztja az ikonikus jeltárgyat attól, akit jelöl. S hogy az azóta eltelt négyszáz év sem tudta eltörölni a sarkos teológiai gondolkodás és a népi vallásos hit között fennálló különbséget, arra jó példa Táncczos Vilmos több helyütt felhozott példája a csíksomlyói Szűzanya-szoborról, ahol „a jel és a jelölt közötti száraz, konvencionális megfeleltetés már nem áll: a kép fétis lesz, a jel és a jeltárgy nem választható többé szét egymástól. [...] a katolikus teológia dogmatikája mindezt nyilván nem fogadja el.” (Táncczos 2007.)

Az Oltáriszentség kitüntetett helyet foglal el a teológiai szemiotikában, össze nem hasonlítható a többi kultikus tárggyal, szentelménnyel és szentséggel. A kereszténység születésétől kezdve töretlen a Krisztus valóságos jelenlétében való meggyőződés. Amikor a pap az áldozó szeméi elé emeli az ostyát, és kijelenti: „Krisztus teste”, a peirce-i definíció szerint a jeltárgy volna az ostya, a jelölt Krisztus maga (a görög fordításban *szoma*, azaz Krisztus személye). Csakhogy itt a jel és jelölt azonos. Nem csupán őriz valamit a jelöltből, hanem teljességgel azonos vele. Nem *pars pro toto* van jelen Krisztus, hanem teljes személyében (bár a *substantia-accidens* szenttamási elmélete halványan meglebbenti ezt az értelmezési lehetőséget is). Sokféle jel-értelmezést ismerünk, de mindegyikben közös, hogy a jel nem önazonos (minthogy én sem lehetek a magam jele). Az Eucharisztia esetében túl kell lépnünk a jel absztrakt fogalmán. Minden, ami a szertartásban körülveszi, a rituális kézmosás, az úrfelmutatás, a csengetés, a letérdelés, a harangozás, vagy az örökmécses: a *jelenlélet* hangsúlyozó jel, az ostya és a bor maga a *jelenlét*.

Az Oltáriszentség archetipikus jelkép, amely az intézményesülés és dogmatizálódás során újabb és újabb szimbolikus jelentésekkel is bővült (vö. Táncczos 2001: 27, az archetipus és a szimbólum viszonyáról). S mint archetipikus szimbólum, az ereje független attól,

hogyan válik felekezeti teológiák prédájává vagy kutatási objektummá, mert az emberi psziché ennél mélyebben őrzi az Istennel való egyesülés gondolatát és vágyát.

A tankönyvi modern jelfogalmaknak az a pozitívuma, hogy egyszerűek, sematikusak, könnyen kezelhetők, a különösebb intellektuális erőfeszítés nem szükséges a jelenségek kategorizálásához. Minél messzebbre haladunk az időben visszafelé, úgy találjuk, annál kevésbé volt szükség a jelek osztályozására. Könnyű belátni például, hogy minden metafora őrzi egy metonímiát is (Horváth 1993), nem beszélve az allegória és a hasonlat metaforikus gyökereiről. Az is nyilvánvaló, hogy az önkényes jelentéstulajdonítás csak a „történeti ember” gondolkodására jellemző, s a középkori ember nyilván elborzadna attól, hogy a hároméves kisgyermek kihúznak egy grafikus jellel ellátott papírdarabot, és éveken keresztül azzal az ábrával kell azonosítaniuk magukat. „Nem jelek és képek ezek, mindössze fogalmak. A fogalmak alapja az absztrakció, az absztrakt pedig anynyi, mint elvont: az igazságtól, a lényegtől, teljességtől, az egésztől, a léttől is elvont.” (Hamvas 1988: 69.) A modern szemiotika az embert mint jel-alkotót helyezi a középpontba, ezzel párhuzamosan háttérbe szorítja (ha éppen nem tagadja) a mindenség jeleit és összefüggéseit felismerő, életét a kozmikus rend szerint szervező embert.

Az Oltáriszentség szakrális jelkép, archetípus és szimbólum. A jelképnek azonban nem az a típusa, amelyet az ember többszörös absztrakció során létrehoz, hogy az érzékek számára jól felfoghatóan utaljon egy bonyolult tartalomra. Alapja sokkal inkább belső felismerésen alapuló komplex tudás, amelyben elválaszthatatlanul alkot egységet az érzéki megtapasztalás, az intellektuális tevékenység és a legmélyebb érzelmi azonosulás. A keresztény jelképrendszer számos elemére igaz, hogy „a jel túlmutat önmagán”, de az Oltáriszentség önmagára mutat. Itt nem „mögöttes tartalom” van, a lényeg nem a jel mögött, hanem benne rejlik.

SZAKIRODALOM ÉS FORRÁSOK

Aquinas, Thomas

1947 *Summa theologiae*. Benziger Bros. Edition. (Elérhetőség: <https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.toc.html>)

Aquino, Sancti Thomae de

1906 *Summa Theologiae*. Roberto Busa SJ, Roma. (Elérhetőség: <http://www.corpusthomicum.org/sth4074.html>)

Erdélyi Zsuzsanna

1999 *Hegyvet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Kaligramm, Pozsony.

Hamvas Béla

1988 *Scientia Sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. Magvető, Budapest.

Harmat Artúr – Sik Sándor (szerk.)

1939 *Szent vagy, Uram. Kis kótás ima- és énekeskönyv*. Magyar Kórus, Budapest.

Horváth Katalin

1993 *A rész és az egész. A rész–egész viszony szerepe a nyelv működésében*. Kandidátusi értekezés. MTA, Budapest.

Káldi Neovulgáta

(Elérhetőség: <http://szentiras.hu/KNB>)

Latin Vulgate

(Elérhetőség: <http://www.drbo.org/lvb>)

Molnár József

é. n. *Orgonahangok. Legteljesebb és legnagyobb énekeskönyv 910 énekkel.* (Elérhetőség: <https://mek.oszk.hu/11400/11419/11419.pdf>)

Pázmány Péter

1983 Az képek tiszteletirül. In: *Pázmány Péter művei.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 244–253.

Sacrosanctum Concilium

1963 A II. Vatikáni Zsinat konstitúciója a szent liturgiáról. (Elérhetőség: http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_01.html)

Tánczos Vilmos

2000 *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.

2001 *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Püski, Budapest.

(Tánczos Vilmos)

2007 *Határhelyzet. Beszélgetés Tánczos Vilmos néprajztudóssal.* (Elérhetőség: <http://www.okotaj.hu/szamok/37-38/ot37-21.htm>)

„TRUPUL LUI CRISTOS PE BUZELE NOASTRE.” SIMBOLISMUL EUHARISTIEI DE LA TEOLOGIE LA RUGĂCIUNILE POPULARE ARHAICE

Binecunoscutele teorii ale semnelor nu sunt adecvate pentru descrierea semnificațiilor Euharistiei. Teoria Euharistiei a fost fondată de Summa Theologiae, însă abstractul teologic – dorind să definească Taina într-un sistem rațional – totodată se îndepărtează de la semnificația inițială a simbolului sacru. Cântecul religios popular și rugăciunile populare încorporează în moduri și în măsuri diferite învățăturile semiotice teologice. În rugăciunile populare arhaice dogma transsubstantio este considerată o evidență, iar în teologie și în cântecul religios aceeași dogmă este susținută prin tehnici de convingere și argumentare. Simbolismul Euharistiei încorporează în mod organic teoria identificării semnelor și a semnificativității, analogiile biblice, elementele simbolurilor culturale (pâine-vin, trup-suflet, viață-moarte), efectul defensiv magic, ideea arhetipică de a deveni unul cu Dumnezeu. În acest simbol arhetipic se îmbină experiența senzuală, activitatea intelectuală și cea mai adâncă identificare emoțională.

“BODY OF CHRIST ON OUR MOUTH.” SIGN-SYSTEM OF EUCHARISTIC FROM THEOLOGY TO ARCHAIC FOLK PRAYERS

The well-known sign-theories are not suitable for describing the symbolism of Eucharist. Although the theory of the Eucharist is based on Summa Theologiae, due to the intention of trying to define the Sacrament in a rational system, the theological abstraction moves away from the original concept of the sacred symbol. The doctrines of theological semiotics are incorporated in various ways into church folk songs and archaic folk prayers. The archaic folk prayers consider the dogma of transsubstantio as evidence. Theology and church folk songs support the idea with persuasive-argumentative techniques. The self-identity of signifier and referent, the biblical analogies, the elements of cultural symbols (bread-wine, body-soul, life-death) the defensive magic effect and the archetypal idea of becoming one with God are organically embedded in the symbolism of the Sacrament. The sensual experience, the intellectual activity and the deepest emotional identification are inextricably linked in this archetypal symbol.