

Diósi Dávid

A Sanctus-ének ószövetségi gyökerei

Az Is 6,1–4 perikópa liturgikus szempontú elemzése

Bevezetés

A *Sanctusszal* foglalkozó irodalom meglehetősen gazdag. Írtak róla liturgikus kézikönyvekben többek között A. Neugart,¹ J. Prill,² L. Eisenhofer,³ J. Lechner,⁴ A.-G. Martimort,⁵ M. Righetti,⁶ B. Jeggle-Merz — H. Schützeichel,⁷ M. Kunzler,⁸ A. Várnagy,⁹ A. Adam,¹⁰ R. Meßner¹¹ a római¹² liturgia és —mivel közös örökség—

Diósi Dávid római katolikus pap, a Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola liturgiaterapeuta és a Papnevelő Intézet rektorhelyettese.

¹ Vö. A. NEUGART: *Handbuch der Liturgie: für Kanzel, Schule und Haus* III. Einsiedeln 1933. 144–147.

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

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

⁴ Vö. J. LECHNER: *Liturgik des römischen Ritus*. Freiburg 1953. 237–239.

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

⁶ Vö. M. RICHETTI: *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II*. (Manuale di Storia Liturgica III). Milano 1966. 364–368.

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

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

⁹ Vö. VÁRNAGY A.: *Liturgika. Szertartástan: Az Egyház nyilvános istentisztelete*. Abaliget 1995. 270k.

¹⁰ Vö. A. ADAM: *Grundriss Liturgie*. Freiburg—Basel—Wien 1998. 149k.

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

¹² Vö. J. A. JUNGSMANN: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* II. Wien 1962. 156–165; J. A. JUNGSMANN: *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*. Eisenstadt 1977. 199–201; N. GHR: *Das heilige Meßopfer: dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt*. Freiburg 1897. 524–530; B. SAUTER: *Das heilige Meßopfer. Die liturgische Feier der heiligen Messe nach römischem Ritus*. Paderborn 1909. 232–236; Th. SCHNITZLER: *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*. Freiburg—Basel—Wien 1976. 136–139; J. PASCHER: *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*. Münster—Freiburg 1953. 110; C. MAIER: *Das Geheimnis des Glaubens. Eine Meßauslegung für das christliche Volk*. Freiburg 1954. 127skk; R. BERGER: *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Einführung in die Feier der Messe*. München 1971. 60skk; J. H. EMMINGHAUS: *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1). Klosterneuburg 1997. 258skk; J. HERMANS: *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*. Regensburg 1984. 242–244; DOBSZAY L.: *A szentmise magyarázata*. Budapest 1997. 88skk; M. GEISSER: *Die heilige Messfeier. Eine Hilfe zum besseren Verständnis*. Zürich 1998. 61–63; J.-M. LUSTIGER: *Értetek és mindenkiért... Bevezetés a szentmise liturgiájába*. h. n. 1997. 111k; TAMÁS J.: *Csúcs és forrás. Elmélkedések a szentmiséről*. Csíkszereda 2002. 149skk; E. FERENT, *Eucharistia. Sacramentul Sacrificiului lui Cristos*. Iași 1996. 269–271; G. L. MÜLLER: *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*. Augsburg 2002. 134skk.

a keleti¹³ egyház különböző szentmise-magyarázataiban. A Sanctus külön címszóként szerepel továbbá úgy a liturgikus,¹⁴ mint az általános¹⁵ teológiai lexikonokban. Különálló írásokban, ill. részletesebben foglalkozott a *Sanctusszal* A. Baumstark,¹⁶ K. F. Müller,¹⁷ K. Gamber,¹⁸ G. Kretschmar,¹⁹ D. Flusser,²⁰ E. R. Hardy,²¹ H. Eising,²² B. D. Spinks,²³ A. Gerhards,²⁴ S. Brock,²⁵ Ch. Böttrich,²⁶ Dobszay L.,²⁷ G. Winkler,²⁸ hogy csak a fontosabbakat említsük.²⁹

¹³ D. STĂNILOAE: *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*. București 2004. 435–440; E. BRANIȘTE: *Liturgica specială*. București 2002. 240skk; P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*. București 1998. 241–245; M. KUNZLER: *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*. Paderborn 1998. 332–335; M. KUNZLER: *Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie*. (Sophia: Quellen östlicher Theologie 27) Trier 1991. 197–199; S. ANAGNOSTOPOULOS: *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii: cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din viețile sfinților, preoților, monahilor și credincioșilor*. București 2005. 321–326; N. MĂNDIȚĂ: *Explicarea Sfintei Liturghii*. București 2000. 307–310.

¹⁴ Vö. R. BERGER: *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*. Freiburg—Basel—Wien 1999. 463skk; G. PODHRADSKY: *Lexikon der Liturgie*. Innsbruck—Wien—München 1962. 339skk; BÍRÓ L.: „Sanctus”, in VERBÉNYI I. — ARATÓ M. O. (szerk.): *Liturgikus lexikon*. Budapest 2001. 183; G. LUKKEN: „Sanctus”, in *LitWo* 2 (1968) 2506–2512.

¹⁵ DIÓSI: „Sanctus”, in *Magyar Katolikus Lexikon* 11 (2006) 848; F. RESCH: „Sanctus”, in *Katolikus Lexikon* 4 (1933) 129; F. K. PRASSL: „Sanctus”, in *LThK* 9 (2000) 4; L. KOEP: „Sanctus”, in *LThK* 9 (1964) 309skk; L. EISENHOFER: „Sanctus”, in *LThK* 9 (1937) 163skk; E. JAMMERS: „Sanctus”, in *RGG* 5 (1961) 1362; C. T. R. HAYWARD: „Sanctus. 1: Alttestamentlich und jüdisch”, in *TRE* 30 (1999) 20–25; A. LOUTH: „Sanctus 2: Christlich”, in *TRE* 30 (1999) 25–29; E. J. GRATSCH: „Sanctus. Origin and History”, in *NCE* 12 (1967) 1047; H. HUCKE: „Sanctus. Musik”, in *NCE* 12 (1967) 1047skk.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Vö. DOBSZAY L.: „A Sanctus-ének liturgiai méltósága”, *MEZ* 2 (1994/1995) 331–334.

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

Jelen tanulmányunkban a Sanctus ószövetségi gyökerei, egészen pontosan az Izajás³⁰ meghívásáról szóló perikópa (Is 6,1–4) behatóbb vizsgálatát tűztük ki célul.³¹

Szövegmagyarázat

¹ Abban az esztendőben, amikor meghalt Uzija király, láttam az Urat. Magas és főséges királyi széken ült, és uszálya betöltötte a templomot. ² Szeráfok lebegtek fölötte: mindegyiknek hat-hat szárnya volt. Kettővel befőték arcukat, kettővel befőték lábukat, s kettővel lebegtek. ³ És harsány hangon mondogatták egymásnak: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet!” ⁴ Még a küszöbök alapjai is megrendültek harsány hangjuktól, és a templom tele lett füsttel. (Szent István Társulat [1992])

A látomás³² során Izajás próféta —akinek „igehirdetése az egész Ószövetség teológiailag legmonumentálisabb része”,³³ „erőteljes nyelvezete [pedig őt] a Biblia nagy ’klasszikusává’ tette”³⁴— nem hagyja el a földet, vagyis nem emeltetik fel Istenhez a mennybe, hanem belátást nyer abba a máskülönben láthatatlan égi ceremóniába, amely Istent a mennyben körülveszi. „Menny és föld egybeolvad ebben a vakító látomásban.”³⁵ A *magas és főséges királyi szék*³⁶

²⁹ Ld. még DIÓSI D.: „A Sanctus éneklésének történeti háttere a kezdetektől a többszólamúság kialakulásáig. Egyházzene- és liturgiátörténeti visszapillantás”, *Studia Theologica Transsylvaniensia* 12 (2009/1) 23–62.

³⁰ Izajás személyéről, tevékenységéről, tanításáról és könyvéről lásd: H.-W. JÜNLING: „Das Buch Jesaja”, in E. ZENGER u.a. (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament*. (KStTh 1,1) Stuttgart—Berlin—Köln ²1996. 303–318; R. RENDTORFF: *Das Alte Testament. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn ³1988. 201–212; O. WEBER: *Bibelkunde des Alten Testaments. Ein Arbeitsbuch II: Prophetenbücher und „Schriften“ (Jesaja bis zum Schluß des Alten Testaments)*. Tübingen ⁵1948. 42–62; RÓZSA H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe II*. Budapest ²1996. 82–121 (gazdag irodalomjegyzékkel); J. A. SOGGIN: *Bevezetés az Ószövetségbe I. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Budapest 1999. 272–286 (gazdag irodalomjegyzékkel); K. ZAMFIR: *Ószövetségi exegézis*. Kolozsvár 2008. 134–150; F. COMTE: *Marile figuri ale Bibliei*. h. n. 1995. 130k; O. KAISER: „Jesaja/Jesajabuch”, in *TRE* 16 (1987) 636–658.

³¹ Izajás 6. fejezetéhez lásd az általunk hozzáférhetővé vált és jelen tanulmányban feltüntetett irodalmon kívül a B. S. CHILDS [*Isaiah*. [The Old Testament Library] Louisville—London 2001. 51] által összeállított bibliográfiai adatokat is.

³² Az exegéták az Is 6,1–11-et általában Izajás próféta meghívásáról szóló személyes elbeszélésnek tekintik, vannak azonban olyan vélemények is, melyek szerint ez a perikópa —mivel más ószövetségi meghívástörténetekhez képest bizonyos motívumok hiányoznak— csupán egy feladat elvégzéséhez való megbízást rögzítő leírásnak tekinthető (vö. KAISER: *Jesaja*. 646).

³³ G. VON RAD: *Az Ószövetség teológiája II. Izrael prófétái hagyományainak teológiája*. Budapest 2001. 133.

³⁴ J. SCHMATOVICH: *Bevezetés az Ószövetségbe. Az ígéretek emlékezete*. (Katolikus Teológiai Kézikönyvek 29) Szeged 2001. 372.

³⁵ B. WEBB: *Ézsaiás könyve*. Budapest 2001. 59.

JHWH jelenlétének helyét jelöli, aki egy keleti királyhoz³⁷ méltó módon trónon ülve, hosszan lenyúló királyi ruhában/köntösben³⁸ (erre utal az uszálya [héb. שׂוּלָיִם]³⁹) és egy sereg szolgálóval (= szeráfok) jelenik meg.⁴⁰ Isten trónja a templom fölött oly magasan áll, hogy királyi palástjának csupán a szegélye érinti és tölti be a templomot.⁴¹ Isten jelenléte, amint az 1. v. kijelentése —*uszálya betöltötte a templomot*⁴²— kifejti, nem csak függőlegesen mutatkozik meg átölve a magasságokat és a mélységeket, hanem vízszintesen is —széltében-hosszában— túlfeszít minden őt behatárolni szándékozó keretet, jelezve azt, hogy JHWH jelenléte áttör minden evilági térviszonyt és emberi elképzelési határt, ugyanakkor teljesen kivonja magát az ember rendelkezési hatalma alól.⁴³ Régi keleti felfogás értelmében továbbá a ruha⁴⁴ az istenség azon védő erejének a jelképe, amelyet kifejt a világra.⁴⁵ Kultúr- és szellemtörténeti szempontból a ruha voltaképpen a személy meghosszabbítása, amely ikonográfiailag még ma⁴⁶ is erősen plasztikus módon kifejti a személy hatalmának, (védő)erejének

³⁶ Szigorúan véve magából a szövegből nem hámozható ki, hogy a „magas és főséges” a trónra vagy pedig az Úrra vonatkozik (vö. HAYWARD: *Sanctus*. 21).

³⁷ Vö. A. GELIN: „Die späteren prophetischen Bücher”, in A. ROBERT — A. FEUILLET (Hrsg.): *Einleitung in die Heilige Schrift I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*. Wien—Freiburg—Basel 1963. 459–576., 500.

³⁸ Hogy a köntös (uralkodói méltóságának jele) JHWH királyként való ábrázolásának tartozéka könnyen érthető, hisz Jon 3,6 szerint a köntös a földi király öltözékének főkélléke, a Ps 104,1skk-ben a szerző pedig a következőképpen áldja az Urat: *Uram, Istenem, mindennél nagyobb vagy! Főlségbe és méltóságba öltöztöl, a fény, mint köntös, úgy fog körül* (lásd továbbá Ps 93,1). JHWH köntösben történő leírása esetén tehát nem beszélhetünk antropomorfizmusról (vö. H. WILDBERGER: *Jesaja* I. [BKAT X/1] Neukirchen 1972. 245).

³⁹ A שׂוּלָיִם kifejezés fordítása bizonytalan. Jelentheti az isteni alak alsó részét (lásd Vulgata ford.) is (vö. J. FISCHER: *Das Buch Isaías* I. [HSAT 7/1] Bonn 1937. 60; W. A. M. BEUKEN: *Jesaja* 1–12. [HThKAT] Freiburg—Basel—Wien 2003. 169). WILDBERGER (*Jesaja*. 232) szerint a szó a köntös szegélyét jelenti és rokon az arab *sawila* kifejezéssel, amelynek jelentése „lazán lecsung”.

⁴⁰ Hasonló Michajehu (Mikeás) próféta látomása is: *Láttam az Urat, a trónján ült, az egész mennyei sereg ott állt a jobbán és balján* (3Rg[1Rg] 22,19).

⁴¹ Vö. K. KOCH: *Die Profeten I. Assyrische Zeit*. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 21987. 122.

⁴² A próféta itt nem יהוה בית ירוה-ról beszél, hanem az idegen származású הַיְיָל kifejezést használja, amely az akkád (a sémi nyelvcsalád egyik ága) *ekallu* és a sumer *é-gal* szavaktól eltérően nem csupán „(királyi) palotát”, ill. „nagy házat”, hanem templomot, ill. annak fő részét (csarnokát) is jelentheti, sőt vonatkozhat az istenség mennyei lakhelyére is (vö. WILDBERGER: *Jesaja*. 245). F. MONTAGNINI (*Il libro di Isaia*. Parte prima [1–39]. Brescia é. n. 223) szerint, ha ugyan a szöveg ez nem is említi kifejezetten, könnyen feltételezhető az, hogy a látomása aközben történt, miközben Izajás a templomban áldozatot mutatott be.

⁴³ Vö. R. KILIAN: *Jesaja* 1–12. (NEB 17) Würzburg 1986. 48.

⁴⁴ Vö. E. HAULOTTE: „Ruha”, in *Biblikus Teológiai Szótár*. Budapest 1986. 1142–1148.

⁴⁵ Vö. Zsolt 93,1; 104,1.

⁴⁶ Gondoljunk itt csak pl. a sokhelyütt még ma is látható „Védőköpenyes Madonna” Mária-ábrázolás típusra, amely a fent említett kontextuson kívül összefüggésben van a középkorban gyakorlatban lévő „köpeny alá menekülés” (Mantelflucht) és „köpenygyermekség” (Mantelkindschaft) jogszokásával. Ez utóbbi szerint a szülők házasságuk megkötésekor törvénytelen gyermekeiket köpeny alatt az oltár elé vitték, s így azok törvényessé lettek nyilvánítva (vö. K. KOLB: „Typologie

hatáskörét egy időben jelezve annak társadalmi rendjét. Isten a liturgián beborít mindnyájunkat az ő királyi palástjának uszályával, vagyis a liturgián elismerve az ő hathatós szentségét, biztos oltalmában érezhetjük magunkat.

Izajás minden kortársa, aki a sátoros ünnep alkalmával részt vett a jeruzsálemi templom liturgiáján, meg volt győződve arról, hogy mindazt átéli, amiről itt a próféta tudósít.⁴⁷ A próféta látomása azonban kiterjed a metafizikai valóságok szemléletére is, azokra a dolgokra, amelyek egy liturgián résztvevő közönséges, egyszerű zsidónak a valóságban nem látható, hanem csupán a hit szemével „észlelhető”. A zsidó hívő ugyanis láthatta a templom előudvarában álló bronzból készült égőáldozati oltáron fellángoló tüzet, észlelhette a templom csarnokát betöltő füstöt, hallhatta a templomi énekesek ajkán felcsendülő „háromszorszent”-éneket, és hitték, hogy mindezekben jelen van Isten. A próféta azonban ezen túlmenően a füstön „áttekintve” Istent látja, a templomi énekesek karán „átlátva” a szeráfokat szemléli, a földi énekeket hallgatva pedig a szeráfok mennyei hangját hallja. A próféta vízió és audíció hangsúlya tehát nem a túlvilági dolgok, a transzcendentális valóságok szemléletén, hanem a *mélyre-látáson* van, a próféta ugyanis a dolgok mélyére lát, de úgy is kifejezhetnénk, hogy a fizikai dolgok *mögé* lát, amikor szemmel láthatóan jelenvalóvá, elevenné válik neki egy „negyedik” dimenzió, amelyet a hívő csak a hit szemével „lát”.⁴⁸ A próféta *mélyreható* látomásával jelzi egyúttal azt is, hogy a liturgián az ég és a föld nem két különálló, egymástól távol eső külön világ, hanem a kettő egymással szorosan egybe tartozik, elszakíthatatlanul összeforr.⁴⁹ Így a próféta a mai ember hitét is erősíti azáltal, hogy tanúságot tesz a liturgiában a misztérium fátyla alatt, de objektíven jelenlévő valóságok szabad szemmel való látásáról. Isten jelen van a liturgián a mennyei karokkal együtt —üzeni a próféta a mai kor emberének is— *mert ő azt látta*.

A régészeti leletek,⁵⁰ valamint a szó etimológiája⁵¹ szerint félistenségeket jelentő, szárnyas, tüzet⁵² okádó és kígyó⁵³ alakot öltő,⁵⁴ Izajás leírása szerint

der Gnadenbilder”, in W. BEINERT — H. PETRI [Hrsg.]: *Handbuch der Marienkunde*. Regensburg 1984. 849–882., 868; L. CARLEN: *Sinnenfülliges Recht. Aufsätze zur Rechtsarchäologie und rechtliches Volkskunde*. Wien 1995. 251).

⁴⁷ Vö. KOCH: *Profeten*. 122.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo. 122skk.

⁵⁰ Vö. W. A. M. BEUKEN: *Jesaja 1-12* (HThKAT). Freiburg—Basel—Wien 2003. 170; U. RÜTERS-WÖRDEN: „ אֱלֹהִים ”, in *ThWAT* 7 (1993) 882–891., 887k.

⁵¹ A héber szó jelentése: 'ég, éget'.

⁵² Az izraelitákat a pusztában „tüzes kígyók” marták halálra (Nu 21,6). Mózes szintén egy „tüzes kígyó” képmását (rézkígyó) erősítette egy póznára, hogy akit a kígyó megmar, de felnéz erre a rézkígyóra, életben maradjon (Nu 21,8k). Az imént említett rézkígyó kultikus tárgy volt, amely valószínűleg még a salomoni templomban is ott állt, amíg Hiszkija (Ezékias) király össze nem zúzta (vö. 4Rg[2Rg] 18,4). A „mérgező/tüzes kígyók” szópár szerepel a Dt 8,15-ben is. Meg kell említenünk azonban, hogy a *Pentateuchus*-ban a אֱלֹהִים a אֲנָשׁ ('kígyó') jelzője, tehát az Izajás-perikópától eltérően nem szerepel önálló főnévként. Itt szármakról szó sincs, hanem fordítása egyszerűen „tüzes

azonban emberi vonásokkal⁵⁵ is rendelkező —vagyis félig állati, félig pedig emberi megjelenésű⁵⁶— hatszárnyú szeráfok szolgálatkészségüket kifejezve a trónján ülő JHWH fölött lebegnek. Az itt szereplő szeráfok minden valószínűség szerint eredetileg az egyiptomi ureusz-kígyókkal (védőistenségek) azonosíthatók,⁵⁷ akik az isteneket, a királyt, ill. egy szent dolgot az ellenségtől tüzes mérget okádvá megvédnek.⁵⁸ A szeráfok tehát itt „JHWH udvarának mennyei őrállóit”⁵⁹ jelölik, s habár nem tartóznak a jelenet lényegéhez, ami azáltal is nyilvánvaló, hogy a prófétának nem ki-létük tisztázása a fontos, hanem magatartásuk és énekük leírása,⁶⁰ feltűnő, hogy a mi Izajás-jelentünkben szereplő szeráfok nem JHWH-t védik, hanem azzal, hogy hat szárnyuk közül *kettővel befödtek arcukat, kettővel pedig befödtek lábukat* (2. v.),⁶¹ voltaképpen saját magukat kell megvédjék Isten jelenlétének lenyűgöző erejétől,⁶² sugallva azt, hogy JHWH nem szorul rá félistenek védő erejére. Szuverén hatalmára utal az a kijelentés is, hogy JHWH *uszálya betöltötte a templomot* (1. v.) valamint a szeráfok megállapítása: *dicsősége betölti az egész földet* (3. v.), JHWH ugyanis teljesen egyedül betölti a templomot, s így más fél-/istenségek tiszteletének nem ad

kígyó”, amely megnevezés valószínűleg azzal lehet összefüggésben, hogy a kígyók mérges csipése égő fájdalmakat okozhatott (vö. FISCHER: *Isaias*. 60). O. KAISER (*Das Buch des Propheten Jesaja*: Kapitäl 1–12. [ATD 17] Göttingen 1981. 127) jegyzi meg róluk továbbá: „Ihren Namen tragen sie vermutlich nicht ob ihrer Lichtgestalt, so daß man sie als personifizierte Blitze ansprechen könnte, sondern wegen ihres schmerzhaft-brennenden Bisses.”

⁵³ CL. SCHEDL (*Geschichte des Alten Testaments IV. Das Zeitalter der Propheten*. Innsbruck—Wien—München 1962, 197k) a szeráfok küllemét két másik ugyancsak izajási rész bevonásával (Is 14,29 és Is 30,6) magyarázza, ahol a szeráfok „szárnyas sárkány, ill. kígyó”-ként (רִשְׁפֵי שָׂרָפִים) jelennek meg, amely szerinte kifejezésre juttatja, hogy Izajás számára a szeráfok „szárnyas sárkány, ill. kígyó”-ként való felfogása nem idegen. Ebben a két perikópában azonban —fejt ki SCHEDL— a szeráfok félelmet keltő borzalom-lények, míg az Is 6,2-ben szereplő Isten trónja mellettiek mennyei lények.

⁵⁴ A 50. lábjegyzetben feltüntetett hivatkozásokon kívül ld. még KAISER: *Jesaja*. 127; WILDBERGER: *Jesaja*. 247; ZAMFIR: *Exegézis*. 138; SCHEDL: *Geschichte*. 197skk.

⁵⁵ A szeráfoknak értelmes szöveget recitáló hangjuk (3b. v.), arcuk (2b. v.), lábuk/nemi szervük (2b. v.) és kezük (6b. v.) van.

⁵⁶ Az a nézet miszerint a trónján ülő király fölött tisztán emberi lények lehetnek, az ókori keleti udvari ceremónia-felfogás értelmében elképzelhetetlen (vö. BEUKEN: *Jesaja*. 171).

⁵⁷ Másképp vélekedik erről FISCHER (*Isaias*. 60k): „Der Name soll sie [= die Seraphe] nicht als schlangenartige Wesen, sondern als Feuerengel, vielleicht als Verbrenner jeglicher Unreinheit charakterisieren; doch ist es nicht irdisches Feuer, von dem sie brennen.”

⁵⁸ Vö. RÜTERWÖRDEN: „רִשְׁפֵי”. 887skk.

⁵⁹ J. JENSEN — W. H. IRWIN: „Izajás könyve 1–39”, in R. E. BROWN — J. A. FITZMYER — R. E. MURPHY (Szerk.): *Jeromos Bibliakommentár I. Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Budapest 2002. 365–393., 373.

⁶⁰ Vö. J. SCHARBERT: *Die Propheten Israels bis 700 vor Christus*. Köln 1965. 207.

⁶¹ Nyelvtani szempontból nem egyöntetű, hogy a szeráfok a saját arcukat és lábukat, vagy pedig az Úrét fődik be (vö. HAYWARD: *Sanctus*. 21).

⁶² Vö. BEUKEN: *Jesaja*. 171.

teret, sőt mi több, a templomból kiindulva *dicsősége*⁶³ *betölti az egész földet*, vagyis más isteneknek egyáltalán nem marad hely a földön. A mennyben is hasonló a helyzet, hisz itt még a JHWH közvetlen közelébe álló lények sem viselkednek félistenekhez „illő” módon, nem lépnek föl öntelten, hanem az isteni fölség féltiszteletének jeléül mintegy saját épségüket védve szárnyaikkal betakarják arcukat és lábukat. Csak ilyen alázattal teli „testhelyzetben” mernek Isten jelenlétében tartózkodni. A szeráfok *harsány hangon mondogatták egymásnak*:⁶⁴ *Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet* (3. v.).⁶⁵ Tehát itt szoros értelemben nem egy Istent dicséző énekről van szó, ugyanis a háromszor-szentet nem magához JHWH-hoz intézik, ami lényegében véve helyénvaló, hiszen Isten — aki önmagában felülmúlhatatlanul szent — nem szorul rá arra, hogy teremtményeinek szája által szentségének echóját hallgassa; hanem tulajdonképpen egymásnak jelentik ki, egymás előtt ismerik be, vallják meg és proklamálják, hogy Isten szent, s ezzel egyben kifejezésre juttatják, hogy ők, akik más népek felfogásában félisteneknek tartott lények, elismerik Izrael Istenének mindent átölelő királyságát, szentségét és hatalmát.

A „szent” (קדוש)⁶⁶ szó háromszoros⁶⁷ ismétlése többféleképpen értelmezhető. Először is az ugyanazon értelemmel bíró szó látszólag indokolatlan ismétlése bizonyos értelemben tautológiának tűnhet. Mégis az itt elhangzó háromszor-szent több, mint szószaporítás, szófecsérlés, sokkal inkább a szeráfok megilletődéséről, megindultságáról tesz tanúságot, akik tudatában lévén annak, hogy JHWH tulajdonságait szavakba foglalni lehetetlen, mintegy kiabáló

⁶³ A „dicsőség” (héb. כְּבוֹד) szó gazdag jelentéséről lásd: M. WEINFELD: „כְּבוֹד”, in *ThWAT* 4 (1984) 23–40; G. MOLIN: „Herrlichkeit”, in *BThW* 1 (1967) 706–711; D. MOLLAT: „Dicsőség”, in *Bibliikus Teológiai Szótár*. Budapest 1986. 229–236; H. HAAG: *Bibliai lexikon*. Budapest 1989. 708–710.

⁶⁴ A szövegből nem tűnik ki egyértelműen, hogy Izajás két szeráfot vagy pedig két szeráfkorust lát (vö. WILDBERGER: *Jesaja*. 248). Erre vonatkozólag jegyzi meg FISCHER (*Isaias*. 61): „Es ist aber nicht anzunehmen, daß nur je ein Seraph dem anderen zurief, sondern Isaias schaut zwei Chöre von Seraphen, deren einer rechts, deren anderer links vom Throne stand; daß sie im Hintergrunde sich zusammenschließend berührten, ist möglich”.

⁶⁵ A háromszor szent éneke valószínűleg alkotórésze lehetett a jeruzsálemi templom liturgiájának (vö. WILDBERGER: *Jesaja*. 248; HAYWARD: *Sanctus*. 22–25; JENSEN—IRWIN: *Izajás*. 373).

⁶⁶ A „szent” szó jelentését a kutatók a קָדַשׁ héber igével hozzák összefüggésbe, amely „elkülönít” jelentéssel bír, habár a hangsúly inkább a „valamit elkülöníteni Istennek, ill. egy istenségnek” értelmén van, mint a „valamit elkülöníteni Istentől, ill. egy istenségtől” jelentésen (vö. W. S. LASOR — D. A. HUBBARD — F. W. BUSH: *Das Alte Testament. Entstehung – Geschichte – Botschaft* (hrsg. von H. EGELKRAUT). Giessen—Basel 1989. 450). Tény azonban, hogy a „szent” szó eredeti jelentése — legalábbis amikor azt Istenre vonatkoztatják — már nem nyomonozható ki (vö. W. KRONFELD: „שׁ, קָדַשׁ”, in *ThWAT* 6 [1989] 1179–1188., 1184).

⁶⁷ Vitatott az a kérdés, hogy az eredeti héber szövegben a „szent” itt csupán egyszer, vagy pedig — akárcsak a qumráni Izajás-tekercsben (erről a tekercsről részletesebben lásd H. HAAG: *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*. [SBS 6] Stuttgart 1965. 53–55; J. A. FITZMYER: *Qumran. Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer*. [STB 18] Stuttgart 1993. 48k) — kétszer szerepelt (vö. KILLIAN: *Jesaja*. 48).

„dadogásba” esnek. A folyamatos közvetlen ismétlésben (*epizeuxis*)⁶⁸ egy bizonyos nyomatékosítás is kiérezhető, amely Isten szentségét próbálja jobban hangsúlyozni, főleg ha figyelembe vesszük, hogy a hármas szám a szentség és a tökéletességet kifejező számjegy. Istent nem elég egyszer szentnek titulálni, hanem azt fokozva legalább háromszor ünnepélyesen ki kell mondani ahhoz, hogy mérhetetlen nagyságát és magasztosságát, szentségének végtelenül magas fokát valamiképpen is kifejezésre lehessen juttatni. A háromszor „szent” utal egyben arra is, hogy Isten szentnek való dicsérete —akárcsak szentsége⁶⁹— soha meg nem szűnik, örökké tart, s így az izajási látomásban hallott háromszor-szent csupán a teremtéstől a végtelenségig tartó istenimádás számunkra röviden felvillanó töredéke, ebbe bepillantást engedő mozzanata. Egy háromszor-szent erejéig megnyílik nekünk az ég, s felcsillan szemünk előtt a mennyei liturgia ragyogása, ránézést, ráérzést engedve a kozmoszi létrend „rubricisztikáját” szigorúan követő mennyei forgatókönyv szerinti transzcendentális liturgikus ünneplésbe, annak autentikus létformává, életfilozófiává, létigazsággá vált szellemébe.

Továbbá, ha a jelen perikópában szereplő eseményeket valamiképpen a földi jeruzsálemi templom épületére akarjuk lokalizálni, akkor azt a következőképpen rajzolhatnánk meg: az Izajás-jelenetben pontosan három olyan elemet találunk, amely problémamentesen azonosítható a jeruzsálemi templom szentek szentjére, templomcsarnokra és bejárati részre történő hármas felosztásával:⁷⁰ trón (1ba. v.), templombelső (1bβ. v.) valamint a templomi küszöbök (4. v.), vagyis azaz a három elemmel, amelyek kifejezésre juttatják, hogy Isten szentséges jelenléte az egész templomot nemcsak hogy betölti, de valósággal a templom falait széjjelfeszítve „kikíváncozik” onnan.⁷¹ A szent háromszori éneklése, ha azoknak mindegyikét sorban a három elem valamelyikéhez kapcsoljuk, rávilágít arra, hogy Isten szentsége nem korlátozható csupán a templomra, nem zárható be a templom falai közé, hanem azon kívül is elismerésre vár. Szentséges jelenléte

⁶⁸ Vö. továbbá Gn 49,25skk; Nu 6,22–26; Ps 93,3; Jr 7,4; 22,29; Ez 22,32; Nah 1,2.

⁶⁹ Az izajási perikópában felcsillan előttünk Isten objektív ontológiai szentsége mind közvetlen, explicit módon, mind pedig közvetett módon a szeráfok imádó „testhelyzete” révén. Isten szentségének szemmel való látása (5bβ. v.) a prófétában —amint azt az 5. v-ben elárulja (*Jaj nekem, végem van, mert tisztátalan ajkú ember vagyok*)— megrendültséget és félelmet vált ki (*mysterium tremendum*) sugallva azt, hogy valójában csak Isten mondható „szent”-nek, s értelemmel rendelkező teremtményeivel (angyalok, emberek) való viszonyában ezek szentségének ő a *causa exemplaris*-a, *causa efficiens*-e, *causa finalis*-a, valamint a megszentelő kegyelem és a Szentlélek bennük való működése révén a *causa quasi formalis*, *sed non informans*-a (vö. J. POHLE — J. GUMMERSBACH: *Lehrbuch der Dogmatik*. I. Paderborn ¹⁰1952. 246). Isten szentségének dogmatikai fejtegetését lásd: ELŐD I.: *Katolikus dogmatika*. Budapest ²1983. 33–38; M. J. SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik*. II. Freiburg 1933. 595–597.

⁷⁰ Vö. BEUKEN: *Jesaja*. 168skk.

⁷¹ A jelenet egyértelműen sugallja, hogy Isten valóságos jelenlétét a templomcsarnok nem képes befogadni, hiszen csupán az Úr *uszálya betöltötte a templomot* (1. v.) és szentsége olyannyira betöltötte azt, hogy még a *küszöbök alapjai is megrendültek* (4. v.).

ugyanis áthatja a templom legfelsőbb és egyben legszentebb részét, a szentek szentjét (1. szent), amelyben az ószövetség fontos kultikus tárgya és az isteni jelenlét „garanciája”, a dekalógus két kőtábláját tartalmazó⁷² frigszekrény, ill. -láda állott; betölti a templomcsarnokot teljes egészében (2. szent), amikor pedig még a küszöbök alapjai is megrendültek [a szeráfok] harsány hangjától (3. szent; 4. v.) Isten szentsége valóságosan kitör a templom architektonikus kereteiből, s immár az ő dicsőségeként —ami voltaképpen nem más, mint szentségének kifelé történő megnyilvánulása, belső, isteni, immanens életéből kisugárzó szentség, „emberre szabott”, az ember empirikus befogadókészségére lebontott, transzcendens és transzcendentáló, a földnek objektíve és szubjektíve erőteljes lökést adó, eszkatológikus szempontból pozitív „energia” — betölti az egész földet (3bβ. v.). A szöveg belső logikáját figyelembe véve megjegyzendő az, hogy a dicsősége betölti az egész földet (4. v.) kijelentés, Isten szentségének nem az alapját⁷³ képezi,⁷⁴ hanem szentségét a világra vonatkoztatva magyarázza, ugyanis itt nem a föld vallja meg Isten dicsőségét, hanem a Szent fejt ki dicsősége révén szuverén erejét mindazon, ami a valóságban már az ő tulajdonát képezi.⁷⁵ A háromszoros szent énekkel Isten jelenlétének a köre kifelé bővül, a szentek szentjéből —amely ily módon az egész föld középpontját képezi— körkörösén az egész földet átjárja.

A „szent” szó hármas száma összefüggésbe hozható a szeráfok három pár szárnyával is, amely minden valószínűség szerint, mivel a korabeli idevágó ikonográfiai leleteken⁷⁶ —néhány kivételével⁷⁷— csupán két pár, azaz négy szárny látható, Izajás sajátja.⁷⁸ Ez a feltevés, hogy a három pár szárny a kettő helyet Izajás általi újításnak tudható be, nemcsak azzal magyarázható, hogy a próféta a két szárny hozzáillesztésével a környezetében közismert négyszárnyú szeráfokat JHWH jelenlétében fokozni kívánja, hanem sokkal inkább azzal, hogy a köztük és Isten közötti távolság,⁷⁹ valamint az Isten előtti helyes magatartás ecseteléséhez neki ténylegesen hat, vagyis három pár szárnyra

⁷² A láda a H 9,4 szerint a törvénytáblákon kívül még egy mannával teli korsót is magában foglalt, a Nu 17,25 értelmében pedig az a kivirágzott bot is, amellyel JHWH a Ruben törzséből származó Abirám és lázadó társaival szemben Áron papságát tanúsította (Áron vesszeje), örök emlékezetül szintén a ládában kapott helyet.

⁷³ Vagyis Isten itt nem azért szent, mert dicsősége betölti az egész földet.

⁷⁴ „Der zweite Satz: »Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit«, bildet nicht die Grundlage für den ersten, sondern expliziert diesen. Zuerst gilt festzuhalten, dass es nicht die Erde ist, die von JHWHs Herrlichkeit Zeugnis ablegt, sondern dass »der Heilige« durch seine »Herrlichkeit« (כבוד) über alles, was auf Erden lebt, seine souveräne Macht ausübt“ (BEUKEN: *Jesaja*. 171k).

⁷⁵ Erre enged bennünket következtetni az itt használt „egész” (כול) szó, amely gyakran egy fenségterület élőlényekre vonatkozik, vagyis mindarra, ami valakinek tulajdonát képezi.

⁷⁶ Lásd ehhez az 50. jegyzetben szereplő irodalmat.

⁷⁷ Ezek felsorakoztatását lásd RÜTERSWORDEN: „šārāp”. 890.

⁷⁸ Vö. BEUKEN: *Jesaja*. 171.

⁷⁹ Vö. KAISER: *Jesaja*. 127.

van szüksége.⁸⁰ Figyeljük csak meg a három pár szárny perikópánkban szereplő funkcióit: *Kettővel befödtek arcukat, kettővel befödtek lábukat, s kettővel lebegtek* (2b. v.). Isten végtelen szentségének sértetlensége ugyanis megköveteli, hogy teremtményei féltő tisztelettel közeledjenek hozzá. A szeráfok egyik pár szárnyukkal nem csak mély tiszteletük jeléül, hanem „önvédelemből” fődtek be arcukat,⁸¹ ugyanis ők, akik Izajás ábrázolásában emberi vonásokkal rendelkeznek, nemcsak hogy szubjektív értelemben nem méltók Isten látására, hanem nem is láthatják őt anélkül, hogy kárt ne szenvedjenek.⁸² Másik pár szárnyukkal lábukat takarták be. Ez a gesztus többféleképpen értelmezhető. Amennyiben a „láb” kifejezést szó szerint értjük, a láb befödése jelentheti, hogy Istent senki sem tudja „bejárni”, senki sem tud elérni hozzá, hisz ő a „világ végén, az ősfolyamok forrásánál lakik”.⁸³ A „láb” azonban itt eufemizmus is lehet, és —akárcsak más szentírási helyeken⁸⁴— a nemi szerveket jelölve⁸⁵ a testiségre való utalásként foghatjuk fel, maga a gesztus pedig szemérmességből⁸⁶ történik.⁸⁷

⁸⁰ „Daß die Seraphen drei Flügelpaare tragen, hat gewiß einmal eine ganz andere Bedeutung gehabt, jetzt wird das Motiv verwendet, um die Erhabenheit Gottes, seine Heiligkeit, durch welche er sich von allen Kreaturen scharf und grundsätzlich unterscheidet, zu bezeugen: Das Verhalten der Seraphen stimmt mit den Worten ihres Lobgesangs überein“ (WILDBERGER: *Jesaja*. 248).

⁸¹ Az arc befödéséről általában lásd részletesebben Th. OHM: *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*. Leiden 1948. 431k.

⁸² Erre vonatkozólag Isten a következőket mondta Mózesnek: *Arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon* (Ex 33,20; vö. továbbá Ex 10,19 és Jdc 13,22). Az égő csipkebokorról szóló szakaszban olvashatjuk, hogy miután nevét ismertette Isten kinyilatkoztatta önmagát, *Mózes eltakarta arcát, mert félt Istenre tekinteni* (Ex 3,6). Illés próféta is *befödte arcát köntösével* (3Rg1[1Rg] 19,13), amikor Isten az enyhe szellőben elvonult előtte.

⁸³ SCHEDL: *Geschichte*. 198. A teremtményeket azonban —legyenek azok emberek vagy angyalok— egy ellenállhatatlan erő vonzza Isten, „az egyedüli nyugalom-pólus”, irányába. Ezt az állandó Isten felé való repülést fejezi ki a két szárny (uo).

⁸⁴ A „láb” a héber eredeti szentírási szövegben néha eufemisztikus kifejezésként szerepel. Így pl. a „betakarja lábát [valószínűleg ruhájával]” a hagyományos értelmezés szerint azt jelenti, hogy valaki „szükségét végzi”, a nemi szervre való utalás pedig megtalálható a Ex 4,25 és az Is 7,20-ban.

⁸⁵ Az izajási szeráfoknak tehát nemük van.

⁸⁶ A nemi szervek takarása kifejezi azt az ősi tapasztalaton nyugvó felfogást, miszerint a nemiség és a bűnérzet egymással összefügg (vö. WILDBERGER: *Jesaja*. 248; KAISER: *Jesaja*. 127k).

⁸⁷ Az sem kizárt, hogy Izajás itt főleg a kánaániak hatására az ószövetségben is megjelent kultikus prostitúció ellen polemizál, korának felfogását radikálisan mítosztalanítva, a nemi szerv betakarása, ill. tulajdonképpeni elrejtése révén pedig arra akar rámutatni, hogy a testiség —környezetének ferde felfogásával ellentétben— sohasem szolgálhat médium gyanánt Izrael Istenével való találkozásra. A kultikus prostitúció által gyakorolt szertartásos szexuális egyesülés, amelynek lényegében véve semmi köze a keresztény moráleteológia prostitúció-fogalmához, az *in illo tempore* az „ég-apa-istenség” és a „föld-any-istenség” között megtörtént mitikus egyesülést, hierogámiát utánozták, „teremtették újjá”, amikor pl. a király az istennő földi képviselőjével, a papnővel, szertartásosan egyesül a templom egyik rejtett kamrájában, ahol az istennő nászágya állt. A zsidó felfogásban —amely szerint az ég és a föld Isten teremtményei, nem pedig különálló saját istenségek— nem valotta a világ e szexuális polarításra történő duális felosztását. Részletesebben e kérdéskörhöz lásd: M. ELIADE: *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Budapest

Figyelemreméltó magyarázatot találunk az Izajás-targum⁸⁸ idevágó részében, ahol a következőket olvashatjuk: *A szentek⁸⁹ a magasságban szolgálatot teljesítettek előtte [= Isten]. Mindegyiknek hat szárnya volt: Kettővel befödte arcát, hogy ne lásson, kettővel befödte testét, hogy őt ne láthassák, kettővel [pedig] szolgált.*⁹⁰ A harmadik pár szárnyukkal⁹¹ lebegnek a szeráfok. Ez szolgálatkészységüknek a jele. A sorrend is lényegesnek mutatkozik. A szeráfok ugyanis csak miután felvették az Isten előtti méltó magatartásformát, betartva az Isten-találkozás szükségyszerű „etikettjét”, állhatnak szolgálatába és szólhatnak szentségéről. Most pedig, ha mindegyik ünnepélyesen kimondott „szent” valamelyikéhez⁹³ egy-egy szárny-pár előbb kifejtett szerepét hozzáolvassuk, akkor rábukkanunk arra, hogy ezek voltaképpen az Isten szentségének ésszerű következményei. Isten szentsége nem képezi tulajdonságainak egyikét, hanem olyan alapvető jellemzője, amely minden tulajdonságát „megszentelve” átjár. Ő —végtelen szentsége miatt— megközelíthetetlen. S ha valaki mégis megközelíteni akarja, a vele való találkozásban ráébred Isten végtelen tökéletességére, ugyanakkor átérzi saját méltatlanságát. Ezért közelednek a szeráfok is Istenhez oly féltő tisztelettel, mert Isten jelenlétében ráébrednek a közte és a köztük lévő áthidalhatatlan ontológiai különbségre. Eltakarják arcukat, mert nem képesek Isten nekik vakítóan fényes szentségét szemlélni; befödik „lábukat” —esetünkben testiségük jelét—, amely ontológiai alacsonyabbrendűségükről árulkodik, hogy a létükben uralkodó „diszkrepanciát” elrejtsek; lebegésükkel pedig sugallják, hogy készen állnak Istenük szentségének ténykedő hírnökeivé válni, vagyis szentségét nem-

1998. 41–50; J. MOLTMANN: *Gott der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München 31987. 169 és 305skk.

⁸⁸ A Targum az Ószövetség arám fordítása, amely keletkezését annak köszönheti, hogy —miután a zsidóságban belül a hébert az arám nyelv váltotta fel— szükségessé vált a nép számára a zsinagógai istentiszteleten felolvasott szentírási részek köznyelvre való lefordítása (vö. HAAG: *Bibliai lexikon*. 1773). Megjegyzendő az, hogy a Targum általában csupán parafrázisszerű, építő jellegű fordítás, ezért érthető módon az Ószövetséget illetően „jellegüknek megfelelően nem annyira a szövegtörténet és szövegkritika, mint inkább a szöveg utótörténete (értelmezése és értelmezésének a története) szempontjából jelentősek” (vö. HAAG: *Bibliai lexikon*. 1775).

⁸⁹ A Targumban a „szentek” és nem a „szeráfok” éneklék a Sanctust.

⁹⁰ Vö. HAYWARD: *Sanctus*. 23 (németből ford. D. D.).

⁹¹ Arról hogy csupán kiterjesztett szárnyakkal lebegtek-e, vagy pedig szárnyaikat valóságosan mozgatták, hallgat a szöveg.

⁹² A 2a versben az szerepel, hogy a szeráfok az Úr fölött állnak, ami csupán egy látszólagos, nem pedig egy tényleges lábon való állást akar kifejezni. Vagyis a szeráfok nem röpködtek fel s alá, hanem fegyelmezetten ugyanazon a magasságon lebegtek.

⁹³ A perikópánkban szereplő szeráfok nem tiszta szellemek, s a testet sem csupán azért öltötték magukra, hogy láthatóvá váljanak (vö. Tob 12,19). Izajás antropomorf leírásának sokkal inkább apologetikus célja van: JHWH transzcendenciáját —a politeizmussal szemben— éppen ezzel próbálja még jobban kihangsúlyozni, hogy őt sokkal kiválóbbnak tünteti fel, mint a közvetlen közelében ténykedő szeráfokat. Istent úgy emeli ki, hogy az angyalokat közelebb hozza az emberekhez. Jób könyve szerint Isten *azokban sem bíz, kik szolgálnak neki, angyalaiban is lel kivetnivalót* (4,18), sőt még az ég sem tiszta a szemében (15,15).

csak szóval, hanem tettel is megvallani, proklamálni. Izajás az általa lefestett szeráfok „fiziológiájában” belevetíti a JHWH-n kívül vélt istenségek jellemzőit, s akárcsak egy fókuszpontban egyesíti ezek karaktereit, a JHWH „trónja” előtti viselkedésükkel, magatartásukkal pedig mindezeket a monoteizmus szemüvegén keresztül teológiailag értelmezve viszonylagosítja.

A szeráfok e lelkületét, magatartásformáját igyekezett utánózni a pap a hagyományos római rítusú, ún. „tridenti” mise —amelyet XVI. Benedek pápa *Summorum Pontificum* motu proprio-jával mint a szentmise rendkívüli formáját ismét visszahelyezett a jogaiba— Sanctus-ára vonatkozó előírás betartásával.⁹⁴ Ennek értelmében a celebráns a prefáció *dicentes* végszavainál kezeit összetéve kissé meghajol (*inclinatio corporis mediocris*) anélkül, hogy kezeit az oltárra tegye, ill. azt kezeivel megérintse, félig hangosan (*voce mediocri*) mondja: *Sanctus, sanctus etc.* Az első *Hosanna in excelsis* elmondása után felegyenesedik, bal kezét mellkasa alá helyezve, jobb kezével pedig, miközben a *Benedictus qui venit in nomine Domini Hosanna in excelsis* szövegét mondja, lassú méltósággal keresztet vet magára, méghozzá úgy, hogy a *Benedictus*-nál homlokát, a *qui venit*-nél mellkasát, az *in nomine*-nél bal, a *Domini* szavaknál pedig jobb vállát érinti, amit elvégezve, kezeit összeteszi. Figyelemreméltó a miséző számára a Sanctus-nál (*Hymnus seraphicus* vel *angelicus*) és a Benedictus-nál (*Hymnus triumphalis*) előírt liturgikus gesztusok egymástól való feltűnő eltérése, amely a két ének más-más jellegével, ill. liturgikus szerepével magyarázható. A pap ugyanis, amikor a háromszor-szent imádkozásával az angyali karokhoz csatlakozik, követi az Izajás próféta meghívásának perikópájában ecsetelt szeráfok magatartását, sőt mi több, ráébredve és ráérezve arra, hogy az angyalok énekét fogja halandó ajkaira venni, szemét nem meri az ég felé szegezni, hanem alázatosan meghajol, s méltatlan voltának tudatában kezét összetéve, összeszedetten, „leeresztett hanggal” mondja: *Sanctus, sanctus etc.*⁹⁵ A *Benedictus* ellenben, amely tulajdonképpen Jézus Jeruzsálembé való bevonulását kísérő, a Ps 118,25skk-ra támaszkodó ének⁹⁶ liturgikus felidézése, a szentmisébe az átváltoztatáskor „bevonulni” készülő Krisztus köszöntése, akit a pap felegyenesedve üdvözöl, keresztet vetve pedig kifejezi, hogy Krisztus, a győzedelmes hős és a béke fejedelme, aki eljövetelekor keresztjével alapította meg királyságát, most az oltáron megjeleníti keresztáldozatát.⁹⁷

⁹⁴ Vö. Ph. HARTMANN: *Repertorium Rituum. Übersichtliche Zusammenstellung der wichtigen Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen.* Paderborn 121913. 384; MIHÁLYFI Á.: *A nyilvános istentisztelet. Egyetemi előadások a lelképásztorkodástan köréből.* Budapest 21918. 530; M. GATTERER: *Praxis celebrandi. Functiones ordinariae sacerdotales: Regulae et ritus.* Oeniponte — Lipsiae 31940. 224; G. KIEFFER: *Rubricistik. Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche.* Paderborn 81935. 163.

⁹⁵ Vö. GIHR: *Messopfer.* 529.

⁹⁶ Vö. Mt 21,9 és L 19,15.

⁹⁷ Vö. EISENHOFER: *Liturgik II.* 160; GIHR: *Messopfer.* 529.

A „szabaoth” kifejezés ahhoz a kevés héber szóhoz tartozik, amelyeket a keresztény liturgiák fordíthatlanul megőriztek. Szószerinti jelentése „seregek”, és az ószövetségi szentírásban gyakran összekapcsolták JHWH (Elohim) istennével (Seregek Ura). Ez többféleképpen értelmezhető.⁹⁸ Elsősorban jelentheti —mivel a zsidók JHWH-t hadúrnak képzelték el— az Úr földi seregét⁹⁹ (Izrael törzsei), másodsorban az égi seregeket (angyalok¹⁰⁰ vagy csillagok¹⁰¹), harmadsorban pedig azokat a hatalmuktól megfosztott mitikus természeti erőket, amelyeket JHWH legyőzött. A „szabaoth” szó története sokat elárul a zsidó monoteista vallás fejlődéséről. Kétségtelen, hogy a zsidóság vallása a szigorúan monoteista vallások közé tartozik, mégis ennek a monoteizmusnak megvan a fejlődéstörténete.¹⁰² Az izraelita monojahvizmus vagy gyakorlati monoteizmus nem zárta ki, hogy más népeknek és országoknak meglegyenek a saját isteneik. Ezek az idegen istenségek azonban csak más népekért voltak illetékesek,¹⁰³ miközben JHWH szigorúan megtiltotta népének, hogy rajta kívül más istenséget imádjanak. Izrael ellenben sokszor hűtlen lett JHWH-hoz, amint azt pl. a próféták ez irányban folytatott tömérdek harca is mutatja. Kultikus hűtlensége a henoteizmus követésében —ami elvben monoteizmus, gyakorlatban pedig politeizmus— mutatkozott meg, mégpedig olyan formában, hogy vagy JHWH-t imádvá, de más istenségek létezését is elfogadva gyakorlatilag monolatrizmust, elméletileg pedig henoteizmust vallottak, vagy pedig más népek istenségeiből elszigetelve vagy összességükben átvett istenség(ek) saját ujjlenyomatú „pantheonjából” bizonyos isteneket (pl. Baal¹⁰⁴, Asera¹⁰⁵, Astarte¹⁰⁶) a körülményektől

⁹⁸ Vö. H.-W. JÜNGLING: „Zebaot”, in *LThK* 10 (2001) 1389–1391.

⁹⁹ Vö. Ex 7,4; 12,41; 1Rg[1Sm] 17,45; Ps 24,8.

¹⁰⁰ Vö. 3Rg[1Rg] 22,19–23; Ps 103,21.

¹⁰¹ A szentírás tanítása értelmében az égitestek nem istenségek, hanem —akárcsak minden más a világon— Isten teremtményei, ugyanakkor pedig Isten szolgái, akik az ő szavára ragyognak helyükön (Bar 3,33–35) és parancsára avatkoznak be támogatóként népe harcaiba (Jos 10,12–15; Jdc 5,20). Lásd továbbá Is 40,26; 45,12; Neh 9,6; Ps 33,6.

¹⁰² Vö. G. FOHRER: *Geschichte der israelitischen Religion*. Freiburg 1992. 158–171.

¹⁰³ Így pl. az Ószövetség a *moabitákat* főistenük után „Kámos népének” (Nu 21,29; Jr 48,46) nevezi, az idegen földre való távozás pedig egyben idegen isteneknek való szolgálást is jelentett (vö. 1Rg[1Sm] 26,19).

¹⁰⁴ A Kánaánban igen népszerű és az Izraelben is elterjedt Baal-kultuszt sok király is —amint Illés próféta, „a Jahve-kultusz könyörtelen harcosa és megmentője” (HAAG: *Bibliai lexikon*. 683), de más próféták ellenük folytatott „verbális hadjárata” is elárulja (vö. Jr 2,23; 11,13; Ez 6,4sk; Hos 13,1sk)— pártolt.

¹⁰⁵ Lásd e témához: M. DIETRICH — O. LORETZ: „Jahwe und seine Aschera”. *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel: Das biblische Bilderverbot*. (UBL 9) Münster 1992; Ch. FREVEL: *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*. (BBB 94) Weinheim 1995; M.-Th. WACKER: „Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik”, in M.-Th. WACKER — E. ZENGER (Hrsg.): *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israels im Horizont feministischer Theologie*. Freiburg 1991. 137–150; S. SCHROER: „Die Zweigöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach”, in M. KÜCHLER —

függően JHWH mellett is kultikus tiszteletben részesítettek. JHWH ezek feletti győzelmét is kifejezi a „szabaoth” kifejezés. Amint láthatjuk, a „szabaoth” kifejezés nagyon gazdag jelentéstartalommal bír, benne foglaltatik több évszázados vallástörténelmi tapasztalat, lecsapódik benne Izrael Istenének saját erejének és hatalmának kizárólagos elismeréséért folytatott minden harca, pedagógiai meggyőzőereje, féltékeny szeretete és végső győzelme. Ezt a végső, végtelenbe menő, örök és egyetemes érvényű győzelem-állapotot fejezi ki az elvont többesként¹⁰⁷ értelmezett „szabaoth”¹⁰⁸ szó, amely mint ilyen nem bír konkrét értelemmel, hanem JHWH „szabaothosságát” mint mindent átfogó hatalmát jelzi.¹⁰⁹ Ilyen értelemmel fordította a LXX, amikor a „JHWH szabaoth”-ot „παντοκράτωρ”-nak (‘mindent uraló’ azaz a [világ]mindenségen uralkodó Isten) vagy pedig „κύριος τῶν δυνάμεων”-nak (‘hatalmak ura’) fordítja. A „szabaoth” szó elvont többesként való értelmezése minden valószínűség szerint nem képezi a szó eredeti jelentését, hanem az —amint erre rávilágítottunk— az imént említett vallástörténelmi fejlődés eredményeként fogható fel: a jól körülhatárolható konkrét jelentések összessége —miután teológiailag leszűrődnek— absztrahálódnak, s így a „szabaoth” szóban bennfoglaltatnak mindazok az isteni tulajdonságok, amelyeket az (üdv)történet során Izrael Istenéről a „szabaoth” epitheton¹¹⁰ segítségével a szent írók állítottak, vagy fordított szemszögből tekintve, amit Isten önmagáról kinyilatkoztatott. E fogalomnak másik érdekessége, ami értelemtöltetét teológiailag még inkább növeli, hogy a „JHWH szabaoth”, nemcsak Isten fenségét, szuverén erejét és transzcendens valóját emeli ki, hanem egyben Isten közelségét, hozzánk való leereszkedését, szerető látogatását¹¹¹ is kifejezi.¹¹²

Ch. UEHLINGER (Hrsg.): *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*. Freiburg/Schweiz 1987. 201–225; D. DIÓSI: „Bestattung in Israel”, in UÓ: „Von seinem Glanz erstrahlen die Wolken...” (Ps 18,13). *Theologische Beiträge*. Klausenburg (Kolozsvár) 2008. 11–59., 23–34; K. KOCH: „Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem”, *UF* 20 (1988) 97–120.

¹⁰⁶ Vö. S. SCHROER: „Astarte”, in *LThK* 1 (31993) 1100; A. NEGEV (Hrsg.): *Archäologisches Bibelllexikon*. Stuttgart 21991. 47skk; T. C. MITCHELL: „Astarte, Astarot”, in *GBL* 1 (21990) 134skk.

¹⁰⁷ Vö. P. JOÜON — T. MURAOKA: *A Grammar of Biblical Hebrew*. (Subsidia Biblica 27) Roma 2006. 471; W. GESENIUS: *Hebräische Grammatik* (völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH). Hildesheim—Zürich—New York 281995. 414–416.

¹⁰⁸ A „szabaoth” ugyanis tulajdonképpen a אַשְׁתָּרָה héber főnév nőnemű többes száma.

¹⁰⁹ Hasonló a helyzet az „Elohim” istennév esetében is, amely eredetileg az „El”-től eltérően csupán az „Isten”-t jelző fogalom, azaz köznévi volt. A grammatikailag többes számban lévő „Elohim” eleinte az „isteneket” jelölte, s majd csak későbbiek folyamán —mint absztrakt, ill. intenzív többes értelemmel rendelkező fogalom— veszi át tulajdonnévi karakterét (vö. J. van OORSCHOT: „Namen Gottes”, in *GBL* 2 [21990] 1027–1029., 1027). Más vélemény szerint „az ’Elohim’ többes számú alak nem annak az időnek a maradványa, amikor Iz[ra]el] fiainak elődei még többistenhívők voltak (Jos 24,2.14skk; Jdc 5,7skk), hanem a fogalomnak (= istenség) egyfajta kiszélesítése, minden isteni hatalomnak egységbe foglalása, egyetlen személyen belül: ’Elohim’ az, aki ’El’ minden tulajdonságát birtokolja” (HAAG: *Lexikon*. 331).

¹¹⁰ Az epitheton egy főnév attributív kiegészítése (melléknév, főnévi értelmező, körülíró értelmező).

¹¹¹ Vö. Ps 46,8.12; 80,8.15.20.

¹¹² Vö. JÜNGLING: „Zebaot”. 1391.

Mindezt az értelemgazdagságot látva sajnálatunkat kell kifejeznünk aziránt, hogy a héber „szabaoth” szó, amelyet a szentmise latin nyelvű szövege idegen eredete ellenére mindmáig megőrzött, a magyar nyelvű miseszövegben nem szerepel. A népnyelvű fordítások, amint azt az alább felsorakoztatott példák is illusztrálják, a „szabaoth” kifejezést —eltekintve a horvát nyelvű szövegtől— különböző módon írják körül. Lássuk ezekből a legfontosabbakat:

latin:	Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus <i>Sabaoth</i> .
német:	Heilig, heilig, heilig, Gott, Herr <i>aller Mächte und Gewalten</i> .
angol:	Holy, holy, holy, Lord, God of <i>power and might</i> .
francia:	Sain, saint, saint, Le Seigneur, Dieu de <i>l'univers</i> .
olasz:	Santo, santo, santo, Il Signore Dio <i>dell'universo</i> .
spanyol:	Santo, santo, santo, Es el Señor, Dios <i>del universo</i> .
holland:	Heilig, heilig, heilig, De Heer, de God <i>der hemelse machten</i> .
magyar:	Szent vagy, szent vagy, szent vagy, <i>mindenség Ura, Istene</i> .
román:	Sfânt, sfânt, sfânt E Domnul Dumnezeu <i>oștirilor cerești</i> .
cseh:	Svatý, svatý, svatý Pán, Bůh <i>zástupů</i> .
horvát:	Svet, svet, svet Gospodin Bog <i>Sabaot</i> .
szlovák:	Svätý, svätý, svätý Pán Boh <i>všetkých svetov</i> .
bolgár:	Svet, svet, svet Ij Guspudin Bog, <i>na nebésčite raji</i> .

Összefoglalás

A *Sanctus* ószövetségi gyökereinek vizsgálata segített bennünket ezen liturgikus ének mélyrehatóbb megértésében, az eredeti összefüggésre való visszatérítés feltárta előttünk e liturgikus szöveg igazi teológiai mélységét, méltóságát, jelenlegi sajátosságát, sajátos keresztény árnyalatait, ugyanakkor megértette velünk, hogy egyazon szöveg recitálása által, amellyel már ószövetségi őseink, hitbéli elődeink is az egy igaz Istent magasztalták, ugyanazon üdvtörténeti „folyam” részei vagyunk, sőt mi több liturgiánk révén „nemcsak” Isten, hanem az ő kortársaik is leszünk, velük egy időben Isten trónja előtt találkozunk. Ez a teológiai hangsúly rávilágít arra, hogy a *Sanctus* liturgikus szövege nem lehet önkényes tálcolmány, egy adott történelmi kor szelleméhez simuló „pillanatnyilag rögtönzött” parafrázisszerű átírata, átköltése, hisz a liturgia ezen kiemelkedő részében néhány módosítással¹¹³ majdhogynem változatlanul megőrzött szöveg ezt az üdvtörténeti folyamatosságot, valamint az ezzel való liturgikus történésen belüli egyidejűséget emeli ki, mégpedig külsőleg is, amelynek leg-egyértelműbb tanúbizonyossága éppen ez az ó- és újszövetség népe ajkán lényegében változatlanul megmaradt szöveg felcsendülése. Ez a történelmi háttér nem nyomasztó, hanem reménykeltő. Nem akar bennünket korlátok közé zárni, hanem az üdvtörténet dinamikája által eget bontani, Isten közelébe röpíteni. S így a *Sanctus* —ha úgy tetszik— az „üdvtörténeti társaság” önazonosságát biztosító himnusza.

¹¹³ D. DIÓSI: „*Sanctus, Sanctus, Sanctus...* Az izajási és a liturgikus *Sanctus*-szöveg közötti különbségek”, *Studia Theologica Transsylvaniensia* 12 (2009) 335–353. Ld. továbbá „A *Sanctus* éneklésének történeti háttere a kezdetektől a többszólamúság kialakulásáig. Egyházzene és liturgiátörténeti visszapillantás”, *uo.* 12 (2009) 23–62.