

**A küszöb átlépésétől az új identitásig
– az eucharisztia református gyakorlatának vizsgálata
a liminalitás szempontjai alapján**

Jelige: AGL063

Tartalomjegyzék

1. A téma felvetése: eucharisztia és liminalitás.....	3
1.1. Az eucharisztia szereztetése.....	3
1.2. Miért vizsgáljuk az eucharisziát a liminalitás nézőpontjából?.....	4
1.3. Módszertan.....	5
2. Az eucharisztia teológiai értelmezése.....	6
2.1. Emlékezés a cselekvésben: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre”	6
2.1.1. Vallástörténeti megközelítés.....	6
2.1.2. Van-e út az embertől Isten felé?.....	8
2.1.3. Rítus és ritualizmus.....	12
2.2. Jelenlét és részesedés: „Ez az én testem (...), ez az én vérem, a szövetség vére.”	12
2.2.1. Hogyan van jelen Krisztus az eucharisziában?.....	12
2.2.2. Kegyelmi eszköz: részesedés Krisztusban.....	14
2.3. „Az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljön.”	15
3. Liminalitás.....	16
3.1. Liminalitás – Történeti áttekintés.....	16
3.2. Permanens liminalitás.....	20
3.3. Liminalitás és egyén: én és nem-én határán.....	22
4. Az istentisztelet liminális karaktere.....	26
4.1. Bevezetés.....	26
4.2. A küszöb átlépése.....	28
4.2.1. Belépés a szent térbe és időbe.....	28
4.2.2. Isten színe előtt: Kyrie és Gloria.....	30
4.2.3. Isten színe előtt: bűnvallás.....	31
4.3. Átmenet – liminalitás az istentiszteleten és az eucharisziában.....	33
4.3.1. Hálaadás teremtésért és megváltásért.....	33
4.3.2. Epiklézis.....	34
4.3.3. Emlékezés.....	35
4.3.4. Megbékélés Istennel és egymással.....	36
4.3.5. Communio.....	37
4.4. Újrastrukturálódás, új identitás.....	38
4.4.1. Hitvallás.....	38
4.4.2. Intés és küldés.....	39
4.4.3. Áldás.....	41
5. Összegzés.....	41
6. Irodalomjegyzék.....	43

1. A téma felvetése: eucharisztia és liminalitás

1.1. Az eucharisztia szereztetése

„Mert én az Úrtól vettem, amit át is adtam nektek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárultatott, vette a kenyeret, és hálát adva megtörte, és ezt mondotta: »Vegyétek, egyétek, ez az én testem, amely tiérettetek megtöretik, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.« Hasonlóképpen vette a poharat is, miután vacsoráltak, és ezt mondta: »E pohár amaz új szövetség az én vérem által, ezt cselekedjétek, valamennyiszer isszátok az én emlékezetemre.« Mert valamennyiszer eszitek e kenyeret, és isszátok e poharat, az Úr halálát hirdessétek, amíg eljön.» (I. Korintus 11:23-25)¹

Ezekkel a szavakkal adta tovább Pál apostol az eucharisztia ünneplésének hagyományát az első Korintusi levélben. Valószínűleg ez a legkorábban keletkezett leírás, és figyelemre méltó, hogy már az itt olvasható formájában is magával az úrvacsorai liturgia hagyományával találkozunk.² Arra következtethetünk ebből, hogy Pál már megtérése idején, az egyház megszületésével szinte egy időben bekapcsolódhatott a gyülekezetek lakomával összekötött istentiszteletébe, tehát az eucharisztia ünneplésének már ekkor kialakult gyakorlata és hagyománya volt.

Mi lehetett Krisztus szándéka az eucharishtiával? Mit várt vajon a tanítványi körtől akkor, amikor az utolsó vacsorán, mint búcsúvacsorán utolsó instrukcióival ellátta a hozzá legközelebb állókat? Magára a bibliai szövegekre hagyatkozhatunk, amelyek eltéréseikkel együtt is ugyanazokat a lényegi hagyományelemeket tartalmazzák (Márk 14:22-25, amelynek parallel szakasza a Máté 26:26-69, az I. Korintus 11:23-25 és a Lukács 22:15-20). Ezek a szövegek magának Jézusnak a szavait idézik fel, rendkívül tömör megfogalmazást adnak, és különös hangsúlyt kapnak Jézus kereszthalálától és feltámadásától visszatekintve. Tartalmilag a következő elemeket lehet elkülöníteni a szereztetési igékben³:

- „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” Jézus a szavaival szakrális gyülekezeti vacsora gyakorlatát rendelte el, így értelmezhetjük úgy, hogy egy rítust teremtett, amelyet az ő emlékezetére kell ismételni. Az ismétlés és emlékezés parancsa ószövetségi kifejezőmódot vesz fel, ahol az emlékezés és a hirdetés, tanúskodás kifejezései jelentésükben egybefonódtak.⁴

1 A dolgozatban a bibliai idézetek mindig a Magyar Bibliatársulat revideált új fordítású Bibliájából származnak, Biblia, Kálvin Kiadó, Budapest, 2015.

2 GOPPELT, Leonhard: Az újszövetség teológiája, első rész, ford.: Szathmáry Sándor, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992, 207.

3 I.m.: GOPPELT, 1992, 209.

4 U.o.: 214.

- „Ez az én testem (...). Ez az én vérem, a szövetség vére.” A kenyér és a bor igéjében Jézus saját magát azonosítja a kenyérrel és a borral. Ezzel az azonosítással előrevetíti saját áldozatát: saját magát, a vele való közösséget ajándékozza a tanítványoknak. Az ajándék nem más, mint Jézus maga.
- „Az Úr halálát hirdessétek, amíg eljön.” Jézus visszatérésére várva emlékezünk az utolsó vacsora eseményeire, ebben az értelemben az úrvacsora a megígért eszkatologikus lakoma előképe.⁵

Az eucharisztia tehát egy múltat, jelent és jövőt összefogó esemény, amelyben egyaránt meghatározó a konkrét cselekvésben való ismétlődő emlékezés, Krisztusnak a jelenben megtapasztalható valóságos jelenléte, és a teljes esemény eszkatologikus irányultsága. Mindezek az összetett, idősíkokat átfogó aspektusok egészen jelenvalóak lesznek az eucharisztia gyakorlása során: kézzelfoghatóvá, megélhetővé és valóságosan megtapasztalhatóvá válnak.

1.2. Miért vizsgáljuk az eucharishtiát a liminalitás nézőpontjából?

Jelen dolgozatban a mai református úrvacsorai liturgiát vizsgáljuk egy antropológiai fogalom, a liminalitás nézőpontjából. A liminalitás az átmeneti rítusok középső fázisa, amelyet a bizonytalanság, státusz nélküliség, átmenetiség jellemez. A liminalitás fogalmának segítségével úgy tekintünk az eucharishtiára és annak istentiszteleti gyakorlatára, mint határhelyzetre. A határhelyzetek transzformatív események: magukban hordozzák az átmenet lehetőségét, a bizonytalanságot, az identitás szétesésének tapasztalatát, és az ezt követő újrastruktúráldást, identitás-változást.

Az eucharisztia határhelyzet, mert abban a véges találkozik a végtelennel, az emberi valóság a transzcendens jelenlétével. A megfogható, érzékszerveinkkel megragadható jegyek lelki táplálékká válnak. Az istentisztelet már önmagában liminális tapasztalatot jelent, ha komolyan vesszük benne Isten realitásával, mint Szenttel való találkozást.

Az eucharisztia antropológiai megközelítésével az emberi egzisztencia adja a kutatás kiindulási pontját. A keresztény ember egzisztenciális valósága liminális. Ez a liminális élettapasztalat megjelenik már az Ószövetségben a pusztai vándorlás vagy a fogságban való élet képeiben. Az Újszövetségben Isten országának „már igen, de még nem” feszültsége, a földi élet átmenetisége, a hívő ember zarándok volta fejezi ki ezt a tapasztalatot. A keresztény ember úton lévő ember.

5 STUHLMACHER, Peter: Az újszövetség bibliai teológiája, ford: Koczó Pál, Kálvin Kiadó, Budapest, 2017, 147.

A keresztény egzisztencia liminális voltát teszi kézzelfoghatóvá az eucharisztia gyakorlása. Az eucharishtiával való élés során megélhetővé válik a keresztény teológia sokrétűsége: egyszerre beszél az emberi identitásról, Isten jelenlétéről, megváltásról, a megszentelődés útjáról, misszióról és diakóniáról, építi az egyházat és az egyén életét. Idősíkokat összefogó módon válunk részeivé a kozmikus egyháznak, és tapasztaljuk meg a legszorosabb emberi kapcsolatainkat a jelen aktuális közösségében. Egyszerre éljük meg bűnbánatunkat és reménységünket, miközben egy átmeneti, átalakító állapotba kerülünk.

A dolgozatban az antropológiai megközelítés az emberi tapasztalat fontosságára hívja fel a figyelmet. Érdeklődésünk középpontjában az a színtér áll, ahol Isten tettei és jelenléte az emberi tapasztalat számára megragadhatóvá és megélhetővé válnak. Így elsősorban leíró jellegű, nem megmagyarázni, inkább észrevetetni kívánjuk ezt a színteret, és arra keressük a választ, hogy hol van az a tér, hol és hogyan lehetséges az a találkozás, amelyben az ember képessé válik felfogni és befogadni Isten kegyelmének hívását. Hogyan lehetséges, hogy létrejöhet egy olyan találkozás Isten és ember között, amelyben az ember képes változni, képes Istent tapasztalni, és képes egy új közösséget alkotni?

Amikor a liminalitásra, mint térre hivatkozunk, egy absztrakt helyre gondolunk, amely sokkal inkább *közegként* értelmezhető. A *köz* az egyik legrégebbi dokumentált magyar szavunk, eredeti jelentésében azt a helyet jelentette, amely elválaszt területeket vagy személyeket: tehát magát a megfogható határt jeleníti meg.⁶ Ha megvizsgáljuk a számos belőle származtatott szavunkat, láthatjuk, hogy nyelvünk magában hordozza azt a felismerést, hogy éppen az a tér, amely két terület között semleges elválasztó határként jelenik meg, válhat *központtá*, azzá a kiinduló ponttá, amely összehoz, *közös* alapot, *közösséget* teremt.

Ilyen módon a liminalitás hermeneutikai lencseként szolgálhat teológiai fogalmakról való gondolkodás során. Ez a hermeneutikai megközelítés komolyan veszi az emberi megtapasztalást, azonban nem marad meg pusztán a szubjektívénél, hanem figyelembe veszi a teljes folyamatot, a határhelyzetekből adódó átmenetet, változást és Isten objektív alanyiságával való találkozás lehetőségét.

1.3. Módszertan

A kutatás megközelítési módszere interdiszciplinális, a szakirodalom áttekintése, elemzése, és az antropológiai fogalmak és nyelvezet klasszikus teológiai fogalmakra való alkalmazásából áll. Ennek során eszköztárunkul másodlagos forrásként állt rendelkezésünkre széles antropológiai és teológiai szakirodalom.

6 SZAKOLCZAI Árpád: Liminality and Experience, in: HORVATH Agnes, THOMASSEN Bjorn, WYDRA Harald (Szerk.): Breaking boundaries: Varieties of liminality, New York and Oxford: Berghahn Books, 2018, 24.

Az antropológiai szakirodalom áttekintése, és annak teológiai alkalmazását követően a mai magyar református liturgiában vizsgáltuk a főbb szempontok jelenlétét és gyakorlati megvalósulását. Ennek során elsődleges forrásként használtuk a Magyarországi Református Egyházban jelenleg érvényben lévő ágendákat és rendtartásokat.

A dolgozat első részében az úrvacsora teológiai és vallástörténeti értelmezésével foglalkozunk. A struktúrát a múlt, jelen és jövő aspektusai adják. A liturgikus cselekvésben egy elmúlt eseményre való emlékezés történik, az ismétlődő, minden érzékszervre ható elemek, így a mozdulatok, szavak, hangok, ízek, tárgyak bevonnak bennünket a teljes egyház istentiszteletébe. Krisztus valóságos jelenléte a jelenben megtapasztalhatóvá teszi őt az eucharishtiában; és a jövő felé irányul mint új identitás és mint eszkatologikus váradalom.

A dolgozat második részében a liminalitás fogalmának áttekintését adjuk, bemutatva annak széleskörű alkalmazását különböző tudományterületeken. A liminalitás fogalma megtermékenyítőleg hatott a szociológia, filozófia és pszichológia területén is.

A dolgozat harmadik részében a református úrvacsorai liturgia elemzését végzzük el, kiemelve annak liminális vonatkozásait. Az elemzés során utalunk az első két rész fogalmaira, analógiáira és következtetéseire.

2. Az eucharisztia teológiai értelmezése

2.1. Emlékezés a cselekvésben: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre”

2.1.1. Vallástörténeti megközelítés

Az eucharisztia gyakorlását maga Jézus rendelte el akkor, amikor szűk tanítványi körben búcsúvacsoráját elköltve példát mutatott a vele való közösség gyakorlására, s így egy szertartást, rítus alapított. A rítus szó etimológiájában egyszerűen vallási cselekvést, vallási szokást jelent. Az az előírt, megfelelő mód, ahogyan egy vallásos cselekvést végre kell hajtani.⁷ A rítusok alatt tehát olyan cselekvéssort értünk, amely valamilyen kultikus vagy vallási háttérrel rendelkezik, és kulturális hagyományok által pontosan előírt formában kerül kifejezésre.⁸ Vallási kontextusban a rítus mindig a szakrálissal, a transzcendenssel való kapcsolatteremtést szolgálja.

A rítus a transzcendenssel való találkozás lehetséges módját írja le, és szabályozza is azt, hogy hogyan lehet a transzcendenshez, a Szenthez közeledni. Ez a találkozás lehet félelmetes élmény, ahogyan Rudolf Otto A szent című művében kifejti: a szent egészen más, titok és idegen, így csodálkozásra, sőt rettegésre késztet. Ez a *mysterium tremendum*, a

7 ORTUTAY Gyula (szerk.): Néprajzi lexikon, Akadémia, Budapest, 1977.

8 BOGLÁR LAJOS: Vallás és antropológia, bevezetés, 1995/4, Szimbiózis kötetek 1., Budapest (ELTE BTK Kulturális Antropológia Szakcsoport) 40.

fenségesség (majestas), az isteni rettentő titok megérezése, az istenfélelem érzése, és az előtte való hódolat és a numinózus vonzása (fascinans).⁹ A szenttel való találkozásban a megsemmisüléstől való félelem olyan meghatározó egzisztenciális érzés, amely miatt ahhoz nem lehet akárhogyan, felkészületlenül közeledni. Ehhez az egészen máshoz való közeledést segíti és struktúrálja a rítus.

A szent megnyilatkozása hyerophánia, azaz egy egészen más valóság, amely nem a mi világunkhoz tartozik; azonban olyan tárgyakban vagy helyekben mutatkozik meg, amelyek mégis a mi profán, természetes világunk része. A szent önmaga fedi fel saját magát, ez nem emberi választás vagy cselekedet függvénye, és ezzel együtt megszünteti a tér és az idő homogenitását¹⁰: a szent megmutatkozása azt jelenti, hogy a körülöttünk lévő világ új értelmet és jelentést kap, szentségként nyilvánul meg. Ezt a immanens és transzcendens közötti látást, a szentség hordozójának észlelését szolgálják a rítusok. Ez szemléletváltást és perspektívaváltást jelent a mindennapi, materiálist előtérbe helyező világunkban, amely új meglátásokhoz, új lehetőségekhez vezethet el¹¹.

Bár a rítus kifejezés napjainkban igen széleskörűen használt, és jelentéstartalma kiszélesedett, nem csak a vallási jelenségek vizsgálatára, közös jellemzőként megállapíthatjuk, hogy a rítus mindig rendelkezik társadalmi, közösségi és pszichológiai dimenzióval; térben és időben meghatározott; és valamilyen cselekvés-aspektushoz kötődik.¹²

A rítus nem választható el attól a társadalmi környezettől, amelyben megéljük őket. A rituális cselekvés tükröz, leképezi a társadalmi struktúrákat, de ezen túlmenően konstituálja is azokat, a struktúrák stabilitását is biztosíthatja.¹³ A rítusok különösen fontos szerepet játszanak társadalmi átmenetek esetén, a formátlan társadalmi viselkedés, a dezintegrált társadalmi lét újra integrálásában. A hagyományos kisközösségek felbomlásával a posztmodern társadalomban úgy tűnik, hogy különös igény mutatkozik olyan társadalmi szimbolikus cselekvésekre, amelyek az egyes csoportok helyzetét újra tudják definiálni az adott társadalmi közegben. Így tehát a rítusok az adott társadalmi renddel vannak összefüggésben, előírják és érzékelhetővé teszik a társadalmi kapcsolatok formáját.¹⁴

Mindezt az egyén szempontjából megközelítve láthatjuk, hogy a rítusnak mindig jelentős pszichológiai szerepe van. A közösségbe való integrálódás, az önazonosság és

9 OTTO, Rudolf: A szent, ford: Bendl Júlia, Osiris Kiadó, Budapest, 2001,

10 ELIADE, Mircea: A szent és a profán, ford.: Berényi Gábor, Helikon, Budapest, 2014, 15.

11 HÉZSER Gábor: Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkeresésében, Kálvin Kiadó, Budapest, 2007, 72.

12 VEREBÉLYI Kincső: Hogyan értelmezhetők a rítusok? In: Rítus és ünnep, szerk: Barna Gábor és Gyöngyössi Orsolya, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2010, 15.

13 U.o.: 26.

14 ÚJVÁRI Edit: Bevezetés a kulturális antropológia történetébe, JGYF Kiadó, Szeged, 2003, 91.

identitás megtalálása, a társadalmi szerep felvállalása ugyanúgy ide tartozik, mint a feszültségoldás, a az érzelmek artikulációja és kanalizációja.¹⁵

Meghatározott tér és idő nélkül nem is beszélhetnénk rítusokról. Lehetséges, hogy a tér csak szimbolikus, de mindig jelölve van valamilyen formában a belépés, a küszöb átlépése. Ezek a jelzések akár minden érzékszervre is hathatnak, így válik jelentőssé a csend, vagy valamilyen zene, a tér berendezése, vagy a rítust végrehajtó hanghordozása.

A rítus mindig valamilyen konkrét cselekvés sorozatból áll, amely jellemzően eredetileg valamilyen egészen hétköznapi cselekvés, azonban a cselekvéssor rögzített, önmagán túlmutató, a szentség karakterét hordozza. Szorosan kapcsolódik a szimbólum fogalmához: a rítus szimbolikus cselekvés.¹⁶

Összességében a rítusoknak jelentős szerepük van abban, hogy a túlzott verbalizációval és intellektualizációval szemben ellensúlyozó szerepet töltsenek be. A rítus is egy nyelv, amely sokkal inkább közös nyelv lehet egy összetett, nem homogén gyülekezeti közösségben, mint a prédikáció, vagy a hitvallások, hitrendszeri magyarázatok intellektuálisan megragadható nyelve¹⁷. Vannak olyan élethelyzetek, krízisek, amikor nehéz szavakat találni, vagy a szégyen, összezavarodottság nehezíti a megfelelő kifejezést. Erre utalnak azok a kifejezéseink is, amelyeket a köznyelvben gyakran használunk, például: „torkomon akad a szó”, „nem jön ki hang a torkán”. Ilyenkor a rítusok kötött cselekvései vagy a liturgia kötött szövege segíti a kifejezést, a szavak erőltetése helyett feloldást találhatunk a rítus közös nyelvében. Ennek a nyelvnek a létezését nem hagyhatjuk figyelmen kívül a liturgia vizsgálatakor sem.

Amikor az eucharisziát a rítusok felől közelítjük meg, akkor a nézőpontunk szükségszerűen nem csak antropológiai, hanem antropocentrikus is lesz. Ebben a megközelítésben ugyanis az ember megtapasztalásából indulunk ki. Azt helyezzük középpontba, amit az ember mint egyén és mint közösség megél a vallásgyakorlat során. Éppen ez az a nézőpont, amely a legtöbb kérdést vet fel a református teológia oldaláról, és a klasszikus kérdés feltevésére késztet: vajon van-e ilyen módon út az embertől Isten felé?

2.1.2. Van-e út az embertől Isten felé?

Ósi emberi igény a sorsunk befolyásolása és a jövőnk titkainak kikutatása. A rítusok mögött gyakran rejtőzik mágia és mánia, azaz a felső hatalmak különböző praktikákkal és

15 I.m.: HÉZSER, 2007, 76.

16 I.m.: VEREBÉLYI 2010, 20.

17 I.m.: HÉZSER, 2007, 70.

manipulációkkal történő befolyásolásának, vagy a jövő kifürkészésének kísérlete.¹⁸ Ez a vágy mélyen gyökerezik az emberi lélekben, ezért érdemes szembenéznünk azzal, hogy vajon a liturgiai törekvéseinkben mennyi kimondatlan „varázselvárás” élhet.

A reformáció egyik nagy felismerése volt, hogy az Isten igazsága és kegyelme rajtunk kívülről, idegen igazságként érkezik hozzánk. Nem tudunk érte tenni semmit, nem tudjuk kiérdemelni, csak egyszerűen elfogadni, és részesévé válni. Ilyen módon az Isten szavát is az emberi törekvéseken kívül kell keresni, az ő szava nem érhető el emberi erőlködéssel, mert az Isten szava: kijelentés. Nem függ a megtapasztalásunktól, felfogó képességünkötől, megélésünkötől, teljességgel rajtunk kívül áll.

Ez a kérdéskör a XX. század húszas éveiben a dialektika teológiában élesedett ki, amely teljes mértékben elhatárolódott a tapasztalati, antropológiai megalapozottságú, szubjektív teológiától. Az idő és az örökkévalóság, Isten és ember közötti „végtelen minőségi különbség”¹⁹ arra figyelmeztet, hogy fenntartással kezeljük az ember lehetőségeit az Istenhez való közeledésben. Barth teológiája szerint csakis Istentől van út az ember felé, ő az, aki kijelenti magát, és ennek a kijelentésnek a csúcsa Jézus Krisztus testté létele. A teológia középpontja maga Jézus Krisztus, mint Isten önkijelentése; a krisztológiával összefüggésben beszélhetünk minden más teológiai témáról is.²⁰

Így Barth szemléletében a vallás nem több, mint egy általános és vélhetően örök emberi jelenség: az ember műve. Ember művén keresztül pedig nem juthatunk Isten közelébe. Sőt, ezt a gondolatot továbbfűzve arra jut, hogy a vallás egyenesen hitetlenség, mert az Istenhez való közeledésben más nem egyetlen eszköz a hit, amely Isten szavát hallja, és enged annak.²¹ Pusztán a valláson keresztül nem juthatunk el Istenhez.

Bonhoeffer még élesebb különbséget tesz a keresztény hit és vallás között, jól látja azt a feszültséget, amely a vallási érdeklődés, és a hit életformájának teljes értékű gyakorlása között húzódik. A vallás az ő szemében is emberi felépítmény, amelynek csak részfunkciója lehet az életben és a hit gyakorlásában.²² A vallás a világ része a maga rendszerével, dogmatikájával, szokásrendjével együtt. A nem vallásos vagy vallástalan kereszténység tartalma Krisztus követésében, a követés láthatóságában van.

18 U.o.: 72.

19 KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Teológiai irányzatok, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1996, 178.

20 U.o.: 197.

21 VÁLYI NAGY Ervin: Vallás a teológiában – vallás a közéletben, In: Minden idők peremén, szerk.: Vályi-Nagy Ágnes, Balassi Kiadó, Budapest, 1993, 211.

22 I.m.: KANTZENBACH, 1996, 254.

Ha a vallás a tudomány hézagainak a kitöltésére szolgál vagy pusztán az emberi kultúra egy gazdag szeletét jelenti, akkor valóban nincs mit vesztenie a keresztény hitnek a társadalom „nagykorúvá válásával”, és a vallástalanság beköszöntésével. A vallástalan kereszténységnek nem kell tovább részt vennie a harcban az egyház és a világ között, hanem ott állhat a világ közepén elrejtetten, mint ahogyan Krisztus hatalma is elrejtett (inkognito) volt akkor, amikor megtestesülve közöttünk járt, és a kereszten szenvedett. A valódi transzcendencia nem a látható kegyességgyakorlásban található meg, hanem a másokért való élet elrejtettségében, Krisztus követésének inkognitójában.

Elhamarkodott következtetés lenne tehát a vallást a hittel azonosítani, és a rítusokban olyan vallásgyakorlatot látni, amely képes hidat építeni az embertől Isten felé. De ugyanígy nem azonosíthatjuk a hitet annak objektív tartalmával sem, teljesen figyelmen kívül hagyva az ember szubjektív megtapasztalását. Az ember azonban különösen hajlamos arra, hogy a saját tapasztalatait tegye meg igazodási pontnak, azokat rendszerezze, saját maga számára megfoghatóvá és átláthatóvá tegye. Ugyanígy van ez Istennel kapcsolatban is, és az istentapasztalat rendszerezésének hajlamával is. Azonban Isten ellenáll minden őt megszelídíteni és korlátozni akaró törekvésünknek. Az istentisztelet és a rítus ugyanis találkozás egy személyes Istennel, aki – Emil Brunner szavaival élve – „nem hajlandó elfogadni tőlünk azt, hogy tárgyként kezeljük, hanem megmarad alannak velem szemben azért, hogy én váljak tárggyá, és a gyakorlatban is lemondjak világom és eszméim autonómiájáról Isten javára.”²³ A kijelentés, Isten szólító szava azt jelenti, hogy az emberi előfeltevések és elképzelések összeomlanak azért, hogy hallgassunk erre a kijelentésre, és hagyjuk, hogy belépjen az életünkbe. A feltárlkozást Isten kezdi; de azzal, hogy megszólítja az embert, az ember is igazán személyessé válhat. Az ember megtapasztalásának tárgya nem lehet Isten maga, hanem éppen az ember lesz Isten önkijelentésének a tárgya. Isten és ember találkozásában ez a kapcsolatiság az, amely megdönti az ember autonómiáját, önátadásra és engedelmségre hív. Isten kijelentése nem információ, hanem megszólítás; ezt mondja: „Én az Úr vagyok, a te Istened”, és ez egyszerre követelés és ígéret, adomány és feladat.²⁴

Megtévesztő azonban az emberi megtapasztalásról kizárólag szubjektívként beszélni. Az ember egzisztenciális tapasztalata sokkal inkább jellemezhető személyesként, ez a fajta megtapasztalás nem egy tárgyra irányítja a figyelmet, hanem a másik alannal kapcsol össze,

23 MCGRATH, Alister: Emil Brunner – Újraértékelés, ford.: Szabadi István, Kálvin Kiadó, Budapest, 2018, 102.

24 U.o.: 213.

akinek a tárgya éppen az érintett ember.²⁵ Isten megtapasztalása során érintkezésbe kerülünk vele mint alannal, aki önmagában részesít bennünket.

A istentisztelet találkozás a személyes Istennel, ezt fejezi ki a liturgia dialogikus jellege is. Az Istennel való találkozás csak „Én és Te” kapcsolatban képzelhető el, Martin Buber gondolatait idézve, aki szerint az „Én és Te” kapcsolatot találkozásként jellemezhetjük, az „Én és Az” kapcsolata viszont objektív és személytelen tapasztalatként jelenik meg.²⁶

Ez a kérdéskör a liturgia tekintetében is felveti az objektív és szubjektív ellentétének vagy dialektikájának kérdését, különösen azért is, mert a Magyar Református Egyházban az utóbbi évtizedekben zajló liturgiai reform egyik kardinális kérdésként merül fel az objektív és szubjektív elemek egyensúlyának kérdése.²⁷ A liturgia szempontjából mindez azt jelenti, hogy az örökkévalóan érvényes tartalom kifejezése, és az egyes ember individuális megélésének elősegítése milyen arányban juthat érvényre az egyház istentiszteleti gyakorlatában. Az objektív és szubjektív dialektikája azonban hamis ellentétet is hordozhat: ez a két aspektus valójában csak együttesen tud érvényesülni, nem tekinthetünk rájuk riválisként, és nem köteleződhetünk el egyoldalúan egyik mellett sem.²⁸

Az objektív és szubjektív hamis ellentétre hívja fel a figyelmet Brunner is, megglátása szerint ha a hitünket ennek az ellentétpárnak a helytelen értelmezésére építjük, félreértjük az evangélium üzenetét.²⁹ Isten kijelentésének objektív vizsgálata ugyanis tárgyasítja is azt, holott Isten kijelentése mindig Isten joga és cselekedete marad, semmilyen emberi törekvés nem tudja azt uralma alá hajtani és szabályozni. Ugyanakkor a szubjektívizmus is tévutat jelent: a hit alap és tartalom nélkül kiüresedik, Isten Igéje pedig többé már nem tekintély, hanem pusztá eszközzé válik az emberi megélés számára. A szubjektív és objektív hamis ellentétén a kapcsolatiság hangsúlyozásával léphetünk túl, mert a bibliai kijelentés központjában is az Isten emberhez, illetve ember Istenhez való kapcsolata áll. A kijelentés természete tehát egyszerre objektív és szubjektív, hordoz magában információt Istennel kapcsolatban, ezzel egy időben a személyes Isten önmagát közvetíti felénk. Ez az isteni önközlés személyes választ, a hit személyes döntését követeli meg, nem pusztá intellektuális elfogadást.³⁰ A kijelentés relacionális szemlélete elveszi az élet a liturgiában az objektív és szubjektív elemek megkülönböztetésének, ellene megy annak, hogy túlhangsúlyozzuk mind

25 BÉKÉSI Sándor: A tapasztalat, in: Hitben növekedni – ősi gyökerek és új hajtások, KRE, L'Harmattan, Budapest, 2021, 151.

26 BUBER, Martin: I and Thou, Martino Publishing, Mansfield Centre, CT, USA, 2010, 118-119.

27 ZALATNAY István: Félúton – A liturgia előterében született írások, KRE, L'Harmattan, Budapest, 2019, 165.

28 U.o. 166.

29 I.m.: McGRATH, 2018, 204.

30 U.o.: 288.

az istentisztelet egyoldalúan egyéni lelkiséget szolgáló, mind a helyes tanítást közvetítő szerepét. Az istentiszteletről való gondolkodásunkat a személyes találkozás, az „Én és Te” kapcsolat képe irányíthatja.

2.1.3. Rítus és ritualizmus

Láttuk, hogy a rítus egyik funkciója az, hogy megszünteti a tér és az idő homogenitását. De éppen ez az ismétlődés, a megszokott, ismert, akár automatizmussá váló történés az, ami magában hordozhatja a kiüresedés veszélyét akkor, ha a rítus cselekményeiből elvész a szimbólumtudat. Ekkor már nem képes a szimbólum-képzésre, az összekapcsolásra, helyettük klisévé, tartalom nélküli hordozóvá süllyed.³¹

A kiüresedett rítust ritualizmusnak nevezzük, amely alapvetően két formában jelentkezhet. Egyrészt a rítus kiolthat minden individuális variánst, kényszerítő, merev vallásgyakorlatként rögzülhet. Vagy üres, tartalom nélküli „pozőr” viselkedésmódot ölthet, melyben a forma megmarad, de nem kapcsolódik hozzá belső megélés, nem aktualizálódik, nem kötődik hozzá az itt és mostban megélt interpretáció.³²

A ritualizmus veszélyének különösen tudatában volt a puritanizmus kegyessége, ennek a hatása máig érzékelhető a református kegyességben és istentiszteleti gyakorlatban. A kötött imádságok, reszponzorikus és kötött liturgiai elemek hiányát a liturgia megszegényedéseként is értékelhetjük, azonban látnunk kell mögötte az őszinte és kitartó törekvést a valódira, a képmutatás nélküliségre, és az elköteleződést a szív megváltozására és a belső ember megújulására.

2.2. Jelenlét és részesedés: „Ez az én testem (...), ez az én vérem, a szövetség vére.”

2.2.1. Hogyan van jelen Krisztus az eucharishtiában?

Az eucharisztia communio, azaz közösség magával Jézussal, és ebből az következik, hogy Jézus Krisztus az eucharishtiában valamilyen módon valóságosan és személyesen jelen van. Ez a valóságos és személyes jelenlét adja az alapját az eucharisztia rendszeres gyakorlásának, és ez a meggyőződés tette a kezdetektől fogva a keresztény vallásgyakorlat központjává.

Jézus valóságos jelenléte az eucharishtiában a szereztetési igében tett kijelentésből ered, hiszen ebben Jézus maga azonosítja a testét és vérét a kenyérrel és borral, amikor ezt mondja: „Vegyétek, egyétek, ez az én testem” és „Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én

31 I.m.: HÉZSER, 2007, 73.

32 U.o.: 75.

vérem” (Máté 26:26-27). A kérdés az, hogy pontosan hogyan kell értenünk Jézus ezen kijelentéseit, és hogyan tekintsünk az úrvacsorai jegyek és Jézus valóságos jelenlétének azonosságára?

Az eucharisztia értelmezésénél megkerülhetetlen a zsidó áldozati kultusz felől való megközelítés. Az „ez az én testem” és „ez az én vérem” mondatok ugyanis felajánlási formulaként hangzottak el az áldozatok bemutatásakor.³³ amikor az áldozatot felajánló a III. Mózes 3:2 szerint kezét az állat fejére téve saját magát azonosította az áldozati állattal. A test és vér kifejezések az ember lényegére utalnak, mindarra, ami az életet jelenti. Ebben az értelmezésben Jézus a szavaival magát a húsvéti báránnyal azonosította, saját magát engesztelő áldozatként ajánlotta fel.

Augustinus a jel (signum) és a dolog (res) különbségtételből indult ki. A látható jelek irányítják a hívőt egy láthatatlan, isteni dolog felé, így az úrvacsora jegyei olyan látható jelek, amelyek magára Krisztusra vezetnek. Az a gondolat, hogy az úrvacsorai jegyek valóságosan mássá lesznek, mint kenyér és bor, jóval Augustinus utáni gondolat, amely a skolasztikában erősödött meg. Az 1215-ös lateráni zsinaton vált tanná a transzszubsztanciáció, melynek lényege az, hogy bár a jegyek lényegi természete (az arisztotelészi filozófia hagyománya szerint: akcideniciája, azaz íze, illata, állaga) változatlan marad, ugyanakkor lényege (szubsztanciája) átváltozik Krisztus testévé és vérévé.³⁴ Krisztus maga lesz a jegy, a mise pedig valóságos engesztelő áldozattá válik. Krisztus valóságos jelenléte a mise liturgiája alatt valósul meg, ennek kulcs mozzanata a konszekráció (szentelés) és az epiklézis (Szentlélek segítségül hívása).³⁵

Luther ez utóbbival, az ex opere operato gondolatával szemben fogalmazott meg éles kritikát, mert úgy látta, hogy a jegyek ilyen értelmezése bálványimádáshoz vezet. Szemlélete a konszubsztanciáció: Krisztus valóságos, testi jelenlétéhez ragaszkodott, azonban lényegi átváltozás nélkül. Számára nem az volt sarkalatos, hogy mi módon van jelen Krisztus az úrvacsorában, hanem az, hogy hittel elfogadjuk: Ő valóságosan jelen van.³⁶ A hittel elfogadó alanyra kerül tehát a hangsúly.

Kálvin úrvacsorával kapcsolatos nézetei pneumatológiai hangsúlyúak. Megmarad Krisztus valóságos jelenlétének nézeténél, azonban ezt a jelenlétet lelkileg (spiritualiter) kell érteni, ami azt jelenti, hogy a Szentlélek szavatolja a jelenlétet.³⁷ A kalcedoni hitvallás szavait

33 LANG, Bernhard: The roots of eucharist in Jesus' practice, Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1992, 468.

34 MC. GRATH, Alister: Bevezetés a keresztény teológiába, Osiris, Budapest, 1995, 384.

35 BRINK Gijsbert van den, KOOI Cornelis van der: Keresztyén dogmatika, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2022, 670.

36 I.m.: MC. GRATH, 1995, 386.

37 I.m.: BRINK, KOOI, 2022, 669.

felidézve Kálvin a megkülönböztetés, de el nem választás elvét alkalmazta. Megkülönböztette a fizikai jelet, nehogy földi dolognak tulajdonítsunk olyan erőt, amely csak a Szentlélektől származhat. Ugyanakkor csak megkülönböztette, de nem választotta el a jegyeket a mennyei erőtől, mert a jegyek elválaszthatatlanok a szerzőjüktől.³⁸

A kalcedoni hitvallás szemlélete vezet el bennünket a *communicatio idiomatum*, azaz a tulajdonságok közlésének problémájához. Krisztus valóságos jelenléte úgy érthető meg a fizikai jegyekben, ha Krisztus emberi és isteni természetének tulajdonságai között kölcsönös közlést feltételezünk. Míg a lutheránus teológiában az úrvacsoratan alapjává vált a *communicatio idiomatum* azzal, hogy Krisztus mindenütt jelenvalóságát (*ubiquitását*) emberi természetére is vonatkoztatták, addig a református teológiában sokkal inkább szimbolikus, képes beszédmódról van szó: az isteni természet erőt kölcsönöz az emberinek, hogy győzelmet és megváltást szerezzen számunkra.³⁹

Az eucharishtiában a feltámadott Krisztusra emlékezünk, aki azonban magában hordozza az utolsó vacsorán jelenlévő, halálára készülő Jézust, és azt a Krisztust is, akinek dicsőséges visszatérését várjuk. Krisztus mindent átfogó jelenlétét az teszi lehetővé, hogy áldozatával és feltámadásával elhozta az ember Istennel való, és az emberek egymás közötti megbékélését. „Ebben a folyamatban, ahol Jézus Krisztus önmagát adja, és ahol egyenlőképpen van jelen az Isten dicsőítése és a jegyekben való közös részesedés, valamint a kenyér megtörése és a bor ivása, ott Krisztus testileg jelen van.”⁴⁰ Krisztus személyes jelenléte tehát a folyamatban történik meg, ez a jelenlét pedig átfogó: „a húsvét előtti Jézus, akire emlékezünk, a megfeszített Krisztus, akit hirdetünk, a feltámadt Úr, akinek tanúi vagyunk, és az Ember, akit várunk és remélünk.”⁴¹ Krisztus átfogó módon és valóságosan jelen van a gyülekezetben, körülveszi az egyházat, az eucharisztia gyakorlása során a jelenléte az érzékszervek által is megtapasztható, elérhető. Ez a valóságos jelenlét az alapja annak, hogy az eucharisztia liturgiájára valóságos találkozásként tekinthetünk.

2.2.2. Kegyelmi eszköz: részesedés Krisztusban

Bár Krisztus valóságos jelenlétének mibenléte alapvetően meghatározza az eucharishtiáról való gondolkodásunkat, mégsem teszi önmagában céllá az eucharishtiával való élest. Az eucharisztia elsősorban eszköz, a Szentháromság Isten kegyelmének hordozója,

38 BÉKÉSI Andor: Kálvin a sákramentumokról, Refomátus zsinati iroda sajtóosztálya, Budapest, 1987, 131.

39 KÁLVIN János: Institutio, A keresztyén vallás rendszere, ford.: Buzogány Dezső, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014 (1559), II.12.3.

40 WELKER, Michael: Mi történik az úrvacsorában? Ford.: Gaál Botond és Petró László, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, DRHE, Debrecen, 2013, 123.

41 U.o.: 123-124.

látható formája a láthatatlan kegyelemnek. A sákramentumok tehát látható jegyek, amelyek Krisztus áldozatát jelenítik meg. Az eucharisztia is két részből áll, a megfogható jegyekből, és abból, amelyre azok mutatnak. Ezt emeli ki a Heidelbergi Káté 66. kérdés-felelete is, ahol az úrvacsora során Krisztus áldozata, a bűnbocsánat és az örök élet ajándékában részesedhet és erősödhet meg az, aki hittel él vele. Így az eucharisziára, mint folyamatra és útra kell tekintenünk, amelyben a rendszeres eucharisziával való élés során egyre inkább részesedünk Krisztusban, és egyre inkább megtapasztaljuk az *unio cum Christo* megvalósulását. Ilyen módon az ordo salutis, a megszentelődés útján való haladás eszköze.

A részesedés (participatio) újszövetségi képe legjellemzőbben a szőlőtő és a szőlővesszők példáján érthető meg: „Maradjatok énbennem és én is tibennetek. Ahogyan a szőlővessző nem teremhet gyümölcsöt magától, ha nem marad a szőlőtőn, úgy ti sem, ha nem maradtok énbennem.” (János 15:4). Ebben a képben megmutatkozik a kölcsönösség, az egymásra utaltság, a közösség (koinonia, communio) Istennel és közösség a gyülekezetben egymással is. A részesedés többet jelent, mint egyszerű találkozást Istennel; a kifejezés arra utal, hogy egyúttal osztozunk is abban, amivel Krisztus bír. Az újszövetség részesedés fogalma egyúttal trinitárius megközelítésű is: a hívőket a Lélek egyesíti Krisztussal és hozza közösségbe az Atyával.⁴² A részesedés azonban nem jelent ontológiai egybeolvadást, az ember megmarad teremtményként, azonban ebben a szoros közösségben való részesedés által találja meg valódi önzonosságát és rendeltetését.

2.3. „Az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljön.”

Az eucharisztia, mint a cselekvésében megvalósuló Krisztus-hirdetés a missziói parancs teljesítését is jelenti. Részesülünk Krisztusban, az ő testi-lelki valóságában, és ennek az ajándéknak a birtokában mi is odaszánjuk magunkat az ő szolgálatára. Ennek a befogadásnak és elfogadásnak a forrása is maga Krisztus: a misszió ennek az ajándéknak a továbbadását, Isten megtapasztalt realitásáról való bizonyoságtételt jelenti.⁴³ Mária lelkülete ez, aki a benne testté lett Krisztust a tökéletes elfogadással várta, testestül-lelkestül az ő szolgálatára szánta saját magát. Ebben a szemléletben az eucharisztia reciprok folyamat, a befogadás (*unio cum Christo*) és az odaadás (misszió) együtt járnak, egyazon esemény két oldalát jelentik.⁴⁴

42 I.m.: BRINK, KOOI, 2022, 747.

43 HEALY, Nicholas, SCHINDLER, David L.: For the life of the world: Hans Urs von Balthasar on the Church as Eucharist, in: OAKES, Edward T., MOSS, David (szerk.): The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, Cambridge University Press, 2014, 59.

44 U.o.: 51.o.

Mindezek mellett az Úr halálát hirdetni az eucharisztia ünneplése közben már az ő visszajövetelére, paruziájára utal. A múltban véghezvitt tette való visszaemlékezés, az eucharisztia gyakorlása Krisztus valóságos jelenlétének megtapasztalása mellett az eszkatologikus reményt is az ünneplés részévé teszi.

John Zizioulas, neves orthodox teológus állításával élve az eucharisztia a „jövőről való megemlékezés”.⁴⁵ A kifejezés önmagában egy paradoxon, hiszen éppen az emlékezés időbeliségét, a logikai és időbeli egymás utániságot kérdőjelezi meg. Azért emlékezhetünk egy jövőbeli eseményre, mert a jelenlegi világunk számos aspektusa éppen a jövőből nézve nyer értelmet. Megízlelhetjük, elővételezhetjük Krisztus eljövetelét, és ennek tudatában, erre emlékezve tekinthetünk a jelenünk tapasztalataira is.

A jövőre való emlékezés Isten országának eljövetelét várja, ami azonban egyszerre a jelen valósága is, hiszen Isten országa már közöttünk is jelen van a Lukács 17:21 alapján. Az eucharishtiában egy átmeneti állapot feszültségét éljük át: már elérkezett Isten országa, de közben még csak reménységgel várjuk Krisztus visszajövetelét. Krisztus valóságos jelenlétét megtapasztaljuk a jegyekben, de Krisztus visszajövetelét nem tudjuk birtokolni, befolyásolni, csak reménységgel megemlékezni arról.

Az eucharisztia jövőre való irányultságát jelzi az is, ahogyan az emmauszi tanítványok a feltámadott Krisztust a közös étkezés során, de legfőképpen a kenyér megtörésének mozdulatából ismerik fel. Az eucharisztia egy olyan kapcsolatot jelent a feltámadott és eljövendő Krisztussal, amely felismerési támpontot adhat mind a jelenben elrejtetten jelen levő Isten országának felismerésében, mind Krisztus paruziájának előre megízlelésében. Krisztus paruziájának elgondolását bele kell ugyanis helyeznünk egy szélesebb közösség kontextusába: nem csak mi hirdetjük Krisztus visszajövetelét, hanem emberek sokasága a régmúlt időben, sőt az eljövendő időben is⁴⁶. A Didakhé szavaival élve a szétszórt kenyértöredékek ismét egyesülni fognak, a jelenlegi térbeli és időbeli szétszórattatásuk ellenére.⁴⁷

3. Liminalitás

3.1. Liminalitás – Történeti áttekintés

A liminalitás fogalma az antropológia tudományterületéről származik, így a témánk is nagyban támaszkodik az antropológia kutatási eredményeire. A liminalitás fogalma az

45 FEKETE Ágnes: Liturgia és idő (doktori értekezés), Budapest, 2013, 224.

46 I.m.: WELKER, 2013, 146.

47 VANYÓ László (szerk.): Didakhé – A tizenkét apostol tanítása, in: Apostoli Atyák, Szent István Társulat, Budapest, 1988, 51-52.

átmeneti rítusok tanulmányozásából ered, melyeknek első részletes leírója Arnold van Gennep volt. A *Rite de Passage* című könyvében írja le részletesen azt a hármas sémát, amely megfigyelései szerint jellemez minden társadalmi vagy egyéni átmeneti rítust: összefoglalóan a hely, állapot, társadalmi helyzet és életkor összes változását kísérő rítusokat.⁴⁸ Meglátása szerint az élet maga az, amely folyamatos átmenetektől áll (születés, serdülés, házasság, szülővé válás, foglalkozásbeli szakosodás, halál), amelyek valamilyen módon hozzákapcsolódnak a szentséghez is. Ezeket az átmeneteket, az egyik állapotból a másikba lépést segítik a hozzájuk kapcsolódó rítusok, formailag hasonló séma szerint.⁴⁹ Sajátos szemléletét az jellemzi, hogy elsősorban nem tartalmi alapon rendszerezi a rítusokat, nem egyes kiragadott részleteket, cselekvéseket vagy gesztusokat vizsgál, hanem figyelme a folyamatra irányul: a teljes szertartássor jellegzetes mintázatait keresi.

A rítusok tanulmányozása során van Gennep formailag három fontos szakaszt különített el az általa megfigyelt szertartássorokban:

1. Elkülönülés, marginalitás: szimbolikus leválás a korábbi státuszról.
2. Liminalitás: határhelyzet, amelyet bizonytalanság jellemez.
3. Újraegyesülés és visszafogadás: az átmenet beteljesedik.

Van Gennep kutatásai nagy hatást tettek Victor Turnerre, akinek gondolkodása középpontjává vált a liminalitás. Turner a liminalitást úgy jellemzi, mint egy átmeneti és bizonytalan állapotot, amelyet először a rítus maga idéz elő, majd az ebben rejlő kritikus és kreatív létállapot az, amely hajtóerőt ad az új állapot (strukturáltság és értékek) megtalálásához.⁵⁰

Turner elmélete szerint a liminalitás állapotában a jellemzők bizonytalanok, a személyek ebben az átmenetben a jog, a szokás, a konvenciók, a társadalmi pozíciók köztes területén, egyfajta „sem itt, sem ott” térben helyezkednek el.⁵¹ Ebben a meghatározhatatlan állapotban gazdag szimbólumképzés jellemzi az átmenetek rítusait, és ezek a szimbólumok nem csak a folyamat kifejezői, hanem előidézői, értelmezői is.⁵²

A liminalitás jellemzője még a benne résztvevők passzív, a rítust vezető személyre ráhagyatkozó viselkedése, és viselkedésüknek nagyfokú uniformizáltsága. Úgy jelennek meg, mint akik semmivel sem rendelkeznek, sem akaratukkal, sem különös jellemzőkkel; mintha ezzel készülnének fel arra, hogy aztán új képességekkel felruházva új szakaszba léphessenek.

48 TURNER, Victor: *A rituális folyamat*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 107.

49 GENNEPP, Arnold van: *Átmeneti rítusok*, L'Harmattan, Budapest, 2007, 42.

50 ERIKSEN, Thomas Hylland és NIELSEN, Finn Sivert: *Az antropológia története*, Gondolat, Budapest, 2001, 154.

51 I.m.: TURNER, 2002, 108.

52 LETENYEI László: *Kulturális antropológia*, Typotex Kiadó, 2012, 173.

Ebben az állapotban a résztvevők egymás iránt erős bajtársiasságot és egalitárius érzéseket táplálnak.⁵³ Ez a megfigyelés vezette Turnert a *communitas* fogalmának bevezetéséhez, amely egy sajátos közösségélmény megélését jelenti. Szándékosan alkotott külön kifejezést ennek leírására, mert meglátása szerint a közösség (*community*) szó félrevezető lehet: itt a közösség megélésének speciális, szűk értelemben vett módjáról van szó. A *communitas*ban a lealacsonyodás és szentség, a homogenitás és bajtársiasság sajátos keveredését élik meg az abban résztvevők, mely során átélik és elismerik az általános emberi mivolt, a közösségen belüli lényegi és alapvető emberi kötelék fontosságát, amely nélkül semmilyen társadalom vagy közösség sem létezhet. A *communitast* csaknem mindig szentnek tartják, ezt azonban nem a vallások társadalomban betöltött szent státuszához kell kötnünk, hanem az átmenetekben megtalálható státusztalan szent pozíciójához.⁵⁴ Ez a szentség megjelenik a struktúrák között a liminalitásban, a struktúra szélén a marginalitásban, és a struktúra alatt az alsóbbrendűségben.⁵⁵ A *communitast* megtapasztalókban előbb vagy utóbb feltámad az igény egy abszolút tekintély iránt⁵⁶, amelyre ráhagyatkozhatnak, és amely már az újrastrukturálódás, az új identitás irányába mutat.

Turner párhuzamot lát a *communitas* fogalma, és Martin Buber közösségről alkotott elképzelése között. Turner szerint Buber „Mi” fogalma liminális karakterű, és megfeleltethető a *communitas* fogalmának.⁵⁷ A közösségben dinamikus egymás felé fordulás, az „Én” „Te” felé fordulása tapasztalható, tehát a benne részt vevő emberek nem egymás mellett, hanem együtt élnek. A közösség megvalósulása válik magává a közösséggé. Ebből az elképzelésből az is következik, hogy a *communitas* rövid ideig tartó, de meghatározó megtapasztalás, a liminális szakasz a *communitas* felé halad, a liminális állapot a *communitas*ból való részesedésre készíti fel az egyént. Fontos, hogy Turner meglátása szerint a liminalitás szükségszerűen az újrastrukturálódás irányába halad, s ez a szerepek megszilárdulásával, alá- és fölérendeltséggel is jár. Az egyén azután válik az új státusza teljes jogú birtokosává, miután megtapasztalta a *communitast*. Megkülönböztetett spontán vagy egzisztenciális *communitast*, amely leginkább egy különleges, véletlenszerűen létrejött pillanatként írható le. Az idő nyomásának kitéve ez a spontán *communitas* normatív *communitassá* fejlődhet, majd tovább strukturálódva ideológiai *communitas* jöhet létre, melyben már azok a társadalmi feltételek kerülnek előtérbe, amelyek között a spontán *communitas* leginkább teret nyerhet. Az

53 I.m.: TURNER, 2002, 108.

54 MÁTÉ-TÓTH András: Vallásnézet, Korunk – Komp-Press, Kolozsvár, 2014, 135.

55 I.m.: TURNER, 2002, 142.

56 TURNER: Liminalitás és *communitas*, In: Politikai antropológia (szerk: Zentai Violetta), Osiris kiadó, 1997 Budapest, 1997, 62.

57 I.m.: TURNER, 1997, 56.

ideológiai *communitas* a társadalmi rendszer utopisztikus képét festi meg, szorosan támaszkodva az egzisztenciális *communitas* spontán élményeire.⁵⁸

Mivel a liminalitás az, amely a spontán *communitas* megvalósulásához optimális feltételeket teremt, nagy a kísértés arra, hogy mind a liminalitást, mind a *communitast* idealizált fényben lássuk. Különbséget kell azonban tennünk a *communitas* és a keresztény közösség, *koinonia* között. A *communitas*, különösen spontán formájában mindig időleges jelenség, kegyelmi pillanat⁵⁹, akaratlagosan nem előidézhető. Lényege a tökéletes egység érzése önmagunkkal, a közösséggel, az emberiséggel, amely liminális helyzetekben, a hierearchikus struktúrák fellazulásával jön létre. A liminalitáshoz hasonlóan önmagában nem hordoz értéket, sőt destruktív közösség is létrejöhet. Ezzel szemben a református teológia keretében a *communitas* nem pusztán társadalmi vagy antropológiai közösséget jelöl, hanem a Krisztussal való találkozásból fakadó szellemi közösséget. A *koinonia* mint keresztény közösség univerzális fogalom: Krisztus elhívottainak közössége, amely nem korlátozható le sem térben, sem időben, korokon átívelő, eszkatologikusan előre tekintő, lelki közösség.

Turner folyamatosan kereste a párhuzamokat a saját megfigyelései (melyeket egy afrikai törzsi társadalomban, az ndembu törzsben tett), és az összetett, modern társadalmak között. Számos ilyen párhuzamot elemzett részletesen, a liminalitás szemszögéből: a szerzetesi mozgalmakat (különösen is Szent Ferenc életét), zarándokokat, milleniumi mozgalmakat, hippitársadalmat; illetve felhívta a figyelmet liminális szerepekre is, mint az udvari bolond, csavargó, csaló vagy próféta prototípusa. Mivel meglátása szerint a modern társadalomban ritkán találkozni a liminalitás klasszikus, rítusok során megfigyelt formájával, ezért bevezette a liminoid fogalmát. A liminoid olyan, liminális tulajdonsággal bíró momentum, amelynek jellemzője a bizonytalanság, és amelyeket a művészetekben és a szabadidős tevékenységekben fedezhetünk fel.⁶⁰

Összefoglalóan Turner volt az, aki a liminalitást beemelte az antropológiai és szociológiai kutatás középpontjába. Megközelítése folyamatközpontú, nem struktúrákban és érdekekben, hanem változásban és folyamatokban gondolkodik. Turner kérdésfeltevése elsősorban akörül forgott, hogy vajon mi az az erő, amely összetart egy-egy közösséget: konfliktusok, krízisek, a külső környezet megváltozása ellenére is mi vezet át egy közösséget ezeken a változásokon, mi biztosítja azt, hogy mégis egyben marad, nem omlik össze. A

58 I.m.: MÁTÉ-TÓTH, 2014, 136.

59 I.m.: HÉZSER, 2007, 123.

60 THOMASSEN, Bjorn: Thinking with liminality, in: Horvath AGNES, Thomassen BJORN, Wydra HARALD (SZERK.): Breaking boundaries: Varieties of liminality, New York and Oxford: Berghahn Books, 2018, 44.

választ a társadalmi drámában látta: Turner számára a rítus nem a társadalmi rend leképezése, hanem maga a folyamat; az a drámai cselekvéssor, amely a társadalmat formálja.

3.2. Permanens liminalitás

Turner hipotézise szerint minden társadalom alapvetően a struktúra és antistruktúra folyamatos váltakozásából épül fel, amelyeket köztes – liminális – szakasz köt át. Azonban látnunk kell, hogy a posztmodern társadalmakban a liminalitás egyre inkább állandónak tekinthető, míg éppen a struktúra az, ami marginalizálódik.⁶¹ Beszédes az is, ahogyan a liminalitás egyre inkább pozitív fogalomként jelenik meg, egyet jelent a szabadsággal, kreativitással, a modernitás meghaladásával, és minden olyan jelenség ünneplésével, amely túlmutat a struktúrákon.⁶² Pedig a liminalitás egy leíró fogalom, nem hordoz önmagában értéket, sőt negatív, romboló formái is ismertek (például a tipikus liminális figura, a trickster személyében; vagy destruktív liminális közösségek formájában⁶³).

A permanens liminalitás azt a jelenséget írja le, amikor maga az átmenet rögzül, szinte normává válik. Alapvetően a liminalitás nem lehet öncélú, a határátlépés és átmenet a rend megújítása érdekében történik.⁶⁴ Így a permanens liminalitás mindenképpen ambivalens, bizonytalan fogalom, és kérdéses az is, hogy valójában lehetséges-e a hosszú távú, normaszerű fennmaradása.

A permanens liminalitás egyik formáját Turner a ferences rend alapítása kapcsán írta le, meglátása szerint a strukturált katolikus egyház és a környező világ társadalmával összehasonlítva a ferences rend a spontán *communitas*, majd az állandósult liminalitás alakulásának paradigmájaként tekinthető.⁶⁵ Szent Ferenc személye liminális karakter volt: erre mutat szimbolikus beszéde, a társadalom periferiájához való tudatos csatlakozás, a lemeztelenedés (mind fizikai, mind lelki-intellektuális értelemben). Regulájában – ami klasszikus értelemben nem is nevezhető regulának, hiszen inkább szimbolikus utasításokat tartalmaz, mintsem konkrét előírásokat – arra kötelezi a szerzeteseket, hogy a korabeli társadalmi struktúra szélét és réseit foglalják el, állandósult liminalitásban tartva őket. Ahogy azonban maga a ferences rend egyre hosszabb időn át fennmaradt, lassan mégis a strukturálódás, rutinszerű működés irányába fejlődött. A spontán *communitas* felváltotta a

61 CARSON Timothy, FAIRHURST Rosy, ROOMS Nigel, WITHROW Lisa R.: *Crossing thresholds – A practical theology of liminality*, The Lutterworth Press, UK, 2021, 23.

62 I.m.: THOMASSEN, 2018, 40.

63 I.m.: SZAKOLCZAY, 2018, 26.

64 SZAKOLCZAY Árpád: Az axiális kor, avagy a globalizáció új megvilágításban, *Szociológiai Szemle*, 2004/1, 53.

65 I.m.: TURNER, 2002, 159.

struktúra, majd az évszázadok során újabb és újabb reformmozgalmak terelték újra a rendet a liminalitás felé.

Ugyanígy permanens liminalitásként értelmezhetjük magát a kereszténységet is, hiszen a kereszténység önértelemezésében fontos kép a zarándok-lét.⁶⁶ A zarándok nem tekint a világot állandó otthonának, az életet „útban levésnek” tekint, és a maradandóra, az eljövendőre néz. Az átmenetiség ilyen értelemben állandó jellemzője a keresztény életnek, Isten országa elérkezésére nézve a „már igen, de még nem” érzése a meghatározó. A keresztény ember egzisztenciája küszöb-lét, az egyház pedig önmeghatározása szerint az úton lévőek közössége, *communio viatorum*.

Korunk társadalmát úgy is tekinthetjük, mint a permanens liminalitás egy különleges formáját.⁶⁷ Ez egy olyan időszak, amikor a legalapvetőbb dolgok is megkérdőjeleződnek, minden nyitottá, bizonytalanná válik. Ez azt is jelenti, hogy a lezárás képtelenséggé válik, illetve nem lehet biztosan tudni, hogy elérkezik-e egyáltalán valamilyen új struktúra, vagy sem, holott az eredeti antropológiai koncepció lényege éppen a periodicitásban, a strukturált és bizonytalan periódusok váltakozásában van.

A társadalom permanens liminalitása hat az egyén életére is: a lezárás képessége sérül.⁶⁸ A túlzott nyitottságban és határtalanságban az élet additívvá válik, az események egymásra rakódva, egymást túllicitálva követik egymást, a beteljesülés otthonossága nélkül. Erre a jelenségre alkotta meg Byung Chul Han koreai-német filozófus a „sorozatészlelés” kifejezést. A sorozatészlelésben mindig az újat keressük, a dolgok nyugvópont nélkül egymás után következnek, egymásra licitálnak azért, hogy fogyasztásunk tárgyává váljanak. Éppen az hiányzik belőle, ami a lezárt rítusban megvan: a tartam, az elidőzés, belefeledkezés, intenzitás, otthonosság, megérkezés. Így válnak az ünnepeink újabb és újabb élményt kereső eseményekké, a zarándoklataink pedig pusztá turizmussá.⁶⁹

A minket körülvevő valóság, a lezárás nélküli permanens liminalitás világa figyelmeztet, hogy komolyan vegyük az istentisztelet szerepét abban, hogy tartammal és tartalommal bíró ünnepek legyenek, a találkozás és a változás színterei. Olyan helyek lehessenek, mint amilyenek St. Exupéry jellemzi a rítust: „És a rítus ugyanaz az időben, mint az otthon a térben. Mert jó, ha az elfolyó idő nem olyasmi számunkra, ami elhasznál és

66 U.o.: 120.

67 I.m.: THOMASSEN, 2018, 51.

68 I.m.: HAN, 2023, 39.

69 U.o.: 16, 59, 62.

szétmorzsol minket, mint egy marék homokot, hanem mint ami kiteljesít minket. Jó, ha az idő építmény.” (Antoine de Saint-Exupéry)⁷⁰

3.3. Liminalitás és egyén: én és nem-én határán

Mindannyiunknak vannak liminális tapasztalatai: olyan hosszabb vagy rövidebb időszakok, amikor a bizonytalanság, a köztesség megélése felerősödött, addigi tapasztalataink, kapaszkodóink erőtlennek bizonyultak, identitásunk szertefoszlónak tűnt. A liminalitás egy általános, univerzális emberi tapasztalat, minden változás, így minden fejlődés kísérője: az emberi élet nincs liminalitás nélkül.⁷¹ Turner is az általánosítás felé halad, mikor ezt írja: „Mindebből azt a következtetést vonom le, hogy az egyének, illetve csoportok számára a társadalmi élet egyfajta dialektikus folyamat, amely tartalmazza a fönn és lenn, a communitas és a struktúra, az egyneműség és a differenciálódás, az egyenlőség és egyenlőtlenség egymást követő megtapasztalását. (...) Más szóval, minden egyén élettapasztalatában egymást váltakozva jelentkezik a struktúra és communitas, illetve az állapotok és az átmenetek élménye.”⁷²

A társadalmi struktúrák változásától gyorsan eljut tehát az egyén élettapasztalatához, és az egyén fejlődését előremozdító erőkhöz. Még általánosabban fogalmazva a liminalitás azt a folyamatot írja le, ahogyan az emberek a változással megküzdnek különböző társadalmi és kulturális körülmények között, függetlenül attól, hogy mindezt elsősorban egyéni, vagy társadalmi szinten vizsgáljuk. A köztesség megtapasztalása, annak átélése, hogy mit jelent átmenni, túlhaladni, otthagyni, majd megérkezni egy már megváltozott állapotba; mindez a folyamat tehát olyan alapvető élmény és tapasztalat, amely a változás leírására általánosságban alkalmas, és a közösségformálódásban is meghatározó.⁷³

Ez az egyénben lezajló transzformatív esemény a pszichológia tudományterületén a fejlődéslélektan eszköztárával írható le egy olyan potenciális pszichológiai térként, amelyre D. W. Winnicott átmeneti térként hivatkozik, és amely felfogható az intrapszichés világ és a külső objektív realitás közötti liminalitásként is.

Winnicott gyermekorvos és pszichoanalitikus volt, kutatásai alapjaiban határozták meg a fejlődéslélektanról való gondolkodásunkat. Megfigyelései az első életévek eseményeire koncentráltak: a szelf megszületésének folyamatára. A szelf az énnek az a tudata, ahogyan önmagát érzékeli, ezzel párhuzamosan elkülönülten érzékeli az ént és a külvilágot. A

70 SAINT-EXUPÉRY, Antoine: Citadella, idézi: HAN, Byung Chul: A rítus eltűnése, ford.: Csordás Gábor, Typotex, Budapest, 2023, 11.

71 I.m.: THOMASSEN, 2018, 40.

72 I.m.: TURNER, 2002, 110.

73 I.m.: THOMASSEN, 2018, 40.

fejlődéslélektannak ezt a területét tárgykapcsolat-elméletnek nevezzük, mert az én fejlődésében elsődlegesen fontosnak a másikkal („tárggyal”) való kapcsolat keresését és ennek tapasztalatait tartja.

Az újszülött csecsemő megszületésekor még nem rendelkezik pontos én határokkal, teljességgel rászorul az anyára, aki folyamatos jelenlétével válaszol a csecsemő igényeire. Ez az időszakot a csecsemő úgy éli meg, mintha saját maga okozná a szükségletei kielégülését: az anya gondoskodó azonnali válasza a mindenhatóság érzésével tölti el, mintha okozója lenne a gondoskodásnak; vagyis, mintha a saját énjének része lenne az anya vele kapcsolatos tevékenysége. Ezt a szoros szimbiózist, az énhatárok összemosódását azonban szükségszerűen idővel frusztráció éri: az anya nem tökéletes, hanem Winnicott híressé vált kifejezésével élve, a szelf fejlődését megfelelően elősegítő anya csak „elég jó”.⁷⁴ Ahogyan a csecsemő növekszik, a mindenhatóság illúziójának sérülnie kell, ugyanis az anya nem tud állandóan jelen lenni, mindig azonnal reagálni, és mindig kielégíteni a csecsemő szükségleteit. Ez az a folyamat, amelyben a csecsemő felfedezi, hogy van határ az én és a nem-én között. Van egy rajta kívül álló világ, és van egy „másik”, az anya személye, amelynek önálló létét el kell ismernie. Ebben a korai frusztrációban, amelyhez elengedhetetlen az „elég jó anya” gondoskodó, de nem tökéletes jelenléte, a csecsemő szembesül annak a kapcsolatnak a problémájával, amely a saját szubjektív világa és az objektív realitás között található. Ezeket a hiátusokat önkéntelenül úgy mérsékli, hogy az anya és az én közötti teret felruhazza azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket az éppen hiányzó anya képvisel számára. Jellemzően választ egy tárgyat, melyet Winnicott „átmeneti tárgynak” nevez, amely hidat képez a belső és külső valóság között; illetve olyan tevékenységekkel tölti fel ezt a potenciális átmeneti teret, amelyek a gondoskodás átmeneti illúzióját adják, és előkészítik a későbbi kreatív játéktevékenységeket. Csecsemőkorban ez a köztes tér szükséges ahhoz, hogy a gyermek és a külvilág közötti kapcsolat elinduljon, és így a szelf valósága is kialakulhasson. Az élményeknek ebben a köztes tere nem tartozik sem az élmények belső, sem a külső valóságához; sem nem szubjektív, sem nem objektív; nem kizárólagosan intrapszichés történés, mégsem értelmezhető interperszonálisként. Átmeneti, a kettő között helyezkedik el, és fennmarad a későbbi élet folyamán a vallásban, művészetekben, imaginatív életben, valamint minden kreatív tevékenységben⁷⁵, mindezekre összefoglalóan – Winnicott nyomán – a játszás kifejezéssel is utalhatunk.

74 WINNICOTT, Donald W.: Játszás és valóság, ford.: Bíró Sándor dr., Széchei Orsolya, Animula, Budapest, 1999, 10.

75 U.o.: 14.

Azzal, hogy a vallást és az Istennel való kapcsolatot Winnicott nyomán átmeneti jelenségként értelmezzük, azokat a fejlődéslélektan területére helyezzük, és új értelmezéseket nyitunk meg a hit pszichoanalitikus értelmezése felé is. Klasszikusan a vallás pszichoanalitikus értelmezése a tudattalan elhárító mechanizmusokon alapul. Vagy az én nárcisztikus hajlamának szublimációja, vagy a halálfélelem, bűntudat, belső feloldhatatlan konfliktusok projekciója egy külső (akár szerető, akár büntető), tekintéllyel bíró hatalomba.⁷⁶ Ebből a szempontból lényeges, hogy Winnicott tárgykapcsolat-elméletében a folyamatokat irányító mechanizmusok nem projektív jellegűek.⁷⁷ Az átmeneti tér egy még kialakulatlan szelf fejlődésének a helye: szelf kialakulása pedig meg kell előzze a szelf ösztönhasználatát. Ebből következően a szelf fejlődésének elsődleges mozgató mechanizmusa a dependencia, a bizalom, és ennek a bizalomnak a belsővé tétele; azonosulás azzal, akitől függünk.⁷⁸

Az istenkapcsolat tárgykapcsolati értelmezése mindenképpen személyes Istent feltételez (míg az énvédő, elhárító mechanizmusok istene személytelen hatalom marad). Visszaülve Brunner kapcsolati istenképére, Isten nem tárgyként, hanem alanyként ismerteti meg magát velünk, a vele való kapcsolatot csakis személyes, „Én és Te” kapcsolatként értelmezhetjük. A személyes istenkapcsolat hasonló utat jár be, mint a fejlődő csecsemő tárgykapcsolati útja. Isten mint objektív alany nem elérhető számunkra, mint ahogyan a csecsemő sem képes objektív képet alkotni az anyáról, akitől az élete és szükségletei függenek. Ismerhetjük Istent szubjektív tárgyként mindabban, amit tapasztalataink szerint kapunk tőle, és amilyen képet ezek alapján alkotunk róla, mint ahogyan a csecsemő szubjektív tárgyként azonosítja az anyát a tápláló anyamellel, biztonsággal, melegséggel. Ahogyan azonban frusztráció ér bennünket, és szembesülünk azzal, hogy az emberi létünknek általunk nem befolyásolható határai vannak, objektív tárgyként láthatjuk Istent, mint teljesen rajtunk kívül álló valóságot, és megtalálhatjuk azt a módot, ahogyan az ő tulajdonságairól is gondolkodni tudunk. Amennyit azonban Isten objektív alanyiségéről képesek vagyunk felfogni, az az átmeneti térben, a szubjektív és objektív határán, szimbólumokon keresztül lehetséges.⁷⁹

Winnicott szerint ugyanis a szimbólumképzés képessége az átmeneti tárgyakra és jelenségekre vezethető vissza. Az átmeneti tárgyban a csecsemő a hiányzó anya illúzióját éli meg, maga a tárgy többletjelentést hordoz, a találkozás élményét képes nyújtani azzal, akit képvisel: így megszületik a szimbólum. Az átmeneti tér tehát az a potenciális tér, amelyben az

76 PANETH Gábor: Önszeretet – tárgyszeretet, in: Tanulmányok a vallás és lélektan határterületeiről, szerk.: Jelenits István és Tomcsányi Teodóra, Semmelweis Egyetem TF – Párbeszéd Alapítvány, Budapest, 2003, 53.

77 I.m.: WINNICOTT, 1999, 137.

78 U.o.: 100.

79 I.m.: CARSON, 2021, 38.

ember különösen fogékonyá válik a szimbólum-alkotásra és a szimbólumok megértésére. Mindez egybecseng Paul Tillich szimbólumértelmezésével, szerinte a szimbólum olyasmi, ami egyszerre tartozik a világhoz, és a világon túlihoz is. Egyszerre egzisztenciálisan megragadó (szubjektív), és ontológiai alapokon álló, objektív igazság és valóság. A szimbólum Isten és az ember közötti térben helyezkedik el, Tillich kifejezésével a feltételes és a feltétlen határán.⁸⁰ Miközben az ember élményanyagához tartozik, és csatlakozik ahhoz, ami az ember számára jól ismert, mégis az ismeretlent és az idegent hordozza. A szimbólumban a szubjektum és az objektum ellentéte feloldódik⁸¹, Isten az emberhez tartozót egyszerre önmagához tartozónak is nyilvánítja.

Témánk szempontjából fontos bővebben kitérni arra a fentebb is említett tényezőre, amely az átmeneti tér jellemzője: a benne átélt dependenciára. A csecsemő teljességgel függő viszonyban van az anyától, az átmeneti térben ez a dependencia maximális, ugyanakkor feltétlen bizalomként válik a csecsemő sajátjává.⁸² Ezt a dependenciát Winnicott felnőtt korban is az átmeneti tér és átmeneti jelenségek egyik fontos sajátosságának tartotta. Meglátása szerint az átmeneti tér egyik funkciója az, hogy az emberi élet nehéz szakaszaiban gyógyulást nyújtson. Az én és nem-én határán az átmeneti tér az a hely, ahol az ember különösen valóságosnak érezheti magát, és mindez a gyermekkori függőségérzéshez való regresszióban valósulhat meg. A függőség-érzéshez való regresszió egyik lehetséges, kiemelt helyét pedig a templomi istentiszteletben látta.⁸³

Az átmeneti térnek ezt a funkcióját gondolta tovább Bruce Reed, de már a vallási jelenségek vizsgálatára vonatkoztatva. Kutatásait az 1950-es évek angol és amerikai keresztény közösségeiben végezte, különösen is Billy Graham evangélizációi nyomán létrejövő új közösségek fennmaradásának tényezői érdekelték. A keresztény összejövetelek látogatásának dinamikáját vizsgálva figyelte meg, hogy az istentiszteletek rendszeres látogatásának legfontosabb egyéni tényezője a Winnicott által is említett dependenciába való regresszió.⁸⁴ A regresszió kiváltója lehet valamilyen életesemény, krízis, a saját emberi határainkkal való szembesülés, de lehet egy rendszeres, tudatos döntés is, mint amilyen a vasárnap délelőtti, megszokott időpontban való templomlátogatás, vagy olyan egyszerű jelzések, mint az istentiszteletre hívó harangszó.⁸⁵ Az itt megjelenő függőségérzést extra-

80 NÉMETH Dávid: Tillich szimbólumelméletének hatása a pasztorálpaszichológiára, In: Felelet a Mondolatra, szerk.: Zsengellér József, Kodácsy Tamás, Ablonczy Tamás; KRE, PRTA, L'Harmattan, Budapest, 2016, 109.

81 U.o. 117.

82 I.m.: WINNICOTT, 1999, 100.

83 REED, Bruce: The dynamics of religion; Darton, Longman and Todd; London, 1978, 21.

84 U.o.: 16.

85 U.o.: 34.

dependenciának nevezte, jelezve azt, hogy a folyamat lényege abban van, hogy valaki mással, egy külső személlyel szemben jön létre a függőség. A dependenciába való regresszió lehetőséget jelent a szelf alakulására, transzformatív folyamatok elindulására, ennek megfelelően „kreatív regresszióként” jellemzi ezt az állapotot.

Az istentiszteletek látogatásának belső, pszichés dinamikáját egy U alakú görbével illusztrálta⁸⁶: a görbe lefelé szálló szára az extra-dependenciát jelenti, amelynek fő jellemző érzése az saját gyengeségünk, határaink, ember-voltunk átérése, az elhagyatottság és a másokra (Istenre) utaltság megélése. A felfele szálló szár utat jelent az intra-dependencia felé, amely Reed szóhasználatában az érett, autonóm személyiség függetlenségére utal, azonban kifejezi azt, hogy itt egy belsővé vált, megélt independenciáról van szó, amely a korábban megélt extra-dependenciából következik.⁸⁷ Mindez a folyamat párhuzamba állítható Turner rítuselméletével, hiszen itt is egy korábbi állapot bizonytalanná válásával, majd újrastrukturálódásával találkozunk, az extra-dependencia liminális állapotként, az intra-dependencia pedig az újra megtalált struktúraként is leírható⁸⁸.

Az átmeneti tér, mint potenciális pszichés tér meghatározza az istentiszteletről való gondolkodásunkat is. Az egyén vallásos tevékenysége, istentiszteleti jelenléte ugyanis ebben az átmeneti térben zajlik, objektív és szubjektív határán, szimbólumokra és a saját határait felfedezve a másiktól való függésre érzékenyen. Az istentisztelet során az átmeneti tér célja Istennel mint személlyel való találkozás, felvállalva a tőle való függést és azt a fájdalmas távolságot is, amely elválaszt minket tőle.

4. Az istentisztelet liminális karaktere

4.1. Bevezetés

A dolgozat következő részében kísérletet teszünk arra, hogy a jelenlegi református istentiszteleti gyakorlatunkban bemutassuk azokat a jegyeket, amelyek liminális karakterrel bírnak. Fókuszunkban az eucharisztia liturgiája áll, és az a mód, ahogyan az eucharisztia teológiai értelmezése megnyilvánul a konkrét liturgiai történetekben. A dolgozat szemlélete szerint azonban nem lehetséges az úrvacsorai liturgia különálló vizsgálata, csakis a teljes istentiszteleti történéssel összefüggésben. Az úrvacsora nem különálló aktus, hanem szerves része a teljes istentiszteletnek. Szokás ezt az istentisztelet kétközpontúságának⁸⁹ is nevezni, amelyben a hallható (olvasott/írott és hirdetett) Ige és a látható Ige (sákramentum)

86 U.o.: 73, illetve a görbe kibővíített változata: I.m.: CARSON, 2021, 55.

87 I.m.: CARSON, 2021, 52.

88 U.o. : 58.

89 I.m.: ZALATNAY, 2019, 165.

egyensúlyban van. Azonban látnunk kell azt is, hogy valójában ebben az esetben is egy fókuszról van szó: Ige-központúságról. Nem egymással versenyezve, vagy valamiféle egyensúlyozásban látva a látható és láthatatlan Igét, hanem felfedezve benne azt az egy fókuszot, akire valójában élő Igeként mutat: magát Jézus Krisztust. Ahogyan a jelenlegi református liturgiai reform célkitűzéseként is megjelenik: „Isten kijelentése cselekvés, történés, nem csupán merő beszéd. Az istentisztelet a Krisztusban való, Isten és ember közötti közösség megélése. Ez csak akkor lehetséges, ha az istentisztelet tapasztalhatóvá teszi Jézus Krisztusnak mint tanító mesternek, és mint önmagát egyetlen áldozatként megáldozó Isten bárányának a jelenlétét.”⁹⁰

Kevés adatot találni arra vonatkozóan, hogy az elméleti konszenzus ellenére vajon miért nem valósul meg mégsem a református istentiszteleti gyakorlatban a látható és láthatatlan Ige egysége. Kálvin korában feltehetően még a havi egyszeri úrvacsora is vállalhatatlan maximális igénynek hatott⁹¹, hiszen a korabeli római egyház csak évi egyszeri áldozást követelt meg híveitől, így a reformátorok ebben a kérdésben kompromisszumra kényszerültek. Manapság ennek éppen az ellenkezője tapasztalható: a ritkább úrvacsorázás kifejezheti a római katolikus kegyességtől való elkülönülést. Találkozni olyan érveléssel, hogy a túl gyakori (tehát havi rendszerességű) úrvacsora elveszi a sákramentum különlegességét, ünnepélyességét.⁹² De az esetek többségében az sejthető, hogy inkább egészen prózai, gyakorlati okok állhatnak a háttérben; mint amilyen a szervezési nehézségek, az előkészület és elpakolás időigényessége, az istentisztelet elhúzódása. Figyelemre méltó, hogy jellemzően a lelkészek a gyülekezetükben megvalósulónál gyakoribb úrvacsorázást részesítenének előnyben.⁹³

Munkánkban a Magyarországi Református Egyházban jelenleg elérhető és használatos ágendákat és liturgiai ajánlásokat használjuk elsődleges forrásként. Jelenleg nincsen egyházunkban egységesen és kötelezően előírt rendtartás, az egyházi törvény is csak a következő mondattal rendelkezik erről: „A lelkész általános kötelessége, hogy (...) az istentiszteleti alkalmakra felkészüljön, azokat az egyház rendtartása szerint pontosan megtartsa, gondoskodjon a sákramentumok hitvallásaink szerinti helyes kiszolgáltatásáról.”⁹⁴

90 FEKETE Károly (szerk.): Reformátusok a kegyelem trónusánál, Kálvin Kiadó, Budapest, 2010, 17-18.

91 PAP Ferenc: Református gyónás – A bűnvallás, bűnbocsánat-hirdetés történeti és gyakorlati kérdései, Porta Speciosa I (2007), 33.

92 I.m.: FEKETE, 2013, 122.

93 U.o.: 104.

94 MRE 2013. évi i. törvény a lelkészek szolgálatáról és jogállásáról, http://regi.reformatus.hu/data/documents/2017/11/16/LELKESZTORVENY_2017.05.23.pdf, utolsó letöltés: 2024. április 13.

A rendtartás tehát elsősorban hitvallási kérdés, nem egyházjogi, a hitvallásosság pedig elsősorban a sákramentumok kiszolgáltatásában válik alapvetővé.

Mindezekből következően a dolgozatban az úrvacsorai liturgiára fókuszálva nem hagyhatjuk figyelmen kívül a teljes istentiszteletet, annak szerves részeként tekintünk az eucharishtiára. Az a kiindulási alap, hogy az istentisztelet mint folyamat transzformatív történés, elvezeti az abban résztvevőt valahonnan valahová: az emberi teljesítőképesség és autonómia határát átlépve lehetőséget teremt az Istennel való találkozásra, majd utat mutat az Istennel és egymással való megbékélés felé, a szövetség megújítását és új identitást adva segít visszatérni a mindennapi cselekvéseink közé.

4.2. A küszöb átlépése

Elsőként az istentiszteleti liturgia azon elemeit fogjuk tárgyalni, amelyek az istentisztelet liminális terébe vezetnek át bennünket. A korábbi, hétköznapi státuszból, amelyben saját életünk autonóm irányítói voltunk, elkerülünk egy olyan státuszba, amelyben teljességgel Isten irgalmára szorulunk: *coram Deo*, Isten színe előtt állva ismerjük meg magunkat. Ezek a liturgiai elemek a belépést segítik, illetve kifejezik az extra-dependencia, leválás, elkülönülés tartalmait is, a státuszvesztés, lemeztelenedés, Isten előtti megállás közös emberi egyenlőségének megélése irányába visznek.

4.2.1. Belépés a szent térbe és időbe

Az istentiszteletre megérkezve szent térbe és időbe lépünk be. A küszöb átlépése ez: átlépés a hétköznapiból az ünnepibe; a hétköznapi élet konkrétságából a szenttel való találkozás szimbolikus közegébe.

A templom épülete megtöri a tér homogenitását, a gyülekezet összejövetelének helye szent térré válik, függetlenül attól, hogy templomról vagy valamilyen más funkciójú teremről van szó. A tér még ebben az értelemben is inkább absztrakt, a közösség Istennel való találkozásának helyét írja le. Ezt a két teret elválasztó küszöb a két létezési mód, a profán és a vallásos lét közötti szakadékot is jelzi⁹⁵: egyszerre elválasztja, és össze is köti a két világot. A térbeli lépéssel együtt a szent időbe is lépést teszünk, amely a vallásos ember számára szintén nem homogén: profán és szent, ünnepi időre különül el. A szokásos tevékenységeink ideje eltelik, múlik, folyik. Ezzel szemben a szent időnek tartama van, összekapcsolódik a múlttal és jövővel⁹⁶, engedi a belefeledkezést, a mérhető idő elengedését.

95 I.m.: ELIADE, 2014, 18.

96 U.o.: 49.

Valójában a tudat kétféle állapotáról beszélünk: a világ teendői és a szentben való elmerülés, a hétköznapi cselekvések és a játszás, munka világa és a szimbolikusra való nyitottság⁹⁷. Önmagunk életének uralása és a dependencia átélése egészen más tudati aktivitást jelent. Az emberi élet e két állapot közötti váltásból és mozgásból áll, nem jobb vagy rosszabb egyik a másiknál, hanem éppen a kettő közötti folyamatos dinamika támogatja a két aktivitás minél teljesebb megélését. Ezt a jelenséget Reed nyomán oszcillációnak nevezhetjük⁹⁸, amely jól kifejezi azt a folyamatos feszültséget és váltakozást, amelyet a keresztény élet világba helyezzettségében és egyszerre nem evilágból valóságában érhetünk tetten. A keresztény hit folyamatos oszcilláció, ki- és bemenetel, a váltás képessége és jártasság mindkét világban.

Nem magától értetődő tehát a kétféle aktivitás közötti váltás, tudatos erőfeszítést, odafordulást igényel. Erre utal az is, hogy sok kultúrában találkozhatunk a küszöbhez kötődő rítusokkal, a ki- és bemenetelhez kötődő liturgiákkal. Ennek ószövetségi megmutatkozása az, amelyet a „kapuk liturgiájának” nevezünk, és néhány zsoltárunkban megtalálhatjuk ennek az ősi liturgiának az elemeit (különösen is a 24. és a 15. zsoltárban)⁹⁹, és amelynek fontos aspektusa annak az örömmek a kifejezése, amelyet a templomba való belépés, az Istenhez való közeledés és a közösség újraegyesülése utáni vágy jellemez.

Szükségesek tehát az istentisztelet terébe való belépéskor olyan jelölők, amelyek a váltást jelzik és segítik. Ilyen funkcióval bír az Introitus liturgiai eleme, amelynek funkciója kettős. Egyrészt a tudatos váltást segíti a hétköznapi és a szent között, jelzi a küszöböt, tudatosítja a belépést, irányítja a figyelmet. Másrészt pedig az ünnep örömét fejezi ki, azt az ünnepet, amelyet minden istentiszteletünk magában hordoz, és amihez a közeledés csak a szív örömeiből, a találkozásra való vágyakozás önkéntes elhatározásából lehetséges. A váltást segítő elem lehet a sok helyen szokásos gyülekező zsoltáréneklés, az istentiszteletet megelőző közösségi vagy egyéni imádság, rövid megállás a templomi hely elfoglalása előtt, orgonaszó, harangozás vagy az istentisztelet előtti énektanítás. A lelkész és a presbiterek bevonulása is bírhat ilyen funkcióval, kifejezve azt, hogy a lelkész a közösség részeként Istentől nyert felhatalmazással végzi a szolgálatát. Sok helyen a menet elején az egyik presbiter egy nagy méretű Szentírást visz¹⁰⁰, ezzel kifejezve az Ige uralmát, és azt, hogy a mögötte bevonuló lelkész is az Ige szolgálatában állva érkezett meg az istentiszteletre.

97 Reed ezt két állapotot „S” (szimbolizáló) és „W” (munka) aktivitásnak nevezte, I.m.: REED, 1978, 30.

98 I.m. REED, 1978, 15.

99 I.m.: XERAVITS, 2008, 76.

100 PÁSZTOR János: Liturgika, Calvin János Teológiai Akadémia, Kormárno, 2002, 121.

4.2.2. Isten színe előtt: Kyrie és Gloria

Az istentisztelet találkozás. Találkozás az élő Istennel mint rajtunk kívül álló realitással. Az istentisztelet szent terébe és idejébe megérkezve Isten színe előtt (Coram Deo) állunk meg.

A Szenttel való találkozás félelmetes és mégis vonzó aspektusai jellemzik az istentiszteletre való megérkezést. Találkozunk Istennel, mint hatalmassal, egészen mással, felfoghatatlan fenséggel, és ennek kapcsán találkozunk saját magunkkal is, mint teremtménnyel: pusztán porral és hamuval. Rudolf Otto nyomán¹⁰¹ ez a mysterium tremendum, amelyben megérezzük Isten félelmetes hatalmát (majestas), amelynek egyik fontos tényezője kapcsolódik Isten haragjához és cselekvő energikusságához. Isten egy rajtunk kívül álló, de objektív realitás, valóságos cselekvő. Ez az érzet hozza el bennünk a borzongás, rettenet érzését, a kiszolgáltatottság és a teljes függés állapotát. Ez az érzés azonban Isten lényéből fakad, az Ő ontológiai fölényéből, nem a mi bűnösségünkéből, egzisztenciánkából, vagy bármiféle ok-okozati kölcsönhatásból.¹⁰² A Szenttel való találkozás tehát magával hozza az ember tisztátalanságának átélését, azonban elsősorban nem morális értelemben. Itt nem az egyes erkölcsi kategóriák áthágásával szembesülünk, hanem az ember mindenre kiterjedő profanitásának érzésével.¹⁰³ Ezt az érzést fejezik ki például Ézsaiás próféta szavai: „Jaj nekem! Elvesztem, mert tisztátalan ajkú vagyok, és tisztátalan ajkú nép között lakom. Hiszen a Királyt, a Seregek URát látták szemeim!” (Ézsaiás 6:5)

A mysterium tremendumra adott liturgikus válasz az istentisztelet elején a Kyrie, amely Isten könyörületességéért, irgalmáért való felkiáltás közösségi kifejezése, az eredeti teljes mondat így hangzik: κυριε ελεσον ημας. A Kyrie lényege a meghajlás, a hódolat, Isten uralmának teljes elismerése. Az Úr félelmetes hatalmának felismerésére adott egyetlen adekvát válasz. Nem a bűnbánat kifejezésére szolgál, hanem Isten objektív realitásának felismerése: az ember Istennel szembeni helyzetéből, az abszolút függőségből fakadó felkiáltás.

Isten szentségével való találkozás másik aspektusa a mysterium fascinans: a hódolat, a bámulat, az isteni vonzásának érzését. Ez már nem a Szent félelmetességéből fakadó alávetettség, hanem a Szent lényének elismerése: a dicsőítés, a méltóság felismerése és csodálata.¹⁰⁴ A fascinansra adott liturgikus válasz a Gloria, Isten feltétel nélküli dicsőítése. A Glória mint liturgikus elem az inkarnációt kísérő angyali himnuszról ered: „Dicsőség a

101 I.m.: OTTO, 2001, 32.

102 U.o.: 30.

103 U.o.: 71-72.

104 U.o.: 73.

magasságban Istennek, és a földön békesség, és az emberekhez jóakarát.”(Lukács 2:14) Ez a himnusz bevonja a pásztorokat abba a dicsőítésbe, amely Isten színe előtt a kezdetektől folyamatosan történik. Nem új kezdetre hív, hanem csatlakozásra szólít ahhoz, ami az emberek nélkül is Isten mennyei jelenlétét körülveszi öröktől fogva, időn kívül. Ugyanakkor az inkarnáció beteljesüléséről is biztosít: már elérkezett a megbékélés Isten és ember között. Ilyen szempontból Isten válaszát jelenti a Kyrie könyörgésére. Isten jóakarattal van az ember iránt, kedveltjeiként néz ránk, a megbékélés üzenetével közelít felénk.

Az istentisztelet elején a Gloria megszabja az egész istentisztelet irányát. Nem valamiért dicsérjük Istent, nem hálaadásról van tehát szó, hanem őt magát, a lényét magasztaljuk.¹⁰⁵ Nem mi kezdeményezzük a dicséretet, hanem csak becsatlakozunk a mennyei kórus énekébe. Olyannak látjuk, mint aki fenséges és hatalmas, mégis lehajol, és a jóakarataról biztosít. A Gloria nyomán képesek lehetünk arra, hogy lelki módon láthassuk a földet, lelki módon tekinthessünk saját magunkra, és lelkileg legyünk jelen az istentiszteleten. Mint Jézus születésének estéjén, úgy a mi istentiszteletünkön is megnyílhat a menny, és így részesévé válhatunk ennek a másik valóságnak. Olyan valóság ez, amelyben elismerjük emberségünk határait, és amelyben alávétjük magunkat Isten hívó hatalmának.

4.2.3. Isten színe előtt: bűnvallás

Isten színe előtt állva szembesülünk saját bűnös voltunkkal. Elismertük, hogy egyedül Krisztus könyörületére szorulunk. Szeretnénk becsatlakozni a mennyei kórus dicsőítő énekébe, de most válik világossá bűneink akadályozó volta. A bűnbánat és bűnvallás azonban nem ok, hanem következmény: válaszként születik meg Isten megszólító hangjára. A bűnbánatot és bűnvallást lehetségessé tevő liturgiai történés ugyanis Isten dicsőítése, az imádat kifejezése¹⁰⁶, az ő kegyelmének, szeretetének felismerése.

Az istentiszteleti bűnvallás mindig közösségi esemény, nem az egyes bűnök megvallása a hangsúlyos, hanem a közösség saját állapotának elismerése és együttes Isten felé fordulása. Az egyéni bűnvallás helye inkább a lelkigondozói beszélgetés, gyónás, vagy külön bűnbánati áhítat, gyónó vesperás keretében van.

Az istentiszteleten elhangzó bűnvallásnak mint közgyónásnak közösségi szerepe van, lehetővé teszi, hogy egy közösségként álljunk Isten elé. Egyként visszük Isten elé azt, amit közösen vétettünk ellene, és ezzel együtt felismerjük és felszínre hozzuk azt is, amit egymás ellen vétettünk. A hegyi beszéd intésének engedelmeskedünk: „Amikor tehát áldozati

105 PÁSZTOR János: Az istentiszteleti rendtartás (1985) létrejötte és „bukása”, Magyar Egyházzene 3 (1995/96)/1, 9–14.

106 I.m.: ZALATNAY, 2019, 218.

ajándékokat az oltárhoz viszed, és ott eszedbe jut, hogy testvérednek valami panaszja van ellened, hagyd ott ajándékokat az oltár előtt, menj el, békülj ki előbb testvéreddel, és akkor térj vissza, és vidd fel ajándékokat!” (Máté 5:23-24). Az istentiszteleti bűnvallás egy ilyen megállás, pillanatnyi visszafordulás. Már a szent térben vagyunk, mégis kitekintünk, látjuk a kapcsolataink realitását, behozzuk a kinti világot az istentisztelet terébe.

A bűnvallás az istentiszteleten mindig a kegyelemhirdetés aktusával együtt jelenik meg. Isten bűnbocsátó kegyelmét a református liturgiában a lelkész „méltatlan, de elhívott” szolgálként hirdeti, ezzel az egész gyülekezet helyzetét is tisztázza: a jelelővők méltatlanul, de Isten hívásának engedelmeskedve gyűltek össze az istentiszteleten. A bűnvallás és kegyelemhirdetés liturgiai elemeivel egyszerre felértékeljük és jelentéktelenné is tesszük a bűneinket; egyszerre éljük át azoknak végletekig akadályozó voltát, és azt, hogy a bűnnek Isten kegyelméhez képest semmilyen hatalma sincsen. Ambivalens helyzet ez: a közösségben együtt és egyenként is átéljük, hogy egyszerre vagyunk teljességgel bűnösök, és kegyelmet kapott, megtisztult gyermekek.

Református sajátosság, hogy a két leggyakrabban használt érvényben levő rendtartásunknak¹⁰⁷ nem része a bűnvallás, hanem kizárólag az úrvacsorai liturgia részeként jelenik meg, ezzel sajátos bűnbánati túlsúlyt adva az úrvacsora gyakorlatának. Ez a gyakorlat azért is problémás, mert mind teológiai, mind történeti szempontból is megállapítható, hogy a bűnvallás önálló liturgiai egység, így nem tehető az úrvacsorai liturgia részévé.¹⁰⁸ Éppen ezért az elmúlt évtizedek református liturgiai reformtörekvéseinek egyik célja lett a bűnvallás és kegyelemhirdetés beemelése az állandó istentiszteleti elemek közé. A bűnvallás az istentisztelet elején kapna helyet, az apostoli köszöntésre adott válaszként¹⁰⁹. Ezen a helyen küszöbfunkcióban lenne, amellyel a belépést segíti az istentisztelet szent terébe, a kegyelemhirdetés pedig felszabadítja és tehermentesíti a hívők figyelmét Isten ígéjének meghallására. Pásztor János kiemeli, hogy az ószövetségi templomokban a bűnért való áldozat a templom küszöbén történt: csak ezután lehetett továbblépni a szentélybe, a hálaáldozat helyére.¹¹⁰ Meglátása szerint liturgikai szempontból a küszöb központba helyezése történik akkor, amikor a bűnvallás kizárólag az úrvacsorához kötődően van jelen az

107 RAVASZ László (szerk.): Istentiszteleti rendtartás a Magyar Református Egyház számára, MRE, Budapest, 1930, és BARTHA Tibor (szerk.): Istentiszteleti rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára, MRE, Budapest, 1985.

108 I.m.: PAP, 2007, 47., és FEKETE Csaba: Úrvacsorai kérdéseink történetéhez, Theológiai Szemle, 2015/2, 74-77.

109 I.m.: FEKETE, 2010, 21.

110 I.m.: PÁSZTOR, 2002, 131.

istentiszteletünkben. Ezeket a szempontokat az újabb liturgiai ajánlások már figyelembe veszik.¹¹¹

4.3. Átmenet – liminalitás az istentiszteleten és az eucharishtiában

A liminalitás már a bűnvallás és kegyelemhirdetés aktusában is megjelent a bűnösségünk és megtisztultságunk sajátos ambivalenciájában. Jelenlegi felosztásomban azonban mégis olyan liturgiai funkcióként tekintek a bűnvallásra, mint ami a küszöb átlépését követően felszabadít, és lehetővé teszi a nyitottságot az Ige meghallására.

A liturgiai váltást jelzi, hogy a római katolikus, evangélikus liturgiában és a 2016-os úrvacsorai ajánlásban¹¹² a liturgiának ezen a pontján hangzik el a felszólítás: „Sursum corda”, azaz „Emeljük fel szívünket!” Ez a felszólítás azt jelzi, hogy a gyülekezet az istentisztelet ezen pontjától más dimenzióba kerül.¹¹³ Az igehirdetés, igeolvasás során elsősorban hallgatnunk kellett, innentől kezdve más érzékszerveink is be fognak kapcsolódni. Emellett olyasmi fog történni, amely csakis Lélek által fogható fel, emberi értelemmel nem.

A következőkben a keresztény élet legmeghatározóbb liminális megtapasztalásának, az eucharishtiának a legfontosabb teológiai funkcióit fogom tárgyalni, amelyek mind valamilyen módon megjelennek liturgiai elemként is.

4.3.1. Hálaadás teremtésért és megváltásért

Az eucharisztia a hálaadásról kapta a nevét, így ennek az örömteli hálának kell meghatároznia az úrvacsorára való készülésünket is. A hálaadó imádság két nagy téma köré épül: hálaadás a teremtésünkért és a megváltásunkért. Különös teológiai jelentősége van annak, hogy ezt a két témát egy közös nagy hálaadásba szövi a liturgia. Azt hangsúlyozza, hogy ugyanattól az egy Szentháromság Istentől származik a teremtés és a megváltás is. Ez volt az ógyházban a válasz a dualizmusra, amely szerint a teremtés nem a megváltó Isten, hanem Démiurgosz műve.¹¹⁴ De nem csak az ógyházban állt fenn a dualizmus veszélye, az erre való figyelmeztetés ma is aktuális. Nem választhatjuk szét a lelki és testi dimenziókat, a

111 Magyar Református Egyház, Genereális Konvent, 2016 adventi liturgia:

http://egyhazzene.reformatus.hu/data/attachments/2016/11/23/213638/Adventi_lit_2016_szolg%C3%A1l%C3%B3knak.pdf, utolsó letöltés: 2023. szeptember 17.

2016 úrvacsorai liturgia: http://egyhazzene.reformatus.hu/data/attachments/2017/02/26/080805/GkLitBiz_urv_2016_b%C3%B6jti_szerint.pdf, utolsó letöltés: 2023. szeptember 17.

2017 böjti liturgia: http://egyhazzene.reformatus.hu/data/attachments/2017/02/25/070602/B%C3%B6jti_lit_2017_szolg%C3%A1l%C3%B3knak.pdf, utolsó letöltés: 2023. szeptember 17.

Református énekeskönyv, Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 900-903.

112 I.m.: MRE GK, úrvacsorai ajánlás, 2016, 1.

113 I.m.: HAFENSCHER, 2010, 518.

114 I.m.: PÁSZTOR, 1995/96, 10.

teremtést és a megváltást, mert mindezekben ugyanannak a szerető Istennek a művét ismerjük fel a kezdetektől fogva. Ugyanígy nem távolíthatjuk el egymástól azt, amit az eucharisztiaiban lélekben nyerünk attól a cselekvéstől, amelyet fizikailag véghez viszünk. Az eucharisztia előtti hálaadó imában együtt látjuk a teljes üdvtörténetet.

Különösen szép ahogyan a 2006-os liturgiai ajánlás ezt a két részt külön imában, de csak az énekelt Sanctusszal elválasztva közli.¹¹⁵ Ez a gyülekezetet is bevonja, aktív részesévé teszi a nagy hálaadásnak, emellett az imádság két fő témája még hangsúlyosabbá válik.

A hálaadó imádság átvezeti a gyülekezetet a Sanctusba, Isten legnagyobb szentségének dicséretébe. Arra hívja fel a figyelmet, akivel az úrvacsorában találkozni fogunk, és aki felé megnyitottuk a szívünket. Mint ahogyan Mózeset is figyelmeztette a Isten az égő csipkebokor előtt állva (II. Mózes 3:5), bennünket is figyelmeztet: „Oldd le sarudat a lábadról, mert szent föld az a hely, ahol állsz!”

4.3.2. Epiklézis

Az eucharisztia bevezetésének fontos eleme az epiklézis, a Szentlélek hívása. Mindez a hálaadáshoz kapcsolódik, a Szentlélek megszentelő jelenlétének hívását jelenti. A megszentelés kérése vonatkozik a gyülekezetre, az úrvacsorai jegyekre és az egész cselekményre.¹¹⁶ A protestáns gyakorlatban a Szentlélek jegyekre vonatkozó hívásának elhagyása valószínűleg abból az elővigyázatosságból származik, nehogy megtévesztően utat adjon a transzszubsztanciációra utaló értelmezéseknek.¹¹⁷

Az eucharisztia alapját az adja, hogy Krisztus valamilyen módon a Szentlélek által valóságosan és személyesen jelen van abban. Ezt a meggyőződést teszi nyilvánvalóvá az epiklézis. Csak a Szentlélek által lehetséges az úrvacsorában a Krisztusban való részesedés, és ennek gyümölcseként a Krisztussal való titokzatos egyesülés. Ezek miatt Kálvin is nagy fontosságot tulajdonított az úrvacsora előtti epiklézisnek.¹¹⁸ Kálvin tanítása szerint az eucharisztiaira odaszánt kenyér különbözik a közönséges kenyértől, és ennek a változásnak a leírására a *conversio* kifejezést használta.¹¹⁹ A jegyek konzekrációjának jelentőségét tehát elismerte, mert ezzel tudta annak a fontosságát is hangsúlyozni, hogy az úrvacsorai jegyek valóságos lelki táplálékot jelentenek az azzal hittel élők számára.

Mindez az emberi képzeletet felülmúlja, titokzatos misztérium, amelyben végbemegy a Krisztussal való egyesülés: Krisztus jelen van Lelke ereje által, mi pedig egygyé forrunk vele.

115 I.m.: MRE GK, úrvacsorai ajánlás, 2016, 1-2.

116 I.m.: PÁSZTOR, 2002, 132.

117 I.m.: HAFENSCHER, 2010, 523.

118 I.m.: PÁSZOR, 1995/96, 12.

119 I.m.: KÁLVIN, 2014(1559), IV.17.14.

Kálvin így ír erről: „Amennyiben valaki a jelenlét módjáról kérdez, nem szégyellem beismerni, hogy magasztosabb ez a titok, hogysem képes lennék értelmemmel felfogni, vagy szavakkal kifejezni, és őszintén szólva, inkább tapasztalom, mint értem. Ezért minden ellentmondás nélkül elfogadom Isten igazságát, amelyben biztonságosan megnyugszom. Krisztus kijelenti: az ő teste lelkemnek eledele, vére pedig itala. Neki kínálom fel lelkemet, hogy eledelével táplálja.”¹²⁰

A hálaadó imádság és az epiklézis elemeinek ötvözésének szép példáját ajánlja a Liturgia Sacrae Coenae, amelyet Pataki ágendaként is ismerünk. A rendtartás legfőbb alapelve az ígéhez való szoros ragaszkodás, így az előírásaiban arra törekszik, hogy annyit tegyen és mondjon, amennyit maga Jézus rendelt el. Így a hálaadó imádságot közvetlenül a kiosztás előtt a jegyek felett mondja el, már a communióra készülő hívek körében. Ilyen módon a szereztetési ígét a lelkész annak kimondása közben meg is cselekszi, hálaadásokkal, és az osztással megszakítja, több részletben idézi.¹²¹ Közvetlenül a jegyek felett mondott imádság közelebb viszi az abban résztvevőket a misztérium lelki és fizikai kettős valóságába.

4.3.3. Emlékezés

Az eucharisziára való emlékezés a szereztetési ige felolvasásában valósul meg. Az ige felolvasása összekapcsolja a múlt eseményeit a jelennel, és irányítja a figyelmünket a jövő felé. Itt nem csak az ige felolvasásáról van szó, hanem a liturgus olvasás közben meg is cselekszi az ott hallottakat. Felemeli a kenyeret és eltöri azt, majd felemeli a kelyhet is. A felemelés, bemutatás aktusa a konszekrációra utal: a jegyek már túlmutatnak magukon, ebben a cselekvésben elkülönülnek a közönséges kenyértől és bortól. Láttuk, hogy a rítusok liminális szakaszában milyen jelentősége van bizonyos rituális cselekedeteknek, tárgyak felemelésének. Ez az a pont, ahol megvalósulhat a közösség tagjai számára a tárgyak többlet jelentésének meglátása, szimbólumként való megélése.

A szereztetési ige szövegében tetten érhetjük a jelen és a jövő síkjainak összefonódását. Az itt szereplő *καταγγελλετε* kifejezés nyelvtani formájára nézve egyaránt lehet jelen idő és felszólító mód is (hirdetitek/hirdessétek). A jövőre irányultság tehát már magában az eucharisztia cselekvésében megjelenik, itt maga a tett válik a jövő hirdetésévé, annak jelenidejűségében.¹²² Ugyanezt a kettősséget megtaláljuk a maranatha kifejezésben is,

120 KÁLVIN János: Institutio, A keresztyén vallás rendszere, ford.: Buzogány Dezső, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014 (1559), IV.17.32.

121 Liturgia Sacrae Coenae, közreadja: FEKETE Csaba, Sárospatak, 2003 (1658)...: 52. és 54.

122 PÁSZTOR János: Liturgiai irányzatok a magyar református egyházban, Harsányi András Alapítvány, DRHE Liturgiai Kutatóintézet, Debrecen, 2008, 18.

amely az őskeresztény eucharisztia liturgia eleme volt.¹²³ Egyszerre vallja meg, hogy az Úr már jelen van (maran atha, perfectumi jelentéssel: az Úr már eljött), és azt, hogy bizonyossággal várjuk és vágyakozunk az Ő eljövetelére (marana tha, imperativus: jöjjön el az Úr!). Így tehát az Úr halálát hirdetni az eucharisztia ünneplése közben már az ő visszajövetelére, paruziájára utal. A múltban véghezvitt tette való visszaemlékezés, Krisztus valóságos jelenlétének megtapasztalása mellett az eszkatologikus reményt is az ünneplés részévé teszi az eucharisztia gyakorlása.

Az eucharisztia előízt ad számunkra abból a mennyei lakomából, mennyei liturgiából, amelyet Krisztus dicsőséges visszajövelekor fogunk megtapasztalni.¹²⁴ Az eucharishtiában a beteljesedés elkezdődik, nem a beteljesedés maga: azonban már ekkor is emlékezhetünk a jövőbeni beteljesedésre.

4.3.4. Megbékélés Istennel és egymással

Az eucharishtiában a feltámadott Krisztusra emlékezünk, aki azonban magában hordozza az utolsó vacsorán jelenlévő, halálára készülő Jézust, és azt a Krisztust is, akinek dicsőséges visszatérését várjuk. Krisztus mindent átfogó jelenlétét az teszi lehetővé, hogy áldozatával és feltámadásával elhozta az ember Istennel való, és az emberek egymás közötti megbékélését.

Az Istennel való megbékélésünk Krisztus, mint megöletett bárány áldozatában van. Az úrvacsora során a kenyér megtörésében Krisztus megtört testét látjuk. Éppen emiatt lehet félrevezető a bűnvallás és feloldozás úrvacsorai liturgiába való integrálása. A mi megbékélésünk nem a bűneink megvallásában és feloldozásában, hanem Krisztus engesztelő áldozatában van.

Az eucharisztia során az Agnus Dei liturgiai eleme irányítja minderre a figyelmünket. Eredetét a Keresztelő János szavaiban találjuk meg: „Íme az Isten báránya, aki elveszi a világ bűnét!” (János 1:29). Az eredeti szövegben az „elveszi” kifejezés több értelmet hordozhat magában, elsődleges jelentése a felveszi és hordozza, de jelentheti azt is, hogy viseli, vagy eltörli. A bárány említése az áldozati állatra utal, de ez az áldozat az egész világra vonatkozik, egyszeri és kozmikus esemény. Hagyományosan a kenyértörés mozdulatához kapcsolódó énekelt liturgiai elem, amely a kommunio alatt hangzik el.

A megöletett bárány felidézése egyben az ő méltóságát is jelzi, utalva a Jelenések könyvének képeire, amelyben a bárány képe, mint győzelmes, dicsőségesen feltámadott

123 I.m.: STUHLMACHER, 2017, 187.

124 I.m.: WELKER, 2013, 151.

uralkodó jelenik meg: „Méltó a megöletett Bárány, hogy övé legyen az erő és a gazdagság, a bölcsesség és a hatalom, a tisztesség, a dicsőség és az áldás!” (Jelenések 5:12) Erre jelent választ a kommunio előtti imádság egyik legelterjedtebb formulája: „Uram, nem vagyok méltó arra, hogy hajlékomba jöjj, hanem csak egy szót szólj, és meggyógyul a szolgám.” (Máté 8:8) Az istentiszteletnek tehát ez az a pillanata, amikor egyszerre vagyunk tudatában Krisztus méltóságának, és a saját méltatlanságunknak. Az Agnus Deiben azt jelentjük ki, hogy saját méltóságunk egyetlen forrása a megöletett bárány, amelyet a megtört kenyérben ízlelhetünk meg.

A megbékélés másik aspektusa az egymás felé fordulásban van. Ez a béke jele, amely az istentisztelet alatti egymás felé fordulás, egymás békességgel való köszöntése és kölcsönös kézfogás vagy meghajlás. A protestantizmusban gyakorlata nem általános, és nem is találunk a jelenlegi református rendtartásokban erre való utalást vagy előírást. Ennek ellenére számos református gyülekezetben gyakorolják valamilyen módon.

Egymás felé fordulunk a béke jelével, és ezzel azt a békességet nevezzük meg, amely Krisztus kereszttáldozatában lett valóság az ember számára. Isten megbékéltette magával a világot, Istennek ezt a békét szerző valóságát tapasztaljuk meg az úrvacsorában is, és ezt adjuk tovább a gyülekezetben, a jelenlévő testvéreknek. Ebben a gesztusban láthatóvá válik, hogy a mi megbékélésünk Krisztustól származik, és ez terjed tovább az egyházban is. Azért nézhetünk egymásra békességgel, mert mindannyian Krisztus megváltásából élünk. Ez a megtapasztalás vezet tovább bennünket a communio közös megéléséhez.

4.3.5. Communio

A communio maga a cselekvés, minden egyes mozzanata szimbólumokban gazdag. A következő egymást követő cselekményekből áll: meghívás, széosztás, elfogadás, elfogyasztás.

Az úrvacsorai asztalhoz hívás leggyakoribb formulája ez: „Jöjjetek, immár minden kész!”. Ez a mondat idézi a királyi menyegzőn elhangzó hívást (Máté 22:4), de utal Krisztus áldozatára is, a kereszten elhangzott „elvégeztetett” kijelentésre. Kifejező még a 34. zsoltár 9. verse is: „Éreztétek (Ízleljétek) és lássátok, hogy jó az Úr!”.

A széosztás is közösségi aktus: amit Krisztustól kapunk, nem tartjuk meg magunknak, hanem örömmel továbbadjuk. A kéz kinyújtása a jegyekért annak a kifejezése, hogy Krisztusra szorulok, nyújtom a kezem felé, aki már előbb adta magát, és most is adja magát.¹²⁵

125 I.m.: PÁSZTOR, 2002, 135.

A communio térbeli megvalósulása sem mellékes kérdés, hiszen itt nem pusztán praktikus térhasználatról beszélünk, hanem a szent tér kifejeződéséről. A közösség összetartozását megfelelőbben kifejezi az álló úrvacsorázás, amikor egy közös körben megállva veszik magukhoz a hívek a jegyeket. Az összetartozás mellett az egyenlőséget, Isten előtti rangnélküliséget, méltatlanul méltó voltunkat is ábrázolja a közös úrasztala körüli megállás. Ugyanezt fejezi ki a közös kehely használata is, amely a 2020-as koronavírus-járvány óta szinte teljesen eltűnt a gyülekezeti gyakorlatból. A nagy kehely csak felmutatáskor, rituális szerepben jelenik meg.

Az eucharishtiának ez az a pontja, amikor megvalósulhat a közösségben a spontán communitas. Azok állnak egy körben a communio során, akik együtt megtapasztalták egyszerre bűnös és igaz, méltó és méltatlan voltukat, és akik együtt járnak ugyanahoz a Krisztushoz, aki valóságos jelenlétével összeköti a testi és lelki dimenziókat; múltat, jelent és jövőt átívelő módon.

Bár a communitas fogalmát antropológiai értelemben használom az itt lezajló esemény leírására, mégis fontos kiemelni, hogy az eucharisztia során létrejövő teológiai értelemben vett communitasnak többlettartalma van. A communitas teológiai értelemben csak Krisztusban valósulhat meg, és Isten kegyelmében való részesedésen alapul. Nem csak a közösség tagjainak összekapcsolódását jelenti tehát, és nem pusztán egy új közösségi identitás létrejöttét, hanem Krisztussal és a Szentlélekkel való közösséget is leírja. A communitas emellett időleges fogalom, amely a liminalitás keretében, rituális esemény révén valósul meg. A communitas megélésekor a strukturális különbségek háttérbe szorulnak, majd a hétköznapi életben visszatérnek a strukturális keretek, azonban az identitás megújulása az eucharishtián keresztül tovább hat. Ilyen módon meg kell különböztessük más, állandó közösségi fogalmaktól, amelyek az egyház struktúrájában, és a koinonia biblikus fogalmában fedezhetőek fel, és Krisztussal és a többi hívővel való állandó kapcsolatot jelentik. A hívek tehát az eucharisztia során átmeneti, spirituális egységet élnek meg egymással, amely a hétköznapi egyházi közösség megerősítését szolgálja.

4.4. Újrastrukturálódás, új identitás

4.4.1. Hitvallás

A hitvallás mindannak a nyílt deklarálását jelenti, amit megtapasztaltunk és ami belső meggyőződésünké vált. Ha az eucharishtiára úgy tekintünk mint eszközre, amelynek célja a hitünk erősítése, akkor a vele való élés megpecsételi mindazt, amelyre a sákrámentum mutat. Ennek a hitnek realitását erősíti meg minden egyéb körülmény, kétség, elvárás ellenére.

A hitvallás a közösség együttes tanúságtétele, bár egyes szám első személyben van megfogalmazva, itt az „én” nem az individuumot, hanem a közösséget, az egyházat jelenti. A hitvallás bekapcsolja az egyes embert a communióba.¹²⁶

A hitvallás az istentiszelet több pontján is felfakadhat. Kifejezheti azt a bizalmat, amellyel a coram Deo liturgia során közeledünk a fenségében, félelmetességében és vonzásában megtapasztalt Istenhez. Az eucharisztia során, a kommunio előtt erősítheti a sákramentum hitvallásosságát; kifejezheti, hogy ismerjük azt a Krisztust, akinek a valóságos jelenlétével való találkozásra készülünk. A dolgozatban mégis az újrastrukturálódás keretei között tárgyalom, ugyanis a hitvallás lényege szerint a hit objektív tartalmának deklarálását jelenti. Ez az objektív tartalom felé való irányultság már az istentiszteleten kívüli tér felé vezet, a mindennapi élet realitásába. A hitvallás ilyen módon már az átvezetést segíti a kinti világ irányába, mindannak belső tisztázásával, amit Istentől az istentiszelet során a hitünk számára megnyertünk. Mindezzel együtt nem téveszthetjük szem elől azt, hogy a hitvallás, az istentiszelet bármely pontján is hangozzon el, a teljes istentiszteleti és eucharisztia-liturgia inkubátorában születik meg.

A hitvallás megjelenik az istentiszteleten a hitelvek rövid összefoglalásaként az Apostoli Hitvallás, vagy a Nicea-Konstantinápolyi hitvallás közös elmondásában¹²⁷. Megjelenhet úgy, mint az ember és Isten viszonyának megvallása a Heidelbergi Káté első kérdés-feleletében.¹²⁸ Megjelenik az eucharisztia során a gyónó és hitvalló kérdésekben¹²⁹. A gyónó úrvacsorai kérdések az ember Istenhez viszonyított egzisztenciális helyzetéről tanúskodnak, a hitvalló kérdések pedig az eucharisztia során megélt hittartalmakat erősítik meg. A hitvallás része lehet annak megvallása is, hogy az ember és Isten viszonyából odaszánás következik, ezt erősíti meg az utolsó úrvacsorai kérdés: deklarálja, hogy az ember élete hálaadás; hálaáldozat, amelyet önként és szívből viszünk Isten elé. Ez utóbbi szintén a mindennapi élet irányultságát határozza meg, így már az újrastrukturálódás részeként az istentiszteleti térből való kilépés felé terel.

4.4.2. Intés és küldés

Az intés és küldés szorosan kapcsolódik az eucharisztia liturgiájához, a communiót követő bezáró rövid beszédben jelenik meg. A bezáró beszéd bekapcsolja a híveket az egyháztörténetbe, részévé válnak Isten egyházának múltat, jelent és jövőt átívelő valóságának.

126 I.m.: HAFENSCHER, 2010, 68.

127 I.m.: RAVASZ, 1927, 169, BARTHA, 1985, 100-101, MRE GK, úrvacsorai ajánlás, 2016, 2-3.

128 I.m.: CSIHA, 1998, 27.

129 I.m.: RAVASZ, 1927, 168, BARTHA, 1985, 99.

„Így éltek vele az apostolok, az egyházatyák, a reformátorok, hitvalló őseink és így éltünk vele Isten kegyelméből mi is.”¹³⁰ Az „így” természetesen nem a konkrét liturgiai elemekre vonatkozik, hanem arra, hogy az eucharishtiában egy egészen más valóság részesei lettünk, beléptünk Krisztus jelenlétének másságába, amely mindig örök és mégis egyszerre aktuális valóság.

A bezáró beszéd második fele az intés, amelynek alapja az a Krisztussal való közösség, amely az eucharisztia során jött létre. Ennek megfelelően a beszéd is végig Krisztusra mutat, az ő felöltözésére, kiabrázolására szólít fel. Az intés a Kolossébeliekhez írt levél 3. részének 12. részétől következő igeversek felidézésével hangzik el: „Mint Istennek szent és szeretett választottai, öltsetek magatokra könyörületes szívet, jóságot, alázatot, szelídséget, türelmet.” Felismerhetjük ebben Krisztus tulajdonságait, az ige végig párhuzamosan és szétválaszthatatlanul beszél Krisztusról és az ő képére formálódó emberről. Itt tehát nem morális átváltozásról, az ember kegyelem általi helyreállításáról van szó, hanem új teremtésről.¹³¹ Nem egy emberi ideál az, aminek az elérésére buzdít, hanem Istennek arra a munkájára mutat, ahogyan az ember Krisztus képére változik át a vele való találkozásban.

Az intés egyszersmind küldés is. A Szentlélek erejével felvértezve küldetünk ki a világba, hogy tovább adjuk mindazokat az áldásokat, amelyeket az eucharisztia során Istentől kaptunk. Krisztus felöltözése adja meg az ehhez szükséges fegyverzetet és felhatalmazást. Így az eucharisztia gyakorlása a missziói parancs teljesítését jelenti.

A kiküldetés megerősítést jelent a mindennapi élet szentsége iránt, így az egyház missziói szerepe a hívők mindennapi cselekedeteiben érvényesül. Ez konkrét etikai elköteleződéssel jár: az eucharisztia által kapott kegyelem és megerősítés konkrét formát ölt a szegények segítésében, az igazság melletti kiállásban, a megbocsátás gyakorlásában.

Ez a kiküldetés és felvértezetség már az eucharisztia folyamatában elnyert új identitás birtokában történik. Az új identitás elemei az eucharisztia hatásaként jelennek meg: az eucharisztia során a hívő Krisztussal való lelki egységre jut, magát Krisztus öltözi fel; másrészt új közösségi identitás részévé is válik. Az új identitás elemeiben megjelenik mindaz, amelyet az eucharisztia egyes elemei tükröznek: Isten teremtként és megváltóként való elismerése, a Szentlélek által Krisztussal való titokzatos közösség, a megbékélés Istennel és a közösség tagjaival, és communio során a gyülekezeti közösség sajátos megélése. A eucharisztia így a közösségi létet és az egyén belső átalakulását is magába foglalja, ezáltal a hívő élete egyre inkább Isten kegyelme és Krisztus követésének jegyében formálódik.

130 I.m.: ZALATNAY, 2019, 178.

131 SZÜCS Ferenc: Az imago Dei értelmezése a barthi és a Barth utáni teológiában, Károli, L'Harmattan, Budapest, 2022, 34-35.

4.4.3. Áldás

Az áldás istentiszteleti gyakorlata Isten ígéjének cselekvő kimondását jelenti. Nem mágikus cselekedet, és nem Isten irányítására tett kísérlet. Éppen ellengezőleg, Isten Igéjének, szuverén hatalmának, de jóindulatú jelenlétének deklarálása. A áldáshoz kapcsolódó liturgikus mozdulatok, mint a felemelt, gyülekezet felé kitárt karok vagy a kézrátétel, azt erősítik, hogy az ember teljes valójával, testi valóságával is részese az áldásnak, emellett annak közösségi aspektusát is kiemelik: az áldás elképzelhetetlen közösségi kapcsolódások nélkül. A liturgikus áldás eredete egymás köszöntésére, üdvözlésére nyúlik vissza¹³²; egyszerre jelenti tehát a közösség hétköznapi és a transzcendensre mutató kapcsolódását is.

Az áldás Isten kegyelmének kinyilvánítása és annak a biztosítéka, hogy a hívők az istentiszteletről kilépve nem hagyják maguk mögött a szentséget, hanem magukkal viszik a világba. A eucharisztia hatása folyamatos, meghatározza a hívők mindennapjait a szent térből való kilépés után is. Az áldásban is az oszcilláció, a folyamatos ki- és bemenetel valósul meg, átjárhatóvá teszi a szent és profán közötti határt, és megerősíti a hívek küldetését abban, hogy Isten országának képviselői legyenek a világban.

5. Összegzés

Munkánkban az eucharisztia teológiai és liturgiai aspektusait vizsgáltuk a liminalitás fogalmának segítségével. Az eucharisztia mint keresztény rituális esemény mind elvi teológiai alapjaiban, mind annak liturgikus megvalósulásában vizsgálható liminális megtapasztalásként. A liminalitás fogalma megvilágítja az eucharisztia transzformatív, közösségformáló és a mindennapi életre is kiterjedő hatását.

Bár a liminalitás fogalma az antropológia tudományterületéről, törzsi társadalmak és rítusok vizsgálatából ered, napjainkban széles körben elfogadott és alkalmazott más diszciplínákban is; szempontjai relevánsak pszichológiai, szociológiai jelenségek leírására is egészen a társadalomfilozófiáig. A fogalom teológiai alkalmazhatóságának alapját az adja, hogy az istentisztelet során, és különösen is az eucharisztia gyakorlatában a véges és végtelen találkozása valósul meg, melyben az ember szembesül saját határaival és végessége tudatával; mégis részesedhet a transzcendens végtelenségéből. Ez a folyamat identitásformáló erővel bír, a benne résztvevőknek sajátos közössége, communitas alakulhat ki. Ez a communitas a

132 WESTERMANN, Claus: Blessing in the Bible and the life of the Church, Fortress Press, Philadelphia (USA), 1978, 107.

keresztény teológia szerint nem pusztán a benne részt vevők összekapcsolódását, hanem Krisztusban a Szentlélek általi részesedését is jelenti.

A liminalitás teológiai alkalmazása további mélyítést igényelhet több területen is, így például a liminalitás krisztológiai aspektusainak mélyebb feltárásában és a Szentlélek munkájának kifejtésében. További kutatási irányt jelenthet a liturgia rendjének részletesebb vizsgálata, a bibliai, ókeresztény, illetve óprotestáns liturgikus szövegek (úgy is mint rituális szövegek) nyelvi elemzése a liminális vonatkozások figyelembevételével, majd a konkrét istentiszteleti megvalósulás, sajátos református egyházi környezetünk lehetőségeinek felmérése. A liminalitás szemponjai alapján vizsgálható lehet továbbá a keresztlési, konfirmációs liturgia, a temetési szertartás is, új szempontokkal gazdagítva a jelenlegi liturgikus gyakorlatunkat.

A dolgozat gondolatmenetében végigkísérhetjük mindazokat a szempontokat, amelyek szemléletformálóak lehetnek a keresztény liturgiáról való gondolkodásunkban. Az eucharishtiában magától Jézustól származó rítust látunk, amely kézzelfoghatóvá teszi a keresztény egzisztencia liminális voltát. Az istentisztelet során a liminalitásnak, mint átmeneti térnek a célja Istennel, mint személlyel való találkozás, felvállalva a tőle való függést és azt a fájdalmas távolságot is, amely elválaszt tőle. A istentisztelet folyamat, transzformatív történés, elvezeti az abban résztvevőket valahonnan valahová. Ezek a folyamatok nyomon követhetők a liturgia egymást követő elemeiben: a küszöb átlépésében (Kyrie, Gloria, bűnvallás és feloldozás), az eucharisztia liturgiájában, és az elbocsátás aktaiban (hitvallás, intés, áldás).

Az istentisztelet és az eucharisztia gyakorlatának ilyen szemlélete úgy tekint a hívők lelki fejlődésére és megszentelődésére mint oszcillációra, a szentség teréből való folyamatos ki- és belépésre, a váltás képességére és jártasságra a transzcendens szimbolikus, és a mindennapok konkrét világában is. Ennek során az eucharisztia szentségi tapasztalata erőforrásként és a világban való küldetés megerősítőjeként szolgál. Az eucharisztia transzformatív hatása az azzal való rendszeres élés során válik valósággá; ez a szemlélet arra buzdít, hogy az istentisztelet és az eucharisztia liturgiájában engedjük magunkat bele az istentisztelet liminális terébe, melynek során felismerjük saját végességünk határait, és megtapasztaljuk az Istentől való dependencia egzisztenciális valóságát. Ebben a folyamatban valóságos találkozás jön létre Istennel, így a szent térből kilépve Isten kegyelmének tapasztalatát az ő jelenlétének aktív részeseként a mindennapokban is megélhetjük. Ahogyan János első levele írja: „Amit tehát láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek is, hogy nektek is közösségetek legyen velünk: a mi közösségünk pedig közösség az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal.” (I. János 1:3)

6. Irodalomjegyzék

BÉKÉSI Andor: Kálvin a sákramentumokról, Refomátus zsinati iroda sajtóosztálya, Budapest, 1987.

BÉKÉSI Sándor: A tapasztalat, in: Hitben növekedni – ősi gyökerek és új hajtások, KRE, L'Harmattan, Budapest, 2021.

BOGLÁR LAJOS: Vallás és antropológia, bevezetés, 1995/4, Szimbiózis kötetek 1., ELTE BTK Kulturális Antropológia Szakcsoport, Budapest.

BRINK Gijsbert van den, KOOI Cornelis van der: Keresztyén dogmatika, Exit Kiadó, Kolozsvár, 2022.

BUBER, Martin: I and Thou, Martino Publishing, Mansfield Centre, CT, USA, 2010.

CARSON Timothy, FAIRHURST Rosy, ROOMS Nigel, WITHROW Lisa R.: Crossing thresholds – A practical theology of liminality, The Lutterworth Press, UK, 2021.

ELIADE, Mircea: A szent és a profán, ford.: Berényi Gábor, Helikon, Budapest, 2014.

ERIKSEN, Thomas Hylland és NIELSEN, Finn Sivert: Az antropológia története, Gondolat, Budapest, 2001.

FEKETE Ágnes: Liturgia és idő (doktori értekezés), Budapest, 2013.

FEKETE Csaba: Úrvacsorai kérdéseink történetéhez, Theológiai Szemle, 2015/2, 74-77. o.

FEKETE Károly (szerk.): Reformátusok a kegyelem trónusánál, Kálvin Kiadó, Budapest, 2010.

GENNEPP, Arnold van: Átmeneti rítusok, L'Harmattan, Budapest, 2007.

GOPPELT, Leonhard: Az újszövetség teológiája, első rész, ford.: Szathmáry Sándor, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992.

HAFENSCHER Károly: Liturgika, Luther Kiadó – Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzene Tanszéke, Budapest, 2010.

HAN, Byung Chul: A rítus eltűnése, ford.: Csordás Gábor, Typotex, Budapest, 2023.

HEALY, Nicholas, SCHINDLER, David L.: For the life of the world: Hans Urs von Balthasar on the Church as Eucharist, in: OAKES, Edward T., MOSS, David (szerk.): The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar, Cambridge University Press, 2014.

HÉZSER Gábor: Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkeresésében, Kálvin Kiadó, Budapest, 2007.

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Teológiai irányzatok, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1996.

KÁLVIN János: Institutio, A keresztyén vallás rendszere, ford.: Buzogány Dezső, Kálvin Kiadó, Budapest, 2014 (1559).

LANG, Bernhard: The roots of eucharist in Jesus' practice, Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1992.

LETENYEI László: Kulturális antropológia, Typotex Kiadó, 2012.

MÁTÉ-TÓTH András: Vallásnézet, Korunk – Komp-Press, Kolozsvár, 2014.

MC. GRATH, Alister: Bevezetés a keresztény teológiába, Osiris, Budapest, 1995.

MCGRATH, Alister: Emil Brunner – Újraértékelés, ford.: Szabadi István, Kálvin Kiadó, Budapest, 2018.

MRE 2013. évi i. törvény a lelkészek szolgálatáról és jogállásáról,
http://regi.reformatus.hu/data/documents/2017/11/16/LELKESZTORVENY_2017.05.23.pdf,
utolsó letöltés: 2024. április 13.

NÉMETH Dávid: Tillich szimbólumelméletének hatása a pasztorálpszichológiára, In: Felelet a Mondolatra, szerk.: Zsengellér József, Kodácsy Tamás, Ablonczy Tamás; KRE, PRTA, L'Harmattan, Budapest, 2016.

ORTUTAY Gyula (szerk.): Néprajzi lexikon, Akadémia, Budapest, 1977.

OTTO, Rudolf: A szent, ford: Bendl Júlia, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

PANETH Gábor: Önszeretet – tárgyszeretet, in: Tanulmányok a vallás és lélektan határterületeiről, szerk.: Jelenits István és Tomcsányi Teodóra, Semmelweis Egyetem TF – Párbeszéd Alapítvány, Budapest, 2003.

PAP Ferenc: Református gyónás – A bűnvallás, bűnbocsánat-hirdetés történeti és gyakorlati kérdései, Porta Speciosa I (2007) 28-50.

PÁSZTOR János: Az istentiszteleti rendtartás (1985) létrejötte és „bukása”, Magyar Egyházzene 3 (1995/96)/1, 9–14.

PÁSZTOR János: Liturgiai irányzatok a magyar református egyházban, Harsányi András Alapítvány, DRHE Liturgiai Kutatóintézet, Debrecen, 2008.

PÁSZTOR János: Liturgika, Calvin János Teológiai Akadémia, Kormárno, 2002.

REED, Bruce: The dynamics of religion; Darton, Longman and Todd; London, 1978.

STUHLMACHER, Peter: Az újszövetség bibliai teológiája, ford: Koczó Pál, Kálvin Kiadó, Budapest, 2017.

SZAKOLCZAY Árpád: Az axiális kor, avagy a globalizáció új megvilágításban, Szociológiai Szemle, 2004/1.

SZAKOLCZAI Árpád: Liminality and Experience, in: Horvath Agnes, Thomassen Bjorn, Wydra Harald (Szerk.): Breaking boundaries: Varieties of liminality, New York and Oxford: Berghahn Books, 2018.

SZŰCS Ferenc: Az imago Dei értelmezése a barthi és a Barth utáni teológiában, Károli, L'Harmattan, Budapest, 2022.

THOMASSEN, Bjorn: Thinking with liminality, in: Horvath Agnes, Thomassen Bjorn, Wydra Harald (Szerk.): Breaking boundaries: Varieties of liminality, New York and Oxford: Berghahn Books, 2018.

TURNER, Victor: A rituális folyamat, ford.: Orosz István, Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

TURNER, Victor: Liminalitás és communitas, In: Politikai antropológia (szerk: Zentai Violetta), Osiris kiadó, 1997 Budapest, 1997.

VANYÓ László (szerk.): Didakhé – A tizenkét apostol tanítása, in: Apostoli Atyák, Szent István Társulat, Budapest, 1988.

VÁLYI NAGY Ervin: Vallás a teológiában – vallás a közéletben, In: Minden idők peremén, szerk.: Vályi-Nagy Ágnes, Balassi Kiadó, Budapest, 1993.

VEREBÉLYI Kincső: Hogyan értelmezhetők a rítusok? In: Rítus és ünnep, szerk: Barna Gábor és Gyöngyössy Orsolya, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2010.

WELKER, Michael: Mi történik az úrvacsorában? Ford.: Gaál Botond és Petró László, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, DRHE, Debrecen, 2013.

WESTERMANN, Claus: Blessing in the Bible and the life of the Church, Fortress Press, Philadelphia (USA), 1978.

WINNICOTT, Donald W.: Játás és valóság, ford.: Bíró Sándor és Széchei Orsolya, Animula, Budapest, 1999.

ÚJVÁRI Edit: Bevezetés a kulturális antropológia történetébe, JGYF Kiadó, Szeged, 2003.

XERAVITS Géza: Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról, Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa; L'Harmattan, Budapest, 2008.

ZALATNAY István: Félúton – A liturgia előterében született írások, KRE, L'Harmattan, Budapest, 2019.

Ágendák, rendtartások, liturgiai ajánlások

BARTHA TIBOR (SZERK.): Istentiszteleti rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára, MRE, Budapest, 1985.

CSIHA Kálmán (szerk.): A Magyar Református Egyház Istentiszteleti rendtartása, A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata, Budapest, 1998.

Liturgia Sacrae Coenae, közreadja: FEKETE Csaba, Sárospatak, 2003 (1658).

Magyar Református Egyház, Generális Konvent Liturgiai és Himnológiai Bizottság ajánlása, 2016 adventi liturgia: http://egyhazzene.reformatus.hu/data/attachments/2016/11/23/213638/Adventi_lit_2016_szolg%C3%A1l%C3%B3knak.pdf, utolsó letöltés: 2023. szeptember 17.

Magyar Református Egyház, Generális Konvent Liturgiai és Himnológiai Bizottság ajánlása, 2016 úrvacsorai liturgia: <http://egyhazzene.reformatus.hu/data/attachments/2017/02/26/08>, utolsó letöltés: 2023. szeptember 17.

Magyar Református Egyház, Generális Konvent Liturgiai és Himnológiai Bizottság ajánlása, 2017 böjti liturgia: http://egyhazzene.reformatus.hu/data/attachments/2017/02/25/070602/B%C3%B6jti_lit_2017_szolg%C3%A1l%C3%B3knak.pdf, utolsó letöltés: 2023. szeptember 17.

RAVASZ László (szerk.): A magyar református egyház liturgiás könyve, Ágenda, MRE, Budapest, 1927.

RAVASZ László (szerk.): Istentiszteleti rendtartás a Magyar Református Egyház számára,
MRE, Budapest, 1930.

Református énekeskönyv, Kálvin Kiadó, Budapest, 2021.