

„Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!”

*Emlékezés és rituális újragondolás
az eucharisztikus ünneplés alap-vető szövegeiben*

Egy vallási közösség rítusai identitásalkotó erővel rendelkeznek, és a közösség életben maradását biztosítják története válságos szakaszai dacára. A rítusok szimbolikusan kifejezik a közösség önmeghatározását a múltbeli, alap-vető történések és történetek megjelenítése és aktualizálása révén,¹ és ezzel a fordulóponthoz érkezett közösségnek reményt nyújtanak. Az alapító eseményekre való emlékezés a válság vagy elszakadás időszakában, Isten nagy tetteinek hálás felidézése megerősíti a közösséget, és utat nyit a jövő felé. Az új helyzetekben a rítusok újragondolása, a *re-inventio* lehetővé teszi az identitás megőrzését és a közösség megmaradását.

A következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy az utolsó vacsora elbeszélései, amelyek magukon viselik a korai eucharisztikus ünneplés nyomait, a lakoma (asztalközösség), az emlékezés és a hálaadás kategóriái átvételével és újragondolásával hozzájárulnak a krisztuskövetők közösségi identitásának kialakulásához. Elsőként az utolsó vacsora és a Pészah-vacsora közötti viszonyt vizsgálom. Arra kívánok rámutatni, hogy az első század közepétől, illetve a Templom lerombolása után mind a zsidóság, mind a krisztuskövetők közösségei arra kényszerültek, hogy átgondolják (a kezdetben még közös) rítusokat. Ezt követően, az utolsó vacsora beszámolóit elemezve, kiemelem a rituális lakomához kötött emlékezés teológiai jelentőségét a születő eucharisztikus ünneplésben. Végül, az anamnézis fogalma kapcsán néhány időszerű megfontolást fogalmazok meg a házhoz kötött istentisztelet kérdése kapcsán.

1 Szándékosan használom az „alap-vető” írásmódot olyan okfejtő, eredetmagyarázó események jelölésére, amelyek megvetik egy vallási közösség identitásának az alapjait.

Jézus utolsó vacsorája – Jézus húsvétja?

Az eucharisztikus ünneplés teológiája az utolsó vacsora leírásai-
ban gyökerezik. Ezek két alapvető formában, a Pál- és Lukács- (1
Kor 11,23–26; Lk 22,7–21), illetve Márk- és Máté-féle (Mk 14,12–
25; Mt 26,17–29) változatban maradtak fenn.² Az első változat
jobban érzékelteti, hogy a megemlékezés és a rituális gesztusok
egy közös étkezés részét képezik (a kenyér- és a kehelycselek-
mény közrefogja a vacsorát). A második hagyományban a lako-
ma háttérbe szorul, és előtérbe kerül a Jézus önatadására utaló
kenyér és kehely. (Erről részletesebben lesz szó a továbbiakban.)

Az elbeszélések, lényegüket tekintve, minden bizonnyal Jé-
zus életében gyökereznek. Ugyanakkor a perikópák magukon
viselik a korai közösségek húsvét utáni teológiai reflexiójának
és liturgikus gyakorlatának nyomait.³ Jézus utolsó vacsoráját a
szövegek egyfajta kultikus etiológiaként, a keresztény eucha-
risztikus ünneplés eredetmagyarázataként örökítették meg.⁴ Így
például valószínűleg a liturgikus gyakorlat hatását tükrözik a
felszólítások („vegyétek”, „egyétek”, „igyatok ebből”), illetve
a megemlékezés parancsa, amely tudatosítja, hogy a közösségi
ünneplés aktualizálja a résztvevők számára az utolsó vacsora
történeit, és Jézus halála és feltámadása üdvösségszáradó erejében
részeseit őket.⁵

Az első korintusi levél és a szinoptikusok szerint, kevéssel
halála előtt, egy ünnepi közös étkezés keretében Jézus kiosztja
tanítványainak a kenyeret és odanyújtja a borral telt kelyhet, né-
hány egyszerű(nek látszó) szó kíséretében. A legkorábbi hagyo-
mány (1Kor 11,23–26) nem pontosítja a lakoma jellegét, csak Jé-
zus szenvedéséhez és halálához kapcsolja, azonban ugyanazon
levélben (5,7–8) Pál a húsvéti bárány feláldozásával társítja Jézus
halálát (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός), és a krisztuskövető-
ket arra szólítja fel, hogy a (spirituálisan értelmezett) kovász-

- Collins, Raymond: *First Corinthians* (SP 7), Liturgical Press, Collegeville, MN, 1999, 426; Kocsis Imre: Az utolsó vacsora és a páli hagyomány, in Benyik György (szerk.), *Szenvedéstörténet. Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2005. szeptember 4–7.*, JATEPress, Szeged, 2006, 79–90 (81–83). E szakaszokon kívül eucharisztikus utalásokat találunk más szövegekben is (1Kor 10,16–28; Lk 24,30–32; ApCsel 2,42; 20,7.11, valamint a kafarnaumi beszéd második részében, Jn 6,51b–58).
- Jeremias, Joachim: *The Eucharistic Words of Jesus*, (ném. *Das Abendmahlworte Jesu*, ford. N. Perrin, Göttingen, 1964), SCM, London, 1987, 111–114; Collins, i. m. 427–428; Vorgrimler, Herbert: *Sacramental Theology*, Collegeville, Liturgical Press, MN, 1992, 138–139; Gánóczy Sándor: *Bevezetés a katolikus szentségtanba*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2006, 143–144.
- Gnilka, Joachim: *Márk*, ford. Turay Alfréd, Agape, Szeged, 2000 (ném. 1994), 767 (a páli kultikus etiológiát Márk lakomáról szóló elbeszéléssé alakítja); Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus 4. Mt 26–28* (EKK 1/4), Benziger, Düsseldorf – Zürich; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2002, 95; Collins, i. m. 428.
- Valószínűleg szintén ezt az aktualizáló tendenciát fejezi ki a mátéi kiegészítés is, miszerint Jézus vére, a szövetség vére, a bűnök bocsánatára ontatott ki. (Luz, i. m. 95.)

talán kenyérral ünnepeljenek (ἐορτάζωμεν [...] ἐν ἄζύμοις).⁶ Noha a kovász, illetve kovásztalan kenyér itt metaforikus-etikai jelentéssel bír, Pál, legalább a tipológia szintjén, a Pészah és a kovásztalanok ünnepével hozza összefüggésbe Jézus halálát.⁷ A szinoptikus evangéliumok már egyértelműen húsvéti vacsoraként mutatják be az étkezést, és ezt számos újszövetségkutató is így értelmezi.⁸ Mások ezt kétségbe vonják, részben azért, mert a szinoptikus leírásokban nem találunk utalást a húsvéti vacsora fontos elemeire (a bárány és a keserű fűvek fogyasztására).⁹ Ez azonban nem döntő ellenérv, ha figyelembe vesszük a szövegek kultikus etiológia jellegét. Ezek az elbeszélések nem jegyzőkönyvek, amelyek az étkezés részleteit rögzítik, hanem a kultusz szempontjából lényeges gesztusokat és szavakat beszélnek el, néhány évtizeddel Jézus halála után, az ünneplő közösségekre való tekintettel.¹⁰ (Mindenképpen, a nehézségek miatt több alternatív

6 Thiselton, Anthony C.: *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2000, 405, 878–879; Marcus, Joel: *Passover and Last Supper Revisited*, *New Testament Studies* 59 (2013) 303–324 (371); Collins, i. m. 214.

7 Jeremias, i. m. 74; Conzelmann, Hans: *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ¹²1981, 126 (Pál egy kialakult hagyományt vesz át Krisztusról mint húsvéti bárányról). Thiselton, i. m. 873–874. Az 1Kor 5,7 szerint Jézus halála a húsvéti bárány feláldozásának tekinthető, a vacsora pedig Jézus halálához kapcsolódik (11,23–26). Kézenfekvő, de nem kötelező ebből arra következtetni, hogy a közös étkezés húsvéti vacsorának tekintendő. Wolfgang Schrage a jánosi kronológiát részesíti előnyben, és tipologikus jelentést tulajdonít az 1Kor 5,7-nek (*Der Erste Brief an die Korinther. 1 Kor 1,1–6,11* (EKK VII/1), Benzinger, Zürich; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991, 383, ill. *1 Kor 11,17–14,40* (EKK VII/3), 1999, 31, 466. jegyz.). A pászkabárány motívum alkalmazása beilleszkedik az áldozati terminológia metaforikus használatának zsidó (keresztény) gyakorlatába. Pál e szokásáról: Klawans, Jonathan: *Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice*, *New Testament Studies* 48 (2002) 1–17 (13–16).

8 Jeremias, i. m. 41–88; Gnlika: *Márk*, i. m. 736, 758, 763, 766, 770–772; Luz, i. m. 102 (bár nem biztos, hogy a Pészah-vacsora a Misnában később rögzített rítus szerint zajlott); Donahue, John R. – Daniel J. Harrington: *The Gospel of Mark* (SP 2), Liturgical Press, Collegeville, MI, 2002, 398–399; Fiedler, Peter: *Das Matthäusevangelium* (ThKNT), Kohlhammer, Stuttgart: 2006, 788; Marcus, i. m. 303–324. Ld. még Gerken, Alexander: *Theologie der Eucharistie*, Kösel, München, 1973, 23, 32–33 (végső soron az időponttól függetlenül a János-evangélium is a Pészah-teológia szemszögéből értelmezi Jézus halálát); Thorday Attila: *Értünk adta önmagát, Jézus szenvedéstörténete a szinoptikus evangéliumokban*, Agape, Szeged, 1998, 39, 45.

9 Alikin, Valeriy A.: *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Brill, Leiden, 2010, 121–122. Óvatosan mérlegeli a lehetőségeket: Kazen, Thomas: *Sacrificial Interpretation in the Narratives of Jesus' Last Meal*, in Hellholm, David – Dieter Sängler: *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* I. (WUNT 376), Mohr Siebeck, Tübingen: 2017, 477–502.

10 Jeremias, i. m. 67. úgy értékeli, hogy a Lk 22,15 a húsvéti bárányra vonatkozik. Gnlika szerint Márk elbeszélése olyan közösségnek szól, amely már nem csupán a húsvétot, hanem az eucharisziát ünnepelte (*Márk*, i. m. 766).

magyarázat látott napvilágot Jézus utolsó étkezésével kapcsolatban.¹¹⁾

A másik indok, amely miatt (főként zsidó) kutatók megkérdőjelezik az utolsó vacsora húsvéti jellegét, az, hogy a második templom korára tehető forrásokban még nincs utalás a széderre és a pészahi Haggádára (az ünnep és a vacsora rendjét tartalmazó szertartáskönyvre).¹² Az első forrás, amely a szédert tárgyalja, a Misna (*Pészachim* 10).¹³ A források hallgatása miatt többen úgy értékelik, hogy a jellegzetes széder csak a templom 70-ben bekövetkezett lerombolása után alakult ki.¹⁴ A bibliai szövegeken túl (Kiv 12–13; MTörv 16), a második szentély korában több forrás szól a Pészah/Kováasztalanok ünnepéről, de nem beszél el az ünnepi vacsora menetét. A *Jubileumok könyve* (49; Kr. e. 2. század) a bárány és a bor, illetve a kovásztalan kenyér fogyasztásáról szól, továbbá a szentélyhez köti a pászkavacsora elköltését (49.16–17, 21). (A szentélyen kívüli ünneplés tilalma valószínűleg egy ezzel

- 11 Idetartozik a hipotetikus hálaadó (*toda*) vacsora, a baráti (*chaburot*) vacsora vagy a szombatot megnyitó *kiddus* vacsora, illetve a főként hellenisztikus kontextusban gyakorolt megemlékezés az elhunytakról. Hans-Josef Klauck átfogó elemzése a zsidó háteret részesíti előnyben, anélkül, hogy kizárná a sokszínű hellenisztikus lakomagyakorlat hatását (*Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Aschendorff, Münster, 1982, 363–374). Érdekes, de nem bizonyítható Angela Standhartinger javaslata, miszerint az utolsó vacsora / a szenvedéstörténet elbeszélése a halottsirató és megemlékezés kontextusát feltételezi, és így a nőknek lehetett jelentős szerepe az áthagyományozásban („Words to Remembrance – Women and the Origin of the ‘Words of Institution’”, *lectio difficilior* 1 (2015)).
- 12 Ezek tárgyalásához: Bokser, Baruch M.: *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, University of California Press, Berkeley, CA – Los Angeles, 1986, 14–28 (az utolsó vacsora elbeszéléseire, valamint Melito és Jusztinosz szövegeire is kitér).
- 13 Elemzéséhez (Bokser mellett): Instone-Brewer, David: *Traditions of the Rabbinic Judaism from the Era of the New Testament 2A. Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2011, 172–200 (megkülönböztet 70 előtti és utáni hagyományokat).
- 14 Bokser, *Origins*, i. m. 1–3, *passim*; Tabor, Joseph: *Towards a History of the Paschal Meal*, in Bradshaw, Paul – Lawrence A. Hoffman (szerk.): *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times* (Two Liturgical Traditions 5.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1999, 62–80; Yuval, Israel Y.: *Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue*, in i. m. 98–124. Yuval úgy értékeli, hogy a széder és a húsvéti Haggáda a Pészah keresztény átértelmezésével, a keresztény utolsóvacsora-elbeszéléssel és az eucharisztia ünnepléssel vitázva alakult ki. A kölcsönhatások feltételezése a kereszténység és a korai judaizmus kialakulási szakaszában meggyőző, és valóban téves lenne kizárni a keresztény hatást a zsidó gyakorlatok kialakulására, de Yuval példái, amelyekkel téziséit szemlélteti, nem túlságosan meggyőzőek. David Golinkin joggal vonja kétségbe Yuval álláspontját: *The Origins of the Seder*, *Insight Israel* 6.8 (2006) 76–100, vö. <https://schechter.edu/the-origins-of-the-seder/> (Utolsó megtekintés: 2020. 05. 16.) A széder késői kialakulása miatt Marianne Moyaert úgy értékeli, hogy a keresztény körökben ünneplést széder nem visz közelebb a zsidó Jézus Pészah-ünnepléséhez (Christianizing Judaism? On the Problem of Christian Seder Meals, in Nathan, Emmanuel – Anya Topolski [szerk.]: *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, De Gruyter, Berlin, 2016, 137–163 (153, 155)).

ellentétes gyakorlatot tükröz.¹⁵) Josephus Flaviusnál számos utalást találunk az ünnepre, de legtöbbször valamilyen kortárs vagy korábbi történeti esemény tárgyalása kapcsán, ami nem követeli meg a húsvéti vacsora részleteinek tárgyalását.¹⁶

A legérdekesebb forrás Philón.¹⁷ Nála az ünnep az egyiptomi száműzetésből való kijövetel emlékezete (ὑπόμνημά) és hálaadás/hálaáldozat (χαριστήριον) ezért az eseményért. A Törvény előírja a múltbeli, egyszerű történések felidézését, hálaadó megemlékezés formájában (εἰς εὐχαριστίας ὑπόμνησιν).¹⁸ Meglepő módon az áldozatbemutatást Philón nem köti a jeruzsálemi templomhoz és a papsághoz. Az ünnepen, írja, az egész nép áldozatot mutat be, erre a napra ugyanis a közösség minden tagja papi méltóságra emelkedik, és erre az időre minden ház elnyeri a templom jellegét és méltóságát (σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητα).¹⁹ Az eseményeket elbeszéli az ősi történeti beszámolók szerint (κατὰ παλαιῶν ἀρχαιολογίαν ἱστορεῖται). Szokásához híven, Philón allegorikusan értelmezi az ünnepet és a hozzá kapcsolódó rítusokat: előtérbe kerül a lélek megtisztulása, a testi vágyak elhagyása. Az alexandriai szerző polemikus éllel jegyzi meg továbbá, hogy akik a közös lakomán (συσσίτια) részt vesznek, a szimpózium vendégével ellentétben nem a gyomor élvezetére jönnek össze a bor és húsok fogyasztása által, hanem tisztulási szertartások után, őseik hagyománya szerint imádságokkal és himnuszokkal ünnepelnek.²⁰ Ebből téves lenne arra következtetni, hogy a húsvéti vacsorán nem fogyasztottak húst és bort. A hangsúly azon van, hogy az étkezés nem merül ki mértéktelen élvezethajhászásban, mint a pogányok lakomáin.²¹ Bár itt nincs

15 Marcus, i. m. 308–309.

16 Josephus Flavius (*Bell.* 2.10, 224, 280; 4.404; 5.99–100; 6.421–434) a zsidó háború eseményei kapcsán érintőlegesen említi húsvét ünnepét. Az *Antiquitates*ben jórészt szintén történelmi epizódokat beszél el, amelyeket húsvét ünnepéhez kapcsol (11.109–111; 17.213–215; 18.29–30,90). Érdekes módon gyakran a kovászatlanok ünnepéről beszél, amelyhez másodlagosan kapcsolja a πάσκα-t az ünnep vagy az áldozat jelölésére (9.263–264; 11.109; 17.213: ἄζυμα [...] πάσκα δ' ἡ ἑορτὴ καλεῖται ὑπόμνημα οὐσα τῆς ἐξ Αἰγύπτου ἀπάργεως). Az *Ant.* 2.312–313-ban a húsvét eredetét említi, a 9.263–272-ben a húsvét ünnepének megújítását Hiszkija korában, a 10.70–73 a Jozija-féle ünnepést, így mindkét esetben a hangsúly a templomi ünneplés reformján, az áldozatbemutatás megújításán van, ezért nem szól a házhoz kötött ünneplésről. Ld. Federico M. Colautti részletes elemzését: *Passover in the Works of Josephus*, Brill, Leiden, 2002. Colautti megjegyzi, hogy Josephus engedékenyebb a Pészah Jeruzsálemon kívüli ünneplésével kapcsolatban (163, 232).

17 *Spec. leg.* 2.145–148.

18 *Spec. leg.* 2.146.

19 *Spec. leg.* 2.145, 148.

20 *Spec. leg.* 2.148. A görög-római szimpóziummal való szembeállítás bennfoglaltan a közös étkezés formái hasonlóságaira utal. A szimpózium hatását a széder kialakulására Siegfried Stein képviselte: *The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah*, *The Journal of Jewish Studies* (1957) 13–44. A formai hasonlóságokon túl, Bokser megkérdőjelezi a szimpózium lényegi elemeinek hatását (i. m. 50–66).

21 A szembeállítás majd keresztény szerzőknél is megtalálható (vö. Tert., *Apol.* 38–39, coena nostra).

szó a széder később kialakult rendjéről, egy Jézus korához nagyon közel levő írásban (Kr.u. 30–40 táján) olyan húsvéti rituális közös étkezésről olvasunk, amely az Egyiptomból való kivonulás emlékezete és hálaadás Isten szabadító tettéért, amelyet imádságok és himnuszok kísérnek. Figyelemre méltó, hogy a szertartások a házhoz kapcsolódnak: a ház az ünneplés során elnyeri a templom jellegét. Nyilván Philón korában a Templom áll, és a templomi bárányáldozat gyakorlatban van. De több mint valószínű, hogy a diaszpórábeli zsidóság, amely nem zárándokolt el minden alkalommal Jeruzsálembé, valamilyen módon, egy rituális étkezés keretében megünnepelte a Pészahot.²²

70 után, a templom és a hozzá kapcsolódó áldozatbemutatás hiányában a rabbinikus zsidóság úgy alakította a Pészah-vacsora rítusait, hogy húsvét ünneplése az áldozati szertartások hiányában is fenntartható és teljes értékű legyen.²³ E folyamat során a kovásztalan kenyér, sőt az eredetileg járulékos szertartások – a keserű füvek (*merorim*), más ételek (pl. a *haroset* vagy főtt ételek) rituális fogyasztása, illetve az azokhoz kapcsolódó gesztusok és szavak (ezek felemelése és megnevezése) felértékelődtek, és a korábbi áldozattal és a bárány fogyasztásával egyenértékűvé lettek.²⁴ E fejlemények Baruch Bokser szerint azt tükrözik, hogy válsághelyzetben egy vallási intézmény vagy rítus, jelen esetben a templom és a templomhoz kapcsolódó áldozati szertartás jelentése áttevődik a később kialakult rítusokra („transference”; átvitel). A közösség e rítusoknak hasonló jelentést tulajdonít egy olyan helyzetben, amikor a transzfer tárgya, a templom és a hozzá kapcsolódó szertartás, nem érhető el vagy már nem létezik;

- 22 Bokser ezt valószínűnek tartja, de nem látja bizonyíthatónak (i. m. 54, 61). Jutta Leonhardt elzárkózni látszik a lehetőség elől, hogy a szertartáshoz áldozatbemutatás is tartozott, mivel az előírások szerint ezt a Templomhoz kötötték. Ezért úgy véli, hogy Philón a jeruzsálemi zárándokok otthoni lakomáira gondol (*Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, 32–33). Még határozottabban utasítja el a lehetőséget Leonhard, Clemens: *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, W. de Gruyter, Berlin, 2006, 33–35. Azonban Philónnál semmi sem utal Jeruzsálemre. Jordan D. Rosenblum nem tartja elképzelhetetlennek (kivételes esetekben) az otthoni húsvéti ünnepléshez kötött áldozatbemutatást: *Home is Where the Hearth is? A Consideration of Jewish Household Sacrifice in Antiquity*, in Hodge, Caroline Johnson – Saul M. Olyan – Daniel Ullucci – Emma Wasserman (szerk.): *The One Who Sows Bountifully.* *Essays in Honor of Stanley K. Stowers* (Brown Judaic Studies), Brown University, Providence, R. I., 2013, 153–163 (157–158). John M. G. Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan* [323 BCE 117 CE], Berkeley, CA: University of California Press, 1996, 415), Colauti (i. m. 232) és Marcus (i. m. 309) egyértelműen így értelmezi Philónt.
- 23 Bokser, i. m. 1–3, 28, 37–40, 49–50, 67, *passim*; Tabor, Joseph: *Towards a History of the Paschal Meal*, in Bradshaw, Paul – Lawrence A. Hoffman (szerk.): *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times* (Two Liturgical Traditions 5.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1999, 62–80; Yuval, i. m. 99, 114.
- 24 Ld. Bokser részletes elemzését: i. m. 29–49; uó: „Ritualizing the Seder”, *Journal of the American Academy of Religion* 56. 3 (1988), 443–471.

bekövetkezik tehát az elveszített rítus behelyettesítése valami mással.²⁵

Kétségtelen tehát, hogy a templom lerombolása arra készítette a zsidóságot, hogy az áldozatok megszűntével újragondolja a Pészah ünneplésének módját és üzenetét, a rítusok pedig minden bizonnyal alakultak és fejlődtek az idők során. Ezért nem tudhatjuk, milyen volt a húsvéti ünnepi étkezés Jézus korában, és mennyire hasonlított a Misnában olvasható széderhez. A kérdés számunkra azonban nem az, hogy Jézus és tanítványai utolsó vacsorája széder vacsora volt, mint az, amelyről a Misna *Peszáchim* traktátusa szól (a válasz csak nemleges lehet). A kérdés sokkal inkább az, hogy milyen jelentést tulajdonít az említett hagyomány Jézus ezen utolsó közös étkezésének, amikor azt mondja, hogy Jézus húsvéti vacsorát ünnepelt tanítványaival, és ennek keretében értelmezte küszöbön levő halálát. Illetve még inkább az, hogy mit mond bennfoglaltan a korai eucharisztikus ünneplés jelentéséről. Az 1Kor 5,7–8 és a szinoptikus hagyomány (Mk 14,1.12.14–16 párh.) tükrében biztosan mondhatjuk, hogy a korai krisztuskövetők Jézus halálát, illetve valamilyen formában az azt megelőző közös étkezést („utolsó vacsorát”) a Pészah és a Kovásztalanok ünnepével hozták összefüggésbe. (A János-evangélium ettől annyiban tér el, hogy Jézus nem *Pészahkor*, hanem az előkészület napján hal meg, de az események nála is húsvét-hoz kapcsolódnak.²⁶) Az eucharisztikus ünneplés etiológiája tehát ezen ünnep(ek) üzenetéhez kapcsolódik, illetve azt értelmezi újra.

Az ünnep megemlékezés Isten hatalmas szabadító tetteről, népe megmentéséről az egyiptomi szolgaságból (Kiv 12,26–27; 13,8–10.14). Az emlékezés kulcsfontosságú a Pészahról szóló bibliai szövegekben. A megemlékezés megjeleníti Isten szabadító tettet minden nemzedék számára, áthidalja az idő- és térbeli távolságot, így az ünneplésben Isten szabadító tette minden résztvevő személyes tapasztalatává válik: „amiatt történik ez, amit az Úr cselekedett velem, amikor kijöttem Egyiptomból” (Kiv 13,8).²⁷ Az ünneplés során ezáltal a múltban bekövetkezett szabadulás a

25 *Origins*, i. m. 57–61 (többek között Neusner, Jacob: *From Politics to Piety*, New York, 1979 nyomán).

26 A jánosi kronológiát másodlagosnak tekintem, illetve nem tartom meggyőzőnek a két kronológia egyeztetési kísérleteit. A kérdésről és a harmonizációs törekvésekről: Jeremias, i. m. 17–26; Thiselton, i. m. 871–87. Frédéric Manns úgy értékeli, hogy a János-evangélium a farizeusok számítását és gyakorlatát tükrözi a húsvéti vacsora tekintetében (Hillel nyomán), míg Jézus a szadduceusok bevett gyakorlatát követte: „A negyedik evangélium történeti jellege”, in uó., *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Sapientia-L’Harmattan, Budapest, 2016, 21–139 (101–106).

27 Ld. Max Thurian átfogó elemzését a héber *zikkaron* és *azkarah* jelentéséről és bibliai használatáról: *L’Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d’action de grace et d’intercession*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel – Paris, 1959, 27–49; Thiselton, i. m. 874, 879–880.

közösség és az egyén jelenvaló, mindig aktuális tapasztalata lesz, és ezzel az ünnep megalapozza a jövő reményét.²⁸

Nincs okunk feltételezni, hogy Jézus és tanítványai szakítottak a választott nép hagyományával, vagy amennyiben Jézus húsvéti vacsorán vett részt tanítványaival, kiiktatta volna Pészah üzenetét, a hálás emlékezést Isten szabadító tetteire. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a diszkontinuitás, a kereszténység kialakulása és elkülönülése a zsidóságtól egy hosszú folyamat volt, a szakítást pedig nem lehet visszavetíteni Jézus korára.²⁹ Ha így nézzük, Jézus húsvétja nem választható el népe ünnepi tapasztalatától. Amennyiben az utolsó vacsora húsvéti vacsora volt, a rítus Izrael hitét és alapvető tapasztalatát jelenítette meg a szabadító Istenről. Ilyen szempontból nem mondható az, hogy az utolsó vacsora (kronológiai vagy ideológiai okok miatt) alapvetően vagy kizárólag Jézus húsvétja volt. Ugyanakkor Jézus személyes küldetésstudata, illetve az a tény, hogy erre az utolsó vacsorára kevéssel halála előtt került sor, megnyitotta a vacsorát az aktualizálás, az új távlat felé. Ebben az értelemben beszélhetünk arról, hogy ez a vacsora, illetve Jézus halála az ő Pészahja volt, az ő átmenetele a halálon. Ez az újraértelmezési folyamat folytatódott a korai liturgikus ünneplés kialakulása során.

Ha a zsidóság és a születő kereszténység eljárást összehasonlítjuk, megfigyelhetjük, hogy mindkét közösségben fokozatosan végbement a hagyományok újragondolása és egyben a rítusok alkalmazása a megváltozott helyzethez. A két zsidó háború után, amely a Templom végleges elvesztéséhez vezetett,³⁰ a rabbinikus zsidóság alkalmazkodott az új helyzethez, és a szentélyhez kötött áldozatbemutatást felváltotta az otthon ünnepelt rituális étkezés (a széder). A korai, palesztinai krisztuskövetők szintén egy alkalmazkodási folyamaton mentek keresztül. Az első években minden bizonnyal kettős istentisztelettel kell számolni: a Templommal való szakítás nem volt magától értetődő; ugyanakkor

28 Bokser, *Origins*, i. m. 25 (a kivonulás emlékezete reményt adott a római uralom idején); 72–73 (a megváltás minden nemzedék számára aktuális; az üdvtörténeti esemény, a szabadulás jelentésének aktualizálása a későbbi korokban reményt ad a jövőre nézve); 75–80 (a rítusban, az azonosulás és a hálaadás révén a résztvevők megvallják, hogy ők is a megváltás részesei); 83–84 (az ünneplés reményt ad a válság közepette, hogy a szabadulás újból bekövetkezhet); uő: *Ritualizing the Seder*, i. m. 445.

29 Klawans találóan jegyzi meg: történelmietlen azt állítani, hogy Jézus és a zsidó krisztuskövetők elutasították volna a Templomot és az áldozati szertartásokat, illetve, értéktelennek tartva, „spiritualizálták” volna azokat (i. m. 9–10, 14–16). Az elkülönülés hosszas folyamatáról ld. Becker, Adam H.: *Annette Yoshiko Reed* (szerk.): *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Augsburg Fortress, Minneapolis, MN, 2007.

30 Amíg a Templom még állt, de a diaszpórábeli zsidóság számára nem volt elérhető, a Pészah ünneplésére nagy valószínűséggel az otthonokban került sor; a ház elnyerte a templom jellegét (amint erről Philónnál volt szó; Bokser megállapítja, hogy Philónnál bekövetkezik a transzfer, a rituális jelentésátvitel a templomról a házra (i. m. 58).

kialakultak a házi közösségekben ünnepelt saját istentiszteleti formák is (vö. ApCsel 2,46).³¹ Palesztinán kívül a helyzet még összetettebb volt, tekintettel az egyesületi életből ismert rituális étkezések hatására.³² Korintusban már az ötvenes évek elején kialakult egy közös étkezéssel egybekötött istentisztelet.³³ Az eucharisztikus praxis zsidó, illetve görög-római gyökerekkel rendelkezik.³⁴ A Templom és a zsidó ünnepek, beleértve a Pészahot, beépülhettek a korintusiak szimbolikus világába, de valószínűleg nem ugyanolyan intenzitással, mint a palesztinai közösségek esetében. Pál mégis ezekre a tradíciókra épít, amikor Krisztus halálát a húsvéti bárány áldozatával hozza összefüggésbe.

A következőkben azt nézem meg, milyen jelentést tulajdonít Jézus halálának az utolsó vacsora az elbeszélések tükrében, illetve milyen jelentésváltozásokat tükröznek ezek a hagyományok.

Jézus szavainak jelentése és jelentéstöbblete

Jézus gesztusai és szavai a tanítványaival elköltött vacsorán próféta jelcselekvésként értelmezhetőek.³⁵ Jézus meghirdeti küszöbön levő halálát, de egyben túltekint a halálán, és az Istennel való megújuló közösség reményéről szól. A közös étkezés, kultikus jellegén túl, a Szentírásban az emberek közötti és az Istennel való közösség jele és megvalósítója. Jézus utolsó vacsorája nem választható el a nyilvános működése alatt megélt asztalközösségeitől, amelyek megjelenítették Isten közelségét, megbocsátó közeledését az emberekhez.³⁶ Azonban Jézus ezen utolsó közös étkezése tanítványaival különös jelentéssel bír, mivel közeli halálára irányul, összefügg azzal.

31 Klawans, i. m. 9–10, 14–16.

32 Smith, Dennis: *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Fortress, Minneapolis, MN, 2003; Öhler, Markus: Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen. Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext, in Hellholm, David – Dieter Sängler: *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I.* (WUNT 376), Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 1413–1439.

33 Smith, i. m. 174–176, 179.

34 Az utóbbi vonatkozásról: Theissen, Gerd: Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–3 4, *Novum Testamentum* 16.3 (1974) 179–206; Ebel, Eva: *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden: die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT 2.178), Mohr Siebeck, Tübingen, 2004; Zamfir Korinna: A korintusi eukarisztikus lakoma az önkéntes egyesületek közös étkezéseinek tükrében, *Pannonhalmi Szemle* 1 (2012) 12–36.

35 Luz, i. m. 113; a Mk 22,25 kapcsán: Gnlika: *Márk*, i. m. 778–779; Klawans, i. m. 7.

36 Gnlika, Joachim: *A názáreti Jézus*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 347; uő: *Márk*, i. m. 772, 778; Betz, Johannes: Eucharistie als zentrales Mysterium, in Feiner, Johannes – Magnus Lohrer (szerk.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/2.*, Benziger, Einsiedeln, 1973, 185–314 (193–195); Nocke, Franz-Josef: Részletes szentségtan. Eucharisztia, in Schneider, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve II, Vigília*, Budapest, 1997, 280–320 (282–287).

Jézus szavainak pontos rekonstruálása szinte lehetetlen, tekintettel arra, hogy az utolsó vacsoráról szóló beszámoló az egyik leginkább bővülő újszövetségi hagyomány.³⁷ Ezért a kenyér- és kehelycselekményt magyarázó szavakból nehéz kikövetkeztetni az *ipsissima verba Jesu*-t. Az azonban biztosnak tekinthető, hogy Jézus előrejelezte küszöbön levő halálát. Jézus olyan hűséggel és következetességgel teljesítette küldetését, amely magában foglalta a halál kockázatának vállalását is; így ezen utolsó asztalközösség alkalmával Jézus minden bizonnyal kifejtette, hogy számolt közeli halála reális eshetőségével. A vacsora tehát a halálba menő Jézussal teremt közösséget.

A kenyérhez fűzött magyarázat („ez az én testem”³⁸) értelmezésekor fontos figyelembe venni a „test” (σῶμα)³⁹ fogalom biblikus-szemita antropológiai hátterét.⁴⁰ Súlyos félreértés lenne, ha a testet (vagy a vért) az emberi személy alkotóelemére értenénk: a test itt az egész embert jelöli, Jézust magát.⁴¹ Ez még szembetűnőbb, ha figyelembe vesszük, hogy a páli és lukácsi hagyomány Jézusnak a tanítványokért odaadott testéről beszél.⁴² A valakiért, valaki helyett való átadatás a helyettesítő, apotropaikus halálra utal.⁴³

A kehely átnyújtásakor Jézus szavai összefüggést teremtenek a kehely, kiontott vére és a szövetség között. A kehellyel kapcsolatos kijelentés két változatban maradt fenn. Az első korintusi

37 A kérdésről ld. Gnlika, *A názáreti Jézus*, i. m. 348; Luz, i. m. 95–96, 104–117.

38 A kovásztalan kenyérhez a MTörv 16,3 magyarázatot fűzött („az inség kenyere”). Mivel azonban a Jézus korabeli húsvéti vacsora rendjét nem ismerjük, csak találgatni lehetne, hogy Jézus mikor tette a kijelentést, illetve, hogy esetleg a kenyér ilyen magyarázata helyett utalt saját teste odaadására. Yuval úgy véli, hogy nem a Haggáda *Ha lachma anya*-felszólítását („Ez a nyomorúság kenyere, amit őseink Egyiptomban ettek. Aki éhes, jöjjön és egyen belőle”) módosítja Jézus (Mt 26,26), hanem a *Ha lachma anya* a jézusi felszólítás („Vegyétek és egyetek ebből mindnyájan [...]”) ellenképeként keletkezett (i. m. 106).

39 Jánosnál a kafarnaumi beszédben a rokon értelmű, de realiztikusabb σῶξ (hús) szerepel. Jeremias szerint a háttérben a *bāsār* szó állhatott (i. m. 199). Ezzel szemben Gnlika az arám *gufāt* feltételezi (*Márk*, i. m. 169, 10. lábjegyz.). A kérdésről ld. még Schrage, i. m. 33.

40 R. B. Chisholm, רשׁו (bāsār), NIDOTTE, s.v.; T. Alexander, הגּוּפָא (gúpá), NIDOTTE, s.v.; Hans Walter Wolff, *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat – PRTA, Budapest, 2001, 49; S. Wibbing, σῶμα, NIDNTT, s.v. A test az élőlényt fizikai valóságában, az embert mulandóságában, halálra szántságában vagy akár esendőségében jelöli.

41 Conzelmann, i. m. 232–233, 235; Gnlika: *Márk*, i. m. 771–772; Schrage, i. m. 33–34, 36; Betz, i. m. 199, vö. 290–291; Nocke, i. m. 286; Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 175.

42 Az 1Kor 11,24 elliptikus: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, Lk 22,19 kifejezetten említi az odaadást/átadatást: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.

43 Breytenbach, Cilliers: A Szentírás és a birodalom között. Jézus keresztrefeszítése, in Benyik György (szerk.): *Szent Pál és a pogány irodalom. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia. Szeged, 2009. szeptember 24–26*, JATEPress, Szeged: 2010, 35–45; ld. Christina Eschner rendkívül részletes elemzését: *Gestorben und hingegeben “für” die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi I–II* (WMANT 122), Neukirchener, Neukirchen, 2010.

levél és Lukács a szövetség gondolatára helyezi a hangsúlyt: a kehely az új szövetség az ő vérében (1Kor 11,25; Lk 22,20). A másik két szinoptikus szorosabb párhuzamot von a kenyér és a test, a kehely és a vér között: a kehely tartalmát képező bor az ő vére, a szövetségé (Mk 14,24; Mt 26,28).⁴⁴

Mindkét változat szövetségekötésésként értelmezi Jézus halálát. A magyarázat elsősorban a sinai szövetség vére utal (Kiv 24,6–8).⁴⁵ A szövetség az exodus beteljesedése: közösséget teremtett Isten és az ő népe között. Rituális megjelenítése az áldozatban és a hozzá kapcsolódó lakomában valósul meg (Kiv 24,9–11). Másodsorban, az új szövetség motívum megértéséhez figyelembe kell vennünk, hogy a babiloni fogság traumájára válaszolva, Jeremiás könyve feleleveníti és újból összekapcsolja a szabadulás (az új exodus) és a szövetségekötés témáját (30–31).⁴⁶ Ebben az összefüggésben olvasható az új szövetség ígérete (31,31–34). Az új szövetség nem váltja fel, hanem megújítja, bensővé teszi a nép elköteleződését Isten iránt: Isten a szívekbe írja a Törvényt; az interiorizált, bensőséges istenismeret lesz a szövetség alapja.⁴⁷ Az új szövetség témája (1Kor 11,25; Lk 22,20) valószínűleg erre a Jeremiásnál szereplő új szövetségre céloz, amelyet Isten a végső napokban köt népével. Az ígéret jövőbeli horizontja alkalmassá teszi a továbbgondolásra és az alkalmazásra. Itt is nehéz megálapítani Jézus pontos szavait, de a szövetségre hivatkozva (akár közvetlenül, a Kiv 24,8-ra utalva, akár közvetve, a Jer 31,31–34 nyomán), mindkét változat az exodus-hagyományhoz kapcsolja Jézus halálát. Ez nem zárja ki Izraelt a szövetségből, hanem a szövetséget kiterjeszti úgy, hogy Izrael mellett a nemzeteket is magába foglalja.⁴⁸ A(z új) szövetség motívuma arra utal tehát, hogy Jézus halála megújítja az Istennel való közösséget. Az utol-

44 Valószínű, hogy az első változat, amely a szövetséget állítja előtérbe, az eredetibb, míg a második hagyományban előtérbe kerülnek az áldozati adományok. Gnlika: *Márk*, i. m. 768–769; uő, *A názáreti Jézus*, i. m. 346.

45 Fiedler jól látja, hogy a Sínai-hegyi szövetségre történő utalás nem egy másik, az elsőt megszüntető szövetséget jelöl, hanem a kortás, qumráni irodalom tükrében a szövetség megújítására utal. Erre céloz Pál is a Róm 9; 11-ben (*Mathäusevangelium*, 390; *pace Luz*, i. m. 115). Vö. Klawans, i. m. 15; Kazen, i. m. 477–502; Schrage, i. m. 39–40. A vér motívum továbbá a pászka-báránnyra is utalhat (Kiv 12,7.13.21–23); Jeremias, i. m. 223.

46 A Pészah, a sinai szövetség és az új szövetség kapcsolatáról: Gerken, i. m. 33–35. Az új kivonulás témájáról Jeremiásnál: Varga Gyöngyi, „Hazasegítek a messzeségből” (Jer 30,10): A hazatérés és az otthonlét tapasztalatai az Ószövetségben, in Szabó Lajos (szerk.): *Teológia és nemzetek*, Luther Kiadó, Budapest, 2016, 27–40.

47 McKane, William: *Jeremiah II* (ICC), T&T Clark, Edinburgh, 1996, 818–822.

48 Amikor a Mt 26,27 szerint Jézus a tizenkettőnek átnyújtja a kelyhet, és azt mondja, „igyatok ebből mindnyájan”, a tizenkettő Izraelt jeleníti meg. Hopping, Helmut: *Mein Leib für euch gegeben: Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Herder, Freiburg, 2016, 399–400.

só vacsora így az Istennel való közösség realszimbóluma és Isten eszkatologikus uralmának elővételezése lesz.⁴⁹

A vér a szemita gondolkodásban a halálra utaltságot jelöli, az élet erőszakos kioltása (a vérontás) által.⁵⁰ A szinoptikusok a *sokakért* (Mk 14,24; Mt 26,28), illetve a tanítványokért (Lk 22,20) *kiontott* (ἐκχυννόμενον) vérről beszélnek. A terminusok jelzik, hogy Jézus halála a másokért vállalt odaadás aktusa. E kifejezések (akárcsak az 1 Kor 5,7) áldozatként értelmezik Jézus halálát.⁵¹ Jézus vacsorája tehát szoros kapcsolatban áll küszöbön levő, másokért vállalt halálával (vö. 1Kor 11,26). A „sokakért” formula (ὕπερ πολλῶν) valószínűleg Jahve szenvedő Szolgájaként mutatja be Jézust, aki sokakért szenved, akinek mások helyett vállalt szenvedése gyógyító erővel bír (Iz 53,4–6.10–11).⁵²

A felszólítás a jézusi vacsorára való emlékezésre (ἀνάμνησις, 1Kor 11,24–25; Lk 22,19) minden bizonnyal már tükrözi a közösségek eucharisztikus gyakorlatát.⁵³ Korábban volt szó a megemlékezés központi jelentőségéről, aktualizáló szerepéről Pészah ünnepe kapcsán.⁵⁴ Azok az ünneplők, akik részt vesznek az áldozaton és a közös étkezésen, személyesen is megtapasztalják Isten szabadító cselekvését. Analóg módon, amikor a krisztuskövetők hálaadással emlékeznek Krisztus halálára, az ünneplésben az ő gyógyító, szabadító odaadása mindig jelenvaló tapasztalatává lesz. Ugy, ahogy a Pészah ünneplése jelenvalóvá teszi Isten szabadítását és elköteleződését, az eucharisztikus ünneplés anamnézise megjeleníti Krisztus egyszeri s mindenkor hatékony

49 Gnilka: *Márk*, i. m. 778 („Az eszkatologikus szövetség eszméje elevenen élt a zsidóságban [vö. Jubileumok könyve, 1, 16–18; Barukh 2,35; Damaszkuszi irat, 6,19; 8,21]. Szorosan összekapcsolódott azzal az elgondolással, hogy Isten lesz a király, és ezért nyitott volt az isteni uralom Jézus által meghirdetett várására.”). Vö. uó., *A názáreti Jézus*, i. m. 346–347.

50 Wolff, i. m. 88; Gnilka: *Márk*, i. m. 774.

51 Jézus vérenek kiontása összefügg a bűnbocsánattal is (kifejezetten csak Mt 26,28). Érdekes, hogy noha Máté szövetségről, nem új szövetségről beszél, a Jer 31,34 az új szövetséghez kapcsolja a bűnök bocsánatát is. (Schrage, i. m. 40.)

52 Jeremias, i. m. 227–229; Gerken, i. m. 34–35; Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 175. Gnilka a szemita hangzású ὑπερ πολλῶν kifejezést részesíti előnyben a Pálnál és Lukácsnál található ὑπερ ἑμῶν formulával szemben (*Márk*, i. m. 768–769).

53 A megemlékezésre vonatkozó felszólítás Jézus szavaira és szándékára vezeti vissza az eucharisztia liturgikus ünneplését. Ma azonban a legtöbb teológus úgy véli, hogy a megemlékezés parancsa az egyház eucharisztikus gyakorlatának lecsapódása, akárcsak az „egyétek / igyatok” felszólítás. A kérdésnek azonban nincs különösebb jelentősége, amennyiben a szentségek alapítását nem jogi aktusként értelmezzük, hanem a szentségekben olyan jelcselekvéseket látunk, amelyek gyökere Jézus életében, gyógyító és szabadító, Isten uralmát jelző és megvalósító tetteiben van, amelyeket az egyház, a jelenlevő megdicsőült Krisztussal egységben, a Szentlélek irányítása alatt magától értetődően követ. (Nocke, i. m. 229–230, 287; Hoping, i. m. 35; vö. Gánóczy Sándor: Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában, *Mérleg* 3 [2001], 305–318 [308].)

54 Kiv 12,14; 13,1.8–9.16; MTörv 16,3; Philón, *Spec. leg.* 2.146; Jos., *Ant.* 17.213.

önátadását, és megújítja az Istennel való közösséget.⁵⁵ A megemlékezés itt sem egyszerűen intellektuális aktus, nem egy múltbeli esemény felidézése, hanem megjelenítő-aktualizáló emlékezés.⁵⁶ Az emlékezéshez hozzátartozik a hálaadás is.⁵⁷ (Az összetartozás már a Pészah ünneplésében megmutatkozik.⁵⁸)

Az eszkatologikus kitekintésből (Mk 14,25; Mt 26,29; Lk 22,16.18; vö. 1Kor 11,26; Jn 6, 51.54) világos, hogy Jézus túltekint a halálon, így a közös étkezés nem egyszerűen egy búcsúvacsora, hanem Jézus feltámadására való tekintettel a végleges életadó közösség elővételezője. Az utolsó vacsora és az arra való hálás emlékezés ezáltal a reményről, a jövőről szól.

Záró gondolatok: vacsora, emlékezés, jelentésváltozás

Minden közösség identitásához elválaszthatatlanul hozzátartozik az emlékezés a múlt meghatározó személyiségeire és eseményeire, Jan Assmann szavaival, a kulturális emlékezet. A közösség emlékezetének hordozói a tárgyak, cselekmények és szövegek, amelyek funkcionális rendeltetésükön túl mélyebb, szimbolikus jelentést nyernek, a rítusképződés során. Ezt a szerepet tölti be a zsidóság és a kereszténység esetében a szent napokhoz, ünnepekhez kötött rituális étkezés, a szent szövegek áthagyományozása, a szavak kimondása, megisméltése. Ezek kitérítik az idő kereteit, és azok számára is hozzáférhetővé teszik az eseményt, akik már nem kortársai az alap-vető személyeknek és eseményeknek.⁵⁹

Történetük fordulópontjain a vallási közösségek azzal a kihívással szembesülnek, hogy az új helyzethez alkalmazkodva újrafogalmazzák identitásuk meghatározó jegyeit. Ilyen esetekben a múlthoz, a hagyományhoz való hűség szükségszerűen együtt jár a közösség azon képességével, hogy a régi kijelentéseknek új irányt, új jelentést adjon (*re-inventio*). Ez elengedhetetlen ahhoz, hogy a vallási közösség fenn tudja tartani tagjai reményét.⁶⁰

A szentélytől távol (a diaszpórában), majd még inkább a Templom elvesztése után a zsidóságnak meg kellett találnia annak a módját, hogy azonossága egyik legjelentősebb kifejezőjét, a

55 Thurian, i. m. 48–49; Nocke, i. m. 283, 292; Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 176. Collins, noha nem tekinti húsvéti vacsorának az utolsó vacsorát, az emlékezés fogalmát mégis a húsvéti megemlékezés-teológiával hozza összefüggésbe (i. m. 428–430).

56 Schrage, i. m. 41–43; Conzelmann, i. m. 233.

57 A kenyér megtörésekor (1Kor 11,24; Lk 22,19), illetve a kehely átnyújtása előtt (Mk 14,23; Mt 26,27). Ld. Gánóczy: *Bevezetés...*, i. m. 144.

58 Philón, *Spec. leg.* 2.146. Vö. Jub. 49,6.

59 Assmann, Jan: Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory, in Horsley, Richard A. – Jonathan A. Draper – John Miles Foley (szerk.): *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark. Essays dedicated to Werner Kelber*, Fortress, Minneapolis, MN, 2006, 67–82.

60 *Origins*, i. m. 92–94.

szabadulásra emlékeztető Pészahot akkor is megünnepelje, amikor már nem kerülhetett sor a rituális ünneplés alapvető aktusa, az áldozat bemutatására. Ezt azzal érte el, hogy a Templomhoz kötött áldozatbemutatással egyenértékűvé tette az otthon ünnepelt széder-vacsorát, ennek rítusai pedig a korábbi szertartásokat helyettesítették vagy újraértelmezték. Ezzel megtörtént a korábbi szertartások jelentésének átvitele az újakra. Az ünneplés idejére az otthon lett a szentély, a családi közösség pedig vallási közösséggé lett. E folyamat során a lakoma keretében történő megemlékezés az alapvető eseményekre biztosította a hit és valósággyakorlat kontinuitását.

A születő kereszténység tapasztalata sem volt teljesen más: a zsidó krisztuskövetők is elveszítették a Templomot, illetve fokozatosan elszakadtak eredeti vallási közösségüktől, ennek következtében pedig újra kellett gondolniuk saját identitásukat és rítusukat. Kialakultak a házi *ekklésziák*. A keresztény istentisztelet kialakulása is e folyamatba illeszthető.

Jézus halála és utolsó vacsorája értelmezésében is egyszerre van jelen a kontinuitás és a diszkontinuitás. Függetlenül attól, hogy történeti szempontból meggyőzőnek tartjuk az utolsó vacsora húsvéti karakterét vagy nem, egyértelmű, hogy a különböző újszövetségi hagyományok Jézus halálát és az azt megelőző közös étkezést valamilyen módon a Pészahhoz kapcsolták, az exodus és a szövetségkötés fényében értelmezték, és a vacsorát, illetve az abból kinövő eucharisztikus ünneplést a megjelenítő megemlékezés (anamnézis) és a hálaadás kategóriáihoz kötötték. Ez azt jelenti, hogy a krisztuskövetők első közösségei a sajátos identitásukat kifejező központi rítust a folytonosság jegyében alakították ki. Ugyanakkor jelentős újraértelmezési folyamat indult el. A keresztrefeszített Jézus lett a húsvéti bárány, akinek feláldozása megpecsételte az új szövetséget. Őt tekintették a szenvedő Szolgának, aki sokakért / a tanítványokért adta életét – már nemcsak Izraelért, hanem a nemzetekért is. Az alapvető események értelmezésén túl, az ünneplés helye és módja is megváltozott. A Templomtól való elszakadás nyomán az istentisztelet helye a ház, a házi közösség lett,⁶¹ formája pedig a kultikus étkezés, amely emlékezetbe idézte és megjelenítette az alapító utolsó vacsoráját, halálát és feltámadását. A történetek elbeszélése és rituális megjelenítése (1Kor 11,26) összekapcsolta az ünneplő közösséget a kezdetekkel, az alapítóval, egyszersmind megnyitotta a jövő távlatát, reményt adott azoknak a krisztuskövetőknek, akik úgy érezték, hogy egy ellenséges társadalom veszi körül őket. Az emlékezés és a hálaadás kulcsfontosságú fogalomná vált.

61 Ez nem jelenti azt, hogy a krisztuskövetők minden esetben magánházaknál gyülekeztek. Az összejövetelek alternatív helyszíneiről: Horrell, David G.: *Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre*, *NTS* 50 (2004) 349–369; Klinghardt, Matthias: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen, 1996, 62–64, 74, 326.

Mi is abban a meggyőződésben veszünk részt az eucharisztikus ünneplésen, hogy az anamnézis⁶² áthidalja az időbeli távolságot, és az ünneplő közösség részesedik Krisztus múltbeli, egyszeri megváltó, üdvhozó tetteben. Olyan eseményeknek vagyunk a részesei, amelyek nemcsak időben távol (az első század első felében), hanem térben is távol (Jeruzsálemben) zajlottak. Mégsem vonjuk kétségbe, hogy az eucharisztikus ünneplésben reális kapcsolatba kerülünk a magát odaadó Krisztussal. Az anamnézis nemcsak az időbeli, hanem szükségszerűen a térbeli távolságot is áthidalja.

Ezek nem pusztán absztrakt teológiai-teológiatörténeti megfontolások. A teológiának ma is az a feladata, hogy új válaszokat találjon az új kihívásokra és kérdésekre. Ez a feladat különösen releváns a mai járványtani válság idején, amikor józan megfontolások arra készítették az egyházakat, hogy a templomban ünneplést közösségi istentiszteleteket felfüggeszsek. Ehelyett a hívek az online közvetített eucharisztikus ünneplésbe kapcsolódhatnak be, otthonról. Ez az érthető hiányérzet és frusztráció mellett felvetette az így követett szentmise érvényességének a kérdését. A jogi megközelítés mellett fontos lenne a kérdést teológiai szempontból is megfontolni.

A válsághelyzetre az egyház korábban is tudott válaszolni. Ez történt a középkorban a szükséghelyzet teológiai értékelésével, ami jelentős mértékben befolyásolta a keresztség, a bűnbánat szentsége, sőt a papság teológiáját is.⁶³ E teológiai *locust* ma is alkalmazni lehetne az online közvetítésekbe való otthoni, virtuális bekapcsolódás értékelésére, az epidemiológiai válság idején. Mindannyian azt reméljük, hogy a szükséghelyzet véget ér, és belátható időn belül újra sor kerülhet a közösségben ünneplést istentiszteletre. De reálisan számolni lehet azzal, hogy hasonló helyzetek a jövőben is bekövetkezhetnek. Érdemes lenne ezért átgondolni a „virtuális” bekapcsolódás teológiáját és az eucharisztikus ünneplés erejét (skolasztikus kifejezéssel, „hatékony-ságát”) azok számára, akik nincsenek / nem lehetnek fizikailag jelen a templomban, a szentmise bemutatása helyén. Virtuális részvételről beszélünk, mert a közösség tagjai nincsenek fizikailag jelen a templomban, és a pap nem láthatja őket. A „virtuális”

62 Az anamnézis, a megjelenítő megemlékezés a kortárs katolikus szent-ségtan, sőt az ökumenikus párbeszéd kulcsfogalmává lett. Az utóbbihoz: Baptism, Eucharist and Ministry (Faith and Order Paper no. 111, World Council of Churches, Geneva, 1982), az eucharisztiairól szóló fejezetben. Vö. Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie* 3., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, 337–344.

63 Erről az egyházi szolgálat kapcsán írtam: *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2007, 322–325; Érvénytelen protestáns egyházi szolgálat? Megfontolások az egyházi szolgálatról a reformátorok írásai és az ökumenikus dokumentumok tükrében, in Puskás Attila – Hoványi Márton (szerk.): *Reformáció és ökumenikus párbeszéd. Teológiai tanulmányok* (Varia Theologica 9), Szent István Társulat, Budapest, 2018, 241–283 (278–279).

jelzőt ez esetben a „valóságos” részvétel ellentétéként használjuk. Kérdés azonban, hogy amennyiben a közösség tagjai reálidőben otthonaikban bekapcsolódnak az ünneplésbe, imádkozva, a felszólításokra válaszolva, énekelve, imádságos lélekkel, lehet-e valóban azt mondani, hogy a részvétel „csak virtuális” (az előbb említett negatív értelemben)? Vajon amikor az anamnézis során a távolról bekapcsolódók imádságban megnyílnak Isten előtt, Isten ereje (*virtus Dei*, Vg Róm 1,16; 1Kor 1,18; *virtus Altissimi*, Lk 1,35) nem képes áthidalni a fizikai távolságot úgy, ahogy az időbeli korlátokat túllépi? Nem lehetne ma a teológiában, a szükséghelyzetre való tekintettel, az isteni *vis/virtus* és *virtualitas* új, pozitív jelentését megfogalmazni? Miközben elfogadjuk az egyházfegyelmi-liturgikus szabályozások szükségességét, nem kellene azon elgondolkodni, hogy az isteni gyógyító, átváltoztató szó erejének hatósugarát aligha lehet hossz mértékel mérni és korlátozni?