

AZ ÉLET KENYERE

VARIA THEOLOGICA 3

AZ ÉLET KENYERE

Az Eucharisztia ünneplése és teológiája



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2012

A KÖTETET SZERKESZTETTE
PUSKÁS ATTILA

ISSN 2061-6244
ISBN 978 963 277 320 9

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.
WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU
FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
KÉSZÜLT A BUDAPESTI PRIME RATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

Tartalom

TARJÁNYI BÉLA

Az Eucharisztia alapítása és új szövetség kötése a szinoptikusoknál 11

KOCSIS IMRE

Az Eucharisztia és az Egyház titka a páli levelekben 26

TAKÁCS GYULA

Az Eucharisztia Szent János evangéliumában
és a Jelenések könyvében 39

PERENDY LÁSZLÓ

Az első értekezés az Eucharisziáról.
Szent Cyprianus karthágói püspök 63. számú levele 66

OROSZ ATANÁZ

Az Eucharisztia Szent Maximosz hitvalló
Müsztagógiája tükrében 88

BOLBERITZ PÁL

Aquinói Szent Tamás tanítása az Eucharisziáról 111

PUSKÁS ATTILA

Törekvések az eucharisztikus jelenlét újraértelmezésére
a 20. századi teológiában 120

DOLHAI LAJOS

Az Eucharisztia mint a szentségi üdvrend középpontja 163

KRÁNITZ MIHÁLY

Az Eucharisztia titka az ökumenikus párbeszédben 178

LISZKAI TAMÁS

Divina Commedia – Az eucharisztikus akció rituális dramaturgiája 202

KAJTÁR EDVÁRD

A papi eucharisztikus lelkiség kialakulása a IX. században
és a ma kihívásai 219

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Az Oltáriszentség őrzésére és a szentmisén kívüli tiszteletére
vonatkozó hatályos latin liturgikus fegyelem 257

Előszó

Ebben a kötetben a 2011. január 24–26 között megtartott Teológiai Tanárok Konferenciáján elhangzott előadások szövegét veheti kezébe a kedves olvasó. A konferencia és a kötet címe Az Eucharisztia ünneplése és teológiája. A szervezők a szimpózium mottójának a János-evangélium egyik mondatát választották, ahol Jézus kafarnaumi beszédének kontextusában önmagáról és saját testéről kijelenti, hogy „Ez a mennyből alászállott kenyér...” (Jn 6,58). Az értünk meghalt és föltámadt Krisztus teste az Eucharishtiában valóban kenyérünk, úton járók eledele, az örök élet tápláléka. Az Oltáriszentség a keresztény élet, a papi élet, az Egyház életének középponti titka. Az a legszentebb szakramentum, amely középpontja a szentségi üdvrendnek és valamiképpen összefogja, magába sűríti a teremtés, a megtestesülés, a megváltás és az eszkatológiai beteljesedés misztériumait is. Az Eucharisztia Isten egész üdvigondozásának középponti titka, mert magát Krisztust tartalmazza.

A tanulmánykötet megnyitó írás a szinoptikus evangéliumok tanúságtételét vizsgálja meg az utolsó vacsorára vonatkozóan, ahol az üdvözítő áldozatára, a végső önátadásra készülő Jézus az Eucharisztia alapításával és az új szövetség kötésével mintegy elővételezte húsvéti misztériumát és lehetővé tette annak folyamatos megemlékező-megjeleltető ünneplését Egyháza számára. Az Eucharisztia és az Egyház titkának mély összefüggéseit tárja fel a következő tanulmány a páli levelek, különösen a korintusiakhoz írt első levél gazdag tanítása alapján. A biblikus fejtegetések sorát az az írás zárja, mely a János-evangélium és a Jelenések könyve kifejlett Eucharisztia-teológiáját és szimbólumrendszerét mutatja be. Meglepő összefüggéseket, rejtett jelentésrétegeket tár fel ez a tanulmány, és a szent szövegek figyelmes újraolvasására, üzenetük elmélyült szemlélésére hívja az olvasót.

Az Eucharisztia teológiájának biblikus alapjait bemutató első részt egy teológiatörténeti egység követi. Itt az első tanulmány Szent Cyprianus 63. számú levelének tükrében mutatja be a nyugati Eucharisztia-értelmezés néhány meghatározó elemét, melyeket a karthágói püspök a harmadik század második felében fontosnak tartott megfogalmazni bizonyos eucharisztia-ünnepelő gyakorlatok torzulásainak kiigazítása végett. A keleti, görög tradíciót meghatározó Eucharisztia-szemlélet kiemelkedő képviselőjének, Hitvalló Szent Maximosznak a műsztagógiájával foglalkozik a következő írás, mely kiválóan bemutatja, hogy az egyházatya miként kapcsolja össze az Eucharisztia titkát a keresztény hit fő misztériumaival és hogyan tágitja kozmikus liturgiává az Egyház eucharisztia-ünnepsését. A patrisztikus hagyomány szálait összefoglaló és az arisztotelészi filozófia létfelfogását is segítségül hívó Aquinói Szent Tamás Eucharisztia-teológiáját tárgyalja a soron következő tanulmány. Az Angyali Doktor reflexiójának itt bemutatott szemléletmódja és terminológiája a későbbiekben meghatározó lett a katolikus felfogás számára.

A kötet teológiatörténeti része után szisztematikus jellegű tanulmányokat olvashatunk. Ezek közül az első azokat a törekvéseket vázolja és értékeli, melyek a 20. század közepétől kezdődően arra vállalkoztak, hogy új látószögben – a fenomenológia és perszonalista filozófia háttéréből, illetve az inkarnáció, a feltámadás és az eszkatológiai beteljesedés analógiája alapján – értelmezzék a Trentói Zsinatnak a valóságos és szubsztanciális eucharisztikus jelenlétről megfogalmazott tanítását. A második írás az Eucharisztianak az egész szentségi üdvrendben elfoglalt középponti helyét, a többi szentséggel való kapcsolatrendszerét, valamint az Egyházzal való kölcsönös összefüggését elemzi, mely az ún. eucharisztikus ekkleziológiában nyer teljes kidolgozást. A szisztematikus távlatú tanulmányok sorát az Eucharisztia ökumenikus szempontú tárgyalása zárja, melyben gyakorlati, tapasztalati és pasztorális természetű megfontolásokat is olvashatunk.

A konferenciakötet utolsó nagy egysége kifejezetten az eucharisztikus liturgia kérdéseivel foglalkozik. Ezen belül az első írás a szentmise antropológiai dimenzióit fejtegeti. A második egy liturgiátörténeti tanulmány, melynek tárgya a papi eucharisztikus lelkiség a 9. századi mise-

szövegek és kommentárjaik tükrében, figyelembe véve a mai kihívásokat is. Végül, az egész kötetet az a kánonjogi reflexió zárja, mely az Ol-társiszség őrzésére és szentmisén kívüli tisztelésére vonatkozó latin liturgikus fegyelmet mutatja be.

Természetesen, a konferencián nem kerülhetett sor minden olyan téma kellő súllyal és önálló tárgyalására, mely szerves része az Eucharisztia teológiájának, s így e kötet sem tarthat igényt a teljességre. Minden bizonnyal fontos lett volna külön előadást szentelni Szent Ágoston Eucharisztia-teológiájának, mely alapvetően meghatározta a latin hagyományt. Ugyanígy érdemes lett volna részletesen foglalkozni a IX. és XI. századi eucharisztikus vitákkal, melyek során már a középkor hajnalán megjelentek azok a szemléletmódbeli különbségek, melyek a reformációban éles szembenállásokhoz vezettek. Hasonlóképpen helye lett volna, hogy önálló előadást szenteljünk az Eucharisztia áldozati természetének, hiszen ez lényegi eleme a katolikus hitnek és Eucharisztia-teológiának. Sorolhatnánk tovább a még fontosnak tartott témákat, melyeket az előadások és a tanulmányok éppen csak érintenek. Ehelyett azonban az előszó végén álljon itt előttünk Prohászka Ottokár néhány sora az Eucharisztia titkáról. Az *Élet kenyere* c. írásának ezzel a gondolatával a szívünkben kezdjük el olvasni a kötet tanulmányait.

„S mikor aztán felkészült legnagyobb extázisára, a szeretet kigyulladására és önfelemésztődésre; mikor készült oda, ahová, mint mondotta, mikor elér, az egész világot magához vonzza; mikor szenvedni készült azon az első zöldcsütörtök este, szeretetének e legnagyobb extázisa előtt megint egy jelet szerzett, mely megértette velünk, hogy mily intimen tartozunk mi együvé, mennyire egymásba olvadva, egymásból s egymásért élve. Istent s emberségét adta nekünk kenyerül; akart bennünk élni s akarta, hogy belőle éljünk. Íme a jel. Ez is extázis és organum. Az ő extázisa s kitörése felénk s lefoglalása lelkünknek s egész valónknak.”¹

A szerkesztő

¹ Prohászka, O., *Élet kenyere*, in Schütz, A. (szerk.), Prohászka összegyűjtött munkái, 24. kötet, SZIT, Budapest 1929, 256.

TARJÁNYI BÉLA

Az Eucharisztia alapítása és új szövetség kötése a szinoptikusoknál

1. A szöveg: A szinoptikus evangéliumok beszámolóí

Az Eucharisztia alapításának története megtalálható mindhárom szinoptikus evangéliumban, valamint Pálnál az 1. Korintusi levélben. A szinoptikusok beszámolóiban az Eucharisztia alapításának lényeges elemei a következők:

Az utolsó vacsora

Máté 26

Márk 14

Lukács 22

A húsvéti vacsora

A húsvéti vacsora

A húsvéti vacsora

20 Amikor beesteledett, asztalhoz ült a tizenkettővel. 21 Miközben ettek, így szólt: »Bizony, mondom nektek: egy közületek elárul engem.« 22 Erre nagyon elszomorodtak és egyenként elkezdtek kérdezgetni: »Csak

17 Amikor beesteledett, odaérkezett a tizenkettővel. 18 Amikor letelepedtek és ettek, Jézus így szólt: »Bizony, mondom nektek: közületek az egyik, aki velem eszik, elárul engem« {Zsolt 41,10}. 19 Erre azok elszomo-

14 Amikor eljött az óra, asztalhoz ült az apostolokkal együtt, 15 és azt mondta nekik: »Vágyva vágytam arra, hogy elfogyassam vacsorát, mielőtt szenvednék. 16 Mert mondom nektek: többé

nem én vagyok az, Uram?» **23** Ő így válaszolt: »Aki velem együtt mártja kezét a tálba, az árul el engem. **24** Az Emberfia ugyan elmegy, amint megvan írva róla, de jaj annak az embernek, aki az Emberfiát elárulja. Jobb lett volna annak az embernek, ha meg sem születik.« **25** Ekkor megszólalt Júdás, aki elárulta őt: »Csak nem én vagyok az, Rabbi?« Ő azt felelte neki: »Te mondtad.«

26 Miközben ettek, Jézus fogta a kenyeret, áldást mondott, megtörte, és odaadta tanítványainak e szavakkal: »Vegyétek és egyétek, **ez az én testem.**« **27** Aztán fogta a kelyhet, hálát adott és odaadta nekik ezekkel a szavakkal: »Igyatok ebből **mindnyájan,** **28** mert **ez az én vérem, az új szövetségé,** amely **sokakért kiontatik a bűnök bocsána-**

rodtak, és egyenként kérdezgetni kezdték tőle: »Csak nem én vagyok az, Uram?« **20** Ő azt felelte nekik: »A tizenkettő közül az egyik, aki velem egyszerre márt a tálból. **21** Az Emberfia ugyan elmegy, ahogy megvan írva róla, de jaj annak az embernek, aki az Emberfiát elárulja! Jobb lett volna annak az embernek, ha meg sem születik!«

22 Miközben ettek, Jézus fogta a kenyeret, áldást mondott, megtörte, és odaadta nekik ezekkel a szavakkal: »Vegyétek, **ez az én testem.**« **23** Aztán fogta a kelyhet, hálát adott, odaadta nekik, és ittak belőle mindnyájan. **24** Ő pedig így szólt: »**Ez az én vérem, az új szövetségé,** amely **sokakért kiontatik.**« **25** Bizony, mondom nektek: többé már nem iszom a szőlőnek ebből a termésé-

nem eszem belőle, amíg be nem teljesedik az Isten országában.«

17 Azután fogta a kelyhet, hálát adott, és így szólt: »Vegyétek ezt, és osszátok el magatok között. **18** Mert mondom nektek: mostantól fogva nem iszom a szőlő terméséből, amíg el nem jön az Isten országa.« **19** Aztán fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és odaadta nekik ezekkel a szavakkal: »**Ez az én testem, mely értetek adatik. Ezt tegyétek az én emlékezetemre!**«

20 Ugyanígy a vacsora végén fogta a kelyhet, és azt mondta: »**Ez a kehely az új szövetség az én véremben, amely értetek kiontatik.**

21 De íme, az áruló keze az enyémmel együtt van az asztalon. **22** Mert az Emberfia ugyan elmegy, amint el van rendelve, de jaj annak az embernek, aki elárulja őt!« **23** Erre ők

tára. 29 Mondom nektek: mostantól nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből addig a napig, amíg az újat nem iszom veletek Atyám országában.«

ből addig a napig, kérdezgetni kezdték amíg az újat nem egymástól, hogy ki az iszom Isten országában.« közülük, aki ezt megteszi?

Jézus személyének **azonosítása** a kenyérrel és a borral:

„ez az én testem”, „ez az én vérem” (Mk, Mt, Lk)

a színek **vétele**: „vegyétek”, „odaadta nekik” (Mk)

„vegyétek és egyétek”, „igyatok ebből” (Mt)

„vegyétek”, „odaadta nekik” (Lk)

az **odaadás**, feláldozás kijelentése:

a test „adatik” (Lk), a vér „kiontatik” (Mk, Mt)

kedvezményezettek: „sokakért” (Mk, Mt), „értetek” (Lk)

az **eredmény**: „új szövetség” alapítása: Mk, Mt, Lk

az odaadás **célja**: „a bűnök bocsánatára” (Mt)

felhívás az emlékezésre: „ezt egyétek az én emlékezetemre” (Lk)

Pál apostol: 1Kor 11

Az Úr vacsorája

23 Mert az Úrtól kaptam, amit átadtam nektek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárulták, fogta a kenyeret, 24 hálát adott, megtörte, és így szólt: »Ez az én testem, amely értetek van. Ezt **tegyétek az én emlékezetemre!**« 25 A vacsora után ugyanígy fogta a kelyhet is, és így szólt: »Ez a **kehely az új szövetség** [Jer 31,31] **az én véremben. Tegyétek ezt**, ahányszor csak isszátok, **az én emlékezetemre!**« 26 Mert **amikor ezt a kenyeret eszitek, és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek**, amíg el nem jön. 27 Aki tehát méltatlanul eszi a kenyeret, vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen. 28 Vizsgálja meg tehát az ember önmagát,

és úgy egyék e kenyérből és igyék a kehelyből, ²⁹ mert aki úgy eszik és iszik, hogy nem különbözteti meg a testet, saját ítéletét eszi és issza. ³⁰ Ezért van köztetek sok beteg és gyengélkedő, és sokan meghaltak. ³¹ Ha ellenben megítélnénk önmagunkat, nem esnénk ítélet alá. ³² Amikor pedig ítélet alá esünk, az Úr fenyít meg minket, hogy ne kárhozzunk el ezzel a világgal.

Megjegyzés: Pálnál (1Kor 11) mindezek közül még csak az azonosítás, az eredmény és a felszólítás van jelen. Később egyes kéziratokban harmonizációként megjelenik az odaadás-elem is („az én testem, amely értetek megtöretik, κλωμεν: $\aleph^2$ C³ D² F G Ψ stb., feldaraboltatik, θρουπόμενον: D, adatik, διδόμενον: co”).*

A szinoptikusok szövegében két elem, az odaadás célja („a bűnök bocsánatára”) és az emlékezésre való felhívás csak egy-egy evangélistánál szerepel (Mt ill. Lk), öt elem viszont (**azonosítás, vétel, odaadás, kedvezményezettek, eredmény**, vagyis „az én testem, én vérem”; a „vegyétek”, az „adatik-kiontatik”; a „sokakért-értetek” és az „új szövetség”) **mindhárom evangéliumban** megtalálható. Ebből arra következtethetünk, hogy ezek az elemek a szinoptikusok keletkezése idején mindenütt, szükségszerűen jelen voltak (elhangzottak) az Eucharisztia ünneplése alkalmával. Ugyanakkor az evangéliumok változatos megfogalmazásait látva az is nyilvánvaló, hogy a szöveg még nem volt kötött; szabadon, élő szóval idézték fel az Utolsó Vacsorán történeteket.

Az Eucharisztia alapításának a szinoptikusok által adott leírásaiban koncentráltan jelen van a megváltás teológiájának a lényege, amelynek középpontjában Jézus keresztáldozata áll. Ezek a beszámolók ill. Jézusnak az Utolsó Vacsorán elhangzott szavai valójában a keresztáldozatot értelmezik, bemutatva azt, mint a megváltás leglényegesebb, döntő mozzanatát: Jézus vállalja a halált, hogy megszabadítsa az embereket a bűnöktől, meghív a vele való legbensőségesebb egyesülésre, és létrehozza Isten és az ember(iség) között az új, örök szövetséget.

2. A megértés: A kereszthalál mint megváltó áldozat

Ószövetségi előzmények I.

Szabadulás Egyiptomból, Kiv. 12

²¹ Összehívta tehát Mózes Izrael fiainak valamennyi vénéjét, és azt mondta nekik: »Menjetek, fogjatok családonként egy-egy állatot, és vágjátok le a Pászkát. ²² Aztán mártsatok egy izsópköteget az edényben lévő vérbe, és hintsetek belőle a szemöldökfára s mind a két ajtófélfára, és senki ne menjen ki közületek háza ajtaján reggelig. ²³ Körüljár ugyanis az Úr, és megveri az egyiptomiakat. **Ha azonban látja a vért a szemöldökfán és a két ajtófélfán, elvonul a ház ajtaja előtt, és nem engedi, hogy az Öldöklő bemenjen a házatokba ártani.** ²⁴ Tartsd meg ezt a dolgot, törvény legyen az neked és fiaidnak mindörökre! ²⁵ Ha majd bejuttok arra a földre, amelyet az Úr nektek ad, amint megígérte, ott is tartsátok meg ezt a szertartást! ²⁶ Ha pedig a fiaitok azt kérdezik majd tőletek: 'Miféle szertartás ez?' – ²⁷ mondjátok nekik: 'Az Úr elvonulásának áldozata ez, mert elvonult Izrael fiainak háza felett Egyiptomban, amikor megverte az egyiptomiakat, és megmentette házainkat.'« – A nép erre meghajtotta magát, leborult, ²⁸ aztán Izrael fiai elmentek, és úgy tettek, amint az Úr megparancsolta Mózesnek és Áronnak.

Szövetségekötés, Kiv. 24

³ Elment tehát Mózes, és elmondta a népnek az Úr minden szavát és rendeletét. A nép egy szívvel-lélekkel felelt: »**Megtesszük mindazt, amit az Úr mondott!**« ⁴ Ekkor Mózes leírta az Úr minden beszédét. Majd felkelt kora reggel, oltárt épített a hegy tövében, és tizenkét emlékoszlopot állított, Izrael tizenkét törzsének megfelelően. ⁵ Aztán odaküldte Izrael fiainak ifjait, hogy mutassanak be egészen elégő áldozatokat, és vágjanak az Úrnak békeáldozatul fiatal bikákat. ⁶ Mózes pedig fogta a vér felét, és a medencékbe töltötte, a másik felét pedig az oltárra öntötte. ⁷ Aztán fogta **a szövetség könyvét, és felolvasta a nép hallatára.** Erre ők azt mondták: »Megtesszük mindazt, amit az Úr mondott, és engedelmesek leszünk!« ⁸ **Ő pedig fogta a**

29 Történt azután éjfélnél, hogy az Úr megölt minden elsőszülöttet Egyiptom földjén, a trónján ülő fáraó elsőszülöttjétől kezdve a börtönben levő rab elsőszülöttjéig, valamint az állatok minden elsőszülöttjét.

vért, és meghintette vele a népet, és így szólt: »Ez annak a szövetségnek a vére, amelyet az Úr megkötött veletek e szavak alapján!«

Ószövetségi előzmények II.

Szabadulás Babilonból, Iz 52–53

13 Íme, sikert arat szolgám, magasra emelkedik, magasztos és igen fenséges lesz.

53 ³ Megvetett volt, és utolsó az emberek között, fájdalmaik férfiai és betegség ismerője...

4 Pedig a mi betegségeinket ő viselte, és a mi fájdalmainkat ő hordozta; mi mégis megvertnek tekintettük, Istentől sújtottnak és megaláztattnak.

5 De őt a mi vétkeinkért szúrták át, a mi bűneinkért törték össze; a mi békeségünkért érte fenytés, és az ő sebe által gyógyultunk meg.

6 Mindnyájan, mint a juhok, tévelyegtünk, mindenki a maga útjára tért; és az Úr órá rakta mindnyájunk bűnét.«

7 Megkínózták, és ő alázatos volt, nem nyitotta ki száját;

mint a bárány, melyet leölésre visznek, és mint a juh, mely nyírói előtt elnémul, nem nyitotta ki száját.

10 De az Úrnak úgy tetszett, hogy összetörje

Új szövetség, Jer 31

31 Íme, jönnek napok – mondja az Úr –, amikor új szövetséget kötök Izrael házával és Júda házával.

32 Nem olyan szövetséget, amelyet atyáikkal kötöttem azon a napon, amikor megfogtam kezüket, hogy kihozzam őket Egyiptom földjéről; azt a szövetséget ők bontották fel, pedig én voltam az Úruk –

mondja az Úr. – **33** Hanem ez lesz az a szövetség, amelyet Izrael házával kötök azok után a napok után – mondja az Úr -: **törvényt a bensejükbe adom és a szívükre írom. Istenük lesznek, ők pedig az én népem lesznek.**

34 Nem fogja többé így tanítani egyik a másikat, senki a testvérét: 'Ismerjétek

betegséggel.

Ha odaadja engesztelő áldozatul életét,
meglátja majd utódait, hosszúra nyújtja nap-
jait;
és az Úr tetszése az ő keze által teljesül.

**11 ...Tudásával szolgálom igazzá tesz sokakat,
és bűneiket ő hordozza.**

12 Ezért osztályrészül adok neki sokakat,
és hatalmasokkal osztozik a zsákmányon,
amiért **halálra adta életét**, és a bűnösök
közé számították; **pedig ő sokak vétkét vi-
selte, és a bűnösökért közbenjár.**

meg az Urat! Mert mind-
nyájan ismerni fognak en-
gem, a legkisebbtől a leg-
nagyobbig – mondja az Úr
–, mivel megbocsátom bű-
nüket, és vétkükre nem
emlékezem többé.«

Biztosra vehetjük, hogy szükség volt a feltámadás megtapasztalásá-
ra és a Szentlélek vezető világosságára, szükség volt sok-sok imára és
gondolkodásra, amíg mindezt megértették, elfogadták, sőt, „az Úr halá-
lát” meggyőződéssel hirdetni is merték (vö. 1Kor 11,26), mint a megvál-
tás központi, döntő eseményét. Jézus tanítványai számára nem lehetett
könnyű megérteni, hogy a kereszthalál nem szégyenteljes bukás volt,
hanem megváltó áldozat, Isten szeretetének legkézenfekvőbb megnyil-
vánulása Jézus Krisztusban.

Számunkra is hasznos lehet, ha gondolatban végigjárjuk azt az utat,
amelyet Jézus tanítványai megtettek, amíg megértették Jézus halálának
értelmét és jelentőségét. Ha ezt felidézzük, számunkra is egyértelműbbé
válhat, hogy miért ezek a szavak hangzanak el az utolsó vacsorán, és
mit is jelentenek ezek valójában.

Nyilvános működése idején Jézus többször is elmondta az aposto-
loknak, hogy szenvedni fog, és meg fogják ölni, de arról soha nem be-
szélt, hogy miért kell meghalnia. Csak annyit mondott, hogy „kell” (Mk
8,31pp). Amikor beállt a Jordánnál keresztkelendő bűnösök sorába, ma-
gyarázatként akkor is csak annyit mondott: „illő, hogy beteljesítsünk
minden igazságosságot” (Mt 3,15). És nagyon hevesen reagált, amikor

Péter tiltakozott a rá váró szenvedés ellen – mert az ő szenvedése „Isten dolgai” közé tartozik (Mk 8,33).

Jóllehet Jézus előre megmondta tanítványainak, hogy meg fogják ölni, a kereszthalál ténye előtt az első pillanatban mégis értetlenül álltak. De aztán Jézus feltámadt, megmutatkozott nekik a halál feletti győzelmében, az emmauszi tanítványoknak pedig „kezdvé Mózesen és valamennyi prófétán, mindent megmagyarázott, ami az Írásokban róla szólt.” És az isteni „kell” itt ismét megjelenik Jézus szavaiban: „Nem ezeket kellett elszenvednie a Krisztusnak, hogy bemehessen dicsőségébe?” (Lk 24,26–27)

A tanítványok megismerték, megszerették Jézust, magukba szívták tanítását, látták csodáit, társai akartak lenni az örömhír hirdetésében, halála után pedig találkoztak vele ismét, mint a halálából feltámadt, győzedelmes Krisztussal. De a kettő között ott állt Jézus keresztye, a Messiásként ünnepelt Jézus gyötrelmes halála. Miért volt erre szükség? Jézus megmondta, hogy ennek így *kellett* lennie. De miért? Ennek megértése volt az induló közösség legelső feladata. És – Jézus útmutatását követve, vö. Jn 5,39 – a választott nép üdvörtörténetének, a prófétai írásoknak a tanulmányozása során választ is kaptak erre kérdésre, meghozzá olyan választ, amely felülmúlta minden eddigi várakozásukat, elképzelésüket.

A választott nép életében három sorsdöntő esemény történt: a szabadság Egyiptomból, a Sinai szövetségkötés és a hazatérés a babiloni fogságból. Az **Egyiptomból való szabadulás** eszköze a tíz csapás, amely Egyiptomot sújtja, a döntő ezek közül a tizedik, az elsőszülöttek halála. Ettől a legsúlyosabb csapástól az izraeliták a családonként leölt bárány vére által mentesülnek (Kiv 12,21–29). Erre a kettős szabadulásra emlékezteti a zsidóságot a Pászká-ünnep évenkénti megtartása, a családonként feláldozott bárány elfogyasztása. A **Sinai szövetségkötés** alkalmával Mózes felolvassa a szövetség könyvét, és amikor az izraeliták ígéretet tesznek Isten törvényeinek megtartására, meghinti a népet az áldozati vérről, „a szövetség vérével”. Ez a vér pecsételi meg az Isten és a választott nép szövetségét, amellyel az egyik fél engedelmességet, a másik fél pedig viszonzásul áldást ígér.

A babiloni fogság idején Isten küldötte a szabadulás ígéretével áll népe elé. Azokban a jövendölésekben, amelyeket *Izajás* könyvében Isten Szolgája-dalokként ismerünk, a próféta azt hirdeti, hogy lesz majd valaki, aki másokért szenved, magára veszi mások bűneit, hordozza azokat, engesztelő áldozatul adja életét, közbenjár a bűnösökért. Mindezt panasz nélkül, szelíden teszi, „mint a bárány, melyet leölésre visznek, és mint a juh, mely nyírói előtt elnémul” (Iz 53,7; vö. 52,13–53,12). Végül pedig – ugyancsak a babiloni száműzetéssel kapcsolatban, de már az izajási szövegek keletkezése előtt – *Jeremiás* egy teljesen új helyzetről beszél, az új szövetségről, amelyet Isten szándékozik kötni népével, miután a korábbi szövetség eredménytelennek bizonyult. Isten ennek a szövetségnek a törvényét nem kötáblákra, hanem az emberek bensejébe, szívébe fogja írni (Jer 31,31).

Ezen üdvtörténeti események és ószövetségi ígéretek fényében vált érthetővé mindaz, ami az Utolsó Vacsorán elhangzott. E szentírási helyek alapján nyert értelmet Jézus szenvedése, így lett nyilvánvalóvá az apostolok számára, hogy az emberiség megváltása Jézus kereszthalála által vált lehetségessé és valósult meg, ugyanakkor az áldozat által nyilvánvalóvá vált Istennek irántunk való, végtelen szeretete, és Isten és az ember között bensőséges kapcsolat, új szövetség jött létre.

Az Eucharisztia alapításáról szóló beszámoló a szinoptikus evangéliumokban valójában Jézus kereszthalálát értelmezik, azt, hogy miért *kellett* meghalnia Jézusnak. Jézus halála nem szégyenletes bukás, hanem megváltó *áldozat*, amely lehetővé teszi a bűnök bocsánatát (= teljesül Isten igazságossága), és beemeli az embert *az Istennel való bensőséges közösségbe*: Jézus, aki áldozatul fogja adni önmagát tanítványaiért és sokakért, a saját testévé és vérévé változtatja a kenyeret és a bort, majd önmagát így a tanítványainak nyújtja, akik Jézust magukhoz véve a szent színek alatt azonosulnak, egyesülnek övele, aki a bűnös embert megváltja, megtisztítja és szeretettel magához öleli.

Elmondhatjuk tehát, hogy az Utolsó Vacsoráról szóló szinoptikus beszámolóban összesűrítve, koncentráltan jelen van a keresztyén megváltástan lényege, sőt, az egyháztan is, hiszen amikor Krisztus Testét és Véréát közösen magunkhoz vesszük, megvalósul és kézzel foghatóvá válik mind a Fővel való egység, mind a közösség tagjainak, az Egyháznak

az egysége. Jézus követői parancsba kapják, hogy „ezt tegyék”, ünnepeljék ezt az áldozatot és az általa megvalósuló egységet. Ezért természetes az, hogy a közösségi emlékezésnek ezt a rendszeresen visszatérő alkalmát eucharisztának, köszönetnek, hálaadásnak nevezzük, ahol a Krisztus áldozata által megvalósult megváltást és egységet ünnepeljük, azért köszönetet mondunk és hálát adunk Istennek.

3. Továbblépés az Újszövetségben

A szinoptikus evangéliumok az első század hatvanas, hetvenes éveiben készültek, ez azonban nem azt jelenti, hogy mindezt csak ezekben a késői évtizedekben ismerte fel és értette meg az Egyház. Nyilvánvaló, hogy ez volt az induló egyház számára az első és legfontosabb teológiai kérdés, amelyet meg kellett oldania. Krisztust nem lehetett sem elfogadni, sem hirdetni a keresztnélkül. A keresztre feszített Krisztust azonban csak úgy lehetett hirdetni, ha a kereszthalál tényét nem csak elfogadták, hanem világosan látták annak értelmét és értékét is, amint ezt Pálnál olvassuk: „Mi a keresztre feszített Krisztust hirdetjük, ami ugyan a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság; maguknak a meghívottaknak azonban, zsidóknak és görögöknek egyaránt, Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége” (1Kor 1,23–24).

Természetes tehát, hogy a kereszthalál, keresztáldozat értelmezése mindenkor központi eleme volt a keresztény tanításnak. A kereszténység terjedésének első két évtizedéből nincsenek írott emlékeink, a legkorábbi tanúnak *Pál apostol* tekinthető, akinek számos levelét ismerjük az ötvenes évekből. A szinoptikus beszámolókat mintegy kulcsszavakkal rögzített megváltástanát Pál apostol több alkalommal, részletesen kifejti leveleiben. Hosszú tanulmányt igényelne mindennek a bemutatása, elég most csak egy-két példát idéznünk. Pál a leggyakrabban azt hangsúlyozza, hogy Jézus ezzel az áldozattal eltörölte bűneinket, és új életet ajándékozott nekünk: „Életre keltett azáltal, hogy megbocsátotta minden vétünknek. Az adóslevelet, mely ellenünk szólt és vádolt minket, eltörölte, eltette az útból, és a keresztre szegezte” (Kol 2,13–14). „Meghalt a gonoszokért [...] Vére által megigazultunk [...] Üdvösséget

nyertünk az ő élete által [...] Jézus Krisztus által elnyertük a kiengesztelődést” (Róm 4,6–11). Krisztusnak ezt a tettet nem csak hirdeti, hanem csodálatos Krisztus-himnuszaiiban is ünnepli, ld. Ef 1,3–10; Fil 2,6–11; Kol 1,12–20. Rámutat Krisztus főségére, és az Eucharisztia által megvalósuló egységre: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nem Krisztus vérében való részesedés? És a kenyér, amelyet megtörünk, nem Krisztus testében való részesedés? Mert egy a kenyér, s egy test vagyunk sokkal, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,16–17).

Az Újszövetség későbbi szerzői tovább viszik és mélyítik ezeket a gondolatokat. Csak két írásra szeretnénk most itt kitérni röviden: a Zsidóknak írt levélre és János evangéliumára.

A *Zsidóknak írt levél* szerzője rámutat, hogy Krisztus önként vállalta ezt az áldozatot, amely egyetlen, megismételhetetlen. Ugyanakkor végtelen értékű, mert aki bemutatta, nem más, mint maga az Isten Fia (4,14). És a szent író kimondja: Krisztus, aki ezt az áldozatot bemutatta, valójában pap, pontosabban főpap. Ő az egyetlen, örök főpap, „szent, ártatlan, szeplőtlen, a bűnösöktől elkülönített, és fölségesebb az egekben” (7,26), „aki a Fölség trónján ül az egekben” (8,1). Áldozata által létrejött Isten új népe, hiszen mindannyiunkat megszentelt „Krisztus vére, aki az örök Lélek által önmagát adta szeplőtlen áldozatul Istennek, megtisztítani lelkiismeretünket a halott tettektől, hogy az élő Istennek szolgáljunk” (9,14).

Teológiai kifejtés (példák)

Róm 4 / Kol 2

(Róm 4) ⁶ Krisztus ugyanis akkor, amikor még erőtlének voltunk, a meghatározott időben, **meghalt a gonoszokért.** ⁷ Pedig az igaz emberért is aligha hal meg valaki; esetleg a jóért képes valaki meghalni. ⁸ Isten azonban azzal bizonyítja irántunk való szeretetét, hogy abban az időben, amikor még bűnösök voltunk, ⁹ Krisztus meghalt értünk. Azért most, miután az ő **vére által megigazultunk**, még sokkal inkább megment minket őáltal a haragtól. ¹⁰ Ha mi, amikor még elenségek voltunk, kiengesztelődöttünk Istennel Fiának halála által, most, mint kiengesztelődöttek, sokkal inkább **üdvösséget nyerünk az ő élete által.** ¹¹ Sőt még dicsekszünk is Istenben a mi Urunk, **Jézus Krisztus által**, aki által most **elnyertük a kiengesztelődést.**

(Kol 2) ¹² amikor vele együtt eltemeztetek a keresztségben, és vele együtt fel is támadatok, annak az Istennek erejébe vetett hit által, aki őt feltámasztotta a halottak közül.

¹³ Vele együtt titeket is, amikor halottak voltatok vétkeitek és testetek körülmetéletlensége miatt, **életre keltett azáltal, hogy megbocsátotta minden**

Zsid 9 / 1Pt 3

(Zsid) ¹¹ **Krisztus azonban mint a jövőendő javak főpapja** jelent meg, a nagyobb és tökéletesebb, nem kézzel készített, azaz nem ebből a világból való sátoron át, ¹² nem is bakok vagy borjak vére által, hanem a saját vére által ment be egyszer s mindenkorra a szentélybe, és örök váltságot szerzett. ¹³ Mert ha bakok és bikák vére, és az üszők elhintett hamva {**Szám 19,9.17**} a tisztátalanokat megszenteli a test megtisztulására, ¹⁴ **menyivel inkább fogja Krisztus vére, aki az örök Lélek által önmagát adta szeplőtlen áldozatul Istennek, megtisztítani lelkiismeretünket a halott tettektől, hogy az élő Istennek szolgáljunk!**

¹⁵ Így tehát **egy új szövetség közvetítője: ő, aki halálával megváltott az első szövetség alatt elkövetett bűnöktől**, hogy a meghívottak elnyerjék az örök-ké tartó örökség ígérését.

(1 Pét) ¹⁸ **Mert Krisztus is meghalt egyszer a bűnökért**, az Igaz a bűnösökért, **hogy minket Is-**

vétünk. **14** Az adóslevelet, mely ellenünk szólt és vádolt minket, eltörölte, eltette az útból, és a keresztre szegezte; **tenhez vezessen.** Test szerint megölték ugyan, de a Lélek életre keltette.

Jn 1 / 6 / 10 / 20

1 ²⁹ Másnap látta, hogy Jézus közeledik hozzá. Erre így szólt: **»Íme, az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűnét!** ³⁰ Ő az, akiről mondtam: Utánam jön egy férfi, aki megelőz engem, mert előbb volt, mint én. ³¹ Én nem ismertem őt; de azért jöttem vízzel kereszteni, hogy őt megismer-tessem Izraellel.« ³² János tanúságot tett és azt mondta: »Láttam, hogy a Lélek, mint galamb, leszállt az égből és rajta maradt. ³³ Nem ismertem őt, de aki azért küldött, hogy vízzel kereszteljek, azt mondta nekem: 'Akire látod a Lelket leszállni és rajta maradni, ő az, aki Szentlélekkel keresztel.' ³⁴ Én láttam, és tanúságot tettem arról, hogy ő az Isten Fia.«

6 ⁴⁸ Én vagyok az élet kenyere. ⁴⁹ Atyáitok mannát ettek a pusztában és meghaltak. ⁵⁰ Ez a mennyből alászállott kenyér, hogy aki ebből eszik, ne haljon meg. ⁵¹ Én vagyok az élő kenyér, amely a mennyből szállt alá. Ha valaki ebből a kenyérből eszik, örökké él. **A kenyér pedig, amelyet majd én adok, az én testem a világ életéért.**

10 ¹⁴ Én vagyok a jó pásztor: ismerem enyéimet, és enyéim ismernek engem, ¹⁵ amint engem ismer az Atya, és én is ismerem az Atyát; és én életemet adom a juhokért. ¹⁶ Más juhaim is vannak, amelyek nem ebből az akolból valók. Azokat is vezetnem kell. Hallgatni fognak szavamra, és egy akol lesz, és egy pásztor. ¹⁷ Azért szeret engem az Atya, mert **oda-adom az életemet, hogy ismét visszavegyem** azt. ¹⁸ Senki sem veszi el tőlem: én adom oda magamtól. Hatalmam van odaadni, és hatalmam van újra visszavenni. Ezt a parancsot kaptam Atyámtól.«

20 ³² Odamentek tehát a katonák, és eltörték a lábszárát először az

egyik vele együtt keresztre feszítettnek, aztán a másinak. ³³ Amikor azonban Jézushoz értek, mivel látták, hogy ő már meghalt, nem törték meg a lábszárát, ³⁴ hanem az egyik katona lándzsával **megnyitotta oldalát, amelyből azonnal vér és víz jött ki.** ³⁵ Aki ezt látta, tanúságot tett róla, és igaz az ő tanúsága. Ő tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek. ³⁶ Mert ezek azért történtek, hogy beteljesedjék az Írás: *»Csontját ne törjék össze«* {Kiv 12,46; Zsolt 34,21}. ³⁷ Egy másik Írás pedig azt mondja: *»Látni fogják azt, akit keresztiülsúrtak«* {Zak 12,10}.

János evangéliumában a megváltás tényének hagyományos megfogalmazása valójában csak Keresztelő János ajkáról hangzik el: „Íme, az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit” (Jn 1,29). Ebben az evangéliumban a kereszthalál nem véres áldozat többé, hanem megdicsőülés. Amikor Júdás elmegy, hogy elárulja, Jézus kijelenti tanítványainak: „Most dicsőült meg az Emberfia!” (Jn 13,31) Az őt hallgató tömegnek pedig azt ígéri: „Ha majd felmagasztalnak a földről, mindent magamhoz vonzok. Ezt azért mondta, hogy jelezze, milyen halállal fog meghalni” (Jn 12,32–33). János evangéliumában nem szerepel az Eucharisztia szerzésének leírása, de Jézus Jánosnál is hangsúlyozza: „Bizony, bizony mondom nektek: Ha nem eszitek az Emberfia testét, és nem isszátok az ő véré, nem lesz élet tibennetek. Aki eszi az én testemet, és issza az én vére, annak örök élete van, és én feltámasztom őt az utolsó napon. Mert az én testem valóságos étel, és az én vérem valóságos ital” (Jn 6,53–55). Az Eucharisztia vétele Jánosnál is a Jézussal való személyes, bensőséges egység forrása: „Aki eszi az én testemet, és issza az én vére, az bennem marad, és én őbenne” (uo. 56.v.).

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az Eucharisztia alapításának történetei, amelyeket a szinoptikus evangéliumokban olvashatunk, valójában annak a keresztény megváltás- és egyháztannak a koncentrált, tömör megfogalmazásai, amelyet Jézus követői a Szentlélek vezetésével már a kezdetek kezdetén felismertek, hirdettek, és rendszeresen megünnepelek: Jézus, az Isten Fia meghalt az emberekért, hogy megszabadítsa őket bűneiktől, kiengesztelje őket Istennel, és vele, mint Fővel – és ál-

tala egymással – egyesüljenek, s így megszülessék Isten új, szent, tiszta népe, az „új szövetség” közössége. Ezt hirdették Jézus tanítványai kezdetétől fogva, és ennek megfogalmazását és továbbvitelét, elmélyülését láthatjuk az Újszövetség különböző irataiban.

KOCSIS IMRE

Az Eucharisztia és az Egyház titka a páli levelekben

Szent Pál apostol Eucharisziáról szóló tanítása nyilván nemcsak egyháztani szempontból jelentős, hanem mindenekelőtt szentségtani szempontból. Nem feledhetjük, hogy az Újszövetségben található alapítás-elbeszélések közül a legrégebbi írott változat éppen a Korintusiaknak írt 1. levélben található. Emellett a valóságos jelenléttel kapcsolatos hitbeli meggyőződés is jól kifejeződik abban, ahogyan az apostol az Eucharisziáról, illetve az eucharisztikus ünneplésről nyilatkozik. Ugyanakkor igen figyelemre méltó, hogy Pál erről a témáról csak az 1. Korintusi levélben ír, és pedig olyan összefüggésekben (1Kor 10,1–5.14–22; 11,17–34), amelyekben a keresztyények közösségi összejöveteleire vonatkozólag ad eligazítást, s egyben az Egyház mibenlétéről is fontos tanítást fogalmaz meg.¹ Ez a tény mindenképp lehetővé, sőt szükségessé teszi,

¹ WISCHMEYER, O. úgy véli, hogy az 1. Korintusi levél fentebb megadott helyein Pál nem nyújt szentségtológiát. Vö. *Themen paulinischer Theologie*, in *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (szerk. Wischmeyer, O.), A. Franke Verlag, Tübingen 2006, 275–304, 290. Ez a megállapítás annyiban elfogadható, hogy a szóban forgó szövegekben az apostol nem a rendszerező teológia módszerével közelíti meg az Eucharisztia titkát. Ám az Eucharisziával kapcsolatos alapmeggyőződése (valóságos jelenlét és egyéb szempontok) mégis világosan kifejezésre jut. Az 1. Korintusi levél eucharisztikus szövegeinek árnyaltabb megközelítéséhez ld. STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997², 363–371; HAHN, F., *Theologie des Neuen Testaments I*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 283–286; SÖDING, Th., »Tut dies zum meinem Gedächtnis!« *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, in *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie* (szerk. Söding, Th.), Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 11–58; FENSKE, W., *Paulus lesen und vers-*

hogy az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról külön is szóljunk, nem feledve persze egyéb összefüggéseket sem. Tanulmányomban két szempontot emelek ki: 1) Az Eucharisztia méltó ünneplése csak akkor lehetséges, ha a keresztyének a hitben való összetartozás tudatában élnek. 2) Az Eucharisztia mint az egység szentsége, amely fenntartja és erősíti a hívek közötti egységet.

1. Az Eucharisztia méltó ünneplése a hitben való összetartozás tudatában (1Kor 11,17–34)

Az Eucharisztia alapításáról Pál nem önmagáért – mintegy tudósítói céllal – szól, hanem azért, hogy véget vessen egy a közösségi összejövetelekkel kapcsolatos súlyos visszaélésnek. Az apostol buzdítása feltűnően kemény hangnemben kezdődik: „A következő intézkedéssel kapcsolatban nem dicsérhetem, hogy nem javatokra, hanem károtokra gyűltök össze. Mert először is úgy hallom, hogy amikor közösségbe gyűltök, szakadások vannak köztetek, és ezt részben el is hiszem” (11,17–18). Hogy megérthessük, miben is állt az apostol által kifogásolt visszaélés, mindenekelőtt az összejövetelek lefolyásáról kell néhány szót ejtenünk.

A korintusi keresztyének – miként az Jeruzsálemben és minden más keresztyén közösségben szokás volt – rendszeresen összegyűltek istentiszteletre. Ez többnyire a hét első napján, vagyis vasárnap történt, amelyet mint Jézus feltámadásának emléknapját már az ősegyházban is nagy becsben tartottak (vö. 1Kor 16,2; ApCsel 20,7; Didakhé 14,1). A keresztyének estefelé egy módosabb személy házában gyűltek össze (vö. Róm 16,23). Az összejövetel közös étkezéssel, szeretetlakomával kezdődött,² s ehhez kapcsolódott a szentségi cselekmény a megáldott kenyér és bor kiosztásával.

tehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels, Kohlhammer, Stuttgart 3003, 130–135; KOC SIS, I., *Az Eucharisztia értelmezése a Korintusiaknak írt első levélben*, in *Az Ige szolgálatában. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése* (szerk. Rózsa, H.), SZIT, Budapest 2003, 115–138; WILCKENS, U., *Theologie des Neuen Testaments III*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 90–94; SCHRÖTER, J., *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2006, 25–40; GNILKA, J., *Az Újszövetség teológiája*, SZIT, Budapest 2007, 109–113.

Szinte biztos, hogy Pálnak nem a közösségi étkezés és az eucharisztikus cselekmény összekapcsolása ellen volt kifogása. A problémát nem a lakoma megléte, hanem annak konkrét megtartása okozta. Az összejövétel ugyanis nem fejezte ki azt, ami a voltaképpeni célja volt: nem testvéri közösséget, hanem megosztottságot eredményezett. A hívek egy csoportja ugyanis nem várta meg a többieket, hanem megérkezésük után azonnal elkezdtek a magukkal hozott ételek fogyasztását. Aligha kétséges, hogy a tehetősebb keresztényekről van itt szó, akik nem voltak munkához kötve, és idejükkel szabadabban rendelkeztek. A rab-szolgák és bérmunkások viszont csak később, a munkaidő lejárta után érkeztek, s szegények lévén saját eledelt általában nem tudtak magukkal vinni, a gazdagok ételéből pedig nem sok maradt számukra. Pál ezzel kapcsolatban két szélsőséges esetet említ: a közösség egyik tagja éhen marad, a másik pedig dőzsöl (11,21).

Kérdés, hogy a szegények csak az Eucharisziával együtt tartott lakomáról maradtak-e le, vagy pedig a szentségi cselekmény egy részéről is. Egyes biblikusok így vélekednek, amikor a közös összejövetelek menetét, a fentebb említettől (először szeretetlakoma, majd Eucharisztia) eltérően, így rekonstruálják: az eucharisztikus kenyér vétele – közösségi étkezés (agapé) – az eucharisztikus bor vétele. Eszerint a nézet szerint az eucharisztikus ünnepelés külső formában is követte az utolsó vacsorát, amelyben (miként éppen a Pál által idézett alapítás-elbeszélés tanúsítja) a kenyér megáldása az étkezés elején, a kehely pedig az étkezés végén történt.³ Úgy véljük, hogy ez utóbbi nézetnek kicsi a valószínűsége.

² Az Eucharisziával összekapcsolt közös étkezést később az „agapé” megnevezéssel illeték (vö. Júd 12; ANTIOCHIAI SZENT IGNÁC, *Levél a Szmírnaiakhoz* 8,2; ALEXANDRIAI KELEMEN, *Paidagogosz* 2,1,4). Mindenesetre szövegünkben ez a név még nem szerepel.

³ Ezt a nézetet képviseli többek között THEISSEN, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Mohr Siebeck, Tübingen 1979, 298–300; KOLLMANN, B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 42; HOFIUS, U., *Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis*, in Uő, *Paulusstudien*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994², 203–240, 215; SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther III* (EKK VII/3), Benzinger/Neukirchener, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1999, 14; MERKLEIN H. – GIELEN, M., *Der erste Brief an die Korinther* (ÖTK 7/3), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 83; ZELLER, D., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 398.

ge. Az alapítás-elbeszélés önmagában nem bizonyítja, hogy az őskeresztény liturgikus ünnepelés mindenben „lemásolta” volna az utolsó vacsorát. Pál érvelése is inkább azt sugallja, hogy az általa kifogásolt megosztottság kizárólag a szeretetlakomát érintette, s nem a voltaképpeni Eucharisziát. Ha egyesek az eucharisztikus cselekmény során is hátrányba kerültek volna, azt az apostol még szigorúbban ítélte volna el.⁴ Nem lehetetlen, hogy a jómódúak éppen arra hivatkoztak, hogy az ünnepi együttlét legfontosabb cselekménye az eucharisztikus adományok kiosztása, amelyen a később érkezők is részt vehetnek, s ezért az összejövetel lényegét tekintve nem maradnak hátrányban. Az 1Kor 10,1–22 is azt mutatja, hogy a korintusiak egy része eléggé egyoldalúan vélekedett a szentségekről (keresztség és Eucharisztia), és szinte mágikus jelleget tulajdonítva nekik, túlértékelte azok hatékonyságát.⁵ Ez a helytelen szemlélet (túlzott szakramentalizmus) is szerepet játszott abban, hogy egyesek oly könnyen megfélemeztek a földi valóságok, jelen esetben a kirívó szociális ellentétek komolyan vételéről.

Bármi áll is a gazdag és előkelő keresztények magatartásának hátterében, Pál az Isten egyháza megvetésének és a nincstelenek megszégyenítésének tekinti (11,22), s a lehető leghatározottabban elítéli. Hangsú-

⁴ Nyilván azzal is számolnunk kell, hogy a szokások helyenként változtak. Az mindenesetre nagyon valószínű, hogy a kezdeti időszakban a liturgikus ünnepelés tényleg pontosan követte az utolsó vacsora menetét, de a későbbiekben a voltaképpeni Eucharisztia önállósodott, s világosan elkülönült a szeretetlakomától. Az összejövetelek menetéről hasonlóképpen vélekednek BORNKAMM, G., *Herrenmahl und Kirche in Paulus*, in *Uö, Studien zu Antike und Christentum*, Chr. Kaiser, München 1959, 138–176, 143–44; NEUENZEIT, P., *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Kösel, München 1960, 29–30; PATSCH, H., *Abendmahl und historischer Jesus*, Calwer Verlag, Stuttgart 1972, 65; WOLFF, Ch., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther II* (ThHK 7/II), Evangelische Verlaganstalt, Berlin 1980, 77; KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief*, Aschendorff, Münster 1986², 295; LANGE, F., *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 149–150; WILCKENS, *Theologie* 93; SCHRÖTER, *Abendmahl* 33; FITZMYER, J. A., *First Corinthians* (AB), Yale University Press, New Haven 2008, 434–435. LÉON-DUFOUR, X. nem tartja eldönthetőnek, mi is volt a liturgikus összejövetelek pontos menete Korintusban. Vö. *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1982, 251.

⁵ Vö. KOCIS, *Az Eucharisztia értelmezése* 130.

lyozza, hogy a korintusiak összejövetele nem méltó az „Úr lakomája” (szó szerint: „az Úr vacsorája” κυριακὸν δεῖπνον⁶) névre, mivel nem Krisztus szellemében történik. Ha a gazdagok csak saját étkezésükkel törődnek – „mindenki a saját vacsoráját veszi elő” (11,21) –, és nem tanak igazi közösséget a szegényebbekkel, az egész együttlét (beleértve a szentségi cselekményt) nem felel meg Krisztus szándékának, s ezért nem áldást, hanem ítéletet von maga után. Krisztus ugyanis a testvéri közösség jeleként és a testvéri közösség erősítésére alapította az Eucharisziát.

Figyelemre méltó a κυριακὸν δεῖπνον megnevezés. A κύριος (Úr) főnévből származó κυριακὸς melléknév – az ἴδιος („saját” vö. 11,21) el-lentéteként – az étkezést, mint az Úr tulajdonát⁷ minősíti: itt az Úr Krisztus a vendéglátó, és senki sem tekintheti az összejövetelt – annak első, bevezető részét is beleértve – magánügynek.

Figyelembe véve a tanulmány tárgyát – Eucharisztia és Egyház – magával az alapítás-elbeszéléssel (11,23–25) itt külön nem foglalkozom,⁸ sokkal inkább Pál értelmező megjegyzéseire irányítom a figyelmet. A hagyományból vett szöveget a 26. versben Pál ezzel a mondatlall kommentálja: „Mert amikor ezt a kenyeret eszitek, és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek.” Az exegéták egyik csoportja szerint a „hirdetni” (καταγγέλλω) igét szóbeli megnyilatkozás értelmében kell felfognunk. Ez vagy az eucharisztikus cselekményt bevezető homília,⁹ vagy a rítus részét képező hálaadó és dicsőítő imádság,¹⁰ vagy pedig az utolsó vacsoráról szóló hagyománynak (esetleg az egész szenvedéstörténetnek) a

⁶ A δεῖπνον főnév az estefele tartott főétkezést, vagyis a vacsorát jelenti. Vö. VARGA, ZS., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 195.

⁷ A melléknév a profán görögben is használatos, mégpedig gyakorta olyan dolgokra, melyek az uralkodó tulajdonát képezik. Vö. FOERSTER, W.– QUELL, G., art. κύριος, in *ThWNT* III (1938), 1038–1098, 1095; THEISSEN, *Studien*, 294–296.

⁸ A páli alapítás-elbeszélés magyarázatához a kommentárokon kívül vö. KOCIS, *Az Eucharisztia értelmezése*, 119–125.

⁹ CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, 238.

¹⁰ Vö. BORNKAMM, *Herrenmahl*, 160; HOFIUS, *Herrenmahl*, 232–233.

recitálása.¹¹ Mi azoknak a biblikusoknak¹² a nézetét követjük, akik úgy látják: Pál felfogásában maga az Eucharisztia ünneplése (az Eucharisztia vételét is beleértve) az Úr halálának hirdetése. Miként Jézus utolsó vacsorán véghezvitt cselekményei (prófétai jelként) előre hirdették közeledő halálát, úgy az Eucharisztia, mint szentségi cselekmény Krisztus már megvalósult halálát hirdeti.

Feltűnő, hogy az értelmező mondatban csak Jézus halálának hirdetéséről van szó, a feltámadásról nem történik említés.¹³ Természetesen Pál is szilárd hittel vallja: a kínhalált szenvedő Krisztus nem maradt a halál martalékában, hanem mint feltámadt és megdicsőült Úr van jelen hívei között (vö. 1Kor 15,1–8; Róm 6,1–11). Ezt jelzi az Úr (κύριος) cím is. A halál hangsúlyozását az apostol valószínűleg azért tartotta fontosnak, mert a korintusiak – miként az 1Kor 1–4 is mutatja – hajlamosak voltak arra, hogy ezt a valóságot figyelmen kívül hagyják. Emellett Pál kijelentése figyelmeztetés is a szegényektől elkülönülő módosabb keresztényeknek: önző magatartásuk szemben áll Krisztus halálával, amely az önfeláldozó szeretet csodálatos példája, s amely a követőit is önzetlen szeretetre kell, hogy sarkallja.

Az Eucharisztia és a Jézus halála közötti szoros kapcsolat kidomborítása után Pál még egy fontos megjegyzést tesz: „*amíg el nem jön*”. Ez nemcsak időbeli jelentést hordoz, hanem a célt is jelöli: a hívő közösség az Eucharisztia ünneplésével azt a meggyőződését is kifejezésre juttatja, hogy a Jézus halálával megkezdődő új üdvrend (új szövetség) az Úr di-csőséges eljövételével jut el a beteljesedésre. Az Eucharisztia ennél fogva a hitben és reményben zárandoklók és nem a szemlélés állapotában le-

¹¹ Vö. JEREMIAS, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967⁴, 100–102; BARRETT, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (BNTC), Adam & Charles Black, London 1968, 270; WOLFF, *Korinther*, 92; LANG, *Korinther*, 154.

¹² Vö. SENFT, C., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Delacheux & Niestlé, Neuchâtel – Paris 1979, 150; KREMER, J., *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1997, 245; SCHRAGE, *Korinther III*, 45; MERKLEIN – GIELEN, *Korinther*, 97; SCHRÖTER, *Abendmahl*, 37; ZELLER, *Korinther*, 375.

¹³ A későbbi liturgikus formulákban már a feltámadás is említést nyer: „Megemlékezvén tehát haláláról és feltámadásáról...” (HIPPOLÜTOSZ, *Traditio Apostolica* 4,11).

vők (vö. 2Kor 5,7) ünnepe. A keresztyények nem feledhetik, hogy a beteljesedés még hátra van. Az Eucharisziának tehát kettős vonatkozása van: egyrészt megjelenítő emlékezés, másrészt a beteljesedésre irányuló – azt előrejelző és garantáló – reményteli várakozás.¹⁴

Miután egyértelművé tette, mi is az Eucharisztia voltaképpeni értelme, Pál a Krisztus szándékának megfelelő ünneplésre buzdít, és konkrét utasításokat ad a liturgikus összefüggésekkel kapcsolatban. Mindezekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az Eucharisztia nem megfelelő ünneplése és vétele az Úr megsértésével egyenlő: *„Aki tehát méltatlanul eszi a kenyeret, vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen”* (11,27). A „méltatlanul” határozószó az eucharisztikus adományok vételét minősíti. Elsősorban nem az „áldozók” belső hozzáállására vonatkozik, hanem a külső cselekvésre (ami persze nem független a belső lelkülettől), egész konkrétan a 18–22. versekben bemutatott helyzetre, vagyis a közösségen belüli egység és szeretet hiányára. Aki a közösségi összefüggésen önző módon viselkedik, és nem törődik a rászoruló társaival, Jézus ellen vét, akinek életáldozatát éppen az eucharisztikus ünneplés jeleníti meg. Aki méltatlanul viszonyul keresztyén testvéreihez, az az euchariszián is méltatlanul vesz részt.¹⁵ A szóban forgó mondat-

¹⁴ Érdekes, hogy az eszkatologikus távlat az utolsó vacsoráról szóló evangéliumi szövegekben is jelen van, mégpedig szoros összefüggésben az Eucharisziával: *„Bizony, mondom nektek: többé már nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből, addig a napig, amíg újat nem iszom Isten országában”* (Mk 14,25; vö. még Lk 22,18).

¹⁵ A szentírás-magyarázók jogosan, bár néha egyoldalúan hangsúlyozzák, hogy a méltatlanság szövegünkben nem általános értelemben vett bűnösséget jelent, hanem az Úrvacsorán való méltatlan viselkedést. Ez persze nem annyit jelent, hogy Krisztus valóságos jelenléte és a vele való közösség az Eucharisziában az ember részéről ne kívánná meg az erkölcsi feddhetetlenséget. Az 1Kor 10,1–22 is azt mutatja, hogy az Eucharisztia olyan elkötelezettséget tesz szükségessé Krisztus iránt, amely az élet minden területére kiterjed. Tanulságos a levél végén olvasható, liturgikus hagyományból származó felszólítás is: *„Aki nem szereti az Urat, anathema! Marana tha”* (1Kor 16,22). Az arám „Marana tha” (= „Urunk, jöjj el”) akklamáció nyilván az ősegház erőteljes eszkatologikus várakozását tükrözi: azt, amire Pál a 11,26-ban is utal. Az akklamációt megelőző mondat pedig arra vonatkozik, hogy aki nincs igazi szeretetközösségben az Úrral, nem járulhat az Úr asztalához. vö. KLAUCK, *Herrenmahl*, 351–364; SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther IV* (EKK VII/4), Benziger/Neukirchner, Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 2001, 472.

ban egyébként Pál egyértelműen kifejezésre juttatja, hogy az eucharisztikus kenyér és bor az alapítási szavaknak megfelelően egyedülálló módon Krisztus teste és vére, és minden más (közönséges) eledeltől különbözik.

A következőkben (11,28–29) Pál önvizsgálatra szólít fel, ami a szövetségösszefüggés alapján ezt jelenti: mindenki vizsgálja meg, tudatában van-e, mi is történik az eucharisztikus ünneplésen, és kész-e az eucharisztikus adományokat a testvéri közösség jegyében fogadni. Az önvizsgálathoz a „test megkülönböztetése” is hozzátartozik (11,29). Az Eucharisztia vételekor annak tudatában kell lenni, hogy a kenyérben Krisztus van jelen, és önmagát adja. Aki profán módon, az Eucharisztia mibenlétének figyelmen kívül hagyásával veszi magához a kenyeret és a kehely tartalmát, saját ítéletét eszi és issza. Egyes exegeták¹⁶ a „test” (σῶμα) szót itt nem az eucharisztikus testre, hanem az Egyházra vonatkoztatják: aki az Eucharisztia vételekor nem veszi figyelembe a „testet”, vagyis a keresztény közösséget, ítéletet von magára. Mások viszont – joggal – egyoldalúnak tartják ezt a magyarázatot. A szakaszban ugyanis előzőleg a σῶμα mindig az eucharisztikus testre vonatkozott. Aligha gondolható, hogy Pál a jelen esetben teljesen új értelemben használná a kifejezést. Ennek ellenére az egyházi vonatkozást nem zárhatjuk ki teljesen, hiszen Krisztus eucharisztikus teste nem független az Egyháztól. A „test” megkülönböztetése (helyes megítélése) ennél fogva nemcsak annak elfogadását kívánja meg, hogy Krisztus jelen van a kenyér színében, hanem annak tudatosítását is, hogy az Eucharisztia az egyházi közösség forrása és összetartó ereje.¹⁷

¹⁶ Vö. SCHWEIZER, E., art. σῶμα, in ThWNT VII (1964), 1064–1072, 1066; BORNKAMM, *Herrenmahl*, 169; CONZELMANN, *Korinther*, 109.

¹⁷ A szakasz hátralevő részében Pál részben a korintusiak körében jelentkező betegségekre és halálesetekre utal, s úgy ítéli meg azokat, mint az Eucharisztia méltatlan vételét követő ítélet megnyilvánulásait (11,30–32), részben pedig konkrét utasítást ad arra vonatkozólag, hogy a közösségi étkezéseken a hívek várják meg egymást, s a szeretet és szolidaritás szellemében fogyasszák el az ételt (11,33–34).

2. Az Eucharisztia mint az Egyház egységének szentsége

Mivel az iménti következtetésre csakis egyéb páli megnyilatkozások alapján juthatunk, ezért szükségszerű, hogy az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatát nyíltabban kifejező szövegekre irányítsuk figyelmünket. E tekintetben két szöveget említhetünk, bár az egyik megítélésében eléggé megosztottak a biblikusok. Ismertetésünket a vitatottabb szöveggel kezdjük. Az 1Kor 12,13 mondatáról van szó, amely mondat a hasonlatot vezeti be, s amely szó szerinti fordításban így hangzik: „*Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk megkeresztelve, akár zsidók, akár görögök, akár szolgák, akár szabadok; és mindnyájan egy Lélektől lettünk átitatva*”. Nem kétséges, hogy a mondat első fele a keresztségre vonatkozik. Kérdéses viszont „az egy Lélektől lettünk átitatva” (πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν) értelme. A biblikusok egyik csoportja ezt a megjegyzést is a keresztségre vonatkoztatja: a megkeresztelt úgy átitatódik a Szentlélektől, mint a megöntözött föld a víztől. A kifejezés ebben az értelmezésben kiegészíti a vers első felében található megfogalmazást, mely szerint a keresztség „egy Lélekben” történt: a Szentlélek nemcsak körülveszi a hívőt, hanem benne lakik.¹⁸ A szentírás-magyarázók másik csoportja szerint a szóban forgó mondat végén az Eucharisziáról van szó. Arra hivatkoznak, hogy Pál az 1. Korintusi levél 10. fejezetében (10,1–5) a keresztséggel együtt az Eucharisziáról is említést tesz, mégpedig a „lelki étel” (πνευματικὸν βρῶμα) – „lelki ital” (πνευματικὸν πόμα) kifejezésekkel. Az apostol ugyan itt konkrétan a mannára és a sziklából fakasztott vízre hivatkozik, ám szóhasználatuk csakis az Eucharisziából kiindulva válik érthetővé: mivel az Eucharisz-

¹⁸ Ezt a nézetet képviseli: BARRETT, *Corinthians* 289; SENFT, *Corinthiens*, 161; WOLFF, *Korinther*, 109; LANG, *Korinther*, 172; KREMER, *Korinther*, 271; SCHRAGE, *Korinther III*, 217; KOCIS, I., „Isten elküldte Fiának Lelkét”. A Szentlélek Pál apostol tanításában, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2004, 113; ZELLER, *Korinther*, 398. Ezek a biblikusok többnyire úgy vélik, hogy az „átitatni” (ποτίζω; jelen esetben szenvedő alakban) ige összefügg a „kiönteni – kiárasztani” (ἐκχέω) igével, amely mind az ószövetségi ígéretekben (Joel 3,1), mind az Újszövetségben (ApCsel 2,17) a Lélek adományozásával kapcsolatos. Egyébként maga a ποτίζω ige – az „itat” mellett – az „öntöz” értelemben is előfordul (vö. 1Kor 3,6–8).

tia lelki étel és lelki ital, ezért lehet az előképeket is ugyanazokkal a megnevezésekkel illetni.¹⁹

A ποτίζω ige és a πόμα főnév közötti rokonság kétségtelenül lehetővé teszi a 12,13 befejező megjegyzésének eucharisztikus értelmezését.²⁰ Mindazonáltal az aorisztosz nehézséget okoz. Az aorisztosz ugyanis alapvetően egyszeri múltbeli cselekményt jelöl. E tekintetben megfontolandó U. Wilckens javaslata, mely szerint itt a keresetséggel együtt kiszolgáltatott Eucharisziáról lenne szó, vagyis Pál a keresetségre és az Eucharisziára, mint beavató szentségekre tenne utalást.²¹ Ez által a beavatás által jön létre mind a Krisztussal való életközösség, mind az Egyházhoz, mint Krisztus testéhez való tartozás.

Témánk szempontjából különösen is jelentős az 1Kor 10,16–17, amelynek eucharisztikus jellegéhez semmi kétség sem fér.²² Ez a rövid szövegegység egyébként a 10,14–22 szakaszhoz tartozik, amelyben Pál – az előző, ószövetségi utalásokon alapuló buzdítás (10,1–13) folytatásaként – azokat az önmagukat „erőseknek” tartó keresztényeket figyelmezteti, akik attól sem riadtak vissza, hogy pogány áldozati lakomákon

¹⁹ Az 1Kor 10,1–5 értelmezéséhez a kommentárokon kívül vö. HAHN, F., *Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von I Ko 10,1–22*, in *Freedom and Love. The Guide for Christian Life* (1 Co 8–10; Rm 14–15) (szerk. De Lorenzi, L.), St. Paul's Abbey, Rome 1981, 149–176, 154–160; KLAUCK, *Herrenmahl*, 252–258; KOCIS, *Eucharisztia értelmezése*, 131–133.

²⁰ Az eucharisztikus értelmezést részesíti előnyben: GOPPELT, L., art. ποτίζω, in *ThWNT VI* (1959), 159–160; FEUILLET, A., *Le Christ Sage de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, Paris 1966, 101–102; KLAUCK, *Herrenmahl* 334; KOLLMANN, *Ursprung* 64.

²¹ Vö. WILCKENS, *Theologie*, 98.

²² Egészen sajátos nézetet képvisel BAUMERT, N., aki szerint a szóban forgó versek nem az Eucharisziára vonatkoznak, hanem olyan vallásos jellegű étkezésre, amely a zsidó kiddush folytatásának tekintendő. Vö. *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, Echter Verlag, Würzburg 2007, 146–150. Megítélésünk szerint ez a nézet nem megalapozott. Pál ugyanis nem sokkal később, a 21. versben az „Úr kelyhe” és az „Úr asztala” kifejezéseket használja, amelyek csakis az Eucharisziára vonatkoztatva érthetők, nem pedig egy általános értelemben vett vallási étkezésre. Emellett az is felettebb valószínűtlen, hogy a többségében pogány-keresztényekből álló korintusi közösségben az Eucharisziától függetlenül zsidó étkezési szokásokat követtek volna.

részt vegyenek. Az apostol a lehető leghatározottabban adja tudtukra: nem lehetnek egyszerre részesei az Úr asztalának és a démonok asztalának (10,21), vagyis az Eucharishtiában részesedés kizárja a pogány kultikus összejöveteleken való részvételt.²³

A 16. versben magának az Eucharisztíának titkát tudatosítja az apostol: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesedés? És a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés?” (10,16). Ezek a mondatok mind a terminológiát, mind pedig a formát tekintve „hagyományosak”, vagyis az őskeresztény hagyományból valók.²⁴ Az alapítási szavak rövid értelmezésének és elmélyítésének tekinthetjük őket. Bár a liturgia hatása egyértelműen megmutatkozik bennük, valószínűleg a katekézisben voltak használatosak.²⁵

Figyelemre méltó, hogy szakaszunkban az apostol első helyen nem a kenyeret, hanem a kelyhet említi. Ebből egyesek sajátos liturgikus gyakorlatra következtetnek, amelyben a kehelyrítus megelőzte a kenyérrítust.²⁶ Feltételezésük alátámasztásaként a Didakhé egyik szövegrészére is hivatkoznak, amelyben a kehely feletti áldás előbb szerepel, mint a kenyér feletti (9,1–3). Mindazonáltal azt sem feledhetjük, hogy a Didakhé egyéb szövegei (9,5; 10,3) az általunk ismert sorrendet (kenyér – kehely, illetve étel és ital) tartalmazzák. Ennélfogva egy sajátos, a kehelyrítust első helyre tevő liturgikus gyakorlat létezése nem látszik bizonyítottnak. Sokkal egyszerűbb arra gondolni, hogy a megszokott sorrendet Pál azért változtatta meg, mert a 17. versben éppen a kenyérről vonatkozólag ad külön tanítást.²⁷ Egyébként az eredetileg kijelentő mondatok kérdéssé történő átformálása is Pál műve.

²³ Az 1Kor 10,14–22 értelmezéséhez a kommentárokon kívül vö. HAHN, *Teilhabe am Heil*, 165–170; KLAUCK, *Herrenmahl*, 252–272; KOLLMANN, *Ursprung*, 58–70; KOCIS, *Az Eucharisztia értelmezése*, 131–135.

²⁴ Vö. CONZELMANN, *Korinther*, 202; KLAUCK, *Herrenmahl*, 260–262; SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther II* (EKK VII/2), Benzinger/Neukirchener, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1995, 431–434.

²⁵ Vö. KLAUCK, *Herrenmahl*, 262.

²⁶ Vö. GOPPELT, L., art. ποτήριον, in *ThWNT VI* (1959), 148–158, 154 (52. jegyzet); SCHRÖTER, *Abendmahl*, 29–30.

A liturgikus formulában előforduló kifejezések közül az „áldás kelyhe” (ποτήριον τῆς εὐλογίας), a „megáldunk” (εὐλογοῦμεν), valamint a „kenyér, amelyet megtörünk” (ἄρτον ὃν κλῶμεν) egyértelműen sémi eredetű. Az „áldás kelyhe” (héberül כוס של הברכה) szófordulat jól ismert gyakorlatra utal: a zsidóknál az ünnepi étkezést formálisan azzal zárták le, hogy áldást (hálaadást) mondtak a borral telt kehely fölött, amelyből a résztvevők mindnyájan ittak. A húsvéti vacsorán a négy kehely közül a harmadik volt az „áldás kelyhe”.

A szóban forgó formulában kétszer is visszatérő κοινωνία főnév érdekes módon nem a zsidóság, hanem a hellenizmus vallási nyelvezetéből származik.²⁸ Jelentése: részesedés, amely közösséget eredményez. Az eucharisztikus ünneplés során a Krisztus vérében való részesedés valóságos közösséget hoz létre Krisztussal. A vér természetesen Jézus üdvösségszerző életáldozatát is jelzi. A Krisztus eucharisztikus vérében részesedők egyben a halálából fakadó üdvadományok részeseivé is válnak. Mindezek a megállapítások természetesen Krisztus eucharisztikus testére is érvényesek, hiszen Pál ugyanazokat a kifejezéseket használja a testre vonatkozólag is. Sőt, a „test” átfogó értelme miatt, a Krisztussal való személyes közösség itt még erőteljesebben kifejezésre jut.

A 17. versben az apostol kiegészítő megjegyzést fűz az előző, liturgikus hagyományból származó mondatokhoz: *„Mert egy a kenyér, egy test vagyunk mi sokan, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk.”* Krisztus eucharisztikus testének vétele által nemcsak a megdicsőült Úrral való közösség valósul meg, illetve jut kifejezésre, hanem a keresztyények egymás közötti egysége is. Ezt a következtetést a „test” (σῶμα) kettős vonatkozása teszi lehetővé. A 16. versben a „test” az eucharisztikus testet

²⁷ A 16–17. versekkel kapcsolatos nézetek kritikus kiértékeléséhez vö. SCHRAGE, *Korinther II*, 433.

²⁸ A κοινωνία főnév jelentéséhez, illetve páli használatához vö. HAUCK, F., art. κοινωνία, κοινωνία, in *ThWNT III* (1938), 789–810; PANIKULAM, G., *Koinonia in the New Testament*, Pontificio Istituto Biblico, Rome 1979; SCHNACKENBURG, R., *Die Einheit der Kirche unter der Koinonia-Gedanken*, in *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament* (QD 84), (szerk. Kertelge, K.), Herder, Freiburg 1979, 52–93; HAINZ, J., art. κοινωνία, in *EWNT II* (1981), 750–755; Uő, *Koinonia. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus*, Friedrich Pustet, Regensburg 1982; KLAUCK, Herrenmahl, 260–265.

jelenti, vagyis Krisztus szentségi jelenlétét a kenyér színében. Pál fölfogásában ugyanakkor a „test” az Egyházat, a hívők közösségét is jelöli (vö. 1Kor 12,12–26). Az egy kenyérben, vagyis az Eucharishtiában való részesedés nemcsak kifejezi az Egyház egységét, hanem Krisztus eucharisztikus teste formálja a keresztényeket „egy testté” az Egyházban.

A mondat elején nagy hangsúly esik az „egy” szócskára, amiből arra lehet következtetni, hogy Pál itt konkrét liturgikus gyakorlatot tart szem előtt: az eucharisztikus összejöveteleken egyetlen kenyeret „törtek meg” és osztottak ki. Ha ez a következtetés helytálló, még szemléletesebbé válik az apostol megfogalmazása: mivel mindenki ugyanabból az eucharisztikus kenyérből részesedik, látható formában is kifejezésre jut, hogy a hívek egymással való közösségét Krisztus hozza létre és tartja fenn.²⁹ Mindazonáltal el kell ismerni, hogy exegéták egy része az „egyet” nem számnévnek tekinti, hanem jelzőnek: „egy és ugyanaz”. Az Eucharisztia által fenntartott egység persze ebben az értelmezésben is nyilvánvaló.³⁰

3. Összegzés

Az előzőekben leírtak nem hagynak kétséget az Eucharisztia és az Egyház szoros kapcsolatát illetően. Ám ennek a kapcsolatnak a mélységét csak akkor értjük meg igazán, ha mind az Eucharisztia, mind az Egyház misztériumát szem előtt tartjuk: az eucharisztikus színekben Krisztus van jelen, az Egyház pedig Krisztus teste. Aki az Eucharishtiában Krisztust veszi magához, az egyúttal az Egyházhoz való tartozását is kifejezi. Így a szentáldozás nemcsak személyes, lelki haszonnal jár, hiszen Krisztus nemcsak lelki erőt közvetít, hanem a keresztények közötti testvéri egységet is erősíti.

²⁹ Vö. BARRETT, *Corinthians*, 234; KLAUCK, H.-J., *1. Korintherbrief* (NEB 7), Echter Verlag, Würzburg 1984, 73.; ZELLER, *Korinther*, 338.

³⁰ Vö. KREMER, *Korinther*, 212; SCHRAGE, *Korinther II*, 441–442.

TAKÁCS GYULA

Az Eucharisztia Szent János evangéliumában és a Jelenések könyvében

A tanulmány célja egy sajátos többlet megmutatása az Eucharisziával kapcsolatban a Szent János evangéliumban és a Jelenések könyvében. A többletet pedig azért kell tudatosítanunk, mert hiányt tapasztalunk. A Szent János evangéliumból feltűnően hiányzik az Eucharisztia alapításának elbeszélése. Ezt a hiányt nem elegendő azzal indokolni, hogy Szent János általában olyan részleteket beszél el Jézus életéből, amelyek a szinoptikusokból kimaradtak, illetve olyanokat hagy el, amelyeket a szinoptikusok egyébként elbeszélnek, annál is inkább, mert éppen az Eucharisziával kapcsolatos kenyérszaporítást Szent János is elbeszéli. És kívánnánk, hogy ennek folytatásaként az Eucharisztia alapítása is szerepeljen az evangéliumban, hiányzik azonban ez az elbeszélés. Továbbá hozzátehetjük ehhez azt a tényt, hogy a Jn 13–17 részletesen foglalkozik az Eucharisztia alapításának helyet adó eseménnyel, az Utolsó Vacsora történetével. Miért épp az Eucharisztia alapítása marad ki belőle? De vajon kimarad-e az Eucharisztia témája totálisan? Valóban hiányzik a hiány?

Ez a hiány egy többletnek a keresését és megtalálását motiválja. Szent János evangéliumában és ehhez kapcsolódóan a Jelenések könyvében is az Eucharisziáról egy olyan réteget találunk, amely az elrejtett kincshez hasonlít, és amelynek megtalálása az elrejtett kincs örömeivel vethető össze. Ugyanis az Eucharisztia témáját nem redukálhatjuk a történelmi síkra, vagyis az alapítás gesztusainak és szavainak az elbeszélésére, ahogy azt a szinoptikusokban és Szent Pálnál megtaláljuk. Jézus az

Eucharishtiában misztikusan van jelen, az Eucharisztia misztérium, azaz nem pusztán történelmi esemény, hanem az esemény mélyén misztikus történet található. A Szent János evangélium ebbe az irányba vezeti a figyelmünket, a teológiai elmélyítést végzi az Eucharishtiával kapcsolatban, ami a szinoptikusokból, és a Szent Pál-i Eucharishtiáról szóló szövegekből sem hiányzik, csupán bennük dominánsan a történelmi mozzanat áll előtérben. A „*miközben ettek*”, a „*fogta Jézus a kenyeret*”, a „*odaadta*”, a „*ezekkel a szavakkal*” formulák képezik a döntő részt a szinoptikus és a Szent Pál-i elbeszélésekben. Az Eucharisztia benső története, az Eucharisztia misztikája azonban legalább olyan fontos, mint az Eucharisztia historikuma. A Szent János-i írások ezzel ajándékoznak meg bennünket.

1. Az Eucharisztia a Szent János evangéliumban

1.1. A kafarnaumi eucharisztikus beszéd (6,22–71)

A Szent János evangélium többlete két módon ragadható meg. Egyrésztől egy perikópának a többletével, másrésztől pedig az evangéliumban az Eucharishtiával kapcsolatos szemléletnek a kidolgozásával. A perikópa, amelyre gondolunk, a *kafarnaumi beszéd*, a 6,22–71, amely a Szent János evangélium eucharisztikus beszéde. Ebben a beszédben az Eucharisztia titkának az elmélyítése történik.

A beszéd egyrészt kötődik az előzményhez, a kenyérszaporításhoz, belehelyezve ezen keresztül az Eucharishtiát egy távolabbi előzménybe, a pusztai manna történetébe. Csupán két mondatot emeljük ki ennek szemléltetésére – 6,26: „*ettetek a kenyérből és jóllaktatok*”, 6,31: „*atyáink mannát ettek a pusztában*”. Másrésztől azonban kapcsolata van ennek a beszédnek az utolsó vacsorai alapítás tematikájával és szókészletével is. A 6,51b-ben ez áll: „*A kenyér pedig, amelyet majd én adok, az én testem a világ életéért.*” Ebben a mondatban három fogalomcsoportot emelhetünk ki, amelyek érintkeznek az alapítás szavaival. Az első fogalomcsoport a „*kenyér*” és az „*adni*” ige, az ἄρτος (*artosz*) és a δίδωμι (*didómi*). Ezek a

szavak azonosak a szinoptikusok terminusaival, a Mt 26,26, a Mk 14,22, a Lk 22,19-cel.

Az „*adni*” igével kapcsolatban külön hangsúlyozandó, hogy ez a szó rendkívül hangsúlyos a szinoptikus alapítás szövegekben. Máténál és Márknál mind a kenyér, mind a kehely esetében megjelenik, Lukácsnál a kenyérrel kapcsolatban található (Mt 26,26. 27; Mk 14,22. 23; Lk 22,19). A kafarnaumi beszédben a 6,51b-ben található „*én adok*” önmagában is emfátikus kijelentést tovább erősíti az a speciális tény, hogy a beszéd előzményéül számító kenyérszaporítás jelenetében Jánosnál Jézus adta oda (διδέωκεν – *diedóken*) a kenyereket a népnek (6,11). A szinoptikusoknál ez a cselekmény a tanítványok közvetítésével történik mindkét kenyérszaporítás alkalmával (Mt 14,19; 15,36; Mk 6,41; 8,6; Lk 9,16).

A második terminus a σάρξ (*szarx*), a *hús* szó, amely ha nem is azonos, de tartalmilag megfelel a szinoptikusok és Szent Pál σῶμα (*szóma*) = *test* szavának (Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; 1Kor levél 11,24). A harmadik fogalom pedig a ὑπέρ (*hüper*), a *felett*, *-ért* jelentésű prepozíció. Ez a prepozíció jelen van Lukácsnál és Szent Pálnál a kenyér konszekrálásának szövegében, a Lk 22,19, és az 1Kor 11,24-ben. Továbbá a kehely konszekrálása szövegében Márknál és Lukácsnál, a Mk 14,23 és a Lk 22,20-ban. Máténál pedig a περί (*peri*) prepozíció ugyanazon értelemben szerepel a Mt 26,27-ben.

E mondat után a következő érintkezési pont, amely még inkább meglepő, a 6,51-ben bekövetkezett fordulatot követően megjelenő vér = αἷμα (*haima*) terminus, amely a σάρξ (*szarx*) párjaként, tulajdonképpen a σάρξ (*szarx*) értelmével azonos jelentést képviselő fogalomként jelenik meg a Jn 6,53. 54. 55. és 56-ban, és ezzel a kezdeti *kenyér-étel*, *manna-étel* kontextust meghaladja, ha úgy tetszik, megtöri, ezáltal még inkább feltűnő, tudatos és terminológiai eszmei kapcsolat jön létre az utolsó vacsorai alapítás szövegekkel, ahol szintén megtalálható a αἷμα (*haima*) szó a Mt 26,28, a Mk 14,24, a Lk 22,20, és az 1Kor 11,25-ben. A vér terminus az alapítás szövegekben kapcsolódik a szövetség és az áldozat koncepciójához, ahogy azt a Mt 26,28, a Mk 14,24, a Lk 22,20, és az 1Kor 11,25 tanúsítja. A Sínai-szövetség megkötését ugyanis az áldozati vérnek a népre való kihintése pecsételte meg a Kiv 24,8 szerint. Megjegyzendő, hogy a Jn 6,53–56-ban szereplő vér terminus nem idegen és nem

új elemként jelenik meg, hanem az égből alászállott kenyér értelmezéseként szerepel, ugyanúgy, amint a *test* is a 6,58-ban a mennyből alászállott kenyér értelmezése. A *kenyér* és a *kehely* egysége megtalálható az 1Kor 11,26-ban is: „*Amikor ezt a kenyeret eszitek és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek.*” A két tárgy ugyanazt jelzi, vagyis a jelzettben, az Úr halálában azonosul egymással. Egyúttal ebben a Szent Pál-i szövegben az eucharisztikus kenyérnek és kehelynek Jézus kereszthalálával való azonosítása is megjelenik: „*az Úr halálát hirdetitek.*” A szinoptikus alapítás szövegekben szereplő *vér* nem csupán a szövetséget megpecsételő vérként, hanem a bűnért bemutatott áldozat véreként is értelmeződik a Mt 26,28b-ben: „*sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára*”, hasonlóan a márkai és a lukácsi párhuzamban (Mk 14,24b: „*sokakért kiontatik*”; Lk 22,20b: „*értetek kiontatik*”). Ez a szempont, a helyettesítő áldozat szerep található meg a Szent János-i mondat ὑπερ (hüper) prepozíciója által kifejezve (6,51b: „*a világ életéért*”). A kafarnaumi beszédben tehát a kenyér *test* fogalmával összefüggésben utalás történik a helyettesítő áldozatra is a „*világ életéért*” formulával.

Az elővételezéssel kapcsolatban a Szent János evangélium sajátos rendszerszerűséget mutat. A Szent János evangélium egyik jellegzetessége ez a vonás. Példaként két mozzanatra szeretnék utalni. Elsőként a kánai menyegző jelenetére, a 2,1–11-re. A jelenet közben Jézus megállapítja a 2,4b-ben: „*Még nem jött el az én óráim.*” Mégis megteszi az órát. Megteszi azért, mert elővételezi a halálát. Az óra ugyanis a halála, ahogy a 12,23, illetve 12,27–28-ban egyértelmű: „*Eljött az óra, hogy az Emberfia megdicsőüljön*”; „*Ezért az óráért jöttem. Atyám, dicsőítsd meg nevedet.*” A halál eseményét a földbe hullott mag parabolája is egyértelművé teszi, mint az óra tartalmát, a 12,24-ben. Jézus tehát a kánai menyegzőn meghal. Belehal abba, a vérét adja azért, hogy az ember hiánya egészzé váljék, vagyis megtörténjék a *szótéria*, a teljesség. Az ember hiánya ez esetben talán bagatellnek tekinthető: a menyegző borának az elfogyása. Ez az esemény azonban az ember radikális léthiányát fejezi ki, amely hiány nem más, mint az Isten dicsőségének a nélkülözése, a *hátramaradás* a *dicsőségtől*, ahogy Szent Pál a Róm 3,23-ban fogalmaz, és amely megfogalmazással leírja a bűn állapotát. Jézus önmagát adja, mert csak Ő eleget, hogy az ember hiánya teljessé legyen. Önmagát adja elővétele-

zett jelként a kánai menyegző borában, és emiatt a tanítványok, akik látták ezt, és nem csupán az esemény felületét érzékelték, mint a násznagy, hanem tudták annak mélyét, azok a dicsőségben hittek, abban, hogy Jézus a Dicsőség, maga az Isten. És hittek abban, hogy kommunikációba lépett az emberrel, hogy odaadta önmagát érte.

Az elővételezés másik példája a szikari asszony epizódjában a 4,4–42-ben található. A párbeszéd során Jézus azt mondja: „Aki abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha többé nem szomjazik meg, hanem a víz, amelyet adok neki, örök életre szökellő vízforrás lesz benne” (4,14). Ha összefüggésbe hozzuk ezt a mondatot a 7,37–39-cel, akkor azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Jézus a kereszthalálában a hívőkre kiárasztott Lélekről beszél a szamariai asszonnyal.

A 7,37–39 három elemet tartalmaz: egy exhortációt: „*ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám és igyon mindenki*”; egy próféciát Jézus haláláról: „*amint az Írás mondja: élő víz folyói fakadnak majd belőle*” = ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος (potamoi ek tész koiliasz autu reuszuszin hüdatosz dzóntosz). Ebben a mondatban „*az Ő hasából*”, ἐκ τῆς κοιλίας (ek tész koiliasz) kifejezés a csatában elesett királyi sarj sebére utal, és ily módon Jézusnak a kereszten megnyitott oldalát jelzi előre. A harmadik elem a Lélek kiáradása, amely Jézus megdicsőülésének, vagyis az óra, tehát a kereszthalál megtörténtének a következménye: „*Ezt a Lélekről mondta, akit a Benne hívők meg fognak kapni. A Lélek ugyanis még nem jött el, mert Jézus még nem dicsőült meg.*” A szikari asszonynak ígért víz tehát Jézus kereszthalálakor a megnyitott oldalból kiárasztott Lélek vize. A szikari asszony történetében Jézus a kereszthalálát vételezi elő, hasonlóan amint a kánai menyegző bora is ugyanezt teszi. Ezzel a két példával szemléltethetjük azt az elvet, amelyet elővételezésnek nevezünk a Szent János evangéliumban. A két példa arra is rávilágít, hogy az elővételezések a Szent János evangéliumban Jézus kereszthalálának az elővételezett értelmezései. Ennek az elvnek az alkalmazásával a kafarnaumi beszédet úgy tekinthetjük, mint az Eucharisztia elővételezését, amely egyúttal Jézus kereszthalálának a megértése is.

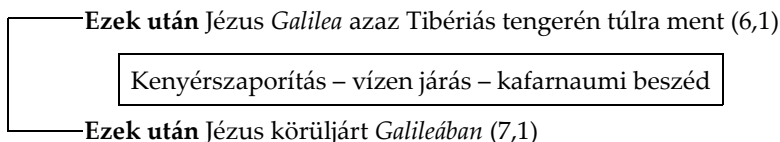
Az első megfontolásunkat összefoglalva azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a Szent János evangéliumban lévő kafarnaumi beszéd, ha

nem is fedi az eucharisztikus alapítás történeteket, de eszmei és terminológiai kapcsolatba hozható velük. Olyan párhuzamokat figyelhetünk meg, amelyek alapján joggal nevezhetjük eucharisztikus beszédnek ezt a beszédet. Úgy foghatjuk fel, mint az Eucharisztia alapításával összetartozó, azt teológiailag elmélyítő elővételezést, egy hipotetikusan feltételezett János-i alapítás történetéhez, amely az utolsó vacsora keretében kaphatna helyet, amelyhez harmonikusan illeszkedne, mint a megalapított Eucharisztia elővételezett értelmezése, a kafarnaumi beszéd.

1.2. A kafarnaumi beszéd kontextusa

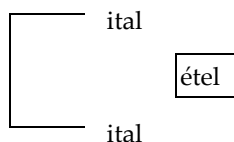
Az első megfontolásunkban elsődlegesen a terminológiai kapcsolatokat vizsgáltuk. A terminológiai kapcsolatok mellett azonban az eszmei, a teológiai elmélyítést is ígéri a Szent János evangélium. Ezt a második mozzanatot a kafarnaumi beszéd kontextusának a vizsgálatával világíthatjuk meg. Második megfontolásunkban azt szeretném megvizsgálni, hogy a kafarnaumi beszéd milyen szövegösszefüggésben helyezkedik el, és ez a szövegösszefüggés milyen értelmezéssel gazdagítja a beszédet. A kafarnaumi beszéd ugyanis nem csupán a tőle távol eső és a Szent János evangéliumon kívül lévő utolsó vacsorai alapítás szövegekkel hozható összefüggésbe, hanem méginkább a közvetlen környezetében lévő perikópákkal.

A beszéd egy galileai tartózkodást elbeszélő trilógia harmadik eleme. A trilógia egységét dokumentálja a keretet képező „ezek után”, a μετὰ ταῦτα (*metá tauta*) formula, illetve a Galilea helyadat, amely szintén inklúzív helyzetben található, a 6,1-ben és a 7,1-ben. Ezt megelőzőleg és követőleg Jézus Jeruzsálemben van. (Megjegyzendő: A Jeromos Társulat kiadásában megjelent fordítás félrevezető lehet a 7,1-ben: „Ezek után Jézus átment Galileába.” Átment? Hiszen Jézus a teljes 6. fejezet során már Galileában van. A περιεπάτει ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (*periepatei en té Galilaia*) helyesebb fordítása inkább „körüljárt Galileában” lenne.)



A trilógiában részletezett esemény után summárium jellegű adat található. Ez a summárium a Galileában való körüljárás megállapítása. A trilógia három eleme: a *kenyérszaporítás*, a 6,1–15; a *vízenjárás*, a 6,16–21; és a *kafarnaumi beszéd*, a 6,22–71. Mindhárom elembe megtalálható a „tenger” szó. Az első és a harmadik elembe a perikópa bevezetésében utalásként a 6,1 illetve a 6,22 és 25-ben, a második elembe pedig a történet helyszínéként a 6,16. 17. 18. és 19-ben.

A sorozat asszociálható az Exodus hármassorozattal: a *pászka-éjszaka* (Kiv 12,1–13,16); *átkelés a Vörös-tengeren* (Kiv 13,17–15,21); és a *pusztai ital és étel* (Kiv 15,22–17,7). Külön hangsúlyozandó, hogy a pusztában nemcsak mannát kap a nép, hanem italt is. Az italtól szóló két beszámoló (Kiv 15,22–27; 17,1–7) keretként veszi körül a *manna* történetét, és így a középponti eminenciát elnyert *manna* mellett az inkluzív eminenciát az *ital* motívum képezi.

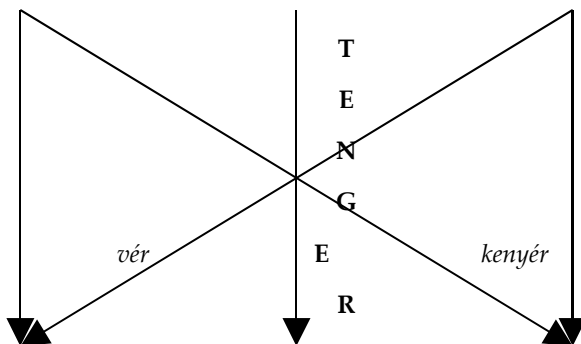


A János evangélium perikópáiban inverz sorrendben ismétlődnek a kivonulás három eseményének motívumai. A *kenyérszaporítás* a *pusztai ital és étel* mozzanatával kapcsolható össze, majd a *vízenjárás* a *Vörös-tengeren való átkelés* megfelelője, s végül az *eucharisztikus beszéd* a *pászkavacsora* párja. A kenyérszaporítás fő eleme a *kenyér*, amely motívum a

pusztai táplálkozáshoz kapcsolódik. Az eucharisztikus beszéd sajátos eleme pedig a *vér*, amely a pászka-vacsora bárányának véréből idézi fel.

Ugyanakkor azonban az inverz sorrend mellett szimmetrikus összekapcsolódás is érvényesül, hiszen a kenyérszaporítás motívuma a pászka-vacsorához is kötődik. A kenyérszaporítást bevezető megállapítás hangsúlyozza a 6,4-ben: „*Közel volt a pászka, a zsidók ünnepe.*” Talán a tanítványok bevonása a kenyérszaporítás eseményébe, Fülöp illetve András szereplése (6,5–10), amely tanítvány-szereplés felidézi a szinoptikusokban található utolsó vacsora előkészítés-jelenetét (vö. Mk 14,12–16 par.), utal arra, hogy a pászka-vacsorát úgy adja Isten az embereknek, hogy ők maguk készítik el. Az eucharisztikus beszéd pedig a pászka-vacsorával való kapcsolat mellett a pusztai étkeztetéssel is összeköthető, hiszen ebben a beszédben a mannát értelmezi Jézus, és a manna-ételhez hozzáköti, ugyan meglepő elemmel, vérként, de az ital nyújtását. Vagyis a pusztában való gondoskodás két elemét, az étel és az ital motívumát megtaláljuk az eucharisztikus beszédben. A 6,31-ben szó van a mannáról, amelyet az atyák a pusztában ettek, illetve a Mózes által adott és az Atya által az égből adott mennyei Kenyéréről, továbbá a vér formájában az ital motívum is megjelenik a kenyér mellett, és mindkettő az élet megmentéseként.

Kenérszaporítás – vízenjárás – Eucharisztikus Beszéd



Pászkavacsora – átkelés a Vörös Tengeren – pusztai ital és étel

Az Exodus trilógiája távoli, de értelmező, megvilágító párhuzamként áll Szent János 6. fejezetének hármas eseménysora mögött. E párhuzam háttérben egy még távolabbi asszociációt is sejthetünk. Az Exodus trilógiájában a pászkavacsora történik, az átkelés helyszíne a *tenger*, az Isten által adott étel és ital környezete pedig a *puszta*. A három szimbólum a *tohu-va-bohu*-ként jellemzett föld, a *sötétség* és a *vizek* a teremtettség elvonatkoztatott állapotot idézi fel (Gen 1,2), valamint a pusztaság a teremtettség áldástól megfosztott, megátkozott létezését is megjelenítheti (Gen 3,17b). A *sötétség*, a *vizek* és a *puszta föld*, amely üres, a káosz három eleme, az Isten cselekvését megelőző, a teremtettség előtti nihil. Illetve amennyiben a pusztában a megátkozott földet látjuk, akkor ez a bűn utáni tragikus, a káoszhoz hasonlatos nihilt jelenti. Mindenképpen ez a három szimbólum a Divíniumtól elkülönített egzisztenciát jelzi, vagyis a halált, az egzisztenciális halált, az Isten-hiányt, az Isten-nélkülözést.

Ha ez a három szimbólum áll negatív kontrasztként a jézusi cselekvés háttérben, vagy előzményeként, akkor a jézusi cselekvést az isteni teremtettség és megváltó, önmagát odaadó isteni tettben, a Krisztus-i üdvözítésben érthetjük meg. Amit Jézus a hozzá közeledő tömeg számára nyújt a *pusztai étellel*, az ugyanaz, mint amit a betegek művelt jelekkel tett (vö. 6,2): teljessé teszi az éhezést, önmagával telíti meg a nyomorú-

ságot. A *vízen átkelő tanítványokat* a mélybe, a semmibe elmerülés dilemmájától Jézus isteni prezenciája menti meg. A kafarnaumi beszédben pedig *Ő az a Bárány, aki maga köré gyűjti a szétszórtakat*, maga köré gyűjti úgy, hogy a hívőknek az Élet Igéje Ő, Ő az életük. Mert a halál gyógyítása – ez Jézus műve. A halál országába száll alá, hogy megkeresse az odalent lévőket és magával vigye a magasságba. A halál meggyógyítása pedig az Isten, Isten önmagát adja, ez Jézus. Szeretetéként jön el, úgy, mint Fény, és az éjszaka sötétjét szétszlatja. Önmagát adja orvossággént a halál sebére. Ő az Olaj, és Ő a tisztulás Bora. Tudniillik az Ő halála az Ő kereszten kiontott drága vére, az Ő odaadottsága. Az ember egzisztencia hiányát csak ez, az Abszolútum létteljessége képes kitölteni, és így megszüntetni a tragikus úrt, megadni a béke nyugalmát, az uniót tehát, azt az uniót, amelyről Jézus azt mondotta a 15,1 és következő versekben a szőlőtő és szőlőveszők parabolájának értelmezésében: *„Nálam nélkül semmit sem tehettek”*(6,5) – *nálam nélkül semmik sem lehettek*. Pontosabban: Nálam nélkül csak semmik lehettek, csak káosz, csak sötétség, csak vizek, amelyek felett tomboló szél vihara okozza a félelmet és rettetet, csak kiaszott, puszta és üres föld. Azonban ha bennem maradtak, akkor belőlem gyümölcsöt teremtek és a gyümölcsötök maradandó lesz. Az unió pedig, amelyet a Kivonulás történetének trilógiája dokumentál, a szövetségbe torkollik, a Sínaihoz vezet. E hármasság epizód célja, hogy eljuttassa a népet az Isten Hegyéhez, sőt fölemelje őt ennek a Hegynek a magasába, oda, ahol a Trón irlalomként várja a megérkezőket és átöleli őket. Ez az ölelés a szövetség. A szövetség az unió, az egyesülés az Istennel. És ez az unió, az Isten ölelése jelenik meg a pusztában manájában már és a szikla vizében, a tenger útján és az éjszaka Bárányának véreben. A manna a szövetség étele volt és Istennel telítette meg az étezőket. A Manna Isten volt, önmagát adta az éhezőknek, hogy boldogok legyenek, övék lett a Mennyek, az Ország, az Isten, az ő Hazájuk. És az Isten kinyújtott karja volt a szövetség húsége, az a stabilitás, amely stabilitás megjelent a szétválasztott vizek aranylő falában, a széles és egyenes Útban, a szárazban, amelyen nem estek el, amelyen azért van odajutás az Irgalom Trónjához, mert az Irgalom áradt ki rajta, és eléjük futott, úgy futott eléjük, ahogy az atya fogadta a tékozló megérkezőt. Ezen az úton eljött, eljött az Eljövendő, akinek el kellett jönnie.

Úgy jött el, mint maga az Út. Eljött az Isten emberszerető Jósága. És a Bárány vére a házak szemöldökfáin, a húsa is, amit egészen megettek a visszaadott adomány. Adományként Isten az embernek, a megsemmisítettnek, az áldozatban idegenként megvallottnak vallomása. Ő vallotta meg, testvéreinek mondotta, nem szégyellette őket, nemcsak az Atyától, nemcsak az Ég angyalaitól nem vonta vissza ígését, hanem akik körülötte álltak a tengernek, a sokaságnak, akik a föld sarkairól gyűltek köréje könnyörögve, az utak koldusainak, a vaknak, és a leprásnak, és akik körülötte ültek az asztalnál, nekik vallotta meg: Nem idegenek vagytok többé, és nem szolgálak, testvéreimnek hívlak titeket, és barátoknak. Test és vér vagytok, mindenben közös.

Közösség tehát, *koinonia*. Közösség az Atyával és az Úrral, unió – ez a szövetség. Ebbe torkollik az Exodus trilógiája, és erről van szó a Szent János evangélium 6. fejezetének trilógiájában. Jézusról van szó, Jézus odaadott énjéről, aki odaadottságában, testként és vérként, étel és ital alakjában az Élet. Élet Ő, önmaga Élete, de Élet az embernek, az ember Testvére. És azért, mert Ő odaadott Szeretetet, azért Ő Út az ember számára, út tengerek alatt és tengerek felett. És velünk léte a szegények üres pusztáját gazdag kertté változtatta át, ahol sok fű volt. Mindennek látása pedig arra indít – hogyne indítana arra – hogy hálát adjunk, hogy megtegyük az Eucharisziát, ahogy a 22. Zsoltár 23. verse buzdít: „Hadd hirdessem testvéreimnek nevedet, a gyülekezetben hadd dicsérjelek.” Az eszmei többletet tehát az Eucharisziához az unió misztériumának feltárása nyújtja.

És erről a pontról, az unió misztériumának megértésétől léphetünk át a Szent János evangélium utolsó vacsorájához, a 13–17. fejezethez, amely búcsúselekvések és búcsúbeszédnek sorozata. Ha utolsó vacsora, ha azonos, és minden bizonnyal azonos a szinoptikusokéval, akkor az Eucharisztia ténye vajon hiányzik innét? Vajon hiányozhat? Vajon nem a misztérium tündöklő és izzó mélye tölti ki azt az egyáltalán nem ürt, amit felületes szemlélő hiánynak érezhet? A szinoptikusoknál az utolsó vacsora majdnem egyetlen tartalma az Eucharisztia megalapítása. Az Eucharisztia megalapításával kapcsolatosan azonban szó van mind pozitív formában, mind negatív kontrasztként az unióról ezekben az elbeszélésekben is. Júdás árulása a negatív unió, Péter és a tanítvá-

nyok tagadásának és elhagyásának az előrevetítése is a negatív unió. A saját cél követését fejezi ki a Lk 22,24-ben a tanítványok versengése, ez is elszakadás az egyetlen céltól, és kontrasztja Jézus szolgálattevésének, amit a Lk 22,27 említ. A negatív kontraszttal szemben pozitív és hangsúlyos formában fejeződik ki az unió az alapítás szavaiban és gesztusaiban, valamint az alapítást követő kontextusban. Gondoljunk az „*odaadta nekik*” (Mt 26,27; Mk 14,22.23), a „*sokakért*” (Mt 26,28; Mk 14,24), az „*értetek*” (Lk 22,19) szavakra, vagy egyáltalán az egy asztalnál étkezés szimbolikájára. Külön figyeljünk fel egy apró, de jelentős korrekcióra: Márknál a tanítványok azt kérdezik Jézustól: „*Hol akarod, hogy elkészítsük neked, hogy megegyed a pászkát?*” (Mk 14,12). Jézus válasza viszont így hangzik: „*Készítsétek el nekünk*” (Mk 14,15).

A Szent János evangélium 13–17. fejezete teljességben ennek a misztériumnak az izzó mélye, az unió ünnepe. A szöveget két történet, két beszéd és egy ima alkotja. A két történet a *lábmosás* a 13,1–20-ban és a *kenyéradás* a 13,21–30-ban. Ez a két epizód az unió kifejezése. Péter tiltakozására így értelmezi Jézus a lábmosás cselekményét: „*Ha meg nem moslak, nem tartozol hozzám.*” (13,8). Ami azt jelenti: Azért moslak meg, hogy egyesülj velem. Hogy belépjek az életedbe, azért én kiontom érted drága véremet. Levettem az isteni formát és rabszolgának öltöztem, magamra vettem a te terhedet, hogy testvéremnek ismerjelek. A kenyéradás, Júdás epizódja is az unió jegyében történik. Jézus ugyan itt Júdás árulását jelzi előre, de nemcsak ezt teszi, a lényegesebb, hogy bemártja a falatot a tálba, és odanyújtja az asztalánál ülőnek, és ezzel az uniót hozza létre vele. Ugyan negatív reakció történik: Júdás a sötétbe megy, az éjszakába, és elszakítja az egység fonálát. Míg a lábmosás alkalmával Péter beleveti magát az egység misztériumába: mosd meg a fejemet is és a kezemet.

Ehhez a két epizódhoz harmadik elemként az *első beszéd* kapcsolódik a 13,31–14,31. A hármasságot a 14,31-ben található záró mondat köti egységbe, a „*Keljünk föl, menjünk innét!*”, amely erről a pontról közvetlenül a Getszemáni-kertre irányítja a figyelmet. A három epizódban kifejezett közös motívum a *Jézus-halál*, amely a záró elembe, a beszédbe fejeződik ki egyértelműen. Jézus itt az aláűzéséről beszél, az aláűzését, a halálát pedig akként értelmezi, hogy ez az Atyával való uniója: *aláűzők*

az Atyához. (14,12). Ez az első beszéd tartalma. A Jézus-halál felismerhető a lábmosságban és a kenyéradásban is, hiszen a lábmosság rabszolgai szolgálata, az önmaga isteni formáját levetett és a kereszten az Atyával az engedelmesség uniójában egyesült Jézus alakja, a kenyéradás kapcsán pedig ennek az eseménynek történelmi realizálása kezdődik el Júdás árulásával. A „*sarkát emelte ellenem*” (13,18) a Jézus-halál historikus valóságának első láncszeme.

E három elem után következő két elem, a második beszéd és a főpapi ima közös motívuma az unió. A második beszédben (15,1–16,33) a tanítvány és Jézus uniója fogalmazódik meg. Kezdődik a szőlőtő és szőlővessző parabolájával: „*Maradjatok bennem, és én bennetek!*” (15,4). A tanítvány és Jézus uniója magában foglalja a tanítvány és tanítvány unióját is. A tanítvány Jézus iránti szeretetében bent található a tanítványok egymás iránti testvérsége. A főpapi ima (17,1–26) Jézus és az Atya unióját állítja elénk, már önmagában véve az ima műfajával is. Az Atyához beszélés az Atyával egy-lét dokumentuma. De magának az imának a tartalma is ezt fejezi ki: Jézus egy az Atyával. Ehhez az egységhez azonban ez az ima hozzá ötvözi a tanítványnak a Divínummal való egyesülését: „*Ahogy te, Atyám, bennem vagy, és én tebenned, úgy ők is egy legyenek mi bennünk*” (17,21).

A Szent János-i utolsó vacsora tehát a Jézus-halált, mint az uniót fogalmazza meg, és ekként mindkét motívummal az Eucharisziára mutat rá. A Szent János-i utolsó vacsora két epizódja, két beszéde és főpapi imája eucharisztikus epizódok, eucharisztikus beszédek és eucharisztikus ima. Ha valaki azt mondja ezek után, hogy a Szent János evangéliumban nem található meg az Eucharisztia, akkor erre azt válaszoljuk: az Eucharisziában van bent a Szent János evangélium, mert az Eucharisziában Jézus megmossa tanítványai lábát, hogy hozzá tartozzanak, és az Eucharisziában odanyújtja nekik a bemártott falatot, önnön vérébe mártott szeretettel öleli át és éteti őket. És Jézus, amit itt tett, az utolsó órán, amikor az óra elérkezett, azt megtette már, amikor σαρχ ἐγένετο (*sarx egeneto*) (1,14), amikor hús lett a megtestesülésében. Ekkor Jézus odaadta önmagát, és Ő maga a Szeretet. Önmaga odaadása pedig a Szeretet kiáradása, ez megtestesült életének minden mozzanata. Azt mondhatjuk tehát, hogy Jézus egész földi életében Eucharisztikum-

ként van jelen az emberek között, azaz Odaadottként, azon Holtként, aki a Szent, aki az Erős, aki az Élő, az Isten. Azon Holtként, akinél a mi életünk igéi vannak. Azt mondhatjuk tehát, hogy Jézus belehal az életébe. Minden tettébe belehal, és szavaiba is. Nem véletlen, hogy tettei látán és szavai hallatán köveket ragadnak. Kell, hogy köveket ragadjanak. Jézus a halálába rohan. Ó, hogy rohan Ő, mint a bajnok, erőit megfeszítve, nem a levegőt csapkodva csupán, hanem önmagát hullatva a halál mélyébe. Úgy él, amilyen a Szeretet: odaadottként önmagát. Jézus ezért megelőzi az Őt megölni akarókat, megelőzi, mint akkor, amikor eléjük ment a kertből. Úgy előzi meg, hogy már odaadta életét, amikor elvették azt. Jézus ezért lehet igaz Pap, mert Ő adta oda. Ő az áldozatot bemutató a kereszten. És ilyen értelemben Jézus egész élete Eucharisztia, eucharisztikus élet. Olyan értelemben, hogy Jézus egész élete halál és szeretet, Jézus egész élete odaadottság. És ezért Jézus egész élete, minden tette és minden igéje kenyér, és megtisztít a bűntől. A teljes Szent János evangélium egy hatalmas utolsó vacsorai rítus, egy hatalmas és egyetlen Eucharisztia.

1.3. Eucharisztikusan (szakramentálisan) értelmezhető utalások, szimbólumok a Szent János evangéliumban

A kafarnaumi beszédhez hozzá köthetjük a Szent János evangélium több részletét, inkább apró elemeit, amelyekben szimbolikus módon, vagy valamilyen kapcsolat révén az Eucharisztia jelenik meg. Az egyik ilyen jelenet rögtön a *kánai menyegző a 2,1–12-ben*, amelyben sokan az Eucharisztia szimbólumát látják. Így pl. O. Cullmann, aki azt mondja: Kána bora Jézusnak az utolsó vacsorán nyújtott vére, az óra pedig a kereszt, amely az Eucharisztia fundamentuma. A tisztulás vize az eucharisztikus bor ellentéte, ugyanis csak Krisztus vére képes megtisztítani a bűntől. Az 1Pét 1,19 is így beszél Krisztus vérééről. A kánai menyegző az étkezés kontextusa révén is utalást tartalmaz az Eucharisztia étkezés jellegére, és ugyanakkor a messiási-bankett elővételezése is. Brown is lehetségesnek tarja ezt az allúziót és sokan mások, mint Feuillet, Spicq, Dodd és mások.

A második hely, ahol eucharisztikus asszociációt látunk, a templom megtisztítása, a 2,18 és következő versek, a *templom* és annak Jézus tekintént való értelmezése. O. Cullmann és mások az Eucharisztia szimbólumát látják benne, bár itt a *test* jelöléseként a σῶμα (*szóma*) szó szerepel, míg a kafarnaumi beszédben a test értelmeként a σάρξ (*szarx*), a *hús* szót találjuk. A kettő azonban nem zárja ki egymást. A σῶμα (*szóma*) alkalmazása inkább az Eucharisztianak az áldozattal való összefüggését fejezi ki, éppen ezért a lerombolt templomról, mint áldozatul adott testről beszél itt Jézus. A σάρξ (*szarx*), a *hús* jelentésű szó az Eucharisztianak étel karakterét helyezi előtérbe.

A harmadik ilyen pont a *kenyérszaporítás*, a 6,1–15-ben, amely a Szent János evangéliumban fokozottan eucharisztikus asszociációkat tartalmaz. Eucharisztikus asszociációjú ez a történet a szinoptikusokban is. A Szent János evangéliumban viszont olyan mozzanatok jelennek meg, amelyek fokozzák a kapcsolatot, nevezetesen a pászkára való utalás a 6,4-ben. A pászkára való utalásként értékelhető a 6,11-ben a „*vett kenyeret*” kifejezés, amely összefüggésbe hozható a pászka-étkezés ételével, ahol bárány húsa szerepel, de a két szimbólum egyöntetűen az Eucharishtiában odaadott Jézust jelenti. A kenyérszaporítás jelenetét Loisy szakramentális célzatosságú szövegnek tekinti. Hasonlóan fogalmaz Betz, Cullmann, Schnackenburg. A jánosi csodák egyébként nagyon gyakran a jézusi beszédek anticipáló jelek, tehát a kafarnaumi eucharisztikus beszéd értelme jelenik meg a kenyérszaporítás csodájában. De ezentúl Jézusnak a 6,11-ben leírt gesztusai, illetve a 6,23-ban található szava, a „*venni*”, a „*szétosztani*”, az „*adni*”, valamint a „*hálát adni*”, εὐχαριστεῖν (*eukharisztein*) mind párhuzamosak az eucharisztikus alapítás szövegeiben található terminusokkal, ahogy azt a Mk 14,22 sk, valamint a párhuzamos szövegek mutatják. Továbbá a Szent János-i elbeszélésben szerepel a κλάσματα (*klaszmata*), a *töredék*. Hiányzik a megtörés gesztusa, de mintegy ezt pótolandó megtalálható a *töredék*, a κλάσματα (*klaszmata*) szó, mégpedig a töredékek egyesítése. Jézus nem azt mondja, hogy vegyétek, szedjétek össze a töredékeket, nem az αἶρειν (*airein*) igét használja, hanem azt mondja: *egyesítsétek őket*. A συνάγω (*szünagó*) igét használja: *összeűzni, egyesíteni a töredékeket*. Eucharisztikus συναγωγῇ (*szünagógé*), ha egyértelmű szót akarunk hasz-

nálni, eucharisztikus *zsinagóga* jön létre, eucharisztikus *kahal*, Isten összegyűjtött népe. Ennek jelképe a töredék, amit összegyűjtenek. Az Eucharisztia itt mint a keresztyének egységének a szakramentuma fogalmazódik meg, amely Isten szétszóródott fiait egységbe gyűjti.

A negyedik epizód, amit így kiértékelhetünk, talán még ezeknél is kevésbé egyértelmű, de vessünk pillantást rá: *a tengeren való átkelés a 6,16–21-ben*, illetve a kafarnaumi beszédet bevezető történet *a 6,22–26*. Leenhardt emeli ki azt a szempontot, hogy a tengeren való átkelésnél a domináns motívum Jézus prezenciája, a prezencia hiánya, illetve a prezencia megléte. Ugyanis rámutat arra a 6,17b-ben: *„Besötétedett, de Jézus még mindig nem ment oda hozzájuk.”* Ez a mondat párhuzamba hozható a Lukács 24,29 mondatával, ahol ez hangzik el: *„Maradj velünk, mert beeseteledik.”* És a velük-lét kapcsán eucharisztikus gesztusra kerül sor: fogta a kenyeret, és ebben a megtörésben megismerték Őt. A beszédet bevezető történetben Jézus azt mondja a 6,26-ban: *„Nem azért kerestetek, mert jeleket láttatok, hanem mert ettetek a kenyérből és jóllaktatok.”* A kenyér, amit Jézus adott, nem jóllakásra szolgáló éték volt, hanem Jézus jelenlétének jele, Jézus velük létének, gondoskodásának, az Isten törődésének a jele. Majd a kafarnaumi beszédben éppen ezt a kommuniót, az Isten és ember egygyéforrását fogja kidolgozni Jézus.

Az ötödik elem a *kafarnaumi beszéd*, amit egyébként az imént részletesen is kapcsolatba hoztunk az Eucharisztia alapításával. Loisy szerint az egész 6. fejezet eucharisztikus. Hasonlóan vélekedik Schürmann, Mollat, Betz, Brown, Léon-Dufour, Cullmann és sokan mások. Egyetlen mozzanatot emeljük ki a beszéd egészével kapcsolatosan. A 6,2-ben ez áll: *„a betegeken művelt jelek.”* A 6,49–50-ben pedig ezt mondja: *„hogy meg ne haljon”.* A betegség és halál szinonim állapot, és ennek, az ember nyomorúságának kontrasztjaként azt gyógyító szótériaként az életet adja Jézus, önmagát, hogy életük legyen, és ez az Eucharisztia.

A hatodik ilyen elem Jézus halálra ítéltése a 11,45–57-ben, amelyben szintén Jézus halálának és az Eucharisztiaának a kapcsolatát tételezik fel és tételezhetjük föl, nevezetesen Kaifás próféciájának a kommentálásában az evangélista által. A 11,52-ben ezt mondja az evangélista: *„hogy az Isten szétszórta fiait egybegyűjtse”, συναγάγη εἰς ἑν (szünagagé eisz hen) = összeűzze egyre.* Felidéződik e mondattal kapcsolatosan a 6,12 jelene, a

κλάσματα (*klaszmata*), a töredékek συναγωγή-je (*szünagógéje*), összegyűjtése. És kapcsolatba hozható a Didakhé 9,4 mondatával is, amely így hangzik: „Amint ez a darabja a kenyérnek szét volt szórva a dombokon és összegyűjtetett az egységre, úgy legyen összegyűjtve a Te egyházad.” Az Eucharisztia funkciója a szétszórtaknak az összegyűjtése. A Didakhé 9,4 valamint a János 11,52 az Eucharisztia és Krisztus halála egységes funkciójaként, azaz egyetlen aktusaként az egység eseményét jelöli meg, és így Krisztus halála, mint az egység sakramentuma, és az Eucharisztia adása, mint ugyanez, az egység sakramentuma jelenik meg. Ennél az egységnél az ember és Isten misztikus uniójára kell gondolnunk, de nemcsak erre, hanem a testvér és a testvér egymásra találására is ebben az unióban. Szent Pál az 1Kor 11,26-ban ilyen értelemben mondja, hogy az eucharisztikus étkezés az Úr halálának a hirdetése. Az eucharisztikus étkezés az Úr halálába való merítkezés, az Úr halálának a realizálása. Ezt a szétszlásokkal szemben fogalmazza meg, a 11,18–22-ben azt mondja: „összegyűltök és szakadások vannak köztetek”, és ennek ellentétele, kontrasztja az eucharisztikus unió.

A hetedik ilyen egység, amely eucharisztikusan értelmezhető, a *lábmosás* (13,1–20). Sokan a keresztségre, mások az Eucharisziára való utalást látnak benne, Boismard, Lazure a keresztséget, Cullmann az Eucharisziát találja meg benne. Tudniillik a lábmosás Jézus önnön életének, Úr-voltának, Isten-morféjának az odaadása, a rabszolgaalakú megjelenés, és a rabszolga alakzatban a lábmosás végzésével Ő azt a célt szolgálja és éri el, hogy hozzá tartozzanak. A Péterrel folytatott dialógus ezt tisztázza: „Ha meg nem moslak, nem tartozol hozzám.” (13,8). Azért moslak meg, hogy hozzám tartozz. A „hogy megmossalak” azt jelenti: rabszolga vagyok én, az Úr, a Mester. A halálomban moslak meg, vagyis a véremben. Az odaadott testem ad neked olyan életet, amely az enyém, vagyis azt az életet, amely a hozzám való tartozásod.

Ezt követően egy érdekes párbeszéd mélyíti el ezt a szempontot, éppen a halál, és az Istennel, mint Élettel való együvértartozás eucharisztikus eseménye. Jézus azt mondja: „Ahova én megyek, oda nem jöhetsz velem.” (13,36). Nem azt mondja, ahova én megyek, hanem azt mondja: *ahova én meghalok*. Mert ezt mondja: ὑπάγω (*hüpagó*) = *ahova én aláűzők*. Az alámenetele a halálba való menetele. „De később majd – és ez a vigasz

– követni fogsz.” (13,36). A követés a Vele-lét. És ilyen értelemben fogható föl a Jézust a keresztúton követésnek az axiómája is.

A nyolcadik egység a *szőlőtő és szőlővesszők* parabolája a 15,1–11-ben, amely H. van den Bussche nézete szerint az utolsó vacsora kontextusába illeszkedik bele, és így az Eucharisztia alapításához tartozó beszéd. Hasonlóképpen vélekedik Dodd, Jaubert, Brown. A Mk 14,25 és párhuzamos helyeken a szőlőtő képével illetve az eucharisztikus borral kapcsolatos terminológiát találunk. A Didakhé 9,2 a kehely feletti eucharisztikus ima kifejezésénél ezt a mondatot használja: „Hálát ad Istennek Dávid szent szőlőtőjéért.”

A kilencedik szöveg a *Jézus oldalából kifolyó vér és víz* a 19,34-ben. Egyes kódexek a sorrendet fordítottan használják: *víz és vér*. Minden bizonnyal a nézetek többsége szerint az autentikus sorrend a vér és víz. Boismard mégis hitelesebbnek tartja a víz és vér verziót. Nincs azonban jelentősége ennek a sorrendnek, bár a Szent János-i kettősökben általában a második elemen van a hangsúly. Azonban a vér kapcsolatba hozható az Eucharisziával, ahogy a 6,53 és következő versekben talált vér ad erre alapot, és ezen keresztül a kenyérrel, hiszen a kafarnaumi beszédben használt αἶμα (*haima*) tulajdonképpen a kenyér szinonimája. A víz pedig kapcsolatba hozható a revelációval, amennyiben a 7,38-ban található mondatra: „az Ő hasából forrás fakad”, illetve a 4,14-ben lévő: „a hívők bensejében fakadt forrásra” utal.

2. Az Eucharisztia a Jelenések könyvében

Vajon a Jelenések könyvében jelen van-e az Eucharisztia? Ezt a kérdést így kellene megfogalmaznunk: Vajon az Egyház életében jelen van-e az Eucharisztia? A Jelenések könyve a történelem transzcendenciájának krédója. A történelem transzcendenciája pedig unió az Istennel – mert a történelem nem transzcendens, a transzcendens az Isten. Isten azonban úgy szerette ezt a világot, hogy magához ölelte. És ekkor a mindenség odatételezett az Isten kebelére, mind gyermek lett, mind jóbarát. Ott ülnek az asztalnál mindek és el nem űzetnek. És Isten önmagát osztja szét a lakomán, körüljár és szolgál nekik. És a minden a mindenben az Isten lett.

Ez a történelem transzcendenciája, és ez a Jelenések könyvének a tartalma. János apokalipszise pozitív válasz a Genézis első 11 fejezetének apokalipszisére. Ha a Bibliát nyitó 11 fejezet apokalipszisen a rettenetet, a bűn káoszát értjük, a testvér gyűlöletet, a Bibliát záró János apokalipszise az Isten apokaliszise, a Jézusé, a Szeretet megjelenése, feltárulása annak a titoknak, amely titok az irgalom vigasza. Az Irgalom trónja tárul föl és az ehhez vezető út nyílik meg, s az ajtó, amelyet nem zár be soha senki már. János apokalipszise úgy az irgalom vigasza, ahogy Mátnál az evangéliumot záró mondat: *Én veletek vagyok a minden napjaitokban, én az Emmánuel, az emberszerető*. János apokalipszise azt vallja meg: a történelem nem az őszy fagyos szeleitől sodort száraz falevél, hanem az Isten tenyerébe írt Jegyes, a Bárány Menyasszonyának menyegzője, mennyei menyegző itt a földön alászállottan. A történelem transzcendens. És a Lélek bátorítja és tanítja őt, hogy hívjon: *Jöjj el! Marana tha!* (Jel 22,17; vö. 1Kor 16,22). A Lélek kimondhatatlan sóhajtásokkal együtt imádkozik az imádkozni nem tudókkal és a könyörgés meghallgatásra talál, a zörgetőnek kinyílik az ajtó, és kenyeret kap, aki kéri azt. A Kenyeret, a Mennyeit kapja, az Istenben részesül az ember. *Igen, hamar eljövök! Maran atha* (Jel 22,20). Az Úr eljött. Prezencia, Eucharisztia, a kozmosz transzcendens története, erről ír a Jelenések könyve.

2.1. Jézus mint Pászká-Bárány az evangéliumokban

Ha a Jelenések könyve eucharisztikus vonatkozását akarjuk megvizsgálni, az első lépés a Jelenések könyvében található egyik legfőbb szereplőnek, a Báránynak a megértése. A Bárány az utolsó vacsorai étkezésen mint pászká-étkezésen jelen van, és ugyan nem maga a Bárány húsa jelenik meg az Eucharisztia anyagaként, de a Bárány, a pászká-bárány áldozata valósítja meg az Eucharisztia eszmei tartalmát, az Istennel való uniót oly módon, hogy Isten odaáll védelemként, önmagát állítja oda oltalomként önmaga haragjával szemben. Odaáll, vagyis egységet alkot a néppel. Ebben az egységben a népet magához emeli, fölemeli és átöleli, azaz transzcendenssé teszi. A nép sorsa az Isten sorsa lesz, vagyis a nép sorsa a halál helyett az élet. Ennek kifejezése a pászká-bárány, annak feláldozása és annak ételként való magukhoz vétele. A szinoptikusok-

ból evidens, hogy az utolsó vacsorai étkezés, az eucharisztikus étkezés pászka-étkezés. A Mt 26,17-ben a φαγεῖν τὸ πάσχα (*fagein to pászcha*), a Mk 14,12-ben: ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα (*hina fagész to paszkha*), a Lk 22,8-ban a εἰτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα ἵνα φάγωμεν (*hetoimaszate hémin to paszkha hina fagómen*) mondat található, majd a Lk 22,15-ben még: τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν (*to paszkha fagein meth hümon*). Ezekben a mondatokban a *pászka* szó a *Bárányt* jelenti. Az Eucharisztia pedig Jézus új pászkavacsorájának Étele. Mondhatjuk így: Az Eucharisztia kenyere és bora Jézus, mint új Bárány. Odaadott és magukhoz vett, feláldozott és az uniót megvalósító Szentség. Nem a bárány húsa képezi Jézus pászka-vacsorájának kiemelt anyagát, hanem a kenyér, de a kenyér hús lett, Jézus teste. A szinoptikusokban σῶμα (*szóma*), János 6-ban azonban σάρξ (*szarx*). Mégpedig mindkét esetben a terminus epitetonja az odaadottság, az „értetek odaadott”. A Lk 22,19-ben: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (*to hüper hümon didomenon*), azaz az áldozati bárány húsának megfelelő. A bor, a serleg pedig azonos a vérrel, tartalma a αἷμα (*haima*). A vér pedig, ahogy epitetonja jellemzi: *kiontott sokakért* a bűnök elengedésére. A Mt 26,28-ban: τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν (*to hüper pollón enkhünnomenon eisz afeszín hamartión*); a Mk 14,24-ben: ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (*enkhünnomenon hüper pollón*); a Lk 22,20 pedig : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (*to hüper hümon enkhünnomenon*). Tehát a bor is a pászka-bárány, a pászka-bárány vére lesz. Mind a kenyér, mind a bor maga a pászka-bárány, azaz a Feláldozott, az a Holt, aki a Szeretet. S mert Ő odaadott Élet, ezért Ő a Halhatatlanság, az Örök Élet.

A János evangéliumban a keresztfeszítés alkalmával tűnik ki a pászka-bárány szerepe. A 19,14-ben Jézus keresztre ítélésének órájában ezt állapítja meg az evangélista: „A pászka előkészület napja volt, mintegy hatodik óra... Feszítsd meg Őt!... átadta Őt, hogy megfeszítsék.” Ebben az órában a Jézus-kereszthalál párhuzamaként a templomban leölték, feláldozták és odaadták a bárányt, a pászkát, hogy megegyék. Ebben az eseményben, Jézus kereszthalálában Jézus eucharisztikus Étel, odaadott, visszaajándékozott áldozat az embernek. Jézus halálát követően a szinoptikusok rendkívüli jeleket sorolnak fel, a templom vélumát, a föld-rengést, a sötétséget, a holtak feltámadását és a százados hitvallását,

ahogy a Mt 27,51–54 és párhuzamos helyek elbeszélnek, továbbá az aszszonyok jelenlétére utalnak, ahogy a Mk 15,40 és következő vers, valamint a párhuzamos helyek tanúsítják. Ugyanitt Jánosnál Jézus pászka-barányként való hitelesítése kerül előtérbe.

A pászka-barányként való hitelesítés első eleme a 19,33: „*Nem törték meg a lábszárát.*” Ebben a mondatban a Kiv 12,46, illetve Szám 9,12 előírásának megvalósulását ismerhetjük fel: „*ne törjétek szét csontjait*” – tudniillik a pászka-barányét. Ehhez a két helyhez kapcsolható még a 34. Zsoltár 21. verse. Ezt a jelenséget úgy értelmezi az evangélista a 19,36-ban: „*hogy beteljesedjék az Írás*”. Azaz az említett íráshelyek alkalmazásával Jézus pászka-barányként ismerhető fel.

A második mondat a 19,31: „*A testek ne maradjanak ott a kereszten.*” Ez a mondat ugyan elsődlegesen a MTörv 21,22 és következő vers előírását tartalmazza, azonban nem feledkezhetünk el arról a lehetséges kapcsolatról, amely a Kiv 12,12-vel köti össze, amely így szól: „*Semmi se maradjon belőle reggelre.*” Ez az előírás pedig a pászka-barányra, éspedig annak vételére vonatkozik. És ezért „*a testek ne maradjanak ott a kereszten*” úgy is felfogható, hogy a keresztre az áldozat asztalára helyezett pászka-barányként feláldozott eucharisztikus Krisztus-test egészen az emberé kell legyen, semmi se maradjon kivétel.

A harmadik mozzanat a 19,38 és következő versekben a keresztről való levétel és ezzel kapcsolatosan a sietés. A *levétel* szava, amely a 19,40-ben így hangzik: ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ („*elabon un to szóma tu Jész*u”). A λαμβάνω (*lambanó*) ige felidéri az eucharisztikus alapítás igéjét, a Mt 26,26-ban így hangzik: λάβετε [...] τὸ σῶμά μου (*labete [...] to szóma mu*). A keresztről levétel Jézus eucharisztikus testének vétele, mert Jézus a kereszten pászka-barányként, azaz Ételként van jelen. A sietés pedig, amely ezt a cselekményt kíséri és jellemzi, felidéri a Kiv 12,11-t: „*Sietve egyétek.*” És ez a kapcsolat ismét a kereszten függő Krisztusnak a pászka-barányként való azonosítását erősíti. S végül a 19,34-ben található mondat: „*Az egyik katona lándzsájával megnyitotta oldalát, amelyből azonnal vér és víz folyt ki.*” Ennek a mondatnak az értelmezése a 19,37-ben a Zak 12,10-et idézi fel: „*Felnéznek arra, akit kereszttől szúrtak.*”

A vér és a víz többlete pedig a következő helyeket asszociálja. A vér a Kiv 12,7-et: „*Vegyenek a véreből.*” És ez a mozzanat ismét Jézusnak, a kereszten átszúrtnak pászka-báránként való megjelölését fejezi ki. A víz több ószövetségi hellyel is összekapcsolható, az Ez 47,12 a szentélyből fakadt vízforrásról, a Joel 4,18 Júda hegyeiről támadt forrásról, a Zak 15,4-8 a Jeruzsálemből eredő forrásról beszél. Azonban a víz eleme összekötendő a Jn 7,38–39-cel is: ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ (*ek tész koiliasz autu*) = az Ő hasából élő víz forrása fakad. Ez a víz pedig funkciójában azonos a vérrel, a vér ugyanis az életet óvja meg, és a víz azért élő, hogy éltesse. Azért van benne az élet, mert életet ad. Így tehát a víz eleme is, mint a vér szinonimája és párja a kereszten függő Krisztusnak pászka-báránként való megjelölését szolgálja.

A pászka-bárány feláldozása az áldozati rituálé radikális átalakítása. Az áldozati rituálé ugyanis a megsemmisítésben áll: a húst elégetik, az illat pedig elpárolog. A megsemmisítés a Transzcendensnek való totális odaadás és ebből a célból a létből való kivonás. A létből való kivonás akkor, amikor megvallja a Divinumot, megtagadja a humánusot, vagy kifejezi azt, hogy a kettőnek köze nincs. Az Isten szent, az ember pedig ember. Legalább ember, de azon felül még bűnös is, csak rejtkeznie lehet, de Isten közelébe nem mehet, és nem érintheti meg. Az Istennek odaadott már nem lehet az emberhez tartozó többet, el kell veszítenie a formát, hogy Istené legyen. Ennek a transzcendenciának a megjelenítése a megsemmisítés. A pászka-bárány ünneplésében az áldozati rituálé úgy változik meg, hogy a létből való kivonás helyébe a kommunió lép: az odaadott adomány visszaadományozása. És ebben a visszaadományozásban Isten vallomása fogalmazódik meg: *én a Testvéretek vagyok* – ahogyan József mondta (Ter 45,4). És emiatt az ő köszöntése a béke, a salom volt. Én vagyok a ti Atyátok. Erről a kommunióról tesz vallomást az 1Jn 1,3: „*és a mi közösségünk pedig az Atyával, és az Ő Fiával, Jézus Krisztussal.*”

2.2. A Bárány a Jelenések könyvében

Az evangéliumban található pászka motívum alkalmazásával és e pászka motívumnak az Eucharisziával való kapcsolata révén léphetünk át a

Jelenések könyvének a vizsgálatához, hogy ott megtaláljuk az eucharisztikus motívumot. A Jelenések könyvének ugyanis egyik legfőbb szereplője a Bárány. A Jel 5,6-ban ez áll: a „*Bárány állt, mintegy megölve*”, ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον (*arnion hesztékosz hós szesphagmenon*). Az 5,12-ben a τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον (*to arnion to eszphagmenon*) kifejezést találjuk: „*a Bárány, akit megöltek*”. A 13,8-ban a megölt Bárány Élet könyvéről van szó: ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἄρνιου τοῦ ἐσφαγμένου (*en tó biblió tész dzóész tu arniu tu eszphagmenu*).

Ezen a három helyen szereplő Bárány epitetonja az ἐσφαγμένον (*eszphagmenon*), a *nyakaelvágottság, a megöltség*. Első reflexióként a 4. Ebed-Jahve dallal asszociálódik, az Iz 53,7-tel: „*Mint a Bárány, amelyet leölésre visznek.*” Ez a Bárány helyettesítő áldozat. Az Iz 53,10 így írja le az Ő sorsát: „*odaadja engesztelő áldozatul életét*”. Azonban ez az asszociáció nem meríti ki a Bárány jelentését, hiszen ugyan ez a Bárány következetesen megölt bárányként szerepel ezeken a helyeken, de ugyanakkor egy másik, ezzel kontrasztban álló epiteton is kíséri. Az 5,6-ban a cselekménye jelzi ezt az epiteton, az „*állt*”, a ἑστηκὸς (*hesztékosz*). Az állása az Emberfia helyzetét idézi fel, aki az Ősöregtől hatalmat, méltóságot és uralmat kap, mégpedig isteni mértékkel. Ezt a helyzetet látja István vértanú az égre föltekintve: Jézust, mint aki áll (vö. ApCsel 7,56). Az álló pozíció az uralmi helyzet, az Isten-uralmi méltóság. Ugyanezt a méltóságot fejezi ki az 5,12-ben „*a Bárány, akit megöltek*” mondathoz csatolt himnusz: „*övé a hatalom, övé az erő, övé a méltóság.*” És hasonlatosan a 13,8-ban a megölt Bárány az Élet Ura, mert övé az élet könyve.

Az étellel való összekötöttsége és az uralmi pozíciója pedig és az idézett mondatok párhuzamosítása a Kiv 12,2 illetve 6. 8. és 10. versre is utalást tartalmaz és összekapcsolja ezeket mondatokat: „*Vegyen mindenki egy-egy bárányt, estefelé vágja le azt Izrael fiainak egész sokasága, a húsát pedig egyék meg, semmi se maradjon belőle.*”

A Jelenések könyve Báránya tehát pászka-bárány. A pászka-bárány is áldozat, de nem egészen elégetett, vagy ha egészen elégetett, mégsem lett uralma felette a pusztulásnak, hanem ételként visszakapott áldozat Ő. Az egészen elégetettség az áldozat elkülönítése, kivonása a világból, a Divinum transzcendenciájának kifejezése. Az áldozati étkezés viszont az istenséggel való közösség megvallása. Az 1Kor 10,20 ezt a közösséget

így fejezi ki: „Nem akarom, hogy a démonokkal legyetek közösségben.” Az Úr kelyhének vételét szembeállítja a démonok kelyhének vételével, vagyis az eucharisztikus étkezés az Istennel való kommunió. Az Istennel való kommunió pedig eucharisztikus karakterű, a pászka-bárány étkezése. Egy távolabbi hasonlat, az 1Kor 6,15 sk. a szakrális prostitúciót állítja szembe az eucharisztikus étkezéssel: *„Aki az Úrral egyesül, egy test vele.”*

A Jelenések könyvében található Bárány szereplése a pászka karakter mellett a pásztor karaktert is magán viseli. A pászka karakter, azaz Bárány karakter, ahogy láttuk, a kommunió kifejezése, és ugyanennek a kommuniónak a kifejezése a pásztor karakter is. A Bárány ugyanis kíséretével együtt szerepel. Szerepel úgy, mint akit az udvartartás vesz körül a 7,9-ben: *„Minden nemzetből, törzsből, népből és nyelvből álltak a Trón és a Bárány előtt.”* Szerepel úgy, mint ruha, amely szintén a kíséret kifejezése a 7,13 és 14-ben: *„hosszú fehér ruhába öltözöttek, fehérre mosták ruhájukat a Bárány vérében.”* A Bárány vére a Divínumot kifejező fehér, a ruha. És kifejezetten pásztor terminussal találjuk a 7,17-ben: *„királyi széken trónoló Bárány lesz a pásztoruk”.* A 14,1-ben pedig a Mester és tanítványai képe fogalmazódik meg: *„A Bárány a Sion hegyén állt és vele a száznegyvennégyezer, akinek homlokára volt írva az Ő neve.”* A 14,1 így folytatja ezt a képet: *„követik a Bárányt, amerre csak megy”* – Isten és a Bárány zsengejeként írja le őket. A tanítványok követő és Vele lévő magatartása fejeződik ki ezekben a mondatokban. És végül a még bensőségesebb egységkép, a menyegző képe, amely a 19,7-ben így hangzik: *„Eljött a Bárány menyegzőjének napja, és a jegyese felkészült.”* A 19,9: *„Boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzős lakomájára”.* A 21,9-ben: *„Megmutatom a menyasszonyt, a Bárány jegyesét.”* És a Jegyes a mennyei Jeruzsálem, ahol a 21,22 szerint az Úr, a Mindenható a Templom, és a Bárány. A 21,23-ban: *„Isten fényessége világítja meg és lámpása a Bárány.”* A 22,1–2-ben a kép tovább lép és az együttlakás helye, a város szimbóluma fogalmazódik meg: *„Az élet vizének folyója Isten és a Bárány trónjából fakadt, a folyó mindkét partján az élet fája.”* A 22,3-ban: *„Nem lesz többé átok a városon, hanem Isten és a Bárány királyi széke áll benne, és szolgálai szolgálnak neki, látni fogják az Ő arcát és homlokukon lesz az Ő neve.”*

Mindezek a helyek arra a következtetésre vezetnek, hogy a Bárányként megnevezett Krisztus a Jelenések könyvében az unió, az emberrel való unió eucharisztikus Báránya. A 3,20-ban az eucharisztikus unió így fejeződik ki: *„Az ajtónál állok és zörgetek. Ha valaki meghallja szavamat és kinyitja az ajtót, bemegyek hozzá, velem étkezem, Ő meg énelem.”* A mondat felidézi az Énekek éneke 5,2-t, de összekapcsolható a Lk 22,9 és következő verssel, a Mk 14,25 és a Mt 8,11-gyel is. Ez a mondat nem a parúziában eljövő Krisztus eszkatologikus eseményét fogalmazza meg, hanem a perszonális kommuniót fejezi ki, amely az eucharisztikus jelenlétben valósul meg. Az Eucharishtiában Jézus nem vendég, hanem vendéglátó, ahogyan volt az emmauszi tanítványok esetében, és ahogyan történt a Tibériás tavi halfogás sikertelenségét követő reggeli étkezés alkalmával is. A 2,17-ben ez a mondat áll: *„A győztesnek elrejtett mannát adok.”* Ez a mondat szembehelyezkedik a 2,14-ben található pogány áldozati hús vételével. Az *„elrejtett”* szó felidézi azt a zsidó hagyományt, amely szerint a mannát a messiási időig az Égben őrzik. De ha a Manna az Isten alászállása az emberhez, és az Isten egyesülése az emberrel, akkor ez az egyesülés tárul föl Krisztusban. Ő a Manna, az Égből adott, az Égben elrejtett, amit a győztes megkap. Az 1Kor 10,3 így hangzik: *„Mindnyáján ugyanazt a lelki eledelt ették és mindnyáján ugyanazt a lelki italt itták, ittak ugyanis az őket követő lelki Sziklából, a Szikla pedig Krisztus volt.”* Krisztus tehát a Manna, vagyis ezt a mondatot is eucharisztikus értelemben olvashatjuk. A 12,6-ban ez áll: *„ott táplálják őt ezerkétszázhatvan napig.”* A jelenet a pusztában történik, a táplálás pedig a mannát idézi fel, a mannan keresztül pedig az Eucharishtiához érkezünk. Így értelmezi ezt a mondatot Feuillet, Prigent, Giesen is. A 14,14-ben ezt olvassuk: *„Ekkor az asszony két sasszárnyat kapott, hogy a pusztába repüljön a saját helyére, hogy ott táplálják egy ideig, és időig és félideig, távol a kígyótól.”* A pusztában táplált asszony az Egyház Eucharishtiával éltetett transzcendens valósága a világban, azoké, akikről Krisztus azt mondta: *„a világban vagytok, de nem a világból”,* akiknek azt mondta: *„Maradjatok bennem”* – és belőlem maradandó lesz az életetek. Az Egyház ideje a parúziáig az Éden kontrasztja, a pusztaság, ezt a pusztát azonban Isten szövetségi hűsége, a tápláló Manna, az Eucharisztia a messiási üdvösség helyévé teszi. A 21,6-ban ez áll: *„A szomjazónak ingyen adok az élet forrásának vizéből.”* Ez a

mondat jelenlegi adományt fejez ki, ugyan a δῶσω (*dószó*) futurum alak, azonban itt a futurumot inkább, mint logikai futurumot kell érteni. A futurum azt akarja kifejezni, hogy biztosan megtörténik a cselekmény, nem pedig a cselekmény távoliságát jelzi. És így, mint jelenlegi adomány, szakramentális értelmezésre ad lehetőséget. Az Élet Forrásának víze az eucharisztikusan önmagát odaadott Jézus. A 21,7 ehhez a mondatához hozzájárulva és ezt az értelmezést erősítve így hangzik: „*A győztes örökölni fogja ezeket.*” Az „*ezeket*”, a ταῦτα (*tauta*) mutató névmás pedig a következő mondatra utal, amely mondat az Istennel való közösség megfogalmazása: „*Én Istene leszek, ő meg a fiam.*” Ebben a mondatban a nátni jövendölés, az 1Sám 7,17 allúziója ismerhető fel, a mondat tartalma a szövetségi unió. A szövetségi unió, mint az Eucharisztiaiban most önmagát odaadott Isten hűsége és cselekménye fogalmazódik meg.

A 22,17 és 20-ban a Jelenések könyvét záró rítusban valószínűleg szintén eucharisztikus étkezésre való utalást találunk: „*A Lélek és a menyasszony hív: Jöjj el!*” A maranatha, a „*jöjj el*” abban való bizakodás, hogy az Úr prezenciája realitás. A görögben az imperfektum imperatívusa áll ezen a helyen és nem az aoristos imperatívusa. Az ἐρχου (*erkhu*), az imperfektum imperatívusa olyan cselekményt parancsol, amely cselekmény már korábban is folyamatban volt, és ennek a folyamatnak folytatását kívánja meg. A „*jöjj el*” tehát olyan jelenlétet kér, amely már jelen van, vagyis reális, és egyben ennek a jelenlétnek a tartósságát fejezi ki. Bornkamm, Prigent és Giesen is így értelmezi ezt a mondatot. Ezzel a mondattal összekapcsolódik a válasz szava: „*Igen, hamar eljövök*” = *Maran átha*. A „*hamar eljövök*” az Úr jelenlétét dokumentálja, azaz szakramentális liturgiának a kontextusába helyezi ezt a mondatot. Az egész 22,6–21 liturgikus kontextusra utal.

Liturgiával, Eucharisztia ünneplésével zárul eszerint a Jelenések könyve, amely könyv liturgiával és minden bizonnyal eucharisztikus ünnepléssel kezdődött is. Hiszen a könyv szerzője a kezdő látomásban, az „*úri napon*” (Jel 1,10) látja az Urat, úgy látja Őt, mint liturgikus öltözetbe öltözött Főpapot, akinek Szentélye, világító lámpásai az Őt körülvevő kandeláberek, de amelyeknek fénye a kezében tartott csillagokból árad, és a csillagok, az Egyház szimbóluma, az Ő kezéből, aki a Fény, Tőle nyerik a ragyogást, és ez az Eucharisztia. Az Eucharisztia: egynek

lenni azzal, aki egyetlen és azonos önmagával. Egynek lenni azzal, aki az Élet, aki a Szent, az Erős, az Isten. Egynek lenni pedig azért lehet, mert Ő egy lett velünk, mert Ő odaadta önmagát, mert kezébe vett bennünket. Ezért az Ő fénye áthatotta és tündöklő csillaggá tette lényünket. Mert itt van közöttünk, azért felragyognak életünk tettei, mint tündöklő kandeláberek, és az Ő fényét hirdetik ezek a lángok. Mert szeretett bennünket, azért megszületett a Szeretet. Mert közösséget bírunk az Atyával és az Ő Fiával, Jézus Krisztussal, azért megszűnt a gyűlölet, és a testvérek testvérek lettek.

Összegzőként azt mondhatjuk: a Szent János evangélium és hozzá kapcsolódóan a Jelenések könyve többletet ad az Eucharisziával kapcsolatosan. Ez a többlet az Eucharisztia benső, misztikus története, az Eucharisztia misztériuma. Nem azt mondják el, ami történt, hanem azt mondják el, ami történik, ami megtörténik Eucharisziaként az Eucharisziából. Ez a misztérium pedig a kommunió: az Isten és az ember titokzatos, de valóságos egyesülése. Az az unió, amelyről a Szent János-i irodalom talán leggyönyörűbb mondata, mindenképpen legtündöklősebb krédója beszél az 1Ján 1,3-ban: „Amit láttunk és hallottunk, azt hirdetjük nektek, hogy ti is közösséget bírtok velünk. És a mi közösségünk pedig az Atyával és az Ő Fiával, Jézus Krisztussal.” Kettős közösség ez: egység Isten és az ember között, és ebben az egységben az ember rátalálása embertársára, mint testvérré. Ez az Eucharisztia története, a benső történet, az Eucharisztia misztikája.

Irodalom

SALVATORE ALBERTO PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni I-III.*, Bologna 2002.

JVES SIMOENS, *Selon Jean*, Bruxelles, 1997.

HEINZ GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1997.

PIERRE PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève 2000.

PERENDY LÁSZLÓ

Az első értekezés az Eucharisztiairól. Szent Cyprianus karthágói püspök 63. számú levele

Cyprianus-t 248/49-ben választották meg szülővárosa, Karthágó püspökének. 258. szeptember 14-én szenvedett vértanúhalált. Püspökségének egy évtizede során számos traktátust írt, amelyek részben apologetikai, részben pedig aszketikus, pasztorális témájúak. 65 levele maradt ránk. A hozzá írt leveleket is tartalmazó gyűjtemény 81 művet számlál.¹ A levelek némelyike külön értekezésnek tekinthető. Ilyen az is, amelyet a gyűjteményekben hagyományosan a 63-as számmal jelölnek.² Cyprianus ezt valószínűleg 253 őszén³ írta Biltha város⁴ püspökének, Caecilius-nak. Ez a legrégebbi mű, amely kizárólag az Eucharisztiaival

¹ Lásd BAYARD, L. C. (ed.), *Saint Cyprien: Correspondance, Tomes I–II* (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris 1962; CLARKE, G. W. (tr.), *The Letters of St. Cyprian of Carthage* (Ancient Christian Writers, 46), Newman Press, New York – Mahwah/N.J. 1986; HARTEL, G. (ed.) *S. Thasci Caecili Opera Omnia* (CSEL), Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Wien 1871.

² Magyar nyelven alapos összefoglalás olvasható róla Dolhai Lajos liturgiátörténeti munkájában: *Az ókeresztény egyház liturgiája. A liturgia fejlődése az egyházatyák írásainak tükrében*, Jel Könyvkiadó, Budapest 2001. A levélről szóló fejezet címe: *Szent Cyprianus levele az Eucharisztiairól* (55–60).

³ Cyprianus műveinek kronológiájáról lásd MONCEAUX, P., *Chronologie des oeuvres de st. Cyprien et des conciles africains du temps*, in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 24 (1900) 333köv.; NELKE, L., *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften ad Novatianum und liber de rebaptismate* (diss.), Thorn 1902.

⁴ Afrika településföldrajzáról lásd LEPELLEY, C., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* (2 vols.), Institut des Etudes Augustiniennes, Paris 1979–1981.

foglalkozik.⁵ Kifejezetten azzal a céllal íródott, hogy elítélje azt a heterodox háttérű gyakorlatot, amelynek képviselői kenyérrel és csak vízzel próbálták az Eucharisziát ünnepelni.⁶ Az Eucharisziával foglalkozó műveknek abba a csoportjába sorolható, amelyek ezt a szentséget a *regula fidei* egy elemeként szemlélik, mégpedig kifejezetten azzal a céllal, hogy bemutatásával cáfolják az eretnek tanítást.⁷

Az ókeresztény korban nem jött létre olyan eretnekség, amely az Eucharisztia lényegét tagadta volna. Kizárólag a szentség *materia*-jával kapcsolatban keletkeztek viták. A kenyér használatára vonatkozóan alig fogalmazódott meg az ortodox tanítástól eltérő vélemény. Többek között az egység kifejezésére is igen alkalmas szimbólumnak tartották. A bor használatával kapcsolatban azonban már több csoport és többféle okból fogalmazott meg ellenvetéseket. Gaudentius püspök előde, Bresciai Filaster az eretnekségekről 385 táján írt művében nevezi őket így: *Aquarii*.

Az ún. aquariánus nézet többféle heterodox tendenciájú csoport gyakorlatában is megjelenik. Radikális aszkézist folytató bizonyos csoportok a bort teljesen elvetették, még az Eucharisziában is. Voltak továbbá olyan millenarista elképzelések, amelyeknek képviselői a Mt 26,29-re hivatkozva („Mondom nektek, mostantól nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg majd az újat nem iszom veletek Atyám országá-

⁵ Az Eucharisziáról a korai egyház gyakorlatában lásd: RORDORF, W. *et al.*, *L'eucharistie des premiers chrétiens* (Le Point Théologique 17), Beauchesne, Paris 1976. Ebben a tanulmánygyűjteményben Raymond Johanny ír Cipriánról (151–175). A III. század karthágói liturgiájának megismeréséhez nélkülözhetetlen Victor Saxer munkája: *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique* (Studi di Antiquità Cristiana, 29), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città de Vaticano, 1969, 1984². A 63. levéllel sokat foglalkozik a 7. fejezet: *La synaxe eucharistique* (189–263).

⁶ Lásd SHEERIN, D. J., *The Eucharist* (Message of the Fathers of the Church, 7), Michael Glazier, Wilmington/Del 1986, 255–257.

⁷ D. J. Sheerin gyűjteményében még a következő szerzőktől szerepelnek olyan jellegzetes szövegrészletek, amelyek kifejezetten ezzel a céllal íródtak: Irenaeus, Tertullianus, Optatus, Alexandriai Theophilosz, Alexandriai Cirill, Aranyszájú Szent János, Kürroszi Theodórosz.

ban.”⁸) utasították el a bor használatát, illetve halasztották el Krisztus ezeréves országának eljövételéig. Gnosztikus és más csoportok az isteni, avagy mennyei összetevőt szimbolizáló bornak, és az emberi, földies összetevőt jelképező víznek valójában az összekeverését vetették el, tehát nem önmagában a bort vagy a vizet tekintették oda nem illőnek. D. J. Sheerin elképzelhetőnek tartja, hogy először Alexandriai Kelemen hangsúlyozta a bor és a víz összekeverésében rejlő szimbolikus jelentést. A gnosztikusokat és ebionitákat pedig Irenaeus cáfolja, a millenarista elképzelést például Aranyszájú Szent János. Ciprián nem foglalkozik az aquariánus gyakorlat mögött rejtőző elképzelésekkel, ugyanakkor az egyházi hagyomány normatív szerepét hangsúlyozza, és megmagyarázza a bor és víz keverésének szimbolizmusát.⁹ Ciprián tehát egyértelműen elítéli az eucharisztia végzésének ezt a gyakorlatát, nem beszél azonban arról, hogy mi ennek az elvetendő gyakorlatnak az eredete, illetve célja.

A 63. számú levél Guilelmus Hartel szövegkiadásában 19 rövid fejezetre van osztva.¹⁰ A levél elején a következő felirat szerepel: *Cyprianus Caecilio fratri s.* Azonban a levél több részletéből is kiderül, hogy címzettje nemcsak Caecilius püspök, hanem a teljes püspöki kollégium. Ilyenek például: *de antecessoribus nostris* (XVII 2), *officio sacerdotii nostri* (XIX), *si sacerdotes Dei et Christi sumus* (XVIII 3). Amint említettük, Caecilius valószínűleg Biltha város püspöke, aki – Cyprianus más leveleinek tanúsága szerint – legalább két zsinaton vett részt. Ha pedig a püspöki kollégium valamennyi tagjának szól, tehát enciklika-jellegű¹¹ a

⁸ A tanulmányban található magyar nyelvű szentírási szövegek forrása: GAL F. (*et alii*), *Biblia*, Szent István Társulat, Budapest 2005. A zsoltárok számozása is ezt a kiadást követi.

⁹ SHEERIN, D. J., i. m. 237–238.

¹⁰ Ebben a kiadásban a szövegrészek pontosabb beazonosítása a sorszámozás segítségével lehetséges. A 19 fejezetre való felosztást alkalmazza Le Chanoine Bayard és G. William Clarke is, azonban bizonyos fejezeteket több részre osztanak. A továbbiakban Bayard számozási rendszerét fogom követni, aki római számmal jelöli a fejezeteket és arab számmal az egyes fejezetek részeit.

¹¹ Az enciklika-jelleg kitűnik például a következő részletből: *de hoc quoque ad collegas nostros litteras dirigamus* (XVII 2).

levél, miért nevezi meg Caecilius-t név szerint? Semmi jel nem utal arra, hogy Caecilius maga tévedett volna e tekintetben. Az első fejezetből azonban kiderül, hogy más püspökök viszont lehettek tévedés áldozatai. G. W. Clarke úgy véli, hogy a levél műfaja által megkövetelt *dedicatio*-ban egy vezető szerepet játszó és megbízható kollégát kívánt megnevezni Cyprianus.¹²

A levél elején Cyprianus kijelenti, hogy a püspökök többsége nem téved ebben a kérdésben, azonban lehetnek néhányan, akik nem követik az Úr Jézus rendelkezéseit. Levelének célja tehát a következő: *ut si qui in isto errore adhuc tenebatur, veritatis luce perspecta ad radicem adque originem traditionis dominicae revertatur*. Arról csak nagy általánosságban szól, hogy hol és kik tévednek. G. W. Clarke nem tartja kizártnak, hogy montanista csoportról van szó. Erre Tertullianusnak egy olyan műve ad alapot, amely már montanista korszakában íródott, ahol ezt írja a katolikusokról: *arguunt nos (...) nec quid vinositatis vel edamus vel potemus (De ieiun. 1,4)*.

Cyprianus hangsúlyozza, hogy ezt a levelet isteni inspirációra és parancsra írta: *sed quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur*.

Érdemes felfigyelni a következő kifejezésre: *calix (...) mixtus vino offeratur*.¹³ A folytatás is mutatja, hogy mondanivalójának lényege: a bort nem szabad elhagyni. Céloz a másik fajta tévedésre is, tehát lehetnek olyanok is, akik a vizet hagyták el az Úr kelyhéből. Ő azonban azokhoz szól, akik a bort hagyták el. Őket nyilván nem kellett meggyőzni arról, hogy a víz szükséges. A 3. fejezettől kezdődően szentírási példákkal bizonyítja okfejtését: *sanguis (...) qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio praedicitur*. A tipológiára épülő érvelésének lényege, hogy az Ószövetség alakjai közül Noé, Melkizedek, Ábrahám és Júda misztikus, rejtett formában már megjelenítették azt az igazságot, amelyet az Újszövetség világosan fogalmaz meg.¹⁴

¹² CLARKE, G. W., i. m. 291.

¹³ Részletes elemzés: WILLIS, G. G., *St. Cyprian and the Mixed Chalice*, in *Downside Review* 339 (1982) 110köv.

¹⁴ Cyprianus exegetikai módszereiről, amelyek közül legfontosabb volt a tipológia alkalmazása, lásd FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible. A study in third-century exegesis* (*Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik*, 9), J. C. B. Mohr, Tübingen 1971.

Az Ószövetség prófétai alakjaira Cyprianus a *sacramentum* szót használja. A Noé történetében megjelenő *ebrietas* motívum bizonyos elemei párhuzamba állíthatók Krisztus szenvedésével: az Úr *passio*-ja¹⁵ (amibe Cyprianus az utolsó vacsorát is beleérti) magába foglalta a szenvedés kelyhének kiürítését és a kereszt mezítelenségét is.

Melkizedek története gazdag forrást jelentett a patrisztikus exegézis számára.¹⁶ Azonban már a zsidó gondolkodásban is fontos szerepet játszott, a qumráni tekercsekben például 13 töredék foglalkozik vele. A rabbinikus és gnosztikus irodalomban is kedvelt volt. A *Genesis* mellett Cyprianus a Szentlélektől ihletett 110. zsoltárra is utal: „Az Úr megesküdött és nem bánja meg: »Te pap vagy mindörökké Melkizedek rendje szerint«”. Kiemeli, hogy Melkizedek a Fenséges Isten papja volt, valóban kenyeret és bort ajánlott fel, és papi funkciót gyakorolt akkor is, amikor megáldotta Ábrahámot. Majd felteszi a kérdést: *Nam qui magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Iesus Christus qui sacrificium Deo patri optulit et optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat, id est panem et uinum, suum scilicet corpus et sanguinem.*

Ábrahám alakjának üdvtörténeti fontosságát a *Galatákhoz írt levélre* hivatkozva emeli ki Cyprianus, és hangsúlyozza, hogy az Ábrahámnak adott áldás az utódaira, vagyis az Istenben hívőkre is átszállt. Ezt magának Krisztusnak szavai is tanúsítják, amelyeket Zakeusról mondott: *Salus hodie domui huic facta est, quia et hic filius est Abrahæ* (Lk 19,9). Az Ábrahámnak átadott kenyér és bor az áldással együtt Ábrahám fiainak, vagyis a keresztényeknek is birtokába került. A kenyér és a bor szimbolikus felajánlása előre jelezte Krisztus valóságosan beteljesedett önfelajánlását és kereszttáldozatát, amelyeket a keresztényeknek következőképpen ugyanezekkel az elemekkel kell megjeleníteniük.

Szintén a Szentlélek szólt Salamon által (*Péld* 9,1–5), ahol egyértelműen vízzel kevert borról van szó: *Sapientia (...) miscuit in cratera uinum*

¹⁵ Lásd TAILLE, M. DE LA, *Les sens du mot passio dans la lettre 63 de s. Cyprien*, in *Recherches de science religieuse* 21 (1931) 576köv.

¹⁶ Lásd BARDY, G., *Melchisédech dans la tradition patristique*, in *Revue biblique* 35 (1926) 496köv.; 36 (1927) 25köv.; HORTON, F. L., *The Melchizedek Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1976; G. WUTTKE, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem*, Topelmann, Giessen 1927.

suum. A Bölcsesség tevékenységének egyes elemei: az áldozati állatok levágása, lakoma előkészítése és szolgáinak, vagyis az apostoloknak elküldése. A Bölcsesség meghívása így hangzik: *Venite et edite de meis panibus et bibite uinum quod miscui uobis*. Cyprianus így foglalja össze a *vinum mixtum* szükségességének bizonyítását: *Vinum mixtum declarat, id est, calicem Domini aqua et uino mixtum prophetica uoce praenuntiat, ut adpareat in passione dominica id esse gestum quod fuerat ante praedictum*. A prófétáló Salamon szavainak beteljesedéséhez szükséges tehát a prófécia valamennyi elemének pontos megvalósulása az eucharisztikus áldozat előkészítése során.

Negyedik ószövetségi tüposzként Júdát említi Cyprianus. A *Teremtés könyvének* végén, Jákob áldásában szerepel, hogy Júdát dicsérni fogják testvérei és leborulnak előtte, továbbá menekülő ellenségeinek nyakán fog taposni. Krisztus, a Júda törzséből származó oroszlán a keresztet hordozva taposta el a halált, majd szenvedése végeztével elnyugodott, feltámadva pedig a nemzetek reménységévé vált. A prófécia eleme még a következő kijelentés is: *Lauabit in uino stolam suam et in sanguine uuae amictum suum* (Ter 49,11). Cyprianus felfogásában Júda és Krisztus alakja mintegy egybeolvad. A fejezet végén Cyprianus szónoki kérdés formájában vonja le a végkövetkeztetést, vagyis hogy Júda alakjában is megjelenik az önmagát feláldozó és a halált legyőző Úr előképe, akinek kelyhében a bornak kell vérré változnia: *quid aliud quam uinum calicis dominici sanguis ostenditur?*

Cyprianus hivatkozik Izajás prófétára is. Iz 63,2-ben ezt olvassuk: „Miért vörös hát rajtad a ruha, s öltözeted miért olyan, mint a szőlőtaposóké?” A püspök ezt a próféciát is Krisztusra és választottjaira vonatkoztatja. Szintén Izajásra hivatkozik (Iz 48,21) a zsidók megtérése kapcsán: „A kősziklából fakasztott nekik vizet, megrepesztette a sziklát, és víz fakadt belőle.” Krisztus, a szikla, valóban megnyílt, amikor a katona lándzsájával megnyitotta oldalát. A Jn 7,37köv.¹⁷ alapján azonban bizonyítja, hogy ez a prófécia nem az Eucharisziára, hanem a keresztségre vonatkozik, ami viszont előfeltétele az Eucharisztia vételének: *per baptismum [...] spiritus sanctus accipitur et sic [...] ad bibendum*

¹⁷ „Aki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyék, aki hisz bennem: belsejéből, az Írás szava szerint, élő víz folyói fakadnak.”

calicem Domini pervenitur (VIII 4). Tehát két külön szentségről van szó, és az Eucharisztia előképeként nem alkalmazhatók azok a szentírási helyek, amelyek egyértelműen a keresztségről szólnak. A *Jn* 4,14-ben a szamariai asszonyinak mondott jézusi szavak¹⁸ is nyilván a keresztségre vonatkoznak, amelyet csak egyszer lehet felvenni. Cyprianus tehát arra törekszik, hogy az aquariánusok által az Eucharisziára helytelenül kisajátított szentírási helyeket egyértelműen a keresztségre vonatkoztassa.

A 9. fejezet elején sürgősségtelennek ítéli további példák felsorolását: *Dominus [...] aquam uitae aeternae, praeceperit credentibus in baptismo dari, calicem uero docuerit exemplo magisterii sui uini et aquae coniunctione misceri*. Krisztus tanítását pedig egyértelműen megtalálhatjuk a *Mt* 26,27–29-ben: *Calicem etenim sub die passionis accipiens benedixit et dedit discipulis suis dicens: „Bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Dico uobis, non bibam amodo ex ista creatura uitae usque in diem illum quo uobiscum bibam nouum in regno patris mei”*. A bor jelenléte nélkül nem mutatható be az Úr áldozata, és az Atya országában sem ihatjuk Krisztussal az új teremtetés borát, ha az Atyának bemutatott áldozatunkban nem ajánljuk fel Krisztus borát.

A 10. fejezetben főleg Szent Pál szavaira épít Cyprianus. Őt különleges módon választotta ki az Úr, és arra küldte, hogy hirdesse az evangélium igazságait, tehát az ő szava rendkívüli súllyal esik a latba. Nem férhet kétség ahhoz, hogy ő megbízhatóan őrizi és adja tovább az Egyház tradícióját. Nos, ő pontosan ugyanígy számol be az Eucharisztia alapításáról, mint *Máté evangéliuma*. A püspök teljes terjedelemben idézi az *1. Korintusi levél* 11. fejezetének az Eucharisziára vonatkozó részét, ahol pedig egyértelmű Jézus kijelentése: *Hic calix nouum testamentum est in meo sanguine*. Aki tehát nem követi pontosan Jézus tetteit és utasításait, vagyis nem önt bort a kehelybe, súlyosan eltér az isteni tanítástól. Ennek súlyos következményeit a *Gal* 1,6–9-et idézve szemlélteti, amelynek konklúziója: *Si qui uobis adnuntiauerit praeterquam quod accepistis, anathema sit*.

¹⁸ „De aki abból a vízből iszik, amelyet én adok, az nem szomjazik meg soha többé, mert a víz, amelyet én adok, örök életre szökellő vízforrás lesz benne.”

Ha tehát még maga az Apostol, vagy egy égből küldött angyal sem térhet el büntetlenül a krisztusi tanítástól, akkor érthetetlen, hogy milyen joga próbálnak némelyek csak vizet tenni az Úr kelyhébe, hiszen a víz önmagában nyilvánvalóan alkalmatlan arra, hogy Krisztus vérének megjelenítse. A 11. fejezet további részében Cyprianus a Zsolt 23,5 (*Calix tuus inebrians perquam optimus*) exegézisével vezeti be a *sobria ebrietas* témáját. Krisztus vére lelki józanságot okoz, és általa elfeledjük a régi embert, cselekedeteivel együtt. Örömet szerez, de csak akkor, ha ragaszkodunk az Úr parancsolataihoz.

A 12. fejezetben Cyprianus az Úr kánai csodájára hivatkozva fejti ki, hogy Izrael háza eljátszotta az Istentől kapott örökséget. A borra változtatott víz Isten új népét, a pogányokat szimbolizálja. Ők gyülekeznek arra a menyegzőre, amelyen Krisztus és az ő Egyháza lép frigyre egymással.

A 13. fejezetben először a bor és víz keverésének szimbolizmusával foglalkozik a püspök. A keverés révén a bor mintegy „hordozza” a vizet, ahogyan Krisztus, kiontott vérével feláldozva, hordozta népének bűneit. A víz hozzákeverése a borhoz azt jeleníti meg, hogy Krisztus egyesült népével. Ahogyan az összekevert bor és víz nem választható el többé egymástól, Krisztus és az ő Egyháza közötti szeretetkapcsolat is megbonthatatlan. Az egységet önmagában sem a bor, sem a víz nem szimbolizálhatja, hanem éppen keveredésük, amihez természetesen mindkettőre szükség van. Ha csak bor lenne a helyben, akkor csak Krisztus vére lenne jelen, ha pedig csak víz, akkor csak az ő népe. Az isteni misztérium megjelenítése nem valósulna meg keverés nélkül: *Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi inuicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur*. A keveredés, az alkotóelemek egyesülése szükséges az Úr testének megjelenítéséhez is. Hiszen a kenyér létrejöttéhez lisztre és vízre egyaránt szükség van. A kenyér a keresztények népét is szimbolizálja: ahogyan a számtalan megőrölt búzaszem egy kenyérré válik (*grana multa (...) panem unum faciunt*), ugyanúgy válnak eggyé Krisztus testében a keresztények.¹⁹

¹⁹ A kutatók véleménye megoszlik arról, hogy a *Didakhé* 9,4 hatásáról van-e itt szó.

Összefoglalva az eddigieket, a 14. fejezetben megállapítja: semmilyen jogos alapja nem lehet annak a szokásnak, hogy csak vizet használganak az Úr kelyhéhez. Vajon kit követhettek ennek a szokásnak a bevezetői? Krisztust biztosan nem, pedig a *János-evangélium* tanúsága szerint (Jn 15,14–15) ha Krisztus barátai akarunk lenni, az ő utasításait kell követnünk. A *Máté-evangélium* szerint (Mt 17,5) pedig maga az Atya szólít fel bennünket arra, hogy Fiára hallgassunk. Az emberi szokások, hagyományok követésétől Izajásra és Jézus szavaira hivatkozva óvja Cyprianus olvasóit. Jézus pedig még attól is óv, hogy a legkisebb parancsolatát is megváltoztassuk, akkor hogyan merészelhetjük ezt az igen jelentőset: *Quod si nec minima de mandatis dominicis licet soluere, quanto magis tam magna, tam grandia, tam ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia fas non est infringere aut in aliud quam quod diuinitus institutum sit humana traditione mutare?* (XIV 3). Az eucharisztikus áldozatot bemutató papnak tehát az a kötelessége, hogy úgy járjon el, ahogyan Krisztus. Ha ezt a krisztusi eredetű parancsot nem tartjuk be, akkor teljesen aláássuk az Egyház valamennyi rendelkezését.

A 15. és 16. fejezetekben az ellenvetésekkel foglalkozik. Néhányan azzal mentegetőznek, hogy a reggeli szertartásokon²⁰ használt bor illata elárulhatja őket az üldözés idején.²¹ Szerintük tehát ezért sem célszerű borral bemutatni a szentmiseáldozatot. Cyprianus emlékezteti Krisztus szavára azokat, akik szégyellik Krisztus vérének illatát: *Qui confusus me fuerit, confundetur eum filius hominis* (Mk 8,38). Hogyan tudná vérént ontani valaki Krisztusért, aki szégyelli Krisztus vérént inni? Az ellenvetés megfogalmazói közül néhányan viszont elismerik, hogy esténként – szűkebb körben – összejönnek és akkor már nemcsak vizet tesznek a kelyhebe. Cyprianus szerint ezek a magánjellegű *conuiuium*-ok nem helyettesíthetik a teljes közösség Eucharisziáját. A másik ellenvetés sze-

²⁰ Tertullianus (*De coron.* 3,3), Novatianus (*De spect.* 5,5), továbbá Cyprianus egyéb levelei (*Ep.* 57 és 58) is arról tanúskodnak, hogy általános szokás volt reggel bemutatni a szentmiseáldozatot.

²¹ Ez a szövegrész is azt valószínűsíti, hogy a levél a Decius-féle üldözést követően íródott. A különböző vélemények összefoglalása: CLARKE, G. W. *i. m.* 287–288.

rint maga az Úr is az utolsó vacsora keretében gyűlt össze tanítványai-val. Cyprianus szerint ezt az Úr azért tette, hogy ezzel a régi világ lealkonyodását szimbolizálja. Ezt a nézetét a *Kivonulás könyvéből* (*Kiv* 12,6) és a *Zsoltárok könyvéből* (*Zsolt* 141,2) vett idézettel támasztja alá. Mi azonban az Úr feltámadását ünnepeljük meg az Eucharisziával, ami pedig hajnalban történt.²²

A 17. fejezet elején hangsúlyozza az Eucharisztia áldozat-voltát: *passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus*. Előfordulhatott – ismeri el Cyprianus –, hogy valamelyik elődünk (*quis de antecessoribus nostris*) tudatlanságból téves gyakorlatot folytatott. Tájékozatlanságukra való tekintettel nekik az Úr ezt megbocsátotta. Most azonban, amikor mindenki előtt világos, hogy mi az evangélium törvénye és melyek az Úr rendelkezései (*lex euangelica et traditio dominica*), ezektől nem szabad eltérni, hanem mindenütt érvényre kell juttatni őket.

A 18. fejezetben nyomatékosan kijelenti, hogy aki továbbra is ragaszkodik a téves gyakorlathoz, az rosszabb, mint a rabló és a házasságtörő.²³ Isten és Krisztus papjaiként nem követhetünk másvalakit. Nem botorkálhatunk a tudatlanság sötétségében, hanem Krisztus világosságában kell járnunk. Ő a múltban tudatlanság következtében elkövetett bűnöket megbocsátja ugyan, de közelgő második eljövetele²⁴ miatt igazságának fénye még ragyogóbban világít a szívünkbe.

Az utolsó fejezetben összefoglalja a püspök kötelességeit: be kell tartania az Úr parancsait (*in dominico calice miscendo et offerendo custodire traditionis dominicae ueritatem*), és mások hibáit is ki kell javítani ezen a téren (*quod prius apud quosdam uidetur erratum Domino monente corrigere*). A levél jókívánsággal zárul, és püspöktársát *frater carissime*-nek szólítja.²⁵

Cyprianus levelének fő célja tehát annak a helytelen gyakorlatnak a bírálata, hogy csak vizet öntsenek az Úr kelyhébe. A korábbi szerzők

²² Egy másik fontos művében is ezt hangoztatja: *nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur* (*De dom. orat.* 35).

²³ Ezeket a bűnöket az *Ep.* 50-ben a *capitalia delicta* között tartja számon.

²⁴ Cyprianus határozott kijelentései Krisztus hamarosan bekövetkező második eljövételéről a Decius-féle üldözést követően egyre gyakoribbak.

²⁵ Részletesebb elemzéshez lásd CLARKE, G. W., i. m. 291–301.

közül Irenaeus ezt az ebionitákról állítja: *reprobant itaque hi commixtionem vini caelestis et sola aqua saecularis volunt esse* (*Adv. haer.* V 1,3). Alexandriai Kelemen pedig az enkratitáknak tulajdonítja (*Paed.* II 2,32) ezt a szokást. Bizonyos mártíráktákban is van nyoma (*Mart. Pionii* 3,1).²⁶ Epiphániosz az *Adversus haereses*-ben a következő csoportokat említi: ebioniták²⁷ (30,16), markioniták (42,3), Tatianosz követői (46,2), enkratiták (47,1). Az ebioniták esetében bizonyos zsidó szokásokra is visszavezethető: G. W. Clarke szerint eredetileg a víznek, mint isteni eredetű elemnek a tisztelétéről lehetett szó. 63. levelében Cyprianus azonban nem említ konkrét csoportokat, hanem téves szentírás-magyarázat, a hagyomány félreértése, a tudatlanság, illetve gyávaság jelenik meg okként. Irenaeus és Alexandriai Kelemen bírálata, továbbá az *Aberkiosz-felirat* (1,16) is bizonyítja, hogy a bor és víz keverése korai és széles körben elterjedt gyakorlat volt.

Amint láttuk, Cyprianus arra vállalkozik, hogy bibliai alapokon bizonyítsa a liturgikus hagyományt. Mivel közvetlen bizonyító erejű újszövetségi idézettel nem rendelkezik (vagyis olyannal, amelyik beszámolna arról, hogy magának Jézusnak a kelyhében az utolsó vacsorán vízzel kevert bor lett volna), sajátos bizonyítási eljáráshoz folyamodik, vagyis a tipológia alkalmazásához. Ennek során jut el a legfontosabb érvehz: mivel az Eucharisztia Krisztusnak és a keresztényeknek elválaszthatatlan egységét hivatott megjeleníteni, a Krisztust mint Istent szimbolizáló bor és a hívőket szimbolizáló víz keverése nélkül nem jöhet létre az eucharisztikus áldozat. Érdekes, hogy nem a zsidó gyakorlatra hivatkozik, ami alapján pedig Clarke szerint biztosra vehető, hogy Jézus vízzel kevert bort használt.²⁸

Cyprianus azonban nemcsak bibliai alapokra épít, hanem tekintélyi alapon is nyilatkozik, szinte metropolitaként. A múltbeli eltévelyedéseket jó szándékú tévedésnek tulajdonítja, a jövőre nézve azonban nem

²⁶ Lásd MUSURILLO (ed.), H. A., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, Oxford 1972.

²⁷ Részletes ismertetés a zsidó-keresztény szektákról: KLIJN, A. F. J. – REININK, G. J., *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, E. J. Brill, Leiden 1973.

²⁸ Lásd *Shabbath VIII, Seder Mo'ed* in EPSTEIN, I. (ed.) *The Babylonian Talmud*, Part 2, Vol. 1, The Soncino Press, London 1938 (reprint 1961), 363köv.

túr eltérést. Az is valószínű egyébként, hogy más műveihez hasonlóan (*De unitate ecclesiae; De lapsis*) ezt a levelet sem csak Észak-Afrikában olvasták, tehát nagyobb földrajzi területeken fejtette ki hatását.²⁹

Cyprianus levelének jelentőségét mutatja, hogy a keresztény teológia két nagy alakja, Szent Ágoston és Szent Tamás is hivatkozik rá, illetve idézi. Ágoston az ún. „visszafogott előadásmód” példajaként, tehát formai, stilisztikai okból említi ezt a levelet, és hosszasan idéz is belőle: *Beatus Cyprianus summisso dicendi genere utitur in eo libro ubi de sacramento calicis disputat. Solvitur quippe ibi quaestio, in qua quaeritur utrum calix dominicus aquam solam an eam vino mixtam debeat habere. (De doctr. christ. 4,125).*³⁰

Aquinói Szent Tamás is hivatkozik Cyprianus levelére, mégpedig a *Summa theologiae Pars Tertia, LXXIV. Quaestio VII.* artikulusában.³¹ Őt azonban a levél nem mint stilisztikai minta érdekli, hanem Cyprianus tanítása a fontos számára. Különösen feltűnő és érdekes, hogy Cyprianus véleménye a *Videtur quod*³² és a *Sed contra*³³ részben is előkerül, tehát

²⁹ CLARKE, G. W., i. m. 288–291.

³⁰ A *De doctrina christiana* magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról* (Catena, Fordítások, 1), Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Pécs – Budapest s. n. Ágoston több helyen is idézi Cipriánt ebben a műben. Ez a levél a IV. könyv 21. fejezetében nyer említést, a 45. száma alatt, a magyar kiadásban a 265–266. oldalon.

³¹ Az afrikai püspök nem tárgyalja azt a kérdést, hogy milyen arányban kell keverni a bort és a vizet. Az sem tűnik ki egyértelműen a levélből, hogy Cyprianus szerint a bor *consecratio*-ja történik, vagy pedig a vízzel kevert boré. Szent Tamás viszont ezzel is foglalkozik.

³² Lásd DE RUBEIS et al. (eds.), *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologica, Pars 3^a, Tomus Quintus*, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1932, 113: „Videtur quod permixtio aquae sit de necessitate huius sacramenti. Dicit enim Cyprianus, ad Caecilium, sic calix domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, fuerit adunatum. Sed admixtio aquae ad farinam est de necessitate huius sacramenti ergo, pari ratione, admixtio aquae ad vinum.”

³³ Uo.: „Sed contra est quod Cyprianus dicit, si quis de antecessoribus nostris ignoranter vel simpliciter non observavit, ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, potest simplicitati eius venia concedi. Quod non esset si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum vel panis. Non ergo aquae admixtio est de necessitate sacramenti.”

olyan tekintélyes szerzőnek számít, akinek véleménye semmilyen szempontból sem kerülhető meg. A VII. artikulusban egyébként Tamás számára nem az a kérdés, hogy bor szükséges-e az Eucharisziához, hanem az, hogy a víz hozzákeverése szükséges-e.

A karthágói püspök levelének bemutatásával az volt a célunk, hogy bepillantást nyerhessünk a latin nyelvű kereszténység III. századi liturgikus gyakorlatába. A levél megírására Cyprianus püspököt egy gyakorlati probléma indította, azonban a helytelen gyakorlat bírálata és az ellenvetések cáfolata során az elméleti tanításnak is számos eleme jelenik meg. Egyértelmű például, hogy Cyprianus szerint az Eucharisztia valódi áldozat (*sacrificium*) (IX 2; XIV 3; XVII 1), amelynek bemutatása során a bor és a víz keverésével is megnyilvánul Krisztusnak és az ő egyházának megbonthatatlan egysége.

EPISTVLA LXIII CYPRIANVS CAECILIO FRATRI S.

I 1 Quamquam sciam, frater carissime, episcopos plurimos ecclesiis dominicis in toto mundo diuina dignatione praepositos euangelicae ueritatis ac dominicae traditionis tenere rationem nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit humana et nouella institutione decedere, tamen quoniam quidam uel ignoranter uel simpliciter in calice dominico sanctificando et plebi ministrando non hoc faciunt quod Iesus Christus Dominus et Deus noster sacrificii huius auctor et doctor fecit et docuit, religiosum pariter ac necessarium duxi de hoc ad uos litteras facere, ut si qui in isto errore adhuc tenebatur, ueritatis luce perspecta ad radicem adque originem traditionis dominicae reuertatur. 2 Nec hoc putes, frater carissime, nos nostra et humana conscribere aut ultronea uoluntate hoc nobis audaciter adsumere, cum mediocritatem nostram semper humili et uerecunda moderatione teneamus. Sed quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino seruus fidelis obtemperet, excusatus aput omnes quod nihil sibi adroganter adsumat, qui offensam domini timere conpellitur, nisi faciat quod iubetur.

II 1 Admonitos autem nos scias ut in calice offerendo dominica traditio seruetur neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis Dominus prior fecit, ut calix qui in commemoratione eius offertur mixtus uino offeratur. Nam cum dicat Christus: „Ego sum uitis uera” [Ioan 15,1], sanguis Christi non aqua est utique, sed uinum. 2 Nec potest uideri sanguis eius, quo redempti et uiuificati sumus, esse in calice, quando uinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio praedicetur.

III Inuenimus enim et in Genesi circa sacramentum Noe hoc idem praecurrisse et figuram dominicae passionis illic extitisse quod uinum bibit, quod inebriatus est, quod in domo sua nudatus est, quod fuit

recubans nudis et patentibus femoribus, quod nuditas illa patris a medio filio denotata est sed et foras nuntiata, a duobus uero maiore et minore contacta, et cetera quae necesse non est exsequi, cum satis sit hoc solum complecti quod Noe typum futurae ueritatis ostendens non aquam sed uinum biberit et sic imaginem dominicae passionis expresserit.

IV 1 Itera in sacerdote Melchisedech sacrificii dominici sacramentum praefiguratum uidemus secundum quod scriptura diuina testatur et dicit: „Et Melchisedech rex Salem protulit panem et uinum, fuit autem sacerdos Dei summi et benedixit Abraham.” [Gen. 14,18]. Quod autem Melchisedech typum Christi portaret declarat in Psalmis Spiritus Sanctus ex persona patris ad filium dicens: „Ante luciferum generavi te. Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech” [Ps. 109,3.4]. Qui ordo utique hic est de sacrificio illo ueniens et inde descendens quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit, quod panem et uinum optulit, quod Abraham benedixit. Nam qui magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Iesus Christus qui sacrificium Deo patri optulit et optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat, id est panem et uinum, suum scilicet corpus et sanguinem. 2 Et circa Abraham benedictio illa praecedens ad nostrum populum pertinebat. Nam si Abraham Deo credidit et deputatum est ei ad iustitiam, utique quisque Deo credit et fide uiuit iustus inuenitur et iam pridem in Abraham fidei benedictus et iustificatus ostenditur, sicut beatus apostolus Paulus probat dicens: „Credidit Abraham Deo et deputatum est ei ad iustitiam. Cognoscitis ergo quia qui ex fide sunt hi sunt filii Abrahae. Prouidens autem Scriptura quia ex fide iustificat gentes Deus, praenuntiauit Abrahae quia benedicentur in illo omnes gentes. Igitur qui ex fide sunt benedicti sunt cum fidei Abraham” [Gal 3,6–9]. Vnde in euangelio inuenimus de lapidibus excitari id est ex gentibus colligi filios Abrahae, et cum, Zachaeum laudaret Dominus, respondit et dixit : „Salus hodie domui huic facta est, quia et hic filius est Abrahae” [Luc. 19,9]. 3 Vt ergo in Genesi per Melchisedech sacerdotem benedictio circa Abraham posset rite celebrari, praecedit ante imago sacrificii in pane et uino scilicet constituta: quam rem perficiens et adimplens Dominus panem et calicem mixtum uino optulit, et qui est plenitudo ueritatem praefiguratae imaginis adimpleuit.

V 1 Sed et per Salomonem Spiritus Sanctus typum dominici sacrificii ante praemonstrat, immolatae hostiae et panis et uini sed et altaris et apostolorum faciens mentionem. „Sapientia, inquit, aedificauit domum et

subdidit columnas septem. Mactauit suas hostias, miscuit in cratera uinum suum et parauit suam mensam, 2 et misit suos seruos, conuocans cum excelsa praedicatione ad craterem dicens: Qui est insipiens declinet ad me et egentibus sensu dixit: Venite et edite de meis panibus et bibite uinum quod miscui uobis [Prov. 9,1–5]”. Vinum mixtum declarat, id est, calicem Domini aqua et uino mixtum prophetica uoce praenuntiat, ut adpareat in passione dominica id esse gestum quod fuerat ante praedictum.

VI 1 In benedictione quoque Iudae hoc idem significatur, ubi et illic Christi figura exprimitur, quod a fratribus suis laudari et adorari haberet, quod inimicorum dorsa cedentium adque fugientium manibus quibus crucem pertulit et mortem uicit compressurus fuisset quodque ipse sit leo de tribu Iuda et recubet dormiens in passione et surgat et sit ipse spes gentium. 2 Quibus scriptura diuina adiungit et dicit: „Lauabit in uino stolam suam et in sanguine uuae amictum suum” [Gen. 49,11]. Quando autem sanguis uuae dicitur, quid aliud quam uinum calicis dominici sanguis ostenditur ?

VII 1 Nec non et apud Esaïam hoc idem Spiritus Sanctus de Domini passione testatur dicens: „Quare rubicunda sunt uestimenta tua, et indumenta tua uelut calcatione torcularis pleni et percalcati?” [Ps. 63,2] Numquid rubicunda uestimenta aqua potest facere aut in torculari aqua est quae pedibus calculatur uel praelo exprimitur? Vini utique mentio ideo ponitur, ut Domini sanguis uino intellegatur et quod in calice dominico postea manifestatum est prophetis adnuntiantibus praedicaretur. 2 Torcularis quoque calcatio et pressura taxatur: quia quomodo ad potandum uinum ueniri non potest nisi botruus calcetur ante et prematur, sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet, quo credentibus propinaret.

VIII 1 Quotiescumque autem aqua sola in Scripturis Sanctis nominatur, baptisma praedicatur, ut apud Esaïam significari uidemus. „Nolite, inquit, priora meminisse et antiqua nolite reputare: ecce ego facio noua, quae nunc orientur, et cognoscetis, et faciam in deserto uiam, et flumina in loco inaquoso adaequare genus meum electum plebem meam quam adquisiui, ut uirtutes meas exponeret. [Is. 43,18–21].” Praenuntiauit illic per prophetam Deus quod apud gentes in locis quae inaquosa prius fuissent flumina postmodum redundarent et clectum genus Dei, id est per generationem baptismi filios Dei factos, adaquarent. 2 Item denuo praecanitur et ante

praedicatur Iudaeos, si sitierint et Christum quaesierint, apud nos esse poturos, id est baptismi gratiam consecuturos. „Si sitierint, inquit, per deserta, adducet illis aquam, de petra producet illis, findetur petra et fluet aqua et bibit plebs mea [Is. 48,21].” Quod in euangelio adinpletur, quando Christus qui est petra finditur ictu lanceae in passione. 3 Qui et admonens quid per prophetam sit ante praedictum clamat et dicit: „Si quis sitit, ueniat et bibat. Qui credit in me, sicut Scriptura dicit, flumina de uentre eius fluent aquae uiuae [Io. 7,37–39].” Adque ut magis posset esse manifestum quia non de calice sed de baptismo illic loquitur Dominus, addidit Scriptura dicens: „Hoc autem dixit de spiritu quem accepturi erant qui in eum credebant”. Per baptismum autem Spiritus Sanctus accipitur, et sic baptizatis et Spiritum Sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini peruenitur. 4 Neminem autem moueat quod cum de baptismo loquatur Scriptura diuina sitire nos dicit et bibere, quando et Dominus in euangelio dicat: „Beati sitientes et esurientes iustitiam” [Matth. 5,6], quia quod auidae et sitiendi cupiditate suscipitur plenius et uberius hauritur. Sicut et alio loco ad Samaritanam mulierem Dominus loquitur dicens: „Omnis qui biberit ex aqua ista sitiet iterum, qui autem biberit ex aqua quam ego dederam non sitiet in aeternum” [Io. 4,13,14.] Quo et ipso baptisma salutaris aquae significatur, quod semel scilicet sumitur nec rursus iteratur; ceterum calix Domini in ecclesia semper et sititur et bibitur.

IX 1 Nec argumentis plurimis opus est, frater carissime, ut probemus appellatione aquae baptismum significatum semper esse et sic nos intellegere debere, quando Dominus adueniens baptismi et calicis manifestauerit ueritatem, qui aquam illam fidelem, aquam uitae aeternae, praeceperit credentibus in baptismo dari, calicem uero docuerit exemplo magisterii sui uini et aquae coniunctione misceri. 2. Calicem etenim sub die passionis accipiens benedixit et dedit discipulis suis dicens: „Bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Dico uobis, non bibam amodo ex ista creatura uitis usque in diem illum quo uobiscum bibam nouum in regno patris mei”. [Matth. 26,28,29.] Qua in parte inuenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus optulit et uinum fuisse quod sanguinem dixit. 3 Vnde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit uinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni. Quomodo autem de creatura uitis nouum uinum cum

Christo in regno patris bibemus, si in sacrificio Dei patris et Christi uinum non offerimus nec calicem Domini dominica traditione miscemus?

X 1 Beatus quoque apostolus Paulus a Domino electus et missus et praedicator ueritatis euangelicae constitutus haec eadem in epistula sua ponit dicens: „Dominus Iesus in qua nocte tradebatur accepit panem et gratias egit et fregit et dixit: Hoc est corpus meum, quod pro uobis est. Hoc facite in meam commemorationem. Simili modo et calicem postquam cenatum est accepit dicens: Hic calix nouum testamentum est in meo sanguine, hoc facite quotienscumque biberitis in meam commemorationem. Quotienscumque enim ederitis panem istum et calicem biberitis, mortem Domini adnuntiatis quoaddusque ueniat”. [I Cor. 11,23–26] 2 Quod si a Domino praecipitur et ab apostolo eius hoc idem confirmatur et traditur, ut quotienscumque biberimus, in commemorationem Domini hoc faciamus quod fecit et Dominus, inuenimus non obseruari a nobis quod mandatum est, nisi eadem quae Dominus fecit nos quoque faciamus et calicem pari ratione miscentes a diuino magisterio non recedamus. 3 Ab euangelicis autem praeceptis omnino non recedendum esse et eadem quae magister docuit et fecit discipulos quoque obseruare et facere Apostolus docet dicens: „Miror quod sic tam cito demutamini ab eo qui uos uocauit ad gratiam, ad aliud euangelium, quod non est aliud, nisi si sunt aliqui qui uos turbant et uolunt conuertere euangelium Christi. Sed licet nos aut angelus de caelo euangelizauerit praeterquam quod adnuntiauius uobis, anathema sit. Sicut praediximus, et nunc iterum dico: Si qui uobis adnuntiauerit praeterquam quod accepistis, anathema sit”. [Gal. 1,6–9.]

XI 1 Cum ergo neque ipse Apostolus neque angelus de caelo adnuntiare possit aliter aut docere praeterquam quod semel Christus docuit et apostoli eius adnuntiauerunt, miror satis unde hoc usurpatum sit ut contra euangelicam et apostolicam disciplinam quibusdam in locis aqua offeratur in dominico calice, quae sola Christi sanguinem non possit exprimere. 2 Cuius rei sacramentum nec in Psalmis tacet Spiritus Sanctus faciens mentionem dominici calicis et dicens : „Calix tuus inebrians perquam optimus”. [Psalm. 22,6.] Calix autem qui inebriat utique uino mixtus est. Neque enim aqua inebriare quemquam potest. 3 Sic autem calix dominicus inebriat ut et Noe in Genesi uinum bibens inebriatus est. Sed quia ebrietas dominici calicis et sanguinis non est talis qualis est ebrietas uini saecularis, cum diceret Spiritus Sanctus in Psalmo „calix tuus inebrians”, addidit

„perquam optimus“, quod scilicet calix dominicus sic inebriet ut sobrios faciat, ut mentes ad spiritalem sapientiam redigat, ut a sapore isto saeculari ad intellectum Dei unusquisque respiscat, et quemadmodum uino isto communi mens soluitur et anima relaxatur et tristitia omnis exponitur, ita et poto sanguine Domini et poculo salutari exponatur memoria ueteris hominis et fiat obliuio conuersationis pristinae saecularis et maestum pectus ac triste quod prius peccatis argentibus premebatur diuinae indulgentiae laetitia resoluatur. Quod tunc demum potest laetificare in ecclesia Domini bibentem, si quod bibitur dominicam teneat ueritatem.

XII 1 Quam uero peruersum est quamque contrarium, ut cum Dominus in nuptiis de aqua uinum fecerit, nos de uino aquam faciamus, cum sacramentum quoque rei illius admonere et instruere nos debeat, ut in sacrificiis dominicis uinum potius offeramus. Nam quia apud Iudaeos defecerat gratia spiritalis, defecit et uinum: uinea enim Domini sabaoth domus Israel est. 2 Christus autem docens et ostendens gentium populum succedere et in locum quem Iudaei perdiderant nos postmodum merito fidei peruenire, de aqua uinum fecit, id est quod ad nuptias Christi et ecclesiae Iudaeis cessantibus plebs magis gentium conflueret et conueniret ostendit. Aquas namque populos significari in Apocalypsi Scriptura diuina declarat dicens: „Aqua quas uidisti, super quas sedet meretrix illa, populi et turba et gentes ethnicorum sunt et linguae“. [Apoc. 17,15] Quod scilicet perspicimus et sacramento calicis contineri.

XIII 1 Nam quia nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat, uidemus in aqua populum intellegi, in uino uero ostendit sanguinem Christi. Quando autem in calice uino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. 2 Quae copulatio et coniunctio aquae et uini miscetur in calice Domini ut conmixtio illa non possit ab inuicem separari. Vnde ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseuerantem nulla res separare poterit a Christo quo minus haereat semper et maneat indiuidua dilectio. 3 Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest quomodo nec uinum solum potest. Nam si uinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si uero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi inuicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur. 4 Sic uero calix Domini non est aqua sola aut

uinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius conpage solidatum. 4 Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus.

XIV 1 Non est ergo, frater carissime, quod aliquis existimet sequendam esse quorundam consuetudinem, si qui in praeteritum in calice dominico aquam solam offerendam putauerunt: quaerendum est enim ipsi quem sint secuti. Nam si in sacrificio quod Christus optulit non nisi Christus sequendus est, utique id nos obaudire et facere oportet quod Christus fecit et quod faciendum esse mandauit, quando ipse in euangelio dicat: „Si feceritis quod mando uobis, iam non dico uos seruos, sed amicos”. [Ioan. 15,14–15] Et quod Christus debeat solus audiri, Pater etiam de caelis contestatur dicens: „Hic est filius meus dilectissimus, in quo bene sensi, ipsum audite”. [Matth. 17,5] 2 Quare si solus Christus audiendus est, non debemus adtendere quid alius ante nos faciendum putauerit, sed quid qui ante omnes est Christus prior fecerit. Neque enim hominis consuetudinem sequi oportet, sed Dei ueritatem, cum per Esaiam prophetam Deus loquatur et dicat: „Sine causa autem colunt me, mandata et doctrinas hominum docentes”; [Is. 29,13] et iterum Dominus in euangelio hoc idem repetat dicens: „Reicitis mandatum Dei ut traditionem uestram statuatis”. [Marc. 7,9] Sed et alio in loco ponit et dicit: „Qui soluerit unum ex mandatis istis minimis et sic docuerit homines minimus uocabitur in regno caelorum”. [Matth. 5,19] 3 Quod si nec minima de mandatis dominicis licet soluere, quanto magis tam magna, tam grandia, tam ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia fas non est infringere aut in aliud quam quod diuinitus institutum sit humana traditione mutare? 4 Nam si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum primus optulit et hoc fieri in sui commemoratione praecepit, utique ille sacerdos uice Christi uere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium uerum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum uideat optulisse.

XV 1 Ceterum omnis religionis et ueritatis disciplina subuertitur, nisi id quod spiritaliter praecipitur fideliter reseruetur, nisi si in sacrificiis

matutinis hoc quis ueretur, ne per saporem uini redoleat sanguinem Christi. Sic ergo incipit et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari, dum in oblationibus discit de sanguine eius et cruore confundi. 2 Porro autem Dominus in euangelio dicit: „Qui confusus me fuerit, confundetur eum filius hominis”. [Marc. 8,38] Et Apostolus quoque loquitur dicens: „Si hominibus placere vellem, Christi seruus non essem” [Gal. 1,10] Quomodo autem possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere?

XVI 1 An illa sibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola offerri uidetur, tamen cum ad cenandum uenimus, mixtum calicem offerimus? Sed cum cenamus, ad conuiuium nostrum plebem conuocare non possumus, ut sacramenti ueritatem fraternitate omni praesente celebremus. 2 At enim non mane, sed post cenam mixtum calicem optulit Dominus. Numquid ergo dominicum post cenam celebrare debemus, ut sic mixtum calicem frequentandis dominicis offeramus? Christum offerre oportebat circa uesperam diei, ut hora ipsa sacrificii ostenderet occasum et uesperam mundi, sicut in Exodo scriptum est: „Et occident illum omne uulgus synagogae filiorum Israel ad uesperam”. [Ex. 12, 6.] Et iterum in Psalmis: Adleuatia manuum mearum sacrificium uespertinum”. [Psalm. 140,2] Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.

XVII 1 Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus. Scriptura enim dicit ut quotienscumque calicem in commemorationem Domini et passionis eius offerimus, id quod constat Dominum fecisse faciamus. 2 Et uiderit, frater carissime, si quis de antecessoribus nostris uel ignoranter uel simpliciter non hoc obseruauit et tenuit quod nos Dominus facere exemplo et magisterio suo docuit; potest simplicitati eius de indulgentia Domini uenia concedi: nobis uero non poterit ignosci, qui nunc a Domino admoniti et instructi sumus, ut calicem, dominicum uino mixtum, secundum quod Dominus optulit, offeramus, et de hoc quoque ad collegas nostros litteras dirigamus, ut ubique lex euangelica et traditio dominica seruetur et ab eo quod Christus et docuit et fecit non recedatur.

XVIII 1 Quae ultra iam contemnere et in errore pristino perseuerare quid aliud est quam incurrere in obiurgationem Domini increpantis in Psalmo et

dicentis: „Ad quid exponis iustificationes meas et adsumis testamentum meum per os tuum? Tu autem odisti disciplinam et abiecisti sermones meos retro. Si uideras furem, concurrebas ei et inter moechos particulam tuam ponebas.” [Ps. 49,16.18] Exponere enim iustificationes et testamentum Domini et non hoc idem facere quod fecerit Dominus, quid aliud est quam sermones eius abicere et disciplinam dominicam contemnere nec terrena sed spiritalia furta et adulteria committere? dum quis de euangelica ueritate furatur Domini nostri uerba et facta, et corrumpit adque adulterat praecepta diuina. 2 Sicut apud Hieremiam scriptum est: „Quid est, inquit, paleis ad triticum? propter hoc ecce ego ad prophetas, dicit Dominus, qui furantur uerba mea unusquisque a proximo suo, et seducunt populum meum in mendaciis suis et in erroribus suis [Hier 23, 28, 30, 32] Item apud eundem alio loco: „Et moechata est, inquit, lignum et lapidem, et in his omnibus non est reuersa ad me”. [Hier. 3,9–10.] Quod furtum et adulterium ne in nos etiam cadat cauere sollicite et timide ac religiose obseruare debemus. 3 Nam si sacerdotes Dei et Christi sumus. non inuenio quem magis sequi quam Deum et Christum debeamus, quando ipse in euangelio maxime dicat: „Ego sum lumen saeculi. Qui me secutus fuerit, non ambulabit in tenebris, sed habebit lumen uitae”. [Ioan. 8,17.] Ne ergo in tenebris ambulemus, Christum sequi et praecepta eius obseruare debemus, quia et ipse alio in loco mittens apostolos dixit: „Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. Ite ergo et docete omnes tingentes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos obseruare omnia quaecumque praecepi uobis”. [Matth. 28,18–20.] 4 Quare si in lumine Christi ambulare uolumus, a praeceptis et monitis eius non recedamus, agentes gratias, quod dum instruit in futurum quid facere debeamus, de praeterito ignoscit quod simpliciter errauimus. Et quia iam secundus eius aduentus nobis propinquat, magis ac magis benigna eius et larga dignatio corda nostra luce ueritatis inluminat.

XIX Religioni igitur nostrae congruit et timori et ipsi loco adque officio sacerdotii nostri, frater carissime, in dominico calice miscendo et offerendo custodire traditionis dominicae ueritatem et quod prius apud quosdam uidetur erratum Domino monente corrigere, ut cum in claritate sua et maiestate caelesti uenire coeperit, inueniat nos tenere quod monuit, obseruare quod docuit, facere quod fecit. Opto te, frater carissime, semper bene ualere.

OROSZ ATANÁZ

Az Eucharisztia Szent Maximosz hitvalló Müsztagógiája tükrében

Szent Maximosz hitvalló „eukharisztológiája” kicsit kilóg a programkba bekerült egyházatyák – és tanítók – sorából a későbbi skolasztikus kategóriákkal pedig elég nehezen vizsgálható. Pedig a Hitvalló jól ismerte és görög atyáink közül talán elsőként következetesen használta is Arisztotelész kategóriáit. De az Eucharisziára vonatkozó alig tucatnyi idézete szinte kicsúszik arisztotelészi és nyugati kategóriáink közül: hol „szimbolikusnak”, hol „realisztikusnak” tűnik, s a nyugati egyházszakadás utáni kérdésfeltevésekre nem egészen adekvát módon válaszol. Talán ez az oka annak, hogy másfél évszázada a sajátosan nyugati szempontból közelítő elemzők¹ eleinte inkább csak „szimbolikusnak”, mint „realisztikusnak” tudták minősíteni tanítását, holott másról és sokkal többről is van itt szó.

De tény, hogy egyházunk vezetői ma is minden további nélkül tudnak azonosulni Szent Maximosz „eukharisztológiájával”. Ez a tény bátorított engem is a témaválasztásra. Bízom abban, hogy amikor teológiai iskoláskönyveink megszokott formuláit és kategóriáit félretesszük, nem térünk el dogmatikánk szellemétől, sőt megalapozzuk a II. Vatikáni Zsinaton újra fölfedezett eucharisztikus egyháztant. Kétségtelen, hogy Maximosz nem elsősorban az eucharisztikus áldozat vagy *transsubstanti-*

¹ STEITZ, C. G., *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, in *Jahrbücher für deutsche Theologie* 11 (1866), 229–238 „a kálvinizmus áldozásra vonatkozó alapvető tanainak” előfutárát látja benne, bár tisztázza, hogy itt annak „kifejezési módja és formája teljesen az ókeresztény katolikus egyház talaján és lelkületében nőtt fel”.

atio fogalmát elemzi, de a szemlélődő laikusokat felkészíti az Eucharisztia jóvoltából megvalósuló teljes átváltozásra, sőt arra biztatja őket, hogy egész életük liturgiává válják.

XVI. Benedek pápa 2008 júniusában a Hitvallóról tartott általános katekézisében utalt Maximosz 20. századi újrafelfedezőjére, Hans Urs von Balthasarra, aki a „*Kosmische Liturgie*” kifejezéssel határozta meg a hitvalló teológiáját. Ennek az ünnepélyes „liturgiának” középpontjában mindig Jézus Krisztus, a világ egyetlen Üdvözítője áll. „Így, végül is Krisztus megmutatja nekünk, hogy a világnak liturgiává, Isten dicsőségévé kell válnia, s hogy az imádás jelenti a világ igazi átalakulásának, igazi megújulásának kezdetét.”²

„Az isteni liturgia ... megtanít bennünket arra, hogyan szélesítsük a horizontjainkat és látóterünket, hogy a szeretet és a közösség nyelvén beszéljünk.” – mondta róla I. Bartholomaiosz konstantinápolyi pátriárka a 2006-ban a pápa jelenlétében pátriárkai székesegyházában tartott isteni liturgiáján.³ – „S arra, hogy különbözőségeink, sőt szakadásaink ellenére is együtt kell élnünk egymással. Tágas ölelésével átöleli az egész világot, a szentek közösségét és Isten minden teremtményét. Szent Maximosz hitvalló szavaival az egész világmindenség *kozmikus liturgia* lesz”. Az ökumenikus pátriárka is Maximosz hitvalló koncepciója szerint várja, hogy a világmindenség *kozmikus liturgia* legyen.

1. Az egyesülés Istennel Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész „műstagógiájában”

A pápánkat inspiráló H. U. von Balthasar „A kozmikus liturgia” című könyvében ismertette Hitvalló Szent Maximosz egyházképét. Könyvének központi részében úgy mutatta be a Hitvalló *Műstagógiáját*, mint

² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625_it.html (A kutatás ideje: 2010. január 25.)

³ I. Bartholomeosz pátriárka homíliája in *Athanasiana* 24 (2006) 249–251. Vö. OROSZ A., XVI. Benedek pápa zárándoklata Konstantinápolyba, in *Athanasiana* 24 (2006) 241–248.

„A három kultusz szintézisét”.⁴ Ahogyan Pszeudo-Areopagita „Dionüsziosz” szinte szentségi rendet adott a világ-hierarchiának, Maximosz hitvalló az egyesülés tökéletességét közelebb hozta a bibliai alapokhoz. „Dénés” hierachiája itt alapvetően módosítva jelenik meg. Nem véletlen, hogy a Hitvalló már előszavában tisztázza:

„Mivel a legszentebb [...] Areopagita Dénés „Az egyházi hierarchiáról” írt művében magasztos szelleméhez méltó módon megtárgyalta a szent *szünaxisz* (συνάξις) fennkölt ünnepe során előforduló jelképeket is, ezért [...] most nem ugyanazokról lesz szó, és nem ugyanazokon a nyomokon haladok, mint ő.”⁵ Mégis valamilyen módon és mértékben figyelembe veszi az akkoriban széles körökben megcsodált, apostolinak hitt mester nyomait.⁶

Maximosz hitvalló tanításának ismertetését tehát ama titokzatos szerző művével kell bevezetnünk, mely Areopagita Szent Dionüsziosz neve alatt vált ismertté. Annál is inkább, mert nemcsak e műhöz fűzött Előszavát és utolsó két fejezetét⁷, hanem egész életművét befolyásolta ez a „Corpus”, melynek szerzője szoros kapcsolatban áll az újplatonizmussal, nevezetesen Proklosszal. Ezt a függőséget egyébként már Szent Maximosz is észrevette, aki nemcsak koncepciójában, hanem még irodalmi-

⁴ BALTHASAR, H. U. VON, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961², 313–330: a) Der kirchlich-sakramentale Kult; b) Der theologisch-pneumatische Kult; c) Der Kult der Liebe.

⁵ *Müsztagógia* (ford. Baán I.), in *Az isteni és az emberi természetről II*, Görög egyházatyák, szerk. Vidrányi, K., Budapest 1994, 269.

⁶ Négyszer is idézi őt, elsősorban az *Eccl. hier.* 5,2 et 3,12 helyeket.

⁷ A *Müsztagógia* 23. fejezetének végén az átistenítő kegyelmet mutatja be úgy, mint ami „a teljes lelket Istenné teszi, hogy – amint a legszentebb Dionüsziosz Areopagitész mondja – a láthatatlan fénynek képe és hasonlatossága legyen, sértetlen, áttetsző, teljes, tiszta, szeplőtelen tükör” (*Az isteni és az emberi természetről II*, 300). Vö. Dionüsziosz Areopagitész *De div. Nom.* 2,9; in PG 3, 648 B. A 24. fejezet elején *Eccl. hier.* 5,2-re hivatkozik: in PG 3, 501 B. Az utolsó fejezetet pedig újra csak „a szent Dionüsziosz Areopagitészre” utalva zárja: „ἀπερ εἰ ποθεῖ τις γινῶναι τῶν φιλομαθῶν, τοῖς περὶ τούτων τῷ ἁγίῳ Διονυσίῳ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ ἐνθέως πονηθεῖσιν ἐντύχοι καὶ εὐρήσει κατ' ἀλήθειαν μυστηρίων ἀρρήτων ἀποκάλυψιν, διὰ τῆς θείας αὐτοῦ καὶ διανοίας καὶ γλωττῆς χαρισθεῖσιν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει, διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν”.

stilisztikai eszközeiben is követte az „Areopagitát”.⁸ „Même la manière dont Saint Maxime décrit la perfection spirituelle à laquelle était arrivé le vieillard duquel il prétend avoir reçu la gnose de la *Mystagogie* liturgique, laisse pressentir le processus dionysien de la purification et de l’illumination dont le résultat final est l’union avec Dieu” – írja róla E. Braniste.⁹

Pseudo-Dionüsziosznak alapvető meglátása, hogy az Isten megismerésére és a Vele való egyesülésre csak az összes létező fölé emelkedve, vagyis teljesen megtisztulva lehet eljutni. Számára nem is a megismerés, hanem a Vele való egyesülés a lényeges. „Az Ősistenség” (Θεαρχία) lényegfeletti, megismerhetetlen és kimondhatatlan misztériumából indult ki.¹⁰ Ő maga az egység oka, mint „egyetlen valóság”, de egyúttal a sokféleséget is Ő okozza, mint „háromszemélyű egység”.¹¹ Az egység és a különbség, az egység és a megkülönböztetés magán Istennel belül jelenik meg, amennyiben ő Szentháromság: „egység és sokféleség ez a kimondhatatlan Egységben és Lényegben”.¹² Isten a természetén kívüli megkülönböztetések által ismerteti meg magát: kilép önmagából bizonyos „erők” („δύναμις”-ok) által. Ezek az ő kinyilatkoztatásai, melyekben már a teremtetett lények is részesülhetnek. Az „Isten”, „élet”, a „lényeg” szavakon azért az átistenítő, megelevenítő és létrehozó erőit értjük, amelyek által Isten közli magát velünk, jóllehet természeténél fogva megközelíthetetlen marad; és ismeretet nyújt magáról, holott abban, ami Ő maga, megismerhetetlen marad.¹³

⁸ Vö. BRANISTE, E., *Église et liturgie dans la Mystagogie de s. Maxime le Confesseur*, in *L’Église dans la liturgie. Conf. S. Serge XXVI*, Rome 1980, 77.

⁹ *Église et liturgie dans la Mystagogie de s. Maxime le Confesseur*, 77–78.

¹⁰ Erdő P. (tr.), PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ, *A mennyei hierarchiáról*, in *Az isteni és az emberi természetről II*, 213–258.

¹¹ DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ, *De coel. hier.* VII, 4. Vö. Erdő P. ehhez fűzött 45. sz. megjegyzése *A mennyei hierarchiáról*, in *Az isteni és az emberi természetről II*, 337.

¹² *De div. Nom.*, II, 5. PG 3,641. Idézi: LOSSKY, VL., *Vision de Dieu*, Paris 1962, 103. Ennek Maximosz hitvallóra gyakorolt hatását elemzi TÖRÖNEN, M., *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2007, főként a 69–78. oldalon.

¹³ LOSSKY, V., *Vision de Dieu*, 103. Vö. LOSSKY, VL., *La Théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopagite*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939) 204–221.

A leszálló („katabatikus”) megvilágosító mozgás forrásaként tehát az isteni Őseredetet tárja fel. Egészen meghatározza gondolkodásmódját az újplatonikus Proklosz teológiája: Annak, aki minden dolog oka és mindenek felett álló jóság, az a sajátja, hogy a létezőket önmagával való közösségre hívja abban a mértékben (ἀναλόγως), ahogy az egyes létezők képesek rá.¹⁴

Az Areopagita „műsztagógiájának”, „Az egyházi hierarchiának” 3. fejezetében különösen hangsúlyos a püspöknek a tőle soha el nem vehető „beavató” szerepe. Ő egész életében az egység és a közösség látható jele, aki valóban láthatóvá is teszi azt, amit közvetít (elsősorban Krisztust). Olyannyira, hogy amikor a liturgia (illetve itt mindig: „συνάξις”) legelején az oltártól leszáll a hajóba, és a templom leghátsó részeiig mindenhová eljut a tömjénezővel, ezt az isteni jóság egyetemes kiadására kell vonatkoztatni.¹⁵

Ebben a folyamatban „a beavatóknak [...] szent szertartással be kell avatniuk a tökéletessé válókat a látott szent titkok tudásába. Így a hierarchikus rendszer minden fokozata a saját rangjának megfelelően emelkedik fel az Istennel való együttműködésre”.¹⁶ Tehát a beavatáshoz, a feladathoz „méltónak” is kell bizonyulni. A pap és a teológus esetében a természet szerinti és az erkölcsi méltóságnak egynek kell lennie.

Az Areopagita e sajátos „műsztagógiája”, „Az egyházi hierarchia” 3. fejezete szerint „A békecsók után a szent táblákra írt *diptikhon* szövegek felolvasása (a Krisztussal egyesült elhunytak említése) épp aközben történik, hogy az a szentség „az isteni oltáron van, amely által magát Krisztust jelzik, és amiben őt magát vehetjük magunkhoz”.¹⁷ Míg a Krisztust megjelenítő hierarcha kiszolgáltatja a szentséget, titokzatos módon magát az Egységet osztja ki, hiszen az emberszerető Ige éretünk mennyei szentélyét otthagya a legmélyebbre száll le, s egyesíti magát emberi természetünket. Ő, aki saját természetében egy és oszt-

¹⁴ LOSSKY, V., *La notion des Analogies chez Denys le pseudo-Aréopagite*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1931) 279–309.

¹⁵ *De eccl. hier.* III, 3: PG 3,428 D – 429 A.

¹⁶ Vö. LOSSKY, V., *Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита*, in *Seminarium Kondakovianum* 3 (1929), 133–134.

¹⁷ *De eccl. hier.* III, 9: PG 3,437BC.

hatatlan, osztozik összetöredezett természetünkben, de csak azért, hogy mi részesedhessünk az ő életében és az Istennel való egységben.¹⁸

Ennek a megközelítésmódnak a nagy veszélye az, hogy szinte pusztán a látványra, a „fönti” világ víziójára összpontosít, ami a liturgiában tükröződik. Még nem az eljövendő örökkévalóság „eszkatónjára” irányítja a figyelmet. De az előnye az, hogy az Istennel való egység, a teljes életközösség szentségeként mutatja be az Eucharisziát. Mindenesetre a Dionüsziosz Areopagitész neve alatt közzétett iratok és „az egyházi hierarchia” igazi teológiai jelentősége csak Szent Maximosz *Műstagógiájában* lesz egészen nyilvánvalóvá.¹⁹ „A *Műstagógia* Dénes szakramentális szimbolikáját az emberi természet evagrioszi kontemplációjával köti össze (akinek sajátos jelképstruktúráját megpróbálja a misztikus szemlélet számára kiaknázni), hogy egy „liturgikus teória” szintézisét teremthesse meg belőle” – írja róla Hans-Joachim Schulz.²⁰

2. Szent Maximosz hitvalló és az Eucharisztia különféle vétele

Szent Maximosz a *Műstagógiában* a bizánci ekkleziológia meghatározó művét hagyta ránk. Csaknem másfél évszázada tipródnak és vitatkoznak már a nyugati kutatók azon, hogy eucharisztia-tana szimbolikus²¹ vagy realista²². A liturgiamagyarázatát kommentáló René Bornert benecés atyával együtt rá fogunk jönni arra, hogy a jelenben valóságnak tekintti az Eucharisziát, amely azonban e valóságos mivoltában elővétele-

¹⁸ *De eccl. hier.* III, 9; PG 3,437CD. Vö. DE ANDIA, Y., *Mystère, unification et la divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite*, in OCP 63 (1997), 273–332.

¹⁹ Vö. DE ANDIA, Y., *Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International*, Paris, 21–24 septembre 1994 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 151), Paris, 1997, 293–328.

²⁰ *A bizánci liturgia. Hitbeli tanúbizonyság és szimbolikus forma*, in TAFT, R. F. - SCHULZ, H.-J., *A bizánci liturgia*, Budapest 2005, 397.

²¹ STEITZ, C. G., *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, 238.

²² LAMPEN, W., *De Eucharistie-Leer van S. Maximus Confessor*, in *Studia Catholica* 2 (1925–1926), 373–382.

zése, „szimbóluma egy még magasabbrendű tökéletességnek”.²³ Mert – a Hitvalló szerint – „mindaz, ami az Ószövetségben van, árnyék, ami pedig az Újszövetségben áll előttünk, kép (εἰκών). Az igazság a dolgok eljövendő állapota” – ahogy ezt éppen Pszeudo-Dionüsziosz „Egyházi hierarchiá”-jához fűzött megjegyzésében fejezte ki.²⁴ S ezért elsősorban az Isten eljövendő mennyországának ábrázolását látja az Egyház liturgiájában, amely egy eljövendő valóság „eszkatologikus” képviselője, s még intézményeiben is az eszkatologikus valóság képét tükrözi vissza.²⁵

Szent Maximosz szerint az ember Istennel való egyesülésének programja nemcsak a szentáldozásnál valósul meg, hanem már teremtett mi-voltunk első nagy ajándéka volt:

„Isten gyermekei, teste, tagjai, Isten részei s ehhez hasonló vagyunk [...] Ilyen teremtmény lett tehát az ember, s ilyen célból jött létre...”²⁶

A végcél tökéletessége a teremtéskor persze még csak természetünk lényegében, tehát még nem megvalósult eszményként, hanem csak megvalósítható οὐσία-ként adott, amelyet idővel kell a (megváltandó) emberiségnek kibontakoztatnia. A bűnbeesett ember lemaradt ennek megvalósításáról. Az örök Logosz ennek a tökéletességnek megvalósításához mindenekelőtt a teremtmények különféle lételveiben (λόγοι), majd a Szentírás sok igéjében (λόγοι), végül pedig emberségünkben testesült meg a Szentlélek erejéből.²⁷ A Krisztushoz méltóan (ἁξίως) élő ke-

²³ BORNERT, R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie, du VII^e au XV^e siècle*, Paris 1966.

²⁴ Vö. még ugyanerről az úgynevezett I. „gnosztikus centuria” (Cap. theol.) 90. fejezetét: Ὁ μὲν νόμος, σκιὰν ἔχει τοῦ Εὐαγγελίου· τὸ δὲ Εὐαγγέλιον, εἰκὼν ἐστὶ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν. (PG 90, 1120 C)

²⁵ Vö. ZIZIOULASZ, J., *Az Egyház misztériuma az ortodox hagyományban*, in *Újabb két tanulmány (Athanasiana füzetek 9)*, Nyíregyháza 2004, 13.

²⁶ *Amb.* 7: PG 91, 1092CD.

²⁷ Órigenész többek között a János kommentár 13,42-ben fejti ki ezt: PG14,472D–476A. Maximosz a *Műstagógiában* és több későbbi művében is visszatér erre.

resztényekben viszont az Ige újra testet ölt,²⁸ ahogyan a Szentírás igéiben is testet öltött, bár most már nem fizikai értelemben „teszi szűz anyává az őt világra hozó lelket.”²⁹

Egyébként az itt előkerült „Krisztushoz méltóan (ἄξιως)” kifejezés egészen jellemző a kora-bizánci hagyományra. Már Aranyszájú Szent János óta a papnak az egész közösség fölött gyakorolt lelki hatalma személyes életének erre méltó voltát feltételezi, sőt posztulálja.³⁰

Maximosz hitvalló meggyőződése szerint a megfelelő megtisztulással, a szeretettel és imádsággal erre méltóvá váló hívő a Szentírás igéiben megtestesült Logoszból ugyanúgy részesedhet, mint Krisztus testéből a szentáldozáskor. Ezt fejezi ki több idézete is, amelyekben a Logosz testének és vérének fogyasztásáról szól.³¹

De ugyanebben a témában „a teológiáról és Isten Fiának testben végbevitt üdvözítő művéről” írt fejezeteire is hivatkozhatunk: Például az Órigenész egzegézisét föllevenítő úgynevezett II. „teológiai centuria” 60. fejezete szerint „Isten Igéje nemcsak megtestesülése miatt nevezhető testnek (οὐ μόνον καθότι σεσάρκωται λέγεται σάρξ). Tulajdonképpen amíg őt kezdetben egyszerűen isteni Igeként szemléljük az Istennél és Atyánál (καθότι Θεός Λόγος ἀπλῶς νοούμενος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα), ahol még világosan és tisztán voltak meg a mindenség igaz

²⁸ Vö. OROSZ A., *Hitvalló Szent Maximosz szótériológiája, különös tekintettel az átistenülésre*, in KRÁNITZ M. – PUSKÁS A., *Jézus a mi Üdvözítőnk. Konferenciakötet a megváltás művéről*, Budapest 2010, 154.

²⁹ Exp. or. dom. PG 90,889 C. Magyarul: *Tömör magyarázat a Miatyánkról Krisztus egyik barátja számára*, in *Isten a szeretet. Válogatás Szent Maximosz hitvalló műveiből*, szerk. Orosz, A., Jel, Budapest 2002, 159.

³⁰ Vö. *De sac.* III, 4: „Ezért a papnak mintha máris az égben, ezen hatalmasságok között élne, oly tisztának kell lennie.” Persze a szentségkiszolgáltatókkal szemben támasztott óriási igények (életszentség) ellenére is a keleti teológia is hangsúlyozza, hogy „Isten adományai nem a pap hatalmából származnak, hanem azok teljesen a kegyelem művei”.

³¹ Például a *Quaestiones ad Thalassium* 35. és 36. szövegeiben. Thal 35 kérdése már a szent Test és Vér fogyasztására vonatkozik: „Ἐπειδὴ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ οὐ μόνον σὰρξ ἀλλὰ καὶ αἷμα καὶ ὀστέα, καὶ κελευόμεθα ἐσθίειν μὲν τὴν σάρκα, πίνειν δὲ τὸ αἷμα...” in PG 90, 377 CD – 380 A (CCSG 7, 239, 17–241, 50), illetve Thal 36: PG 90, 381 BC (CCSG 7, p. 243, 30–245, 44).

előképei, addig nem is kerülhetnek elő példázatok és rejtélyek, sem pedig allegorikus magyarázatot igénylő történetek. Amikor azonban olyan emberekhez közeleg, akik nem tudnak tisztán szellemileg járulni a szemléltethető valóságokhoz, akkor ő a számukra megszokott dolgokról beszél, s a történetek és példázatok és rejtélyek és homályos szavak tarka összetételében testté lesz (ἀπό τῶν αὐτοῖς συνήθων διαλεγόμενος, διὰ τῆς τῶν ἱστοριῶν καὶ αἰνιγμάτων καὶ παραβολῶν καὶ σκοτεινῶν λόγων ποικιλίας συντιθέμενος, γίνεται σάρεξ). Az első megközelítésben ugyanis nem pusztán az Igével szembesül elménk, hanem a megtestesült Igével (Κατὰ γὰρ τὴν πρώτην προσβολήν, οὐ γυμνῶ προσβάλλει Λόγω ὁ ἡμέτερος νοῦς· ἀλλὰ Λόγω σεσαρκωμένῳ), vagyis a szavak sokféleségével, amely ugyan természete szerint az Ige, de külső kinézetre test... Az Ige ugyanis minden egyes megírt igében testté lesz.”³²

Furcsán vetődik fel az Eucharisztia kiosztása a *Quaestiones et dubia* 41. fejezetében. Ott az elemzendő kérdés arra vonatkozik, miért is helyeznek el különböző számú kenyeret és kelyhet (τοὺς ἄρτους καὶ τὰ ποτήρια ἄνισα) a liturgia előkészületekor.³³ Maximosz válasza egészen más irányú, mint az Areopagitáé. Míg Dionüsziosznál a hierarcha magát az Egységet osztja ki, Maximosz a Szentháromság egy Istennel való kapcsolatra, tehát a sokaságban és különbözőségben jelenlévő szent Egység titkára hívja fel a figyelmet.³⁴

³² PG 90, 1149 CD. Magyarul in *Isten a szeretet*, 248.

³³ Τίνος χάριν ἐν τῇ προθέσει τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τοὺς ἄρτους καὶ τὰ ποτήρια ἄνισα προτίθην ἔθος ἐστὶν τῇ Ἐκκλησίᾳ; (PG 90,820A; CCSG 10, 10)

³⁴ Πάντα ὑπερφυῖ λόγον ἔχουσιν τὰ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τελούμενα. Ἐπειδὴ δὲ κατ’ ἐξαίρετον τὰ σύμβολα ταῦτα τῆς θείας οὐσίας εἰσὶν μυστήρια καὶ ἀπεικονίσματα, ἔστιν δὲ αὕτη ἀσύνθετος—πᾶσα δὲ κτίσις σύνθετος ἐστὶν, μόνη δέ, ὡς εἴρηται, ἡ ἁγία Τριάς ἀπλή καὶ ἀσύνθετος—διὰ τοῦτο οὖν ἄνισα προτίθην ἡ Ἐκκλησία τοὺς ἄρτους καὶ τὰ ποτήρια, τὸ θεῖον ἐν τούτοις χαρακτηρίζουσα (PG 90,820A; CCSG 10, 11). Vö. THUNBERG, L., *Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor*, in *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, ed. HEINZER, F. – SCHÖNBORN, CHR., Fribourg 1982 (a továbbiakban: MC Actes), 284–308, itt 304.

Mindezekből a σύμβολον-okra való utalásokból úgy tűnik, mintha a Hitvalló is beállt volna azoknak az eretnekeknek a sorába, akik „engedtek az allegorizálás kísértésének”. Erről a folyamatról Johannes Betz jegyezte meg, hogy „Mopszvesztiai Theodórosszal kezdődött”, ahol a szenvedéstörténet és feltámadás a szent cselekmény egyes részeivel szimbolikusan azonosítható.³⁵ A Jézus életének eseményeihez jobban kötődő, s egyúttal az eucharisztikus liturgia allegorikus értelmezésére hajlamos antiochiai szemlélet valóban nem maradt hatás nélkül a bizánci korban. Amikor a Hitvalló 630 körül megírt *Müsztagógiájának* alcímét olvassuk (*Mit jelképeznek a szent Egyházban az összejövétel folyamán végbemenő titkok?* – Περί τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα καθεστήκε;), netán az a sejtelmünk támadhat, hogy itt nála ugyanerről az allegorizálásról lehet szó, s hogy most akkor „tetten érhetjük” a későbbi protestáns szimbolikus Eucharisztia-értelmezés előfutárát.³⁶ De a Hitvalló világosan kifejti az Eucharisztia lényegét és célját, s nem ragad le a liturgia *historikus*, ábrázoló-elbeszélő jellegű felfogásánál. Mindenesetre az átváltoztatás számára nemcsak e világ anyagának Krisztus testévé és vérévé változtatását jelenti, hanem a lélek állapotbeli átlépését és átkerülését is ebből a romlandó világból a szellemi világba.³⁷

Egyébként Maximosz hitvalló az Eucharisztia ünneplését annak „életterén” belül, a székesegyházban mutatja be,³⁸ s így fogalmazza meg az Egyház „ikonszerű” misztériumát: „Az Egyház Istennek, a világnak

³⁵ Idézi KERESZTY R. OCIST, *A Bárány menyegzője. Az Eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerező megközelítésben*, Budapest 2008, 106. Hozzáteszi: „A dolog ironiája, hogy Theodórosz ellenezte Alexandria allegorizáló szentírásmagyarázatát, mégis ő indította el az eucharisztikus liturgia allegorikus értelmezését.”

³⁶ STEITZ, C. G., *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, 238.

³⁷ *Müsztagógia*, in *Az isteni és az emberi természetről II*, 298.

³⁸ VÖ. MUELLER-JOURDAN, P., *Typologie Spatio-Temporelle de l'écclesia byzantine: La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive* (Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 74), Leiden 2005, 99–168 és GRDZELIDZE, T., *Liturgical Space in the Writings of Maximus the Confessor*, in *Studia Patristica XXXVII*, Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999, WILES, M. F. – YARNOLD, E. J. – PARVIS, P.M. (ed.) Leuven 2001, 499–504.

és az embernek képe (εἰκόν).³⁹ A kiindulópont mindenekelőtt maga a teremő Isten és az ő gondviselése, amit a Hitvalló gyakran kapcsolatba hoz az Eucharisziával.⁴⁰ Az Egyház „Isten képmását hordja magán” (τύπον καὶ εἰκόνα Θεοῦ φέρειν), s liturgiája is az Ἐκκλησία-nak e mindenkit egyesítő és fenntartó szerepét tükrözi.⁴¹

Maximosz *Müsztagógiájának* 1. fejezete szerint az Egyház „is ugyanilyen módon, ugyanazt teszi velünk kapcsolatban, mint amit Isten annak ősképeként tesz”.⁴² A keresztségben újjászületetteket istengyerme-séggel ruházza fel. Ebben a szigorúan egyházi keretben magyarázza a Hitvalló a liturgikus szertartásokat az Istennel való egyesülésre irányuló misztikus fölmenetel eszközeként. Antropológiai fejtegetéseiben a *Müsztagógia* 5. fejezetében már elővételezi a liturgiának azt a végcélját, amelyben a lélek „méltónak találta arra, hogy elnyerje az isteni békét”. Nyilván az Istennel való egyesülés szent pillanatára célozhat az-zal a mozzanattal, amelyben „az általunk megismerhető erénynek és tudásnak, igazságnak és jóságnak a határait is túlszárnyalja, és Isten minden igazságot és minden jóságot felülmúló fekvőhelyén [...] kimondhatatlan és megismerhetetlen módon tér nyugovóra. [...] Azon a boldog és legszentebb nyughelyen teljesedik be az egyesülésnek a szellemet és értelmet felülmúló, félelmetes titka (καθ’ ἣν μακαρίαν καὶ παναγίαν κοίτην τὸ φρικτὸν ἐκεῖνο τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ἐνότητος μυστήριον ἐπιτελεῖται), mely által Isten az Egyházzal, vagyis a lélekkel, és a lélek az Istennel egy test, egy lélek lesz (δι’ οὗ μία σὰρξ καὶ ἓν πνεῦμα, ὃ τε Θεὸς πρὸς [τὴν Ἐκκλησίαν,] τὴν ψυχὴν, καὶ ἡ

³⁹ *Müsztagógia*, in *Az isteni és az emberi természetről* II, 303: Ἐστὶ μὲν οὖν ἡ ἁγία Ἐκκλησία τύπος καὶ εἰκὼν τοῦ μὲν Θεοῦ. [...] Τοῦ δὲ κόσμου τύπος ἐστίν. [...] Ἀνθρώπου δὲ πάλιν εἰκὼν ἐστίν.

⁴⁰ Jellemző módon a Pszeudo-Dionüsziosz „Egyházi hierarchiá”-jához fűzött megjegyzésében (PG 4, 569 CD). De a *Myst.* 21 (PG 91, 697 A) végén is egyes szövegváltozat szerint a παρουσίας helyett προνοίας szerepel.

⁴¹ Vö. OROSZ A., *Eukharisztikus ekkleziológia a keleti egyházban*, in *Athanasiana* 22 (2005) 109–145.

⁴² PG 91, 665 C: Κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία τὰ αὐτὰ τῷ Θεῷ περὶ ἡμᾶς ὡς ἀρχετύπῳ εἰκὼν ἐνεργοῦσα δειχθήσεται. *Müsztagógia*, in *Az isteni és az emberi természetről* II, 272.

ψυχὴ πρὸς τὸν Θεὸν γενήσεται).” S az Ef 5,31–32-ben idézett protológikus állapotról hivatkozva említi „az Úrral egyesülő” lelket, amely „így egyesült önmagával és Istennel (ἐνοειδῇ γενομένην ψυχὴν καὶ πρὸς ἑαυτὴν καὶ Θεῷ συναχθεῖσαν)”.⁴³

Az első liturgikus szertartások elemzése után *Müstzagógia* 13. fejezetében „végigpanorámázza” a liturgiát a Hitvallásig,⁴⁴ majd – nyilván a laikus közönség miatt – a csöndben elhangzó anaforát kihagyva a Miatyánk és az „Egy a szent!” felkiáltásig szalad előre.

A *Müstzagógia* 21. fejezetében a liturgiának a Miatyánk utáni részeit magyarázza. „A beavatottak [...] értelmet és gondolatot meghaladó módon találkoznak majd és egyesülnek az isteni egyszerűségben lévő titokzatos Eggyel; ennek révén megpillantva a láthatatlan és még a kimondhatatlant is felülmúló dicsőség fényét, a magasságbeli erőkkal együtt ők is befogadják a boldog tisztaságot. Ezután – mint mindennek a vége – a misztérium átadása következik (ἡ τοῦ μυστηρίου μετάδοσις γίνεται); ez önmaga képére átformálja és kegyelem és részesedés révén az önmagától való jóhoz teszi hasonlóvá (μεταποιούσα πρὸς ἑαυτὴν καὶ ὁμοίους τῷ κατ’ αἰτίαν ἀγαθῷ κατὰ χάριν καὶ μέθεξιν ἀποφαίνουσα) azokat, akik méltán veszik magukhoz (τοὺς ἀξίως μεταλαμβάνοντας). Az ilyenek – amennyire ember számára elérhető és lehetséges – semmiben sem kisebbek nála, s így állapotukat tekintve, a kegyelem révén ők maguk is istenek lehetnek, és annak neveztetheknek, mivel az egész Isten egészen betölti őket, és nem marad bennük semmi, amire jelenléte ki ne terjedne. (ἐν μηδενὶ αὐτοῦ λειπομένους, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἀνθρώποις καὶ ἐνδεχόμενον. Ὡστε καὶ αὐτοὺς δύνασθαι εἶναι τε καὶ καλεῖσθαι θέσει κατὰ τὴν χάριν θεοῦς, διὰ τὸν αὐτοὺς ὅλως πληρώσαντα ὅλον Θεὸν καὶ μηδὲν αὐτῶν τῆς αὐτοῦ παρουσίας κενὸν καταλείψαντα.)”⁴⁵

⁴³ PG 91, 680 D – 681 A. *Müstzagógia*, in *Az isteni és az emberi természetről* II, 282–283. Vö. DALMAIS, I. H., *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, in *Epektasis*, Paris 1972, 61.

⁴⁴ *Müstzagógia*, in: *Az isteni és az emberi természetről* II, 291.

⁴⁵ *Müstzagógia*, in: *Az isteni és az emberi természetről* II, 296.

A „μυστήριον”⁴⁶ átadása tehát már – a csöndben elhangzó anaforát nem halló – laikusok számára is elmagyarázható. Egységet jelent és eszik közöl Istennel, aki nemcsak magába fogadja híveit, hanem egymással is egybeforrasztja őket, ahogyan a Hitvalló a korábbi fejezetekben szolt erről. Itt valóságos átváltozást, átalakulást mutat be, ahogyan a híveit megáldoztató Úr a keresztényeket a hitbeli közösségből a szemlélődés és teljes szeretet közösségébe emeli át:

„A szeplőtelen és éltető titkok magunkba vétele pedig azt a Vele való közösséget és azonosságot [jelent], amely részesedés révén hasonlóság által lehetséges számunkra, és amely által az ember *méltó* lesz arra, hogy emberből Istenné legyen. (Διὰ δὲ τῆς ἀγίας μεταλήψεως τῶν ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων τὴν πρὸς αὐτὸν κατὰ μέθεξιν ἐνδεχομένην δι’ ὁμοιότητος κοινωνίαν τε καὶ ταυτότητα, δι’ ἧς γενέσθαι θεὸς ἐξ ἀνθρώπου καταξιοῦται ὁ ἄνθρωπος.)”⁴⁷

Amikor a Hitvalló a szentáldozás átalakító és maradandó hatását elemzi és az átitestenülést emlegeti, mindenekelőtt a Dionüsziosz-féle „Egyházi hierarchia” 3. fejezetére utal,⁴⁸ de nemcsak a Pszeudo-Areopagitészhez, hanem régi görög patrisztikus hagyományhoz nyúlik vissza.⁴⁹

Nüsszai Szent Gergely Nagy *kateketikus beszéd* című művében már utalt arra, hogy „Ahogyan egy kevés kovász az egész tésztát megkeleszti, ... úgy az Isten által halhatatlanná tett test a miénkbe jutva, azt magához hasonlóvá teszi és átalakítja. Ahogyan a jó tésztához keveredett romlott kovász megrontja az egész keveréket, ugyanúgy alakítja a hal-

⁴⁶ „Az általa alkalmazott »μυστήριον«-fogalom megfelel az újszövetségi felfogásnak, és követi annak patrisztikus alkalmazását a liturgikus misztériumokra” – írja róla Schulz, *A bizánci liturgia. Hitbeli tanúbizonyság és szimbolikus forma*, in TAFT, R. F. – SCHULZ, H.-J., *A bizánci liturgia*, 398.

⁴⁷ PG 91,704. Magyarul: *Műsztagógia*, in: *Az isteni és az emberi természetről* II, 302.

⁴⁸ Vö. DE ANDIA, Y., *Mystère, unification et la divinisation de l’homme selon Denys l’Aréopagite*, 273–332.

⁴⁹ III, 1, 3: PG 4, 424 C és 425 A. Vö. DUPONT, V. L., *Le dynamisme de l’action liturgique. Une étude de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, in *Revue des sciences religieuses* 65 (1991) 363–387, itt 385.

hatatlan test saját természetéhez hasonlónak befogadóját.”⁵⁰ Néhány évvel korábban Jeruzsálemi Kürillosz 4. misztagógikus katekézise is hasonlóképpen szólt Krisztus testének és vérének vételéről: „Mert ezen a módon is Krisztus-hordozókká válunk, amikor saját testét és vérét átadja a mi tagjainkba. Így a boldog Péter szerint „isteni természetének részeséivé válunk” (2Pt 1,4).⁵¹

Mindenesetre Maximosz nem vált a „Mopszvesztiai Theodórosszal elkezdődött” szisztematikus konkordizmus áldozatává, amely majd később a bizánci N. Kavaszilas és mások kommentárjaiban is megnyilvánul. Az ő misztagógikus terve nem ragad le a rituális részleteknél, hanem következetesen spekulatív módon a teológiai lényegre tartja szem előtt. De nem vált fantáziajátékokat szövő allegorizmus áldozatává sem⁵² (egyébként nem is használja itt az allegória fogalmát, hanem helyette σύμβολον-ról, συμβολικῶς-ról, εἰκόν-ról és τύπος-ról beszél.) „Úgy tűnik, hogy a σύμβολον használata a *Misztagógiában* teljes mértékben megfelel az εἰκόν alkalmazásának Maximosz egezetikai műveiben, és elsősorban Dénes hatására vezethető vissza, hogy a *Misztagógia* liturgiát magyarázó, második részében a σύμβολον-t részesítette előnyben” – idézi Hans-Joachim Schulz René Bornert bencés atya monográfiájából.⁵³ S hozzáteszi megnyugtató megállapítását: „A liturgia szimbolikája ezért Maximosz számára nem a szakramentális realizmus lecsökkenését jelenti, hanem annak sajátos megvalósulási formáját.”⁵⁴

⁵⁰ 37. fejezet. in VANYÓ L. (szerk.), *A kappadókiai atyák* (Ókeresztény Írók 6), Budapest 1983, 563. Az idézett szöveg bevezetése is jellemző Maximosz későbbi érvelésére: „Miután bevettük a természetünket bomlasztó mérget, szükségképpen arra szorultunk, ami széthulló valóságunkat ismét egyesíti, hogy magunkhoz véve ezt a gyógy-szert, az előzőleg testünkbe került méreg megszűnjék ártani.”

⁵¹ In *Jeruzsálemi Kürillosz összes művei* (Ókeresztény Írók 19), Budapest 2006, 343.

⁵² „Maximosz nem folytat önkényes allegorizálást” – tanúsítja HANS-JOACHIM SCHULZ, *A bizánci liturgia. Hitbeli tanúbizonyság és szimbolikus forma*, in TAFT, R. F. – SCHULZ, H.-J., *A bizánci liturgia*, 398.

⁵³ I. m. 116.

⁵⁴ I. m. 399.

3. A szentáldozás és az isteni liturgia hatásai

A záró két fejezetben foglalja össze Maximosz a „szemlélődő” teológus impresszióit, illetve visszatekintve elméleti bevezetést ad a liturgiából a teológia magaslatába. Magas szintű teológiai spekulációról van szó, amely elméleti és végső soron krisztológiai-trinitárius jellegű. Itt mutatkozik meg a liturgia nevelő ereje is.

Hangsúlyozza, hogy maga a rituális folyamat is mennyire hatékony, s hogy a kegyelem annak rendje-módja szerint működik. Világosan kifejti, hogy az átváltoztatás nemcsak a kenyér Krisztus testévé változtatását jelenti, hanem „a lélek állapotbeli átlépését (μετάβασιν τῆς ψυχῆς) és átkerülését is ebből a romlandó világból a szellemi világba... (ἀπὸ τούτου τοῦ φθαρτοῦ κόσμου πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον)” (24. f.)

A *Müsztagógia* eme záró (24.) fejezetének elején a Hitvalló ismét csak a „boldog aggastyánra” hivatkozva vázolja föl a szentáldozás hatásait:

Ez a „boldog aggastyán [...] szüntelenül buzdított minden keresztényt, hogy gyakran látogassák Isten szent Egyházát (τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ σχολάζειν), és sose mulasszák el az ottani szent összejövetelt (καὶ μὴ ἀπολιμπάνεσθαι ποτε τῆς ἐν αὐτῇ τελουμένης ἁγίας συνάξεως), mert a szent angyalok jelen vannak ott, és feljegyzik, valahányszor valaki belép oda, jelentik Istennek és könyörögnek érte. Azért se hanyagolják el az Egyház látogatását, mert a Szentlélek kegyelme láthatatlanul mindig jelen van ott (διὰ τὴν ἀοράτως αἰεὶ μὲν παροῦσαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριν), sajátosan leginkább a szent összejövetel idején (ἰδιотρόπως δὲ μάλιστα κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἁγίας συνάξεως), és a résztvevők mindegyikét átalakítja, átformálja, önmaga mértéke szerint valóban istenibbé gyűrja át (ἕκαστον τῶν εὕρισκομένων μεταποιούσάν τε καὶ μετασκευάζουσιν, καὶ ἀληθὲς μεταπλάττουσιν ἐπὶ τὸ θεϊότερον ἀναλόγως ἑαυτῷ), és a végbemennő titkok által elvezeti arra, amit ezek jelentenek – még ha a hívő nem is érzi, mivel még a Krisztusban lévő „kisdetek”⁵⁵ közé tartozik, és képtelen rá, hogy belenézzen a lejátézkodó titkok mélységébe – , és megvaló-

⁵⁵ εἴπερ τῶν ἐπὶ κατὰ Χριστὸν νηπίων ἐστὶ. Vö. DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS, *Eccl. hier.* 5,2: in PG 3, 501 B: νηπίοις μὲν οὐσι [...] ἐδωρήσατο τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν.

sítja benne az üdvösségnek azt a kegyelmét, amelyet mindegyik lejátszódó isteni jelkép jelent (τὴν δηλουμένην δι' ἐκάστου τῶν τελουμένων θείων συμβόλων τῆς σωτηρίας ἐν αὐτῷ χάριν ἐνεργοῦσαν), és így sorrendben elvezeti őt a felszíni jelenségektől az összes jelenség céljáig”.⁵⁶

Tehát a Szentlélek kegyelme nemcsak egyfajta „lelki arisztokráciának” (az ortodox értelemben vett „gnosztikusoknak”) van fönntartva, hanem a Krisztusban lévő „kisdedek”-nek is, megkülönböztetés nélkül mindenkinek. Semmilyen lelki „elit”⁵⁷ nem zárhatja el az utat a Krisztusban lévő „kisdedek” elől, hogy ezek is akadálytalanul juthassanak el az átitestenülésre. A keleti egyház azóta is folyamatosan hisz abban, hogy a Szentlélek kegyelme a Krisztusban lévő „kisdedek”-et alkalmassá teheti „a szent összejövétel idején” arra, hogy „átalakítsa, átformálja, önmaga mértéke szerint valóban istenibbé gyúrja át” (μεταποιοῦσάν τε καὶ μετασκευάζουσαν, καὶ ἀληθὲς μεταπλάττουσαν ἐπὶ τὸ θεϊότερον ἀναλόγως ἑαυτῶ).⁵⁸ Ezért is áldoztatják meg őket már zsenge korban.

A Müsztatógia módszere tehát „elvezet a felszíni jelenségektől az összes jelenség céljáig” (ἀπὸ τῶν προσεχῶν μέχρι τοῦ πάντων τέλους ὁδεύουσιν). A *Müsztatógia* záró (24.) fejezetének ez az állítása nemcsak módszertani célt, hanem az eucharisztikus ekkleziológia célját is kijelölte.⁵⁹

⁵⁶ Uo. 301.

⁵⁷ A szellemi „érzékelésre” és megkülönböztetésre képtelen emberek bírálatát a Szent Makariosznak tulajdonított iratokban lásd H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien* (TU 55,1 [1941] 214 skk., 235 skk., 263 et skk. és 369 skk. (idézi U. VON BALTHASAR, H., *Kosmische Liturgie*, 318). Ugyanezeket a bíráló gondolatokat találjuk Phótikéi Diadokhosznál (*Cap. gnostica* 77, SCh 5³, des Places, É. (éd.), 1966, 135).

⁵⁸ Vö. OROSZ, A., *L'Ecclésiologie «pneumatique» de la Mystagogie et des autres oeuvres contemporaines de s. Maxime le Confesseur*, in Y. DE ANDIA – P. L. HOFRICHTER (Hgg.), *Der Heilige Geist im Leben der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente XXIX, Wiener Patristische Tagungen II), Innsbruck – Wien 2005, 297–314, itt 306.

⁵⁹ Vö. LOUTH, A., *Apophatic Theology and the Liturgy in St. Maximus the Confessor*, in *Wisdom of the Byzantine Church. Evagrius of Pontus and Maximus the Confessor*, Columbia

Amennyiben az Egyház egy őt magát meghaladó valóság képe, „hisszük, hogy a Szentléleknek azokat az ajándékait, amelyekben itt, a mostani életben részesedünk a hitbeli kegyelem által (Ὡν γὰρ ἐνταῦθα κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν διὰ τῆς ἐν πίστει χάριτος πιστεύομεν μετεληφέναι δωρεῶν τοῦ ἀγίου Πνεύματος), az eljövendő korszakban igazán, valójában és önmaguk valóságában fogjuk megkapni... (τούτων ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κατὰ ἀλήθειαν ἀνυποστάτως [ἐνυποστάτως] αὐτῷ τῷ πρᾶγματι)”.⁶⁰

Tehát nyilván a szentségi kegyelmet is, amelyben itt, a mostani életben részesülünk, az eljövendő korszakban önmaga valóságában fogjuk elnyerni. Az átváltoztatás nemcsak e világ anyagának átváltoztatását jelenti, hanem hogy „Üdvözítőnk Jézus Krisztus önmagába alakít át minket, romlásunk jegyeinek eltörlésével” (μεταποιούντος ἡμᾶς πρὸς ἑαυτὸν δηλαδὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῇ περιαιρέσει τῶν ἐν ἡμῖν τῆς φθορᾶς γνωρισμάτων).⁶¹ Az Eucharisztia az Ige ott jelenlévő személyével és magával Istennel való egyesülést jelent. Ő maga közli magát az emberrel, benne lakik és át is alakítja a hívőt önmagává, vagyis átisteníti őt.⁶² S ez az eucharisztikus valóság mégis egyúttal szimbóluma egy eljövendő teljességnek. A szentség által megvalósított átistenülés Istennel oly mértékű közösségi egyesülést is jelöl, amely itt elkezdődik ugyan, de majd az eljövendő örökkévalóságban lesz teljessé. *Eucharisziánk* jelen *valóságában* is egy eljövendő valóság „eszkatologikus” képviselője, „szimbóluma egy még magasabbrendű tökéletességnek”, ahol az eszkatologikus teljesség majd még inkább betölti/teljesíti a jelen kegyelmet.⁶³

(Missouri) 1997, 34–45 és Uő, *Eucharist and Church according to St Maximos the Confessor*, in HAINTHALER, TH. – MALI, F. – EMMENEGGER, G. (ed.), *Einheit und Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*. Pro Oriente Studientagung „L'unité et la catholicité de l'Église”, Sibiu, 27–30. Juni 2007 (Pro Oriente XXXII, Wiener Patristische Tagungen IV), Innsbruck – Wien 2009, 319–330.

⁶⁰ *Müsztagógia*, 24., in: *Az isteni és az emberi természetéről* II, 302.

⁶¹ Uo.

⁶² Vö. LARCHET, J.-CL., *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*, Paris 2003, 173.

⁶³ Vö. BORNERT, R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie, du VIIe au XVe siècle*, Paris 1966, 118.

4. Az Eucharisztia eszkatologikus beteljesülése

Az Eucharisztianak ezt az eszkatologikus vonatkozását és az örökbefogadást fejezi ki a Miatyánk-kommentár majdnem utolsó előtti gondolat-sora is:

„Aztán pedig Ő, aki maga az élet, bölcsesség, tudás és igazságosság kenyere, a maga iránti kielégíthetetlen vágyat működésbe hozza bennünk, és ha megtesszük az Atya akaratát, az angyalokkal együtt az ő imáddóivá tesz, amennyiben őket utánozva életmódunkkal már a menyeyei boldogság jó követőivé válunk. Onnan aztán még tovább vezet bennünket fölfelé az isteni valóság legmagasabb csúcsa, „a világosság Atyja” felé, és „az isteni természet részeseivé” (2Pt 1,4) tesz a Lélek elnyerésének kegyelme által. Ez a részesedés tesz bennünket méltóvá arra, hogy „Isten fiainak hívattunk”,⁶⁴ mert így – megtisztulva minden szennytől – teljesen az Atyának a természetes Fiát, ennek a kegyelemnek a szerzőjét fogjuk körül anélkül, hogy őt körülhatárolhatnánk, mivelhogy most is és a jövőben is mindig belőle és általa és „benne élünk, mozgunk és vagyunk”.⁶⁵ A *Müsztagógia* Epilógusa szerint ennek „az örökbefogadásnak ... a Szentlélekben adott ajándéka nem más, mint a Krisztus szerinti élet”.⁶⁶ A szentség vételében az Istenhez hasonló ember a Krisztus-hasonlóság személyes megvalósítására is meghívást kap: „ha Isten szegény, mert Isten hozzánk történt leereszkedésében értünk szegénnyé tette magát, mindegyikünk szenvedéseit együttérzőleg magára vette, és mindegyikünk szenvedésének arányában jóságából kifolyólag titokzatos módon egészen a világ végéig örökké szenved, akkor természetes, hogy még jogosabban lesz Isten az (πλέον δηλονότι κατὰ τὸν εἰκότα λόγον ἔσται Θεός), aki Istent utánozva, emberszeretetből,

⁶⁴ Vö. Jn 1,12;11,51; Róm 8,16.21; 9,8, Fil 2,15; 1Jn 3,1–2.10; 5,2.

⁶⁵ Exp. or. dom. CCSG 23,769–782, itt legvégül a ApCsel 17,28 idézetével. Magyarul: *Tömör magyarázat a Miatyánkról Krisztus egyik barátja számára*, in *Isten a szeretet. Válogatás Szent Maximosz hitvalló műveiből*, 177. Ugyanígy az átistenüléssel hozza kapcsolatba Krisztus verét a Thal 35 válaszában 2. szkholionja: Τὸ αἶμα εἰς τὴν θέωσιν ἔλαβεν, ὡς ζωὴν ἔσομένην τῶν ἀξιωθησομένων αὐτῆς. Ζωὴς γὰρ τὸ αἶμα σύμβολον.

⁶⁶ *Müsztagógia*, 24, in: *Az isteni és az emberi természetről* II, 307.

Istenhez illő módon maga gyógyítja meg a szenvedők szenvedéseit (ὁ κατὰ μίμησιν τοῦ Θεοῦ διὰ φιλανθρωπίαν τὰ τῶν παθόντων πάθη δι' ἑαυτοῦ θεοπρεπῶς ἐξιώμενος), és megmutatja, hogy érzelmét illetően az üdvözítő gondviselés aránya szerint ugyanolyan hatalmas van, mint Istennek.⁶⁷ Aki a szeretet hívására keresztény módon válaszol, az halad az elbocsátó rítus után is jó úton a liturgia eszkatologikus beteljesedése, a megdicsőült Krisztus hasonlósága felé. Hiszen neki „még első eljövetele is csak előfutára önmagának a másodikhoz képest”,⁶⁸ tehát ő már Eljövendőként közeleg a hozzá hasonulókhoz. Krisztus, a „jóságos és bölcs tanítómester” „mintát és programot” ad az istengyermekség életmódjához, mivel számunkra önmagában már előképileg végbevitte azt, amit beszélnünk és cselekednünk kell”.⁶⁹ A „halhatatlanság gyógyszerével” való töltekezés és szentségi azonosulás után a *martyrium* ideje következik: „most a végső halhatatlanságot várjuk Krisztus szerint a Lélekben (τὴν ἐσχάτην κατ' αὐτόν ἐν Πνεύματι): tudniillik jócselekedetek végzésével s az önkéntes halál vállalásával (δι' ἐπιδόσεως ἔργων ἀγαθῶν δηλονότι, καὶ τοῦ κατὰ πρόθεσιν θανάτου) szeplőtelenül őrizzük meg a kezdeti romolhatatlanságot, márpedig ennek birtokában senkinek sem kell félnie az elnyert javak elvesztésétől (καθ' ἣν τῶν ἔχοντων οὐδεὶς ἀποβολὴν δέδουκε τῶν κτηθέντων ἀγαθῶν)”⁷⁰

Így nem csoda, hogy miután R. Bornert jóformán csak külső és történelmi okokat jelölt meg annak indoklására, hogy a Hitvalló liturgiama-gyarázata mélyen hallgat az eucharisztikus imáról, a csöndben mondott „anaforáról”, Alain Riou megjegyzi: „le passage d'une représentation rituelle de la première parousie à l'anticipation sacramentelle de la seconde se fait par solution de continuité”, úgyhogy „Krisztus igazi anaforája csak magában a *martyrium*-ban teljesedik be: ebben az apofatikus anaforában a keresztény hívő és az Egyház szentáldozásban fogadja és fogyasztja csöndben a húsvéti áttetszőség misztériumát”.⁷¹

⁶⁷ *Műsztagógia*, 24, in *Az isteni és az emberi természetről* II (69. lábj.), 308.

⁶⁸ *Ambigua* 21: PG 91, 1256 C.

⁶⁹ *Ambigua* 42: PG 91, 1333 BC.

⁷⁰ *Cap. theol.* I, 87: PG 90, 1120 B in *Isten a szeretet*, 223.

⁷¹ Riou, A., *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, 165.

Maximosz hitvalló nemcsak liturgiama-gyarázóként, hanem mindhalálalig menő életáldozatot vállaló hitvallóként való-sítja meg azt a korábban hangoztatott krisztusi „mintát és programot”, „hogy Krisztus eleven ikonjaivá legyünk, mégpedig nem is csak az ő hasonmásaiként, hanem kegyelemből vele azonosulva”.⁷² Maximosz szerint Krisztus „hatodik napi” keresz-táldozata után a hetedik nap, a *szabbat* nyugalma is lényeges, de igazán csak a föltámadott Krisztusban talál magára az emberiség.⁷³ A „hetedik és nyolcadik nap” mint a „beteljesedés napja és órája” jelöli ki minden dolognak végső titkát és alapelvét, amiket persze „a szenvedés megtapasztalásáig soha egyetlen mennyei vagy földi lény sem ismerheti egészen”. Mert „a beteljesedés napjához csak az erényt gyakorló ember juthat el, aki az igazságosság cselekedeteinek előkészületi napját már letöltötte”.⁷⁴ A „három szent nap titkáról” szóló elmélkedéseinek célja a „nyolcadik nap, [...] az arra méltóknak átalakulása és eljutása az áttistenüléshez”.⁷⁵ Minden szentségi és egzisztenciális átváltozás erre az eszkatologikus szempontra összpontosul. „Aki pedig a nyolcadik napra is méltó lett, az föltámadt a halálból, és már annak az Istennek boldogságos életét éli, aki voltaképpen egyedül nevezhető igazán Életnek. Így végül áttistenülve maga is Isten lesz.”⁷⁶

5. Összefoglalás

Mindezek láttán úgy-ahogy megismerkedhettünk az eucharisztikus liturgia műsztatógikus megközelítésével, a Krisztus- és emberközpontú „ kozmikus liturgiával”⁷⁷ és az Eucharisztia sajátosan bizánci szemléleté-

⁷² *Ambigua* 21: PG 91, 1253 D.

⁷³ Vö. OROSZ A., *Hitvalló Szent Maximosz szótériológiája, különös tekintettel az áttistenülésre*, in KRÁNITZ M. – PUSKÁS A., *Jézus a mi Üdvözítőnk*, 172–173.

⁷⁴ *Cap. theol.*, I, 57–59, in: *Isten a szeretet*, 211.

⁷⁵ *Cap. theol.*, I, 55, in *Isten a szeretet*, 210.

⁷⁶ Uo., I, 54, in *Isten a szeretet*, 210.

⁷⁷ Vö. TOLLEFSEN, T. T., *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University P., Oxford 2008, 183–184. „The work *Mystagogia* teaches that hu-

vel. Rájöhettünk, hogy ebben a görög kultúrában a szó szoros értelmében vett titok, „μυστήριον”⁷⁸ lett az Eucharisztia, s hogy annak kiszolgáltatása és vétele immár komoly feltételekhez kötődik. Továbbá, ha egyszer „szent titokról” van szó, ez a „műstérion” nem nagyon tűr aprólékos analízist és vizsgálódást. Szerzőnk és környezete számára magától értetődő a szentségi jelenlét valósága, de az átváltozás nem pusztán a kenyér és bor anyagára, hanem még inkább a szentségben részesülők közösségének egészére, az Egyházra vonatkozik. Szentáldozáskor a kegyelem teljesen jelen van és hatékony, hiszen maga a megtestesült Ige van jelen; mégpedig teljes egészében, hiszen nem oszthatja meg magát. Ám a szentségi kegyelem hatásai csak a szeplőtelen „μυστήριον”-hoz⁷⁹ méltó módon járulók számára nyilvánulhatnak meg⁸⁰ a maguk teljességében. A Hitvalló aszketikus tanítása szerint ez a „méltóság” szilárd hitet, teljesen erényes és bűnöktől, valamint szenvedélyektől mentes életet feltételez,⁸¹ de a hatékonyság személyenként különböző is lehet, s még az „együgyűnek” tartott ártatlanok sincsenek ki-rekesztve a gyümölcsöző részesülésből.

Szent Maximosz Miatyánk-kommentárja így mutatja be a Megtestesülés során az emberiségnek ajándékozott misztériumot: „Az isteni életben is részesít bennünket, mert táplálékunkká teszi magát olyan módon, amit nem ismer más, csak ő maga, illetve akik tőle magától kaptak

man beings should be integrated and regenerated in Christ through the Church. In this way one contributes to the completion of Christ [...] and acts as mediator in Him.”

⁷⁸ Egy helyen ennek többes számú formájához (τῶν ἀρχάντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων) az „ἀρχάντα” (szeplőtelen) jelzőt fűzi hozzá a Műstagógia szerzője (PG 91,704).

⁷⁹ PG 91,704.

⁸⁰ Vö. SOTIROPOULOS, C. G., *Eucharistia kai theosis kata ton hagion Maximon ton Homologeten kai ton Nikolaon Kabasilan*, Athén 1974, 11 és 13–14 hivatkozik így a *Myst.* 21 (PG 91, 697 A) már idézett mondatára. De ugyanígy hivatkozhatnánk ez ügyben az *Amb.* 48 (PG 91, 1364 B) vagy az *Exp. or. dom.* egy-egy idézetére is (PG 90, 897 A).

⁸¹ Vö. LARCHET, J.-CL., *Saint Maxime le Confesseur*, 173. *Amb.* 48 (PG 91, 1364 B) szerint az Eucharisztia szellemi tápláléka csak azokban fejti ki igazán a hatását, akik „erények és bölcsességük által” méltóképpen részesednek benne.

felfogóképességet erre, hogy ennek az eledelnek megízlelésekor valóban tapasztalják meg és lássák, »hogy milyen jó az Úr« (Zsolt 33,9; 1Pt 2,3), aki isteni minőségével átalakítva átistenülésre juttatja a vele táplálkozókat. Hiszen nyilvánvalóan ő maga az élet és erő kenyere, s joggal hívják így”.⁸²

Hans Urs von Balthasar a „*Kosmische Liturgie*” elemzésében Maximosz „szimbolikus realizmusát” méltatja,⁸³ aki a kenyérnek Krisztus testévé való *transsubstantiatio*ja helyett az áldozáshoz járulónak Krisztusba és az ő Szentlelkébe való *transsubstantiatio*ját állítja középpontba.⁸⁴ A szent Eucharisziához járuló hívő saját emberi természete fölé emelkedik; olyan átalakuláson megy át, amely természetét is messzemenőig érinti, és legmagasabbrendű képességeinek is át kell változnia.⁸⁵ Épp ezért a Hitvalló Nüsszai Szent Gergelyhez kapcsolódva nemegyszer a μεταποιήσις⁸⁶ (átalakítás) szóval írja le ezt az itt megvalósuló θέωσις-t. A hangsúly tehát a lélek Istenhez való fölemelkedésén, a szent Eucharisztia hatásain van, s ebből visszafelé következtetünk az Eucharisztia lényegére. Így a Hitvalló számára a συνάξις (liturgia) messze „több, mint pusztá szimbólum. Inkább nevezhető későbbi kifejezéssel *opus operatum*-nak, az ember és világa átistenült létbe való hatékony átváltozásának”.⁸⁷

A *Müsztagógia* székesegyházhoz hasonlítja az így átistenülő embert: „lelke a szentély, szelleme az isteni oltár, teste pedig a hajó [...] : a szellem mint oltár által (ὥς διὰ θυσιαστηρίου τοῦ νοός) az Istenség elrejtett

⁸² Exp. or. dom. CCSG 23, p. 34, 127–134 hivatkozik így Jn 6,35.48-ra. Magyarul: *Tömör magyarázat a Miatyánkról Krisztus egyik barátja számára*, in *Isten a szeretet*, 148.

⁸³ Vö. OROSZ A., A „Kozmikus liturgia” és Maximosz hitvalló, in *In memoriam Hans Urs von Balthasar* (Sapientia füzetek 10), Budapest 2007, 243–271, itt 257.

⁸⁴ BALTHASAR, H. U. VON, *Kosmische Liturgie*, 323.

⁸⁵ Vö. LARCHET, *La divinisation*, 582–584.

⁸⁶ LARCHET, *La divinisation*, 588 idézi Thal 22: PG 90, 320 CD (CCSG 7, 141, 72–78), illetve PG 90, 321 CD (CCSG 7, p. 143, 114–116) és Thal 59: PG 90, 613 B (CCSG 22, 61. 245–250 és p. 69) helyeit, valamint a *metamorphószisz* és μεταπλάσις terminológiáját az Ep. 19: PG 91,589 C és Thal 64: PG 90, 725 D – 728 A –ból: „A kegyelem törvénye pedig az a természetfölötti alapelv, amely a természetet megváltoztatás nélkül is az átistenülésre hangolja át” (μεταπλάττων).

⁸⁷ I. m. 321.

és megismerhetetlen, erős hangjának nagyszerű csendjét (μεγαλοφωνίας σιγὴν τῆς θεότητος) idézi fel [...] és a misztikus teológia révén kapcsolatba kerül az Istenséggel (κατὰ μυστικὴν θεολογίαν αὐτῇ συγγινόμενον), és olyanná válik, amilyennek lennie kell annak, akit Isten arra méltatott, hogy benne lakjon (τοιουῶτον γινόμενον οἷον εἰκὸς εἶναι δεῖ τὸν ἐπιδημίας ἀξιοθέντα Θεοῦ).⁸⁸ A szentáldozásban Istennel egyesülő embernek számos későbbi misztikus képét elővételezi ez az evangéliumi megalapozottságú mondat, melynek szerzője mégsem individuális misztikát, hanem igazán egyházi-szentségi „misztikus teológiát” kínál fel olvasóinak és életpéldája követőinek.

⁸⁸ *Myst.* 4: PG 91, 672 BC.

BOLBERITZ PÁL

Aquinói Szent Tamás tanítása az Eucharisziáról

Aquinói Szent Tamás eucharisztia-teológiája a Summa Theologica c. művének III. részében van a legbővebben kifejtve, jóllehet a Sententia kommentárban és a Summa contra gentiles-ben is találunk részeket e témáról, de ezek lényegében nem különböznek a „Summa”-ban kifejtettéktől.

A Summa III. részének 22. és 73–83. quaestiói foglalkoznak e témával, és sokoldalúan közelítik meg a kérdést. Nem csupán a dogmatika, a filozófiai teológia, a pasztorálteológia, a liturgikus teológia, a biblikus teológia és a szentségekre vonatkozó kánoni jog oldaláról, hanem – Szent Tamás módszerének megfelelően – a patrisztikus szerzőkre való hivatkozásokkal is, e szerzőkkel egyetértve, vagy éppen vitatkozva velük.

Témám középpontjában inkább a 75. quaestio artikulusai állnak, melyekben a szerző azt tárgyalja, hogy vajon a szentmisében „a kenyér és a bor átváltozik-e Krisztus testévé és vérévé?”, továbbá a 76. quaestio, mely „Krisztusnak az Eucharisziában való létezési módja” kérdését tárgyalja. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy témám *„Jézus reális prezenciája az Oltáriszentségben a transsubstantiatio által”*.

1. Előzetek

Teológiatörténetileg nézve megállapíthatjuk, hogy a skolasztikára várt az a feladat, hogy tisztázza és rendszerezze az Eucharisziára vonatkozó tanítást is.

Az Egyház *hite* elsősorban a *liturgiában* fejeződött ki, s ott mindig igyekeztek kifejezésre juttatni azt a valóságot és teljességet, amelyet az újszövetségi könyvek, főleg János evangéliuma tartalmazott. Maga az Eucharisztia az egyházi hagyományban a *kultikus* kifejezése lett a megdicsőült Krisztus által megvalósított testi és személyes jelenlétnek, és a vele összefüggő üdvösségnek.

E misztérium szemléletének a görög atyák idejétől kezdve *két módja* volt: az *antióchiai* iskola inkább a Logosz megtestesülésének vetületét és folytatását látta az Eucharishtiában, míg az *alexandriai* iskola inkább a megváltás tettét.

1.1. Anamnézis

Az Eucharisztia *misztérium-jellegének* biztosítéka az, hogy itt *anamnézisről*, megemlékezésről van szó. Krisztus szavának erejében azonban a megemlékezés a jelenbe belevetíti az eredeti valóságot (a keresztség-áldozatot). Innen van az a meggyőződés, hogy az Eucharisztia azonos a történeti Jézus testével és megváltói művével.

Az anamnézis megalapozza az *áldozati* jelleget is. Krisztus testének és vérének megjelenítésében a *Szentléleknek* van szerepe (v. ö. epiklézis), mint ahogy megtestesülésében is jelen volt teremő erejével. A *megtestesülés és az Eucharisztia között* fennáll a hasonlóság: ahogy a Logosz egészen magáévá tette Krisztus emberségét, úgy Krisztus is magáévá teszi a szentségi színeket és azokban fejezi ki magát.

Nyugaton *Tertullianus* fő témája az Eucharisztia vonatkozásában a *valóságos jelenlét* volt, míg *Cyprianusé* az *áldozati jelleg*. Szent *Ambrus* már a kenyér és a bor *átváltozásáról* beszél, mert csak így lehetett megőrizni Krisztus szavainak igazságát: „ez az én testem, ez az én vérem.” Szent *Ágoston* pedig már elkezdte a *szentségtani* magyarázatot, amikor szimbólumról, jelről és jelentésről beszél.

Az Oltáriszentség Krisztus fizikai testének és egyúttal misztikus testének (az Egyháznak) a jele. Az utókor átvette a múltból az *átváltoztatás* (metabolizmus) fogalmát, *Ágostontól* pedig a *szimbolizmusét*. A fő téma azonban a *valóságos jelenlét* volt, amit a liturgia ki is fejez azzal, hogy

Krisztust az Oltáriszentségben *imádás* illeti meg. A szentség olyan jelképe Krisztusnak, hogy őt *jelenvalóvá* is teszi.

Ezt a tételt a 11. században Tours-i *Berengár* vonta kétségbe azzal, hogy csak valamilyen spiritualisztikus szimbolizmusról beszélt. Szerinte az Eucharisztia jele a *szellemi egyesülésnek* az égben jelenlévő Krisztussal. Az Egyház elítélte Berengár tanítását, és a teológia annál jobban ráterelte a figyelmet a *lényegi jelenlétre* és a megvalósulás *módjára*.

1.2. A transsubstantiatio tana

A korai skolasztikusok már emlegetik az *átlényegülést* (transsubstantiatio). De igazában *mi* változik meg és *hogyan*? A kérdés az volt, hogy Krisztus *jelenlétét* a kenyér és bor külső színeiben *hogyan* kell értelmezni? Az *értelmezés két típusa* alakult ki: az *egyik* a spirituális megközelítés, amely szerint a kenyeret és a bort a megemlékezés szintjén kell értelmezni, míg a *másik* típus a szentséget a *durva realizmus* álláspontján szemlélte, amely a konsekrált áldozati adományokat közvetlenül a *történeti Krisztus húsával és vérével* azonosítja. E két felfogás szellemi hátterében az ágostoni *spiritualizmus* és az ambrosiánus *realizmus* húzódik meg. Szent *Tamás* érdeme, hogy a 9–11. századi eucharisztia-értelmezés vitájára pontot tesz, megőrizve a két irányzat értékeit, rámutatva a téves álláspontok veszélyeire is. Ő abból indult ki, hogy nem az anyagi változást kell alapul venni, hiszen a kenyér és a bor járulékai az átváltozás után is megmaradnak.

Innen következett az a *megoldás*, hogy a kenyér és a bor *szubsztanciája változik át*, tehát az a belső láthatatlan lényeg, amely a járulékokat hordozza.

Egyesek úgy gondolták el a *változást*, hogy a földi szubsztanciák lebomlanak valamilyen *alap-anyagba* és a konsekráció aktusában *az* változik át Krisztus testévé és vérévé. Közben nem gondoltak a szubsztancia anyagtalan jellegére és az átváltozás teljességére, amit Krisztus alapító igéi megkövetelnek. Azonkívül feltételeztek valamilyen állandó *hozzáadást* is Krisztus testéhez. Illetőleg a hozzáadás, a bővülés nehézségét nem tudták kivédeni. *Mások* (egyek korai skolasztikusok és nominalisták) a *konszubsztanciáció* elméletét fogadták el. Az átváltoztatás során,

ezek szerint, nemcsak a külső jel, a járulékok maradnak meg, hanem a kenyér és bor lényege is. Krisztus teste *együtt létezik* a kenyér szubsztanciális lényegével. Ezt a nézetet „impanatio”-nak is nevezik (Krisztus benne van a kenyérben). Ezzel szemben Szent Tamás a következőképpen határozza meg az eucharisztikus „conversio”, s ezzel a transsubstantiatio fogalmát: „Et hoc agitur *divina virtute* in hoc sacramento. Nam *tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi*, et *tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi*.” (q. 75. art. 4.)

Nyilvánvaló, hogy ez a magyarázat nem felelt meg a Szentírásban és az Egyház liturgiájában meglévő kijelentésnek, hogy *a kenyér Krisztus teste*.

A 12. századtól kezdve egyesek már azt a magyarázatot is hozták, hogy a kenyér és a bor lényege *megsemmisül* („*annihilatio*”), és annak helyére lép Krisztus teste és vére. De ők sem vették figyelembe azt az igazságot, hogy Isten nem semmisít meg semmit abból, amit alkotott. Ezért a *maradandó megoldást* a nagy skolasztikusok adták (Alexander Halensis, Szent Bonaventura, Szent Tamás): a kenyér és bor *lényege* változik át Krisztus testévé és vérévé. Itt tehát *természetfölötti* hatásról van szó, amit az isteni mindenhatóság hoz létre és amit nem lehet pusztán filozófiai megközelítésekkel megérteni.

Ez azonban nem zárja ki azt a törekvést, hogy a teológiai magyarázatnak ki kellett térni arra az ellentétre, ami megvan Krisztus szava („ez az én testem”) és a külső tapasztalás között. A kenyér és a bor külső alakja az *átváltozás után* is megmarad, de mégis Krisztus testének és vérének mondjuk.

Itt Tamás az *arisztoteleszi valóságmagyarázatot* veszi alapul. Ezek szerint a dolgokban meg kell különböztetni a belső *szubsztanciát*, ami nemcsak a lényegét fejezi ki, hanem az önmagában való létezését is (v. ö. *substare* = magában állni). Ez a szubsztancia hordozza a járulékokat, a mennyiséget és minőséget (milyenséget stb.). A szubsztancia mindig a külső járulékokon keresztül jelenik meg és válik tapasztalhatóvá, de mégsem azonos velük. Ezért az isteni mindenhatóság megteheti, hogy a belső *szubsztancia átváltozik*, a járulékok azonban megmaradnak, s most már nem a saját szubsztanciájuk hordozza őket, hanem valamiképpen

rátámaszkodnak a természetfölötti módon jelenlévő Krisztusra. *Krisztus* tehát a *belső szubsztanciális lényeg módján* van jelen az Oltáriszentségben, azért nem alkalmazkodik a térbeli jelenléthez.

Szent Tamás az arisztoteleszi *anyag-forma elméletet* annyira belevitte az Eucharisztia magyarázatába, hogy még további magyarázatot is megkísérelt: a *kenyér* anyaga *átváltozik Krisztus testének anyagába*, a *formája* pedig valamiképpen Krisztus *lelkébe*, amennyiben az saját testét formálja, de nem úgy, ahogy emberi létet ad neki (S. Th. III., q 75, a 6 ad s.) Ezt az aprólékos magyarázatát azonban később sokan kifogásolták. Tamás nagyon jól tudta, hogy a *földi kozmológiai* magyarázatainkat nem lehet mindenestül átvinni a természetfölötti misztériumra. Ő azonban *cáfolni akarja* azok nézetét, akik a kenyér szubsztanciájának megmaradását vagy megsemmisülését vallják, s *helyette az átváltozás* tételét állítja. Arról pedig ki kell mutatni, hogy *nem ellentmondás*, és hogy valamiképpen *szemléltetni* is lehet. Az átváltozás *természetfelettségét* is elégségesen szemlélteti azzal, hogy rámutat a közvetlen *isteni beavatkozásra*: a Logosz leszáll, a kenyeret saját testévé teszi, hogy bennünket *felemeljen* az Atyához, és hogy egyúttal saját *misztikus testét* (az Egyházat) is táplálja (v. ö. III. q. 83, a 4 ad 9).

Tamás magyarázatából *kiérződik* az eucharisztikus *testnek* a történeti, illetve megdicsőült testtel való azonossága is. Az Angyali Doktor szeme előtt lebeg állandóan az egyházatyák szóhasználata és a *megtestesülésben* való hasonlóság. Ahogy az örök Ige a megtestesülésben az *emberi testet és lelket* sajátjává teszi, és ő maga (t. i. a Logosz) lesz a létalapja, úgy ragadja magához az áldozati adományokat, a kenyeret és a bort is az *anamnézisben*. Ezeknek belső lényege *megszűnik* önállóan létezni, és helyette az ő jelenlétének *szentségi formájává* lesznek, vagyis lényegszert az ő teste és vére.

Az átváltozást tehát – Szent Tamás szerint – a *kisajátítás* teszi lehetővé. A *létbeni változás* kiszélesül *lényegbeli változássá*. Tamás jelezni akarja azt is, hogy ez a *kisajátítás* és *átváltozás* *nem gyarapítja* Krisztus egyetlen testét, nem jelent valamilyen „mennysiségi” növekedést. Már csak azért sem, mert a kenyérben és a borban nem az ő testének és vérének egy-egy része lesz jelen, hanem maga az *oszthatatlan* Krisztus. Az átváltoztatás szavai ugyan csak a test és a vér jelenlétét emelik ki, de az *egybetarto-*

zás miatt (*per concomitantiam*) testével együtt van vére is, emberségével együtt istensége is. Maga Krisztus *sajátítja ki* az áldozati adományokat, tehát itt van valamilyen különleges *ráirányulás*, amit Tamás így fejez ki: „*habitus Christi ad species*” (S. Th. III., q 76, a 6).

Itt el kell tekintenünk az *anyag* fizikai *megváltoztatásától*, a molekulák átcsoportosításától és a *metafizikán túl* fel kell emelkednünk a *természetfölötti* rendbe.

Minden *anyagnak* megvan a *létbeli függősége* a Teremtőtől, s minden anyag az ő elgondolása. Az *átváltoztatás* misztériumának *gyökerét* ebben a viszonylatban (*habitus*) kell keresnünk. A Teremtőhöz fűződő viszony *nem* ilyen vagy olyan *járuék*, hanem a létnek és a lényegnek a meghatározása, azért jöhet létre az ő szavára „*átlényegülés*”.

Ma természetesen más képünk van az anyagról, mint Szent Tamás korában volt, s ezért egyesek napjainkban a „*transsubstantiatio*” fogalmát *elavultnak* érzik. Annak idején a *Trienti Zsinat* is átvette a hagyományból a szenttamási *transsubstantiatio* elméletét, és alkalmasnak ítélte az eucharisztikus misztérium kifejezésére. Újabban néhányan azt is megkísérelték, hogy új fogalmat, a „*transsignificatio*” vagy „*transfinalisatio*” fogalmát vezessék be. Abból indultak ki, hogy a kenyér és a bor nem is eredeti természeti anyag, hanem *kultúrproduktum*, aminek *nincs* természetbölcseleti értelemben vett *szubsztanciája*. Szerintük Krisztus szava inkább azt célozná, hogy *megváltozik* a kenyér és a bor *jelentése és célja*. De az ilyen jelentés- és célváltozás alapján nehezen lehetne igazolni Krisztus szavainak igazságát, hogy t. i. a kenyér az ő teste, a bor pedig az ő vére.

Belső változásra való hivatkozás nélkül nem lehet megmagyarázni e misztériumot. A „*transsubstantiatio*” épp e *belső változást* akarja jelezni, még ha ez a változás merőben *természetfölötti* is. A teológia azóta sem talált alkalmasabb szót erre. A *Trienti Zsinat* különben sem akarta az arisztoteleszi tanítást szentesíteni, és fizikai tanítást sem kívánt adni, hanem csak azt hangoztatta, hogy ami a *kenyeret igazán kenyérré teszi*, annak *helyére* lép Krisztus teste.

A misztérium *teljességéhez* tartozik az is, amit Szent Tamás kifejezetten mond, hogy *Krisztus léte önmagában* nézve (*secundum se*) *nem ugyanaz*, mint a *szentségben való léte*. Arról sem szabad itt megfeledkezni,

hogy ebben az összefüggésben a *szentségi létrendben* vagyunk: vagyis Krisztus úgy van jelen, ahogy a szentség jelképezi. Azért beszélünk itt *hatékony jelről*, jelképről. A kenyérben és a borban végbemegy az a *kisajátítás és ráirányulás*, amiről már előbb szó volt (*habitus Christi ad species* S. Th. III. q. 76, a 6). Tehát Krisztus mindig „szentségi módon” van jelen az Oltáriszentségben.

1.3. Az Eucharisztia kegyelmi hatása

Aquinói Szent Tamás még nem választotta úgy szét az Eucharisztia *szentségi és áldozati* jellegét, mint ahogy ezt a későbbi teológia megtette. Az Eucharisztia *egyszerre* szentség és áldozat. Amennyiben szentség, annyiban áldozat, és amennyiben áldozat, annyiban szentség.

Amikor Krisztus a kenyeret és a bort *választotta* jelképnek, azzal már jelezte *halálát, feláldozását*, vagyis testének és vérének különválasztását. Ezért a szentségben az ő áldozati teste és áldozati vére van jelen (Christus passus), s az átváltoztatás szavai is erre utalnak. Ezért a szentmise *valóságos áldozat*, de nem új, hanem *Krisztus áldozata*. Az Egyház megemlékezése az ő *egyszeri* áldozatát teszi *jelenvalóvá* – tanítja Szent Tamás (S. Th. III. q. 22, a 3, ad 2). De amennyiben az Egyház a misében Krisztus kereszthalálát *jelenvalóvá* teszi és felajánlja, annyiban az *Egyház áldozata* is.

Ezt a kérdést, t. i. a mise *áldozati jellegét* Tamás inkább csak érinti az Eucharisztia *kegyelmi hatásaival* kapcsolatban. Vitatott kérdéssé csak később, a protestantizmus idejében vált. De azzal, hogy Tamás olyan bőségesen tárgyalja a mise *szertartását és a papság szerepét*, nyilván jelzi, hogy itt áldozatbemutatásról van szó.

E szentség *kegyelmi hatásáról* így ír az Angyali Doktor: „Az Eucharisztia szükségszerűen közli a kegyelmet, hiszen magát *Krisztust* tartalmazza, aki minden kegyelem forrása és kezdete.” A szentség *hatását* először abból kell levezetnünk, amit a szentség *tartalmaz*. Ez pedig maga *Krisztus*. Ő látható formában azért lépett a világba, hogy életet adjon a világnak, ahogy azt János evangélista is mondja: „A kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által lett osztályrészünk” (Jn 1,15). *Láthatatlan formában* is azért jön az emberhez, hogy *kegyelmi életet* fakasszon, ahogy azt

szintén János evangéliumában is olvassuk: „Aki engem eszik, az én általam él.” Szent Cirill is így érvel (In Joan. c. 2.): „Amikor Isten élő Igéje egyesült a testtel, azt is éltetővé tette. Illett tehát, hogy teste és vére által velünk is egyesüljön, s ezt a kenyérben és borban kapjuk meg, mint éltető áldást.”

Az Oltáriszentség kegyelmi hatása vizsgálatánál még arra is kell gondolni, amit a szentség *jelképez*. Ez pedig nem más, mint *Krisztus szenvedése*, s ezért azt a hatást közli, amit Krisztus szenvedése szerzett meg a világnak. Maga Jézus is ezt mondja: „Ez az én vérem kelyhe”, azé a vére, amelyet a bűnök bocsánatára ontanak ki.

Továbbá a kegyelmi hatást a szentség kiszolgáltatásának *módjából* kell levezetni. Az Oltáriszentséget úgy kapjuk, mint ételt és italt. Márpedig a testi étel és ital fenntartja, növeli, erősíti és örvendezteti a testi életet. Mindezt megteszi e szentség a *lelki étellel*. Ezért maga Krisztus úgy nyilatkozik, hogy az ő teste valóban étel és az ő vére valóban ital.

Végül a szentség *hatását a külső színekből* vezethetjük le. Ebben az értelemben mondja Szent Ágoston (v. ö. In Joan 26): „Jézus Krisztus a testét és a vérért olyan dolgokon keresztül ajánlotta fel nekünk, amelyek sok részből állnak össze. A kenyér sok búzaszemből készül, a bor sok szőlőbogyóból folyik ki.” Ezért lehet ez a szentség, ugyancsak Ágoston szerint „a jámborság szentsége, az egység jele és a szeretet köteléke.” „Mivel tehát a *kegyelem oka* maga Krisztus és az ő szenvedése, felüdülés és szeretet viszont nincs kegyelem nélkül, ezért ezekből az előzményekből világos, hogy a szentség kegyelmet közvetít” (S. Th. III, q 79. a 1) – írja Szent Tamás.

Az Oltáriszentségnek már itt a földön megvan a *hatása*, de úgy, hogy az *örök életben válik teljessé*: A lelki táplálék által okozott felüdülés, továbbá a kenyér és bor által jelzett egység valamilyen tökéletlen formában már megvan a jelenben, de teljesen csak az örök dicsőségben érjük el. Ahogy Szent Ágoston mondja a Jn 6,55-höz fűzött szavakban: „Az étellel és az itallal ugyanis arra törekszenek az emberek, hogy ne éhezzenek és ne szomjazzanak többé. De ezt igazában csak *az az* étel és ital nyújthatja, amely azokat, akik magukhoz veszik, halhatatlanná teszi a szentek közösségében, ahol megvalósul a béke, s teljes és tökéletes lesz az egység.”

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Aquinói Szent Tamás eucharisztia-teológiája nem csupán a maga korában képviselt kiegyensúlyozott álláspontot az eucharisztia-vitában, hanem kiállta az idők próbáját is. Az Egyház Tanítóhivatala máig őrá hivatkozik, amikor állást kell foglalnia az Eucharisztia kérdésében időről időre felbukkanó új elméletekkel szemben (v. ö. VI. Pál: „Mysterium fidei” c. apostoli levele, II. János Pál: Római katekizmus, továbbá „Ecclesia de Eucharistia”. c. körlevelében (2003).

Tamás eucharisztia-tanát – elméletével összhangban – *költői* formában csodálatosan tükrözik eucharisztikus himnuszai, melyek ma is részei a latin liturgiának. Ám ezeknek elemzése külön tanulmányt igényelne.

Irodalom

ADAM, K., *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1908.

AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, Cambridge 1962.

GÁL F., *Dogmatika (I–II.)*, SZIT, Budapest 1990.

DE GHELLINCK, *Eucharistie au XII^{ème} siècle en occident*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique* V/2 1913, 1233–1302.

II. JÁNOS PÁL, *Az Egyház az Eucharisziából él* (enciklika), SZIT, Budapest 2003.

NEUNHAUSER, B., *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit*, Freiburg 1963.

RAHNER, K., *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahls nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutheranischen Bekenntnis*, in *Catholica* 12 (1959), 105–128.

SCHÜTZ A., *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* (magyarul és latinul), SZIT, Budapest 1943.

TÜCK, J.-H., *Gabe der Gegenwart (Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin)*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2009.

PUSKÁS ATTILA

Törekvések az eucharisztikus jelenlét újraértelmezésére a 20. századi teológiában

E tanulmány célja rövid áttekintést adni azokról a törekvésekről, melyek a 20. század közepétől kezdődően Jézus Krisztus eucharisztikus jelenlétének az újraértelmezésére vállalkoztak. Kiindulópontunk a Trienti Zsinat határozata a legméltóságosabb Oltáriszentségről, mely marandó zsinórmértéke a katolikus hitnek és viszonyítási pontot jelentett az újabb interpretációs kísérletek számára is. A zsinati tanítás lényegi szempontjainak ismertetése után előbb a transzszignifikációs és transzfinalizációs elméleteket mutatjuk be és értékeljük, majd a hittitkok analógiáján alapuló megközelítéseket vesszük szemügyre, megvizsgálva az inkarnációs és az eszkatológikus látószögű értelmezéseket. Célunk egyben annak megmutatása is, hogy a tanítóhivatali állásfoglalások hogyan viszonyulnak az újabb teológiai megfontolásokhoz, belőlük milyen elemeket építenek be az Egyház hivatalos tanításába.

1. A Trienti Zsinat tanítása Krisztus eucharisztikus jelenlétéről

A Krisztus valóságos eucharisztikus jelenlétének hitigazságát megfogalmazó tanítóhivatali megnyilatkozások sorában döntő jelentőségű a protestáns kritikákra válaszoló Trienti Zsinat határozata a legszentebb Oltáriszentségről (1551).¹ Amint ismeretes, ebben a zsinati atyák előbb a tévesnek minősített reformatori tételekre válaszoló, a katolikus hitet tö-

¹ DH 1635–1661.

mören összefoglaló s az ennek ellentmondó nézeteket elítélő kánonokat fogalmazták meg, majd ezután készítették el az ezeket magyarázó és bevezető szöveget. A határozat első négy fejezete és a hozzájuk tartozó kánonok szólnak Krisztus reális prezenciájáról az Oltáriszentségben. A következő három fejezet és kánonok a reális jelenlét következményeiről (tisztelet, imádás, őrzés, betegek áldoztatása, fölkészülés a méltó vételre) tárgyalnak. Végül a zárófejezet és kánonjai az Eucharisztia vételének a módjáról beszélnek (szentségi, lelki, szentségi és lelki vétel). A dokumentumnak a valós jelenléttel foglalkozó első fő részében található első fejezet a reális prezencia módjáról tanít s annak forrását, az Eucharisztia alapító jézusi szavakat értelmezi (DH 1636–1637); a második fejezet az Oltáriszentség szerzésének célját és ünneplésének értelmét tárgyalja (DH 1638); a harmadik az Eucharisztia középponti jelentőségéről és egyedülálló kiválóságáról szól (DH 1639–1641); végül a negyedik fejezet témája a transzszubsztanciáció (DH 1642). A határozatnak a reális prezenciáról szóló első fő részének a felépítése bizonyos hasonlóságot mutat Aquinói Szent Tamás gondolatmenetének logikájával (STh III 75): első lépésben beszél Krisztus eucharisztikus jelenlétének egyedülálló módjáról, mely az alapítási szavakban jut kifejezésre; majd második lépésben ennek okát a kenyér és a bor teljes szubsztanciájának Krisztus teste és vére szubsztanciájába való átváltozásában adja meg; ezt az átváltozást végül a transzszubsztanciáció szóval értelmezi.

A zsinati határozat 1. kánonja² Zwingli és Oecolampadius tévedésével szemben, akik a pusztán metaforikus-spiritualista értelmezést követve azt állították, hogy Krisztus „csak jel vagy ábra vagy erő szerint” (*tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute*) van jelen a szentségben, kijelenti, hogy az Eucharisztia szentségében „igazán, valószínűs és lényegileg jelen van (*contineri vere, realiter et substantialiter*) a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, együtt az Ő lelkével és istenségével, s emiatt az egész Krisztus”. Az eucharisztikus viták szóhasználatát figyelembe véve vélhetően a „*vere et realiter*” határozószók az „*in signo vel in figura*” kifejezésekkel állnak szemben, míg a „*substantialiter*” elsődlegesen a „*virtute*” ellenpontja. A magyarázó szöveg ugyanazokat

² DH 1651.

a kulcskifejezéseket ismétli meg a reális jelenlét kifejezésére, mint a kánon – „vere, realiter et substantialiter” –, de kiegészíti ezt a hitigazságot egy értelmező megkülönböztetéssel. Krisztus a mennyben, az Atya jobb-ján a természetes létmód szerint van jelen, azaz a föltámadott Úr dicsőséges létmódja szerint; miközben számunkra szentségileg van jelen az Ő lényegével, egyszerre sok helyen az Eucharishtiában a kenyér és a bor színe alatt (sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit). A „szakramentális jelenlét” kifejezés arra utal, ami az Oltáriszentséget, s benne Krisztus jelenlétét hasonlóná teszi a többi szentséghez, és bennük Krisztus jelenlétéhez. Mindegyik szakramentum esetében ugyanis szent jelekhez kapcsolt és általuk közvetített jelenlétről van szó. Ezzel szemben a „reális és szubsztanciális jelenlét” kifejezés az eucharisztikus jelenlét egyedülálló sajátosságát akarja megjelölni, amely az Oltáriszentséget megkülönbözteti a többi szentségtől. A szubsztanciális jelenlét jelenti a következőket. (a) Krisztus nemcsak isteni erejével és cselekvésével van jelen, mint a többi szentségben, hanem teljes valójával, lényegével, istenségével és emberségével, emberi lelkével és megdicsőült testével. A szubsztanciális jelenlét tehát testi jelenlétet is magában foglal. (b) A szubsztancialitás azt is kifejezi, hogy Krisztus földi-fizikai teste, föltámadt-megdicsőült teste és az Eucharishtiában jelenlévő teste egy és ugyanaz a test, bár más-más létmód szerint (történelmi-dicsőséges-szakramentális). Krisztus teste tehát nem sokszorozódik meg az Eucharishtiában, hanem ugyanannak az egyetlen testnek, a dicsőséges testi szubsztanciának a sok helyen való szakramentális jelenléte valósul meg. (c) E testi jelenléte objektív és az Eucharisztia vételét megelőző, vagyis nem pusztán az alkalmazás, a vétel során létrejövő jelenlét, mint a többi szentség esetében. (d) Krisztus test szerinti jelenlétének objektivitása egy sajátos maradandóságot is magában foglal: a szentségi jelek megmaradásáig Krisztus jelen van a színek alatt. Ez ismét sajátossága az eucharisztikus-szubsztanciális létmódnak, s ez alapozza meg az Oltáriszentség őrzését és imádását. (e) A szubsztanciális jelenlét sajátossága az, hogy az egész valóság egyszerre és teljesen van jelen az egészben és a részekben. Következésképpen Krisztus dicsőséges testével a konsekrált kenyér és bor egészében és minden részében ugyanúgy jelen van. (f) A zsinat a szakramentális és a szubsztanciális jelenlét összefüggését Aquí-

nói Szent Tamás nyomán három logikailag megkülönböztetett mozzanattal értelmezi. A szentségi szavak erejéből, vagyis a szentségi jel erejében Krisztus teste a kenyér, vére a bor színe alatt van jelen. A természetes összekapcsoltság és együttkövetkezés erejében mindkét eucharisztikus szín alatt jelen van Krisztus teljes embersége. Az unió hiposztatika erejében Krisztus igaz emberségével elválaszthatatlanul egyesülten jelen van igaz istensége.

A zsinati határozat 2. kánonja³ Wyclif és Luther konszubsztancialitás tanát utasítja el, mert katolikus értelmezés szerint nem felel meg Jézus Eucharishtiát alapító szavainak. A reformatori felfogással szemben a zsinat a patrisztikus tradícióból örökölt és a középkori teológiai hagyományban mindvégig használt kifejezést alkalmazza annak az ontológiai változásnak a jellemzésére, melynek révén a konsekráció által a teljes Krisztus szubsztanciálisan jelen lesz a kenyér és a bor színe alatt. Ez a kifejezés a csodálatos és egyedülálló *átváltozás* vagy *átváltoztatás* (*mirabilis et singularis conversio*). Az *átváltozást* úgy érti a zsinat, hogy a kenyér és a bor teljes szubsztanciája *átváltozik* Krisztus teste és vére szubsztanciájává, miközben a színek (*species*) változatlanul megmaradnak. Vagyis a változás nem fizikai és empirikusan észlelhető, hanem metafizikai jellegű, de a metafizikai értelmezés számára is egészen egyedülálló. Majd ezt *conversiót* egy mintegy négyszáz éves szóhasználatot követve *transsubstantiationak*, *átlényegülésnek* nevezi, melyet igen alkalmas és megfelelő (*aptissime*) nyelvi eszköznek minősít az ontológiai változás jellemzésére.⁴ Ugyanakkor a zsinat egyáltalán nem állítja, hogy a *transsubstantiatio* lenne az egyedül alkalmas szó a hit titkának a

³ DH 1652.

⁴ A zsinati aktákból kiolvasható, hogy a *transsubstantiatio* kifejezés alkalmazásának bibliai háttere is volt. A Miatyánk imádság kérésében szereplő „minden napi kenyerünket” kifejezést a Mt 6,11-ben olvasható görög *ἐπι-ούσιον* átfordításaként latinul a (*panis*) *super-substantialis* szóval adták vissza (a Lk 11,3 latin fordítása viszont: *panis quotidianus*). Johannes Fonseca püspök pl. a *transsubstantiatio* kifejezés melletti nyomós érvként hivatkozik a Miatyánk „*panis supersubstantialis*” latin kifejezésére. Véltetően a korai skolasztikában végbement „*transsubstantiatio*” szóképzésnek a bibliai kifejezés latin nyelvű fordítása lehetett inkább az alapja, mintsem az arisztotelészi *substantia-accidens* filozófia. Vö. SCHILLEBECKX, E., *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Düsseldorf 1968, 46.

kifejezésére. Összességében megállapíthatjuk, hogy a transzszubsztanciáció elnevezést nem, de fogalmi tartalmát definiált hittételnek kell tekintenünk, amennyiben a határozat 2. kánonja a teljes szubsztanciális conversiót a reális és szubsztanciális jelenlét elengedhetetlen követelményeként állítja.⁵

Krisztus reális és testi eucharisztikus jelenlétének hitigazságát a pusztán metaforikus-spiritualista nézetekkel szemben a Tanítóhivatal már a 11. századtól kezdődően a szubsztanciális átváltozás (substantialiter converti), sőt a transzszubsztanciáció kifejezésekkel fogalmazta meg. Ha megvizsgáljuk, hogy az átlényegülés tanának a szubsztancia-akcidens kategóriák alapján történő tamási értelmezése mennyiben hatott a későbbi magisztériumi megnyilatkozások Eucharisztia-tanára, akkor a következő kép bontakozik ki előttünk. A terminológia szintjén a Tanítóhivatal dokumentumaiban nem jelenik meg a szubsztancia-akcidens fogalompár, illetve a járulékok említése, kivéve a Konstanzi Zsinatnak (1415) a Wyclif János téves tételeit elítélő rendelkezésében. Itt is azonban csak azért, mert az elutasító formula tartalmilag idézi és szóhasználatában követi Wyclif megfogalmazásait.⁶ Tény, hogy a Tridentinumnak az Oltáriszentségről szóló határozatainak, mind a kánonoknak, mind a kifejtő fejezeteknek a szövegéből, sőt a hivatalos tervezetekből is hiányzik az *accidens* szó. A zsinat használja bőségesen a *substantia*, a *species*, a

⁵ A transsubstantiatio fogalmi tartalmának az Eucharisziára vonatkozó katolikus hithez tartozását mutatja, hogy része a Trienti hitvallásnak (DH 1866). Vö. VI. PIUSZ, *Auctorem fidei*, 29 (DH 2629). Melchior Cano zsinati hozzászólásában jól megfogalmazta a trienti dogmameghatározás eredeti szándékát és a hittétel tartalmát, amikor kijelentette, hogy eretnekségbe az esik, aki a szubsztanciális conversiót tagadná, vagyis azt, hogy a kenyér Krisztus testévé változik. Maga a transsubstantiatio kifejezés azonban nem tartozik feltétlenül a hittételhez. Vö. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio* (ed. Societas Görresiana), Freiburg 1901-től, VII/1,125. Idézve: IBAÑEZ, G. Á., *L'Eucaristia, dono e mistero, Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2006, 296. A keleti egyházak az eucharisztikus *conversio* megnevezésére pl. szívesen használják a μετασώωσις kifejezést, mely közel áll a transsubstantiatiohoz, de mégsem teljesen azonos tartalmú vele. A Magisztérium soha nem emelt kifogást ezzel a szóhasználattal szemben.

⁶ DH 1151–1153.

conversio és a *transsubstantiatio* kifejezéseket, de az *accidens* szót egyáltalán nem.⁷

Ennek magyarázatára az az értelmezés tűnik a legvalószínűbbnek, mely szerint a zsinat úgy akarta meghatározni az Egyház hitét Krisztus reális eucharisztikus jelenlétében, hogy tudatosan kerülni szándékozott bármely kidolgozott filozófiai rendszerhez és annak szakfogalmaihoz való teljes kötődést. Ezt a törekvést egyébként maga zsinat is megfogalmazta, amikor felhívta a teológusokat, hogy érveiket „a Szentírásból, az apostoli tradíciókból, a jóváhagyott szent zsinatokból, a pápák rendelkezéseiből és határozataiból, a szentatyák írásaiból valamint a Katolikus Egyház egyetértéséből” vegyék.⁸ A zsinati dokumentumok ennek jegyében születtek, az újszövetségi írásokra, az atyák műveire (Irenaeus, Nüsszai Gergely, Ambrus, Aranyszájú János, Ágoston, Riezi Faustus, Theophylactus, Damaszkuszi János), s mindenekelőtt a korábbi magiszteriumi megnyilatkozásokra (Berengarius hitvallástétele, III. Ince levele, IV. Lateráni Zsinat, Firenzei és Konstanzi Zsinat) hivatkoznak és támaszkodnak. Ugyanakkor teljesen hiányoznak az utalások a XIII. század nagy teológusainak (lásd Aquinói Tamás) tanítására, melyekben már érvényesült az arisztotelészi hülemorfizmus szubsztancia-akcidens tana. Ez a tudatos tartózkodás azonban nem jelenti azt, hogy a zsinat elutasította volna e filozófiai továbbértelmezést. Sőt, feltételezhető, hogy

⁷ Míg a zsinati aktákban nyoma sincs annak, hogy szükségét érezték volna a szubsztancia fogalom meghatározásának, addig az a kérdés fölmerült, hogy a *species* vagy az *accidentia* kifejezést használják-e a dokumentumokban. A szubsztancia fogalmát függetlenül használták az akcidensétől. Ez utóbbi alkalmazásának a kérdése csak abban az összefüggésben merült fel, hogy a teljes szubsztancia megváltozása után is megmaradó külső tulajdonságok megjelölésére a *species* vagy az *accidens* lenne-e megfelelőbb. Voltak, akiknek a szemében mindkét kifejezés alkalmasnak látszott, ugyanazt jelentette. A *species* mellett érvelők arra hivatkoztak, hogy az atyák és az Egyház tradíciója ezt a kifejezést használták. Számukra nem volt teljesen nyilvánvaló a *species* és az *accidens* teljes azonosíthatósága. Ugyanakkor az *accidens* alkalmazásával szemben nem fogalmazódott meg tartalmi kifogás. Végül szavazategyenlőség mellett maradt az eredeti tervezetben szereplő *species*. Vö. IBÁÑEZ, G. Á., *L'Eucaristia, dono e mistero*, 298 k.; SCHILLEBEECKX, E., *Die eucharistische Gegenwart*, 35, 39.

⁸ E metodológiai útmutatás a zsinat harmadik ülésszakának elején hangzott el. Idézve: IBÁÑEZ, G. Á., *L'Eucaristia, dono e mistero*, 299.

a zsinati atyák szubsztancia-felfogására hathatott az arisztotelészi szubsztancia fogalom, valamint a *species* és az *accidens* jelentését is könnyen rokoníthatták, hiszen valamennyiüknek az arisztotelészi filozófia keretében kiművelt skolasztikus képzettsége volt. Mindenesetre a terminológia és az alkalmazott szakkifejezések elsődleges és meghatározó jelentésének a szintjén ahhoz a korábbi, még az arisztotelészi filozófia nyugati recepcióját megelőző korban, a VI–VII. századtól a XII. századig fokozatosan kifejlődő teológiai tradícióhoz nyúltak vissza, melyben a *substantia* még általánosabb értelemben és egyszerűen maradandó, lényegi valóságot jelentett, s melynek fogalompárja a külsőleg érzékelhető tulajdonságokat, valamint jel- és képszerűséget kifejező *species* szó volt. Nem felel meg tehát a tényleges zsinati szóhasználatnak, sem a zsinati atyák szándékának az az állítás, hogy a Tridentinum az arisztotelészi filozófia szakkifejezéseit, szubsztancia-ontológiáját és hülemorfizmusát teljes mértékben magáévá tette, s mivel ebben a bölcseleti rendszerben fogalmazta meg dogmáit, az Eucharisziára vonatkozó hit-tételek szükségszerű előfeltételévé avatta volna azt.⁹

2. Az eucharisztikus átváltoztatás mint jelentés- és rendeltetés-változás

2.1. Az új értelmezési törekvések okai

A 20. század közepétől kezdődően megjelenő új értelmezési kísérletek kialakulásának több oka is volt. Ezek közül elsőként kell megemlíteni a szubsztancia fogalmának a megváltozását illetve az új természettudományos eredményekre épülő természetfilozófiai gondolkodásmódban való értelemvesztését. Míg a „szubsztancia” szó korábban, akár az arisztotelészi bölcseletben, akár azon kívül, általánosabb fogalma szerrint is, a létező nem empirikus belső lényegét, maradandó természetét

⁹ Azok a skolasztikus, újskolasztikus kézikönyvek, melyek nem veszik figyelembe a Trienti Zsinat sajátos szóhasználatát és tanítói szándékát, elhamarkodottan azonosítják a zsinati *substantia-species* fogalom párost az arisztotelészi *substantia-accidens* kategóriákkal, s a fent említett szükségszerű kapcsolatot sugallhatják.

jelölte, addig jelentése a 20. századra abba az irányba változott, hogy a tudományos és a köznapi szóhasználatban is immár az érzékileg észlelhető konkrét anyagi létezőt kezdte jelölni, pl. a fizikai, kémiai részecskéket. Ez az új jelentéstartalom már nem alkalmazható Krisztus eucharisztikus jelenlétére, sőt félrevezető is lehet. Ráadásul a kvantummechanika által meghatározott természetfelfogásban, melyben az energia, a hullámok, a rezgések, az erőter váltak a természeti valóságot értelmező alapfogalmakká, úgy tűnt, hogy magának a szubsztanciának a fogalma is fölösleges.¹⁰ Az új természettudományos szemlélet még kevésbé tudott mit kezdeni azzal az arisztotelészi természetfilozófiával, mely az anyagi létezőket szubsztancia-akcidens létszerkezetűként igyekezett leírni, ahol a szubsztancia a járulékok maradandó hordozójaként szerepelt. A 20. század '30-as éveitől kezdődően a teológiában történtek kísérletek arra, hogy a *substantia-species*, *substantia-accidens* fogalmaknak konkrét fizikai jelentést adjanak az új mikrofizikai kutatási eredmények fényében. Ezek az értelmezési kísérletek azonban zsákutcába torkolltak, mert

¹⁰ Franzelin nyomán Schütz Antal *kísérletet* tett egy olyan eucharisztikus jelenlét-értelmezésre, mely nem az arisztotelészi, hanem a leibnizi szubsztancia-felfogást veszi alapul. Eszerint a szubsztancia nem statikus önmagában állást, hanem dinamikus erőközpontot jelent, melynek hatásai-megnyilvánulásai az érzékek számára azok a jelenségek (áthatolhatatlanság, folytonosság, kiterjedés stb.), melyek inkább elrejtik, mintsem felfedik az erőközpont-szubsztancia igazi természetét. E metafizikai erőközpont-szubsztancia lenne az erőhatásoknak, mint járulékoknak, jelenségeknek a forrása. Schütz szerint ez a metafizikai szubsztancia-fogalom egyfelől jobban megfelel a mikrofizikai anyagfelfogásnak, ahol a kiterjedés és a tér úgy jelenik meg, mint az erőhatáskvantumok jelenségei, az anyagvilág pedig végső soron erőközpontoknak (a Schrödinger-féle hullámmalábok) és erőhatásoknak a rendszere. Másfelől, analógiát szolgáltat a gondolkodás számára az eucharisztikus jelenlét sajátosságainak (egyszerre sok helyen, nem kiterjedés szerinti, dinamikus) a megközelítéséhez. Vö. SCHÜTZ, A., *Eucharisztia. Az Oltáriszentség a hit és az ész világánál*, SZIT, Budapest 1938, 155–164. Véleményünk szerint, amennyiben csak analógiáról van szó Schütz értelmezésében, annyiban elfogadható ez a gondolatkísérlet. Ha azonban az értelmezés arra törekedne, hogy a dinamikus erőközpontként értett metafizikai szubsztancia fogalmat azonosítsa a hatáskvantumként vagy hullámmalábként felfogott fizikai erőközpont fogalmával, zsákutcába tévedne. A metafizikai erőközpontként értett szubsztancia nem lehet fizikai, mérhető erőközpont. Számunkra úgy tűnik, hogy Schütz Antal gondolatkísérlete az analógia vagy az azonosítás kérdésének szempontjából nem egészen egyértelmű.

szubsztancia-fogalmuk végső soron megmaradt az empirikus észlelhetőség és fizikai jelentés síkján. A kritikák egyértelműen megfogalmazták azt az alapelvet, hogy az eucharisztikus teológia fogalmainak teológiai-ontológiai jelentése nem azonosítható a fizikai-kémiai fogalmak jelentésével. Colombo így összegezte e kudarcba fulladt törekvések tanulságát: „Úgy gondolom, hogy teológiai tévedés teológiai fogalmaknak, melyek a kinyilatkoztatást fejezik ki és mélyítik el, »fizikai« jelentést adni, mert így a dogma homogén fejlődésének a lehetősége szűnne meg.”¹¹

A szubsztancia köznapi és természettudományos fogalmának jelentésváltozása, valamint a mikrofizikai fogalmakkal való beazonosíthatatlanságának belátása a 20. század közepétől kezdődően egyre inkább a fenomenológia (E. Husserl, N. Hartmann, M. Merleau-Ponty, M. Heidegger), illetve a perszonalista-egzisztencialista bölcselet keretében történő teológiai értelmezésekhez vezetett. Míg az arisztotelészi filozófia a létező létét alapvetően mint szubsztanciát, azaz önmagában fennálló, önálló létet (létezőt illetve lényeket) értelmezte, addig a fenomenológia, az egzisztencialista és a perszonalista bölcselet egy relációs típusú ontológiát dolgozott ki, melyben a létező léte mint az ember számára

¹¹ COLOMBO, C., *Ancora sulla dottrina della transsubstanziamento e la fisica moderna*, in *ScCatt* 83 (1956) 263–288, 280. Colombo felhívja a figyelmet arra a különbségre, mely a következő két kijelentés között van: „megváltoznak a protonok, neutronok, pozitronok, melyek a kenyér és a bor szubsztanciáját alkotják” és „megváltozik a protonok, neutronok, pozitronok szubsztanciája”. Az első megfogalmazás teljesen azonosítja a fizikai valóságokat a szubsztanciával, mely elfogadhatatlan. A második ezt nem teszi, elfogadható. Amikor azt mondjuk, hogy anyagi szubsztancia átlényegül, akkor arról a szubsztanciáról van szó, mely fizikailag strukturálva, elemi részecskék (protonok, elektronok, neutronok stb.), energia mezők és kvantumok formájában jelenik meg, de nem azonosítható ezekkel a fizikai valóságokkal-jelenségekkel, hanem azok végső ontológiai gyökere. Ha az átlényegülés során minden fizikai-kémiai adat (részecskék, energia stb.) megmarad – márpedig ez a tényleges helyzet – akkor ezek nem azonosíthatók a szubsztanciával, melyről a dogma beszél. Vö. COLOMBO, C., *Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica*, in *ScCatt* 88 (1960) 34–35. Colombo vitapartnere elsősorban F. Selvaggi volt, aki a Tridentinum substantia fogalmát a modern mikrofizika fogalmainak igyekezett megfeleltetni. Vö. SELVAGGI, F., *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna*, in *Gregorianum* 30 (1949) 4–45. Lásd még a *Gregorianum* 37. és 38. évfolyamában megjelent cikkei.

feltárulkozó jelentés, mint az embernek a létezővel való kapcsolatában megszülető létértelme értődik. A létező léte itt nem más, mint a létezőnek az emberrel való kapcsolatában konstituálódó különböző feltárulkozási viszonyoknak és jelentéssz összefüggéseknek az összessége. A fenomenológia nem a dolgok természetét, lényegét vagy önmagában fennálló létszerkezetét vizsgálja tehát – ezt lehetetlen vállalkozásnak is tartaná, sőt az ilyen típusú kijelentésektől való tartózkodás módszerét alkalmazza (epoché) – hanem a létezőknek az ember számára adódó jelentését, értelmét, értékét, ahogyan az az emberrel való kapcsolatukban megjelenik. A fenomenológia az emberi megismerő tevékenységet, jelentésalkotó, jelentésadó világhoz való viszonyulásként érti, melyet alapvetően meghatároz a megismerő aktus intencionalitása, a tárgyra irányultság módja.

Nos, a teológusok szemében több okból is úgy látszott, hogy Krisztus reális eucharisztikus jelenlétét, valamint az átlényegülés ontológiai eseményét ez a fenomenológiai és egzisztencialista indíttatású létértelmezés megfelelőbben tudja megvilágítani. Egyfelől, a hagyományos „szubsztanciális jelenlét” fogalmat túlságosan statikusnak és dologinak érezték, mert nézetük szerint nem tudja kifejezni Jézus eucharisztikus jelenlétének dinamikáját és személyes vonatkozását, azt, ami az Eucharisztia végső értelme és célja, tudniillik, hogy általa a föltámadott Krisztus üdvözítő szeretetében önmagát adja és egyesül a hívő emberrel. A fenomenológiai-egzisztencialista látószög alkalmasabbnak tűnt e személyes vonatkozás megfogalmazására. Másfelől, a szubsztanciafogalom problematikusvá válása, illetve félreérthetősége miatt egyébként is szükségesnek látszott egy más típusú ontológia. Úgy vélték, hogy a hagyományosan transzszubsztanciációnak nevezett ontológiai változás megfelelően leírható a *jelentésváltozás* (transsignificatio) és a *rendeltetés-változás* (transfinalisatio) fogalmakkal, melyek a kozmológiai-metafizikai létfelfogás helyett egy antropológiai-fenomenológiai-funkcionális létértelmezésen nyugszanak. Úgy látszott, hogy ezzel egyben a konszekrált kenyér és bor jelszerépét, szakramentalitását, valamint az eucharisztikus ünneplés lakoma jellegét is jobban kifejezésre lehet juttatni. Végül, a keresztyén felekezetek közötti egységtörekvés szempontjából

is kíváncsnak látszott a fenomenológiai, perszonalista létfelfogáson nyugvó új látószögű Eucharisztia-teológia.

2.2. A jelentés- és rendeltetésváltozáson alapuló értelmezési kísérletek

Az első próbálkozások a francia teológusoktól indultak el. *Yves de Montcheuil* az 1936-ban írt, s 1945-ben elterjedt *La présence réelle* c. művében minden létezőnek három valóságdimenzióját különbözteti meg: a természettudományok által kutatott fizikait, a filozófiailag megismerhető noétikait, és a vallási dimenziót, mely a létezők azon képességét jelenti, hogy szellemi valóságok szimbólumai vagy azokká lehetnek. A dolgok legmélyebb vallási dimenzióját voltaképpen az Istennel való viszonyuk alkotja. A létezők végső, legmélyebb, vallási jelentése az, amit Isten ad nekik a vele való kapcsolatukban. Úgy kell tartanunk, hogy amikor Isten egy létezőt új, az eredeti természetes rendeltetésétől különböző, szimbolikus-vallási jelentés szintjére emel fel, noha a létező az érzékelhető és tudományosan leírható létében ugyanolyan marad, mégis gyökeres ontológiai változáson ment keresztül, mert teljesen megváltozott legmélyebb, szimbolikus jelentése. Az eucharisztikus *conversio* ilyen esemény: Krisztus teljesen megváltoztatja, átváltoztatja a kenyér és a bor vallási jelentését, értelmét, rendeltetését, melyet a hívők a hit látószögében szemlélve tudnak elismerni. *Montcheuil* nézete szerint, Krisztus eucharisztikus jelenlétét nem közvetett vagy közvetlen viszonyulásként kell fölfogni egy helyhez, nem helyi jelenlét (az eucharisztikus színekben vagy a tabernákulumban), hanem szellemi jelenlét, mellyel a hívőkhöz viszonyul, akik hitben és szeretetben elfogadják a Krisztus által nekik felajánlott ajándékot.¹²

Egy másik francia teológus, *Jean de Baciocchi* értelmezése, aki néhány évig a Dombes-i ökumenikus csoport vezetője is volt, árnyaltabb ennél az általános teremtésteológiai és szimbolikus megközelítésnél, amennyiben erőteljesebben hangsúlyozza a krisztológiai szempontot és az

¹² Vö. *IBAÑEZ, G. Á., L'Eucaristia, dono e mistero*, 390 k. Hasonló, teremtésteológiai, illetve ige-teológiai megfontolásokkal találkozunk a katolikus A. Vanneste és a protestáns F. J. Leenhardt műveiben is. Vö. *LEENHARDT, F. J., Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Paris 1955.

Eucharisztia egyedülállóságát még a szentségi üdvrendben is. A föltámadott Krisztus az egész teremtés értelme, célja, létalapja. Az Ő uralma mindenre kiterjed. Így minden teremtmény végső rendeltetését, jelentését, létértelmét tőle kapja. A világi dolgok, a történelmi események, a természeti létezők végső értéke, értelme és valósága az, amit a föltámadott Krisztus ad nekik. Nem az empirikus adottságok, tulajdonságok határozzák meg egy létező legmélyebb jelentését, az univerzumban betöltött szerepét, hanem a Krisztussal való viszonya, aki egyetemes középontja a mindenségnek, és Ura minden egyes rendeltetésnek, hivatásnak. Ez az igazság különösen is érvényes a szentségekre, melyekben Krisztus teljes hatalmával cselekszik. A szakramentális rendben Krisztus új szerepet és jelentést ad a teremtményeknek, miközben empirikus tulajdonságaik megmaradnak. A szakramentális jelentésváltozás általában nem hatol el a teremtmények szubsztanciális átváltozásáig, mert a szentségek ünneplésekor használt teremtmények egy cselekmény során és csak magában a cselekményben válnak kegyelemközlő jelekké, nem pedig önmagukban tekintett létük szerint. Az Eucharisztia esetében azonban pontosan ez történik. Az üdvösség történetében az Úr Krisztus a kenyérnek és bornak oly módon ad új jelentést és funkciót, melyre természetük szerint nem voltak rendelve, hogy létük mélyén lényegüket tekintve változtatja meg azokat: saját testét és véréát adja a konszekrált kenyérben és borban.

Bernhard Welte német vallásfilozófus kifejezetten a fenomenológia ismeretelméleti megközelítésében vizsgálta meg az eucharisztikus jelenlét hagyományos tanítását, s tett javaslatot a transzszubsztanciáció újraértelmezésére a *transzszignifikáció* alapján. Ennek értelmében a létezők mibenléte az emberrel való kapcsolatukban határozódik meg, vagyis a dolgok az ember intencionális, tevékeny, értelemadó viszonyulása, megismerő aktusa révén lesznek azok, amik.¹³ Ha egy dolog az ember részéről új jelentést vagy rendeltetést nyer, mely gyökeresen megváltoztatja a dolog eredeti viszonyát az emberhez, akkor magának a dolognak

¹³ „Die Beziehung oder, wenn man will, die Intentionalität ist das Sein des Seienden selbst.” WELTE, B. J., *Zum Verständnis der Eucharistie*, in WELTE, B. J., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 1965, 465.

a léte (természete) változik meg. Az alkotó intencionalitás, a létezőhöz való értelemadó viszonyulás szerint változik egy-egy tárgy ontológiai értéke, értelme: egy ókori görög templom mást jelent építésének, a benne istentiszteletet ünneplő vallásos embereknek és egy mai turistának. Egy- és ugyanazon színes ruhaanyag lehet pusztán díszítőelem, de egy megfelelő tekintélynek köszönhetően egy nemzet zászlaja is. A jelentésadó aktusnak köszönhetően valami mássá válik, mint ami korábban volt, megváltozik objektív értelemben is az ontológiai státusza, mert új viszonyrendszerbe kerül. Mélyebb ontológiai változás ez Welte szerint, mint bármilyen fizikai-kémiai változás, mert a dolognak a legbenső létét határozza meg. A transzszubsztanciáció, melynek során megvalósul Krisztus eucharisztikus jelenléte, effajta ontológiai változást jelent. A kenyér és a bor egyáltalán nem változik fizikai-kémiai szempontból, de Krisztus szava egy új viszony- és utalásösszefüggésbe, az eucharisztikus lakoma síkjára helyezi őket, új rendeltetést és jelentést ad nekik, az örök élet tápláléka lesznek. Ez az új viszonyrendszer és jelentés azonban csak a hit számára megközelíthető.¹⁴

Piet Schoonenberg az eucharisztikus jelenlét személyes, dinamikus és relációnális jellegét hangsúlyozza. A személyes jelenlét mindig egészen más, mint egy tárgy térbeli, fizikai ott-léte egy helyen, térbeli közelsége. Egy dologi tárgy nem tud jelen lenni, jelen lenni csak személy tud egy másik személy számára. Léven az ember testi létező, a személyes jelenlét egyben testi jelenlét is. A személyközi kommunikáció akkor éri el csúcspontját, amikor a személyek, akik ismerik és szeretik egymást, fizikailag és szellemileg is közel vannak egymáshoz és közvetlen (személyes és testi-térbeli) önközlés valósul meg közöttük. A közvetett önközlést valamilyen tárgy közvetíti, mely a kommunikáció szimbólumává válik, Schoonenberg szerint azzá lényegül át.¹⁵ A személyes jelenlét a kölcsönösségre irányul, az ajándékozás elfogadást kíván; a viszonzás esetén teljeseedik ki egészen, valósul meg teljes érteleme.

Az Eucharishtiában Krisztus mint ajándékozó – személyes, pneumatikus jelenléte a dicsőséges Krisztusnak – és mint ajándék – az eucha-

¹⁴ Uo. 467.

¹⁵ SCHOONENBERG, P., *Christus' tegenwoordigheid voor ons*, in *Verb* 31 (1964) 407–409.

risztikus adományokban való közvetett jelenlét, melyet csak Ő tud megvalósítani – van jelen. Az utolsó vacsorán Krisztus az alapítási szavakkal a kenyeret és a bort megtestesült személyének szimbólumává tette, ahogyan teste is már szimbóluma volt isteni személyének. Hasonlóképpen az Eucharisztia ünneplésén, a föltámadott Krisztus cselekvő jelenlétének és szavainak hatására – Krisztus valóságosan jelen van az imádkozó Egyházban (Mt 18,20), mely Isten ígétét hirdeti (Lk 10,16) és Krisztus nevében ünnepli a szentségeket – a kenyér és a bor jelentése és rendeltetése megváltozik, s így számunkra való létük lényegileg megváltozik. Schoonenberg szerint az átlényegülés tehát jelentés- és rendeltetés-változás; azt jelenti, hogy a kenyér és bor legmélyebb antropológiai lényege változik meg, már nem természetes táplálékok, hanem Krisztus önjándékozásának a jelei.¹⁶

Edward Schillebeeckx is fontosnak tartja az eucharisztikus jelenlét fenomenológiai megközelítését, alapvetően osztja Welte és Schoonenberg értelmezésének gondolatait, szándékát és részben terminológiáját, ugyanakkor erőteljesebben hangsúlyoz néhány elemet. Kiemeli, hogy az eucharisztikus ünnep emlékvacsoráján nem az egyes hívő, nem is az Egyház önmagában, hanem végső soron az Egyházában valóságosan jelenlévő föltámadt Úr ad a kenyérnek és a bornak teljesen új értelmet, jelentést (Sinn-Stiftung), melynek révén azok az önmagát ajándékozó Krisztus valóságos és személyes jelenlétének a jelévé, szakramentális kifejező formáivá válnak. Krisztus részéről ez az értelem-létesítés az Egyházban történik, s ezért feltételezi az Úr valóságos jelenlétét az Egyházban, vagyis a hívő közösségben és az Eucharisztia ünneplését vezető felszentelt papban, akinek intenciója az egész Egyház hitét fejezi ki. Schillebeeckx utal az emberi ajándékozás fenomenológiájának a határaitra is, amikor az Eucharisziáról van szó. „Itt maga az ajándékozó az ajándék oly módon, ami az »ajándékban történő önjándékozás« fenomenológiáját gyökerében zátonyra futtatja. »Ez az én testem, ez a vérem.« Ez nem valamiféle ajándékban megvalósított önjándékozás, még

¹⁶ „Az, ami történik, a jelek átváltozása. A transzszubsztanciáció transzfinalizáció és transzszignifikáció, de olyan mélységben, hova egyedül Krisztus hatol legvalóságosabb önjándékozásával. A kenyér és a bor, a szavak kíséretében, ennek a legmélyebb önjándékozásnak lesznek a jelei.” Uo. 415.

a szó elmélyített értelmében sem, mert itt Krisztus az ajándékozó, az Atya személyes kinyilatkoztatása. Nem, az Eucharishtiában nem más, mint maga Krisztus ajándékoztatik. Ezt jelentik megvalósítva a kenyér és a bor szakramentális színei: nem egy olyan ajándékról van szó, mely a benne önmagát ajándékozó Krisztusra utal, hanem magáról Krisztusról, ajándékozó, személyes jelenvalóságában. A jel-lét (sacramentum est in genere signi) ebben az esetben maximális.”¹⁷

Az eucharisztikus jelenlét valósága csak az Egyház hitében közelíthető meg, de a hit hiánya nem szünteti meg magát ezt a valóságot. Schillebeeckx értelmezésének sajátossága, hogy Welte és Schoonenberg felfogásától eltérően, és VI. Pál *Mysterium fidei* enciklikájához igazodva, elégtelennek tartja a pusztán fenomenológiai-antropológiai értelmezését a Tridentinum tanításának a szubsztanciális jelenlétről és az átlényegülésről. Álláspontja szerint „az eucharisztikus transzszignifikáció nem azonos a transzszubsztanciációval, de belsőleg összefügg vele. [...] A kenyér és a bor megjelenő színeinek jelentése azért változott meg, mert a teremtő Lélek erejében az a valóság változott meg, amelyre a megjelenő utal: immár nem kenyér és bor, hanem nem kevesebb, mint az »Úr teste«, lelki ételként nyújtva számomra”.¹⁸ A transzszubsztanciáció mint a létező átváltozása (conversio entis), melynek nyomán Krisztus teste van jelen, és a transzszignifikáció, vagyis a kenyér és a bor jelentésének megváltozása szakramentális jellé, elszakíthatatlanul összetartozik, de nem azonosítható *mindenestül* a kettő egymással. A transzszubsztanciáció tanának legdőntőbb mondanivalója Schillebeeckx számára az eucharisztikus átlényegülés kapcsolata az eszkatológiai beteljesedéssel. A kenyér és a bor teremtményi valóságát, a teremtett világ egy darabját a föltámadott Krisztus bensőleg bevonja önajándékozásába, s így valami-

¹⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Die eucharistische Gegenwart*, 92.

¹⁸ Uo. 101. Néhány teológus, mint A. Gerken vagy J. B. Sala, bíralták Schillebeeckx-et azért, mert szerintük eltávolodott a relacionális-fenomenológiai ontológiától és visszatért a hagyományos, kozmológiai kategóriákra építő értelmezéshez. Vö. GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, 198 k.; SALA, J. B., *Transsubstantiation oder Transsignification. Gedanken zu einem Dilemma*, in *ZKTh* 92 (1970) 1–34; BYRON, BR. F., *Sacrifice and Symbol. A New Theology of the Eucharist for Catholic and Ecumenical Consideration*, Sydney 1991, 142.

képpen már most részesíti a világ e darabját a megdicsőült testi mivolt majdani eszkatologikus helyzetében, melyet a test dicsőséges átistenülése jellemez. A Krisztus föltámadása és a parúzia közötti üdvidőben az Eucharisziát egyszerre jellemzi a „már most” és a „még nem” kettőssége. A konsekrált kenyér és bor az üdvrend „új teremtményeiként” már most valamiképpen, elővételezve az eszkatologikus beteljesedéshez, de ugyanakkor az úton lét történelmi idejéhez, a régi világhoz is tartoznak. Így a transzszubsztanciáció két dimenziót tartalmaz: egyfelől a kenyér és a bor átlényegülését, mint ontológiai átváltozást, melynek nyomán Krisztus megdicsőült és éltető teste valóságosan jelen lesz és közöltetik; másfelől azonban ez a kenyér és a bor földi, szakramentális jelei alatt történik, melyek alá vannak vetve az ebben a világban lévő testiséget jellemző fizikai törvényeknek. Az átlényegülés ekképpen „szakramentális parúzia”.¹⁹

2.3. Magiszteriumi állásfoglalások az átlényegülés és a jelentésváltozás viszonyáról

Elsőként XII. Piusz *Humani generis* enciklikája (1950) bírálta azokat a kísérleteket, melyek azt állították, hogy az átlényegülés tana a szubsztancia elavult fogalmán alapszik s ezért korrekcióra szorul. A pápa merő szimbolizmusnak nevezi és elutasítja azt a nézetet, mely szerint a konsekrált színek pusztán Krisztus jelenlétének és a hívőkkel való egyesülésének a hatékony jelei lennének.²⁰

VI. Pál Pápa a *Mysterium fidei* körlevelében (1965) részletes állásfoglalást adott közre az újabb elméletekkel kapcsolatban, melyek elégtelenül értelmezik Krisztus valóságos jelenlétét az Eucharisziában, az átlényegülést, a szakramentális jel szerepét, s ezekből helytelen következtetéseket vonnak le az eucharisztikus ünnepelésre vonatkozóan. A körlevél elsőként azt állapítja meg, hogy az Eucharisziára vonatkozóan definiált hittételek olyan fogalmakat tartalmaznak, melyek nincsenek hozzákötve egy-egy kor kultúrájához, tudományos fejlettséghez

¹⁹ SCHILLEBEECKX, E., *Die eucharistische Gegenwart*, 55.

²⁰ DH 3891.

vagy egy-egy teológiai iskolához, hanem a valóságról szerzett általános emberi tapasztalatból származnak, s így korokat átívelően képesek kifejezni a hit tartalmát. Magyarázatuk elmélyítése lehetséges és szükséges, de meg kell őrizni a dogma eredeti jelentését. Másodszor az enciklika a II. Vatikáni Zsinat tanítása nyomán (SC 7) emlékeztet Krisztus különféle jelenléti módjaira az Ő Egyházában, amely imádkozik, gyakorolja az irgalmasság cselekedeteit, hirdeti Isten ígését és prédikál, ünnepli a szentségeket és hierarchikus papságával vezeti Isten népét. Ezek mind Krisztus valóságos jelenléti módjai az Ő Egyházában, de az eucharisztikus jelenlét kiemelkedik közülük kiválóságban („per excellentiam”), mivel ez szubsztanciális jelenlét, benne a teljes Krisztus, Isten és ember lesz jelenvalóvá. A körlevél elismeri az eucharisztikus szimbolizmus jelentőségét, mely jól kifejezi az Oltáriszentség sajátos hatását, mely a titokzatos Test, az Egyház tagjainak egységében áll a Fő-Krisztussal, de önmagában nem tudja megvilágítani a szentség sajátos természetét, melynek köszönhetően különbözik a többi szentségtől. Az Eucharisztia több mint Krisztus szellemi jelenlétének és a hívőkkel való kegyelmi egyesülésének a hatékony jele. A föltámadt Úr szubsztanciális jelenlétének kifejezéséhez és megfelelő értelmezéséhez annak állítása sem elégséges, hogy a föltámadott Krisztus dicsőséges testének pneumatikus természete alapján mindenütt jelen van, tehát az Eucharishtiában is.²¹ Az enciklika harmadik fejezete a transzszubsztanciáció hagyományos tanát tárgyalja és ehhez méri a transzszignifikáció és a transzfinalizáció elméleteket. Mindenekelőtt megerősíti a Trienti Zsinat tanítását, mely szerint Krisztus reális és szubsztanciális eucharisztikus jelenlétének magyarázata a kenyér és a bor teljes szubsztanciájának *conversiója*, azaz átváltozása Krisztus testévé és vérévé, melyet a transzszubsztanciáció szó megfelelően kifejez. Az enciklikában ugyanaz a logikai ok-okozati összefüggés érvényesül, mint Szent Tamásnál és a Tridentinum határozatában: (a) az Eucharisztia szentségének egyedülálló kiválósága a szentségi üdvrendben; (b) e kiválóság értelmezése a jelenlét reális és szubsztanciális módjával; (c) ennek indoklása a konszekráció során

²¹ DH 4412.

megvalósuló *conversio substantiae*vel; (d) ennek az ontológiai változásnak a megnevezése a *transsubstantiatio* kifejezéssel.

A körlevél újdonsága egyrészt az, hogy a reális és szubsztanciális eucharisztikus jelenlétet nem elszigetelten, hanem Krisztus egyéb jelenléti módjainak összefüggésében tárgyalja. Másrészt az, hogy állást foglal az újabb értelmezéseket illetően. Ezzel kapcsolatban három mozzanatra érdemes figyelni. (a) Az enciklika nem veti el a jelentésváltozás és a rendeltetés megváltozásának eszméjét, sőt kifejezetten elismeri, hogy az átlényegülést követően „a kenyér és a bor színei kétségtelenül új jelentést és új célt öltenek magukra; midőn többé nem közönséges kenyér és közönséges ital, hanem szent dolog jele és lelki táplálék jele”.²² A konszekrált kenyér és bor tapasztalati megjelenési formája tehát jel, megváltozott jelentéssel és rendeltetéssel. Tartalmilag a Trienti Zsinat is beszélt az eucharisztikus kenyér és bor ezen jel szerepéről, illetve bennfoglaltan feltételezett jelentésváltozást a színeket illetően a konszekráció hatására, amikor úgy fogalmazott az Eucharisztia alapításának céljáról és értelméről, hogy az Oltáriszentség a lélek szellemi eledele és az Egyház egyetlen testének jelképe (*symbolum unius illius corporis*).²³ A színek, *species*ek tehát nemcsak megmaradnak, hanem megváltozott jelentéssel, jelfunkcióval is rendelkeznek. Ezen a ponton érthetővé válik az is, hogy a Magisztérium miért a *species* szót használja következetesen megnyilatkozásaiban az *accidens* helyett: az előbbi, mint a *symbolum*, *figura* és *imago* szinonimája jól kifejezi az eucharisztikus kenyér és bor megváltozott jelentéstartalmú, szakramentális jel szerepét, míg az utóbbi fogalom erre nem képes.

(b) A körlevél ugyanakkor hangsúlyozza, hogy kenyérnek és a bornak a szakramentális jel síkján végbemenő jelentés- és célváltozása annak köszönhető, hogy azok „új »valóságot« tartalmaznak (*novam continent realitatem*), melyet joggal mondunk ontológiaiinak. A mondott színek alatt ugyanis már nem az rejtőzik, ami előbb volt, hanem valami teljesen más; mégpedig nem csupán az Egyház hitének értékelése miatt,

²² DH 4413.

²³ Vö. DH 1638.

hanem tényszerűen (sed ipsa re).”²⁴ Itt világosan megfogalmazza a körlevél, hogy a transzszignifikáció és a transzfalizáció nem helyettesítheti a transzszubsztanciáció fogalmát, hiszen éppen az átlényegülés ontológiai eseményének köszönhető a jelentés- és rendeltetés megváltozása a szakramentális jel, vagyis a színek síkján. A transzszubsztanciáció az oka a transzszignifikációnak és a transzfalizációnak. Az enciklika azt is egyértelműen tanítja, hogy az új ontológiai valóság objektíve, tényszerűen Krisztus teste és vére a megmaradó színek alatt, azaz nem egyszerűen az Egyház hite hozza létre vagy tartja fenn ezt a valóságot. A hit elismeri, elfogadja, nem pedig előállítja ezt az új valóságot. Nem önmagában a hívő közösség hite ad új jelentést és új rendeltetést az eucharisztizált kenyérnek és a bornak, hanem az Egyházban cselekvő feltámadt Krisztus az Ő Lelke által – állítja a körlevél a transzszignifikáció és transzfalizáció sekélyes értelmezéseivel szemben.²⁵

(c) Végül érdemes még felfigyelnünk a pápai enciklika terminológiájában két kifejezésre. Egyrészt, a szövegben a kenyérre és a borra vonatkozóan a „substantia” szó magyarázó, szinoním kifejezéseként szerepel a „natura”: a kenyér és a bor szubsztanciája, vagyis természete változik át Krisztus testévé és vérévé.²⁶ A körlevél az értelmező és általános *natura* fogalommal még egyszer kiemeli, hogy a szubsztancia nem a konkrét, empirikusan észlelhető és vizsgálható anyagi létezőt jelenti, ahogy az átlényegülés sem a kenyér és a bor fizikai-empirikus állapotában való megváltozását jelöli. Másfelől, Krisztusnak az átlényegülés során megvalósuló szubsztanciális jelenlétére vonatkozóan a körlevél úgy fogalmaz, hogy a színek alatt „ott van (adest) az egész és teljes Krisztus, a maga fizikai »valóságában« (in sua physice realitate) testileg (corporali-

²⁴ DH 4413.

²⁵ VI. Pál pápa ünnepélyes hitvallása („Isten népének hitvallása”, 1968. 06. 30.) a Holland katekizmus vitatott pontjaira reagálva az Eucharisztiaira vonatkozóan megerősíti azt a hittételt, hogy a kenyér és a bor objektív értelemben, a mi felfogásunktól függetlenül (in ipsa rerum natura, a nostro scilicet spiritu disiuncta) átlényegülnek Krisztus testévé és vérévé a konszekráció hatására. VI. PÁL, *Solemnis professio fidei*, nr. 25, in EV 3,561.

²⁶ DH 4413.

ter) is jelen, jóllehet nem azon a módon, ahogy a testek ott vannak egy helyen (adsunt in loco)".²⁷

Az eucharisztikus valóságos jelenlét sajátosságait, a szubsztanciális jelenlét fogalmának a körülírásával a következő kifejezésekkel határozza meg tehát az enciklika: (a) A pusztán isteni erő szerinti, merőben cselekvő, kegyelmi-spirituális jelenléttől eltérően az eucharisztikus jelenlét valóban testi jelenlét, a föltámadott Krisztus test szerinti jelenléte a maga fizikai valóságában. A „fizikai valóságában” kifejezés vélhetően e jelenlét objektivitására is utal, vagyis azt jelzi, hogy nem a hívő közösség hite hozza létre ezt a jelenléte. A test szerinti és objektív jelenlét mindaddig megmarad, amíg az eucharisztikus színek megőrződnek, ezért az Oltáriszentségben jelenlévő Krisztust tisztelet és imádat illeti. (b) A naturalista-szenzualista elképzelésekkel szemben Krisztusnak ez a test szerinti, s ebben az értelemben fizikai jelenléte azonban nem a földi-fizikai testek térbeli helyet kitöltő, kiterjedés és mennyiség szerinti, valamint ennek a fizikai világ törvényeinek alávetett módján valósul meg, hanem a föltámadott Krisztus dicsőséges létmódján. E jelenlét ugyanakkor egészen személyes, Krisztus nem egyszerűen ott van (adest) az eucharisztikus színek alatt, hanem egyszersmind jelen is van (praesens), jelen a hívő ember számára. A pusztán fizikai testek, a tárgyak nem tudnak jelen lenni, egyszerűen csak ott vannak egy-egy térbeli helyen. (c) Az *ubiquitas* tanával szemben, mely szerint a föltámadt Krisztus azon a módon van jelen az Eucharishtiában, ahogy mindenütt jelen van, a körlevél kiemeli az eucharisztikus jelenlét sajátosságát: a konszekráció által Krisztus új, eredeti, szentségi jelenléte valósul meg a kenyér és a bor átlényegítésével. VI. Pál ünnepélyes hitvallása ehhez hozzáteszi: ezzel nem megsokszorozódik az Úr Krisztus egyetlen, személyes és dicsőséges létezése, hanem a szentségben mindenütt jelenvalóvá válik, ahol az eucharisztikus áldozatot ünneplik.²⁸

II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikája nem ad új tanítást a valóságos jelenlétről. Megismétli a Trienti Zsinat vonatkozó

²⁷ Uo.

²⁸ VI. PÁL, *Solemnis professio fidei*, nr. 26: in EV 3,362.

dogmáit és a *Mysterium fidei* legfontosabb útmutatásait.²⁹ Alapvető törekvése, hogy Krisztus különböző jelenléti módjainak az összefüggésében szójon a testi-szubsztanciális jelenlétről az eucharisztikus színekben, különösen is kiemelve a jézusi áldozat jelenlétével és megvalósulásával való összefüggést.³⁰ Nem foglalkozik a jelentés- és rendeltetésváltozás elméleteivel és más újabb megközelítésekkel sem, csak általánosságban szól elismeréssel a teológiai értelmező erőfeszítésekről.³¹

2.4. A jelentés- és rendeltetésváltozáson alapuló értelmezés értékelése

Ha összefoglalóan akarjuk értékelni a jelentés-, ill. rendeltetésváltozás elméletek jelentőségét, akkor a következő észrevételeket tehetjük.

(a) Ezek a megközelítések annyiban hasznosak, amennyiben kifejezésre juttatják azt aényt, hogy Krisztus a kenyér és a bor *szakramentális jele által* van valóságosan jelen. A konsekrált kenyeret és a bort nem azért érzékeljük kenyérnek és bornak, mert Isten megtéveszti érzékeinket, hanem azért, mert a kenyér és a bor fizikai-kémiai tulajdonságai megmaradnak, hogy jelezzék számunkra: Krisztus mint az örök élet tápláléka van valóságosan jelen számunkra.³² A kenyér és a bor színei nemcsak elrejtik a szomatikusan jelenlévő Krisztust, hanem jelzik és ki nyilvánítják üdvözítő, az isteni életet tápláló jelenlétét. E jelszerep anynyira lényeges, hogy ha megszűnik a kenyér és a bor észlelhető jeltérmezete – az eucharisztikus színek megromlása vagy természetesen már nem érzékelhető részecskékre felaprózódása révén – akkor megszűnik Krisztus eucharisztikus jelenléte is.³³ Ezért állítható, hogy a kon-

²⁹ II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia de Eucharistia*, nr. 15.

³⁰ II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia de Eucharistia*, nr. 1, 6, 11, 12.

³¹ Uo. nr. 15.

³² Vö. KERESZTY, R., *A Bárány menyegzője. Az Eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerező megközelítésben*, Budapest 2008, 195. Az eucharisztikus adományok e jelszerepét a teológiai hagyomány a figura, species, symbolum, eikón, imago fogalmakkal fejezte ki.

³³ KEK 1377.

szekráció révén a kenyér és a bor köznapi jelentése és rendeltetése valóban lényegileg megváltozott.

(b) A jelentés- és rendeltetésváltozás elmélet nem helyettesíti az átlényegülés hagyományos tanítását, legfeljebb kiegészíti egy fontos szemponttal, pontosabban kiemeli annak egy szempontját. Ahogy a *Mysterium fidei* enciklika hangsúlyozza, az átlényegülés objektív történése az oka annak, hogy megváltozik a kenyér és a bor jelének jelentése és rendeltetése. Ehhez a fontos kijelentéshez ugyanakkor hozzátehetjük azt is, hogy az átlényegülés a maga részéről egy anamnetikus-szakramentális jelcselekvés által valósul meg, melyben a föltámadt Krisztus cselekszik Egyházában a papi konszekráció által a Lélek erejében. Végső soron tehát kölcsönös oksági viszonyról beszélhetünk: Krisztus és az Egyház konszekrációs jelcselekvése a kenyér és a bor átlényegülését eredményezi Krisztus testévé és vérévé, mely ontológiai változás megváltoztatja a kenyér és a bor jelének jelentését és rendeltetését.³⁴

(c) Az újabb teológiai megközelítések a reálszimbólum fogalmával fejezik ki a szentségi jelcselekvésnek azt a sajátos természetét, hogy a szentségi jel nemcsak jelzi, hanem meg is valósítja, tartalmazza és közli azt, amit jelez. Már a pusztán emberi létezés és cselekvés síkján is beszélhetünk reálszimbólumokról, mint valóságalkotó és hordozó jelekről, szemben a pusztán informáló, helyettesítő jelekkel.³⁵ A szentségek esetében azonban maga Krisztus alkotja meg isteni erejével a kegyelmét hordozó és közlő reálszimbólumokat, ezért azok sajátos objektivitással és ontológiai mélységgel rendelkeznek. Ez kiváltképpen és egyedülálló értelemben igaz az Oltáriszentségre, melyben Krisztus szómatikus, szubsztanciális és maradandó jelenléte valósul meg. Ezért az Eucharisztia értelmezéséhez nem elégséges az emberi reálszimbólumalkotásból mint jelentés- és rendeltetésváltoztatásból kiindulni, hanem a megteste-

³⁴ Otto Semmelroth a hatóok és célok kölcsönös viszonyát feltételezi a transsubstantiatio és a transsignificatio között. Az átlényegülés által nyer a kenyér és a bor új jelentést és rendeltetést; ugyanakkor az átlényegülés célja éppen az új jelentés és cél megvalósulása. Vö. SEMMELROTH, O., *Eucharistische Wandlung*, in *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1960, 302–311.

³⁵ Vö. NOCKE, FR. J., *Általános Szentségtan*, in *A dogmatika kézikönyve II.*, Budapest 1997, 195–234, itt: 219–220.

sülés misztériumán nyugvó istenemberi szimbólumalkotás páratlan mélységű valóságát kell alapul venni.³⁶ Ennek értelmében így fogalmazhatunk G. L. Müller szavaival: „Amennyiben Isten a kenyér és a bor jeleit Krisztus testi jelenlétének valóságtól áthatott eszközévé teszi, azok reálszimbólumokká válnak, amelyek jelzik és valóságosan közvetítik Krisztus, a felmagasztalt Úr jelenlétét, megdicsőült emberségében és istenségében. A jelek létének alapja maga Isten, aki megtestesült örök Igéjében megvalósuló felülmúlhatatlan jelenlétét egyedülálló módon teszi jelenvalóvá és közölhetővé a szentségi közvetítésben.”³⁷

(d) A Trienti Zsinat tanítása szerint a kenyér és a bor teljes szubsztanciája átlényegül Krisztus testének és vérének szubsztanciájává. Ha a transzszignifikáció és transzfalizáció mindenestül azonosítható lenne a transzszubsztanciációval, akkor teljes jelentésváltozásnak és rendeltetésváltozásnak kellene történnie a konszekrációban, a konszekrált kenyér és a bor teljes egészében mást kellene, hogy jelentsen és minden szempontból más funkciót kellene, hogy betöltsön. Ez azonban nem állítható. A jelentés- és rendeltetésváltozás valójában jelentésgazdagodást és rendeltetésben való minőségi gyarapodást jelent, de nem a régi jelentés és rendeltetés teljes elvesztését. Hiszen az eucharisztikus adományok továbbra is megőrzik, bár lényeges többletjelentéssel és céllal, étel-jentésüket és táplálékszerepüket is a természetes síkon. Következésképpen a transzszignifikáció és transzfalizáció nem azonosítható minden szempontból a transzszubsztanciáció dogmatikai fogalmával. A jelentésváltozás és az átlényegülés viszonyának értelmezését illetően figyelmet érdemel Kereszty Rókus javaslata. Részben Betz megfontolásait követve, a következőképpen fogalmaz: „Az átváltozás pillanatában a kenyeret és a bort Krisztus nem semmisíti meg, hanem inkább a Szentlélek erejével »kisajátítja« úgy, hogy a kenyér és bor empirikus tulajdonságai már nem közönséges kenyeret és bort jelenítenek meg, hanem a megfeszített és feltámadt Krisztus istenemberi valóságát. Az átváltoztatás után a kenyér és bor többé már nem önmagában

³⁶ Vö. KERESZTY, R., *A Bárány menyegzője*, 198.

³⁷ MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*, Budapest 2007, 682.

létezik, azaz nem szubsztanciális valóság.”³⁸ A magyar származású ciszterci szerzetes szerint, azzal, hogy a kenyér és a bor már nem önmagukban léteznek, hanem létezésük kizárólagos és közvetlen alapja maga Krisztus, ezért lényegük, ill. természetük is megváltozik, Krisztus valószínű és testi jelenlétének hatékony jelei lesznek. Ebben az értelmezésben a „szubsztancia” fogalmának két jelentésrétege tűnik fel. A szubsztancia egyrészt formális értelemben az „önmagában létezőt” (*esse in se*), az önálló létezőt jelenti, a végső hordozó alanyt; másrészt jelenti a mibenlétet, a lényegét és az ennek megfelelő természetet, mint cselekvési elvet. Kereszty Rókus szerint az átlényegülés a kenyér és a bor szubsztanciájának a megváltozását jelenti mindkét értelemben, de oly módon, hogy az önálló létezés megszűnése és a Krisztustól való közvetlen függés és fenntartás viszonyába helyezése (*esse in Christo*) eredményezi a lényeg és természet megváltozását. A konszekrált kenyér és bor új lényege és természete pedig nem más, mint az, hogy Krisztus valószínű és testi jelenlétének a hatékony jelei lesznek. Kereszty értelmezéséből úgy tűnik, hogy a szubsztancia e második jelentésének fényében értett *transsubstantiatio*, tudniillik a szubsztanciának, mint lényegnek és természetnek a megváltozása azonosítható a jelentés- illetve rendeltetésváltozással: a kenyér és a bor Krisztus testi jelenlétének a hatékony jelei, az örök élet tápláléka lesznek. Mivel azonban a *transsubstantiatio* nemcsak ezt jelenti, hanem a szubsztancia fogalmának elsődleges és formális értelmében az „*esse in se*” átváltozását az „*esse in Christo*” létmódra, vagyis a Krisztustól való közvetlen és teljes létbeli függés viszonyába helyezettséget, ezért a transzszignifikáció és transzsfinalizáció nem meríti ki a transzszubsztanciáció fogalmát, s nem azonosítható vele. A transzszubsztanciáció, ha az elsődleges értelemben vesszük a szubsztanciát, akkor a transzszignifikáció és transzsfinalizáció mélyebb ontológiai okaként jelölhető meg. Ez az értelmezés úgy tűnik, hogy eleget tesz a *Mysterium fidei* körlevél szempontjainak és ugyanakkor világosan meghatározza a transzszignifikáció és a transzszubsztanciáció viszonyát.

³⁸ KERESZTY, R., *A Bárány menyegzője*, 200.

3. Az eucharisztikus jelenlét értelmezése a hit misztériumainak analógiája alapján

Az Eucharisztia misztériuma értelmezésének egy másik iránya nem filozófiai megfontolások, vagyis a fenomenológiai-egzisztencialista megközelítések segítségével törekszik megvilágítani a szubsztanciális jelenlétről és az átlényegülésről szóló egyházi tanítást, hanem a keresztyén hit misztériumainak összefüggése (nexus mysteriorum) alapján. Itt két elgondolással találkozhatunk: az egyik a Logosz inkarnációja, a másik Krisztus föltámadása és eszkatológikus uralma felől igyekszik értelmezni az eucharisztikus jelenlétet.

3.1. Az eucharisztikus átváltoztatás, mint a megtestesülés eseményének anamnetikus-szakramentális megvalósulása

Elsősorban *Johannes Betz* nevéhez köthető az eucharisztikus misztérium olyatén felfogása, mely szerint az eucharisztikus átváltoztatás a megtestesülés eseményének anamnetikus-szakramentális aktualizálása lenne.³⁹ Az *Eucharisztia mint központi misztérium* című értekezésében a szerző hangsúlyozza, hogy nem teljesen új típusú megközelítésről van itt szó, sokkal inkább az egyházatyák, különösen az alexandriai iskolához tartozó teológusok gondolatainak felelevenítéséről és továbbgondolásáról. Betz szerint már a János-evangéliumban megtalálhatók annak a felfogásnak a csírái, hogy az Eucharisztia voltaképpen a Fiú szakramentális-anamnetikus megtestesülése. Az evangélista egyfelől ugyanazt a kifejezést, a test-hús (σῶμα) szót alkalmazza az Eucharisziára (6,51) mint a megtestesült Igére (1,14). Másfelől a megtestesült Igét is mennyből alá szállott kenyérnek mondja, mint az Eucharisziát (6,58). Továbbá a karnai beszédben Jézus párhuzamba állítja saját Atyjától eredő elküldését és életét, mely küldetés a megtestesüléssel vette kezdetét, az Eucharisziában részesedő hívő embernek a Jézustól kapott életével. Szent Jusztinosztól kezdődően aztán szinte az egész görög teológiában

³⁹ Vö. BETZ, J., *Eucharistie als zentrales Mystrium*, in *Mysterium Salutis*, Bd. 4/2 (hrsg. FEINER, J. – LÖHRER, M.), Einsiedeln–Zürich–Köln 1973, 185–314, különösen: 308–311.

tovább bontják ennek az analógiának az értelmét. Amint Máriától az Ige testet öltött a Szentlélek erejében, hasonlóképpen a kenyérből és a borból a Lélek erejében Jézus teste és vére lesz.⁴⁰ A Lélek erejében az isteni Logosz leszáll a kenyér és a bor adományára, birtokba veszi és Jézus testévé és vérévé teszi. Valóságos átváltozás történik a konszekráció és az epiklézis nyomán, erről beszél többek között Jeruzsálemi Kürillosz, Nüsszai Gergely, Krüszosztomosz, Mopszvesztiai Theodorosz, Alexandriai Kürillosz és Damaszkuszi Szent János, de maga a szent liturgia epiklézis imája is. Az átváltoztatás az eucharisztikus adományok Isten általi kisajátítását, lefoglalását, birtokbavételét jelenti, tulajdonos változást. A konszekráció hatására az adományok immár nem önmagukhoz tartoznak, hanem a legintenzívebb módon a Logoszhoz, akinek sajátjává válnak és benne léteznek. Ahogy Alexandriai Kürillosz fogalmaz, az Eucharisztia a Logosz saját teste (ἰδία σάρξ), mert sajátjává tette (ἰδιοποιησθαί)⁴¹ és hüposztatikusan (καθ' ὑπόστασιν)⁴² egyesítette önmagával. Damaszkuszi Szent János így foglalja össze a görög tradíció felfogását a szentségi megtestesülésről és átváltoztatásról: „Az (eucharisztikus) test valóban egyesült az istenséggel, az a Szűztől származó test, nem azért, mintha a mennybe felszállt test az égből ismét lejönne, hanem mert a kenyér és a bor Isten testévé és vérévé változnak át. Ha a miként és a hogyan után kérdezel, mi módon történik ez, akkor legyen elég neked annyit hallanod: a Szentlélek által történik ez, amint az Úr testi létezését is a Szentlélek által vette föl önmaga számára és önmagába.”⁴³

⁴⁰ Vö. JUSZTINOSZ, *Apol. I*, 66. Betz bőségesen dokumentálja állítását, mely szerint az apologétáktól kezdve (Jusztinosz, Iraeneus) az alexandriai (Alexandriai Kelemen, Órigenész, Athanasziosz, Kürillosz), a kappadokiai (Baszileiosz, Nazianszoszi Gergely, Nüsszai Gergely) és az antiokhiai atyákon (Efrém, Aranyszájú Szt. János,) keresztül egészen Damaszkuszi Szent Jánosig végig megtalálható a görög patrisztikus tradícióban az Eucharisztiaának az inkarnáció felőli értelmezése. Vö. BETZ, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* Bd. I/1, Freiburg 1955, 267–300.

⁴¹ *Comm. in Luc* 22,19: PG 72,908 és 912.

⁴² *Contra Nestor*. I prooem: ACO I 1,6 p. 15,37.

⁴³ *De fide orth.* 4,13: PG 94, 1141. Idézve: Betz, J., *Eucharistie als zentrales Mysterium*, 302.

Betz értékelése szerint az átváltoztatásnak ez a görög patrisztikus szemlélete a következő előnyökkel jár. Kifejeződik benne a theocentrikus szempont: maga Isten változtatja át az adományokat, amennyiben birtokba veszi és az Igével egyesíti azokat. Amennyiben az átváltoztatást szakramentális inkarnációként fogja fel, ez az esemény szervesen beletartozik a szentség anamnetikus-üdv történeti látásmódjának egészébe. Nem elszigetelt csodás történés, hanem a szentségi cselekvés folyamatából szervesen következik: a felajánlott adományok lefoglalása Isten részéről elfogadó válasz a mi felajánló átadásunkra és Szentlelket lehívó imánkra.⁴⁴ Az átlényegülés és a szubsztanciális jelenlét egyházi tanítását jól megvilágítja Betz szerint ez az értelmezés. Az eucharisztikus történetet úgy állítja elénk, mint anamnetikus megjelenítését a megtestesülés eseményének. Az inkarnációban a Logosz emberi természetet vett fel, s oly bensőségesen sajátjává tette, egyesítette önmagával, hogy az nem természetes módon személyi önállóságban létezik, hanem létezésének alapját az Igében bírja, vele hüposztatikus egységben van, s a Logosz szakramentumává, megjelenési módjává lesz. Az Eucharisztia üdv történeti megjelenítő megemlékezése ennek és analógiában áll vele. Az eucharisztikus konszekráció során az Ige a felajánlott adományokat oly szorosan és bensőségesen lefoglalja, birtokba veszi és sajátjává teszi, hogy azok megszűnnek önálló teremtményi létezők lenni, az Ige testének és vérének szakramentumává, megjelenési módjává, sőt testévé és vérévé lesznek. Ontológiai nyelvre fordítva: a konszekráció során a Logosz az adományokat lényegi magjukban ragadja meg, kiterjeszti rájuk saját szubszisztenciáját, szubsztanciálisan egyesíti őket magával, s immár úgy tartja fenn és hordozza azokat, hogy elveszítik önállóságukat, benne alapozódnak meg. A teremtésben Istentől kapták természetes teremtményi, önálló, szubsztanciális létüket. Most azonban, amikor Fiának áldozati önátadásának eucharisztikus emlékezete során Istennek felajánlják a kenyeret és a bort, Isten elfogadja és a Szentlélek erejében Fiával hüposztatikusan egyesíti őket. Ekképpen a konszekráció nem megsemmisítése, hanem felemelése és megdicsőítése a természetes szubsztanciáknak, a színek isteni fenntartásával a Logosz szubszisztáló

⁴⁴ BETZ, J., *Eucharistie als zentrales Mysterium*, 302 k.

aktusa révén. Mivel a Logosz ugyanazon szubszisztencia aktussal hordozza és fogja át az eucharisztikus adományokat, mint saját emberi természetét, ezért azonosak lesznek testével és vérével. Az átváltoztatás így módon új reláció tételezését jelenti: a Logosz hűposztatikus viszonyát az adományokhoz, melynek révén átlényegülés történik.⁴⁵

3.1.1. Kritikai észrevételek az inkarnáción alapuló értelmezéshez

Kétségtelenül igaz, hogy az Eucharisztia és a megtestesülés misztériuma közötti analógia állítása rendelkezik bizonyos bibliai alapokkal és hosszú, ősi tradícióra tekinthet vissza. Az is kíváncsú, hogy a keresztség misztériumait az egymással való összefüggésükben vizsgáljuk, mert kölcsönösen megvilágítják egymást, és így teljesebben körvonalazódik előttünk Isten üdvrendi cselekvéseinek belső koherenciája. Az atyák nyomdokain haladva Betz helyesen mutat rá az inkarnáció és az átlényegülés eseményének hasonlóságaira. Mindkét esetben Isten a fő cselekvő és a Szentlélek erejében megy végbe a cselekvés. Mindkét esetben egy szakramentális valóság keletkezik: ahhoz hasonlóan, ahogy az inkarnációban a felvett és hűposztatikusan egyesített emberi természet az örök Ige szakramentuma, azaz hatékony jele, eszköze lesz az Ige üdvözítő cselekvésének és az isteni élet közlésének, úgy a konszekrált kenyér és bor is az Ige üdvözítő szakramentumává, az isteni élet közlőjévé válik. Az is hasonlóság a két esemény között, hogy az isteni önközlés mindkét esetben úgy megy végbe, hogy a teremtményi valóság, azaz sem Krisztus embersége, sem a kenyér és a bor szubsztanciája nem semmisül meg (annihilatio), hanem megszentelődik, teljesen lefoglalttá válik és beteljesedik. Ugyanakkor észre kell vennünk a hasonlóság mellett a különbségeket is a két misztérium között, melyek lehetetlenné teszik a kettő azonosítását egymással, illetve annak állítását, hogy az eucharisztikus átváltoztatás, az átlényegülés az inkarnáció eseményének szakramentális-anamnetikus megjelölése lenne. Véleményünk szerint

⁴⁵ Uo. 308 k. Betz arra is utal, hogy az átlényegülés új reláció tételezéseként való felfogása megtalálható már Aquinói Tamásnál (STh III 76, 6), Durandus, G. Perrone és A. Knoll teológiájában is.

Betz nem vet kellő mélységben számot a különbségekkel, s így az analógiát kissé túlerőltető álláspontra jut.

(a) Az első különbséget az inkarnáció és az átlényegülés *terminus a quo*-ját illetően kell megállapítani. A megtestesülés esetében az örök Ige a Lélek közreműködésével úgy veszi fel hüposztatikus egységbe az emberi természetet, hogy a felvétellel-egyesüléssel egyidejűleg teremti meg. Ágoston szavaival: *assumendo creavit*. Vagyis, nincs egy előzetesen létező ember, a teremtetett emberi természet egy időben előbb létező egyedi valósága, amellyel egyesülne, hanem Jézus emberségének a megteremtése egybeesik a hüposztatikus egyesüléssel. Ettől eltérően, az eucharisztikus konszekráció *terminus a quo*-ja a megtestesült és feltámadt Ige, Krisztus, aki a Lélek közreműködésével a már előzetesen létező kenyeret és bort, mint szubsztanciális teremtményeket változtatja át saját testévé és vérévé.

(b) A második különbség a két esemény *terminus ad quem*-je között található. Az inkarnációban megvalósuló hüposztatikus egyesülés révén elszakíthatatlan és mindörökké fennálló egység jön létre a Fiú személyében az isteni és az emberi természet között. Ezzel szemben az eucharisztikus átlényegülés során létrejövő szubsztanciális jelenlét megszűnik az eucharisztikus színek megváltozásával.

(c) A legdőntőbb különbség azonban a két esemény mibenlétét illetően állapítható meg. Egyfelől, az unió hüposztatika nem értelmezhető átlényegülésként. Az Ige által felvett emberi természet, az emberség lényege nem változik meg, nem változik át más lényeggé, hanem a khalhedoni dogma szerint megőrzi a természet eredeti tulajdonságait, Krisztus embersége szerint egylényegű velünk. Kereszty Rókussal fogalmazva: „Krisztus emberi természete nem veszti el szubsztancia voltát, azaz relatív önállóságát a megtestesülésben, hiszen enélkül Krisztusnak nem lenne emberi öntudata és emberi szabadsága, azaz Isten nem lett volna igazán emberré. Krisztus emberi szubsztanciáját az unio hypostatica révén a Fiúisten mint saját emberségét birtokolja és ezzel emberi valóságát nem megszünteti, hanem tökéletessé teszi.”⁴⁶ Az

⁴⁶ KERESZTY, R., *A Bárány menyegzője*, 201. Egyetérthetünk Kereszty Rókus megjegyzésével, aki szerint „... a kenyér és a bor átlényegülése és Krisztus emberségének az unio hypostaticába való felvétele közötti különbség az anyagi

eucharisztikus konszekráció során ezzel szemben a kenyér és a bor lényege, szubsztanciája változik át egy másik szubsztanciává, a föltámadt Krisztus testévé és vérévé. Másfelől, az is világos, hogy amint az átlényegülés nem alkalmazható az inkarnáció unió hüposztatikájára, úgy az eucharisztikus átlényegülésre sem vonatkoztatható *minden további nélkül* a hüposztatikus egyesülés fogalma. Betz azt állítja, hogy Krisztus bevonja emberi természetének személyi egységébe a konszekrált kenyeret és bort, s ezzel olyan kapcsolat jön létre Krisztus személye és az eucharisztikus adományok között, mint Krisztus személye és a saját emberi természete között. Míg a hagyományos tanítás szerint Isten külön csodálatos tevékenységének köszönhető az eucharisztikus színek megmaradása saját hordozó szubsztancia nélkül, addig Betz azt feltételezi, hogy a kenyér és a bor Krisztus szubzisztens aktusának köszönhetik fennállásukat, azaz végső soron valamiképpen maga Krisztus személye, illetve megdicsőült teste lesz a hordozójuk és létben tartójuk.

Ezek a gondolatok azonban legalábbis részben vállalhatatlan következményekhez vezetnek. Ha igaz lenne, hogy ugyanolyan viszony van Krisztus személye és az eucharisztikus színek között, mint Krisztus személye és saját embersége között, s végső elemzésben Krisztus (teste) lenne a színek hordozója, akkor a kenyér és a bor színeinek tulajdonságait magáról Krisztusról lehetne és kellene állítanunk, ez azonban abszurdítás. Míg a személyi egység miatt Krisztus emberségének tulajdonságait végső soron állíthatjuk magáról Krisztusról, mint végső hordozó alanyról, addig ezt nem tehetjük meg az eucharisztikus színek tulajdonságaival. Ez mutatja, hogy nem pontosan ugyanaz a két viszony.⁴⁷

valóság és az emberi természet létmódja közti különbségből adódik. [...] Más szóval a kenyér és a bor nem semmisül meg, sőt elnyeri transzcendens tökéletességét az átlényegülés során, amikor lényege szerint már nem létezik, hanem egész mivolta kimerül abban, hogy Krisztus teljes valóságát jelzi és közli. Krisztus embersége ezzel szemben az unio hypostaticában megsemmisülne, ha elveszítené emberi lényegét.” Uo.

⁴⁷ Még ha el is fogadnánk, hogy hüposztatikus viszony létesül Krisztus és az eucharisztikus adományok között, ez sem tenné önmagában teljesen érthetővé az átlényegülést, sőt, az inkarnáció unió hüposztatikájának mintája alapján, inkább az impanatio vagy consubstantiatio állításához vezetne, melyet azonban a Magiszterium többször elutasított, mint az Eucharisztia alapítási szavak helytelen értelmezését.

Összegezve tehát azt kell megállapítanunk, hogy az inkarnáció és az átlényegülés/eucharisztikus átváltoztatás misztériuma között van valós hasonlóság, de csak lényeges különbségekkel. Ezt maga Betz is megfogalmazza, amikor hangsúlyozza, hogy a Logosz hüposztatikus relációja a kenyérhez és a borhoz, *teljes* megváltozását eredményezi az adományok szubsztanciájának; tehát nemcsak a szubszisztenciát adó létaktusuk változik, hanem természetük, lényegük is. Ekképpen a szubsztanciaváltásnak belső mozzanata és eredménye a lényegváltozás. A *transsubstantiatio* tehát nemcsak szubszisztenciamód váltást, vagyis létalap/hordozó váltást, hanem a lényeg és a természet változását is jelenti (*transessentiatio*).⁴⁸ Véleményünk szerint ez a kiegészítés elégséges ahhoz, hogy a

Ibañez elsősorban ezen a ponton bírálja Betz elméletét. Lásd IBAÑEZ, G. Á., *L'Eucaristia, dono e mistero*, 413 k.

⁴⁸ Vö. BETZ, J., *Eucharistie als zentrales Mysterium*, 310. A szerző ezzel a kiegészítéssel figyelembe veszi a Szent Officium azon határozatát (1875. 07. 07.), mely elfogadhatatlannak minősítette Joseph Bayma felfogását az átlényegülésről. Bayma a *substantia* fogalmát teljesen és kizárólag formálisan értette, úgy, mint önmagában való létezését. Az, ami önmagában van, nem lehet jelen ugyanakkor más első szubjektumban, hordozóban. (DH 3121). Innét kiindulva az átlényegülést a következőképpen értelmezte: „...a kenyér szubsztanciája, bármiféle benne végbement más változás nélkül egyedül amiatt szűnik meg szubsztancia lenni, mert természetfeletti módon valami más fogja tartalmazni, úgy hogy már nem önmagában, hanem másban, mint első szubjektumban van. Következésképpen az átlényegülés (transsubstantiatio), vagyis a kenyér teljes szubsztanciájának Krisztus Urunk testének szubsztanciájává való átváltozása, úgy magyarázható meg, hogy Krisztus teste, míg az Oltáriszentségben szubsztanciálisan jelenvalóvá válik, a kenyér természetének birtokába jut, amely önmaga bármiféle megváltozása nélkül megszűnik szubsztancia lenni, mivel már nem önmagában van, hanem egy másikban, amely fenntartja; kenyér természete tehát megmarad benne, de a szubsztancia formális tartalma megszűnik; és ezért nem két szubsztancia van, hanem egyedül egy, ti. Krisztus testéé.” DH 3122–3123. Bayma szerint tehát a kenyér szubsztanciája ebben a pusztán formális értelemben szűnik meg és válik a kenyér természetfeletti accidenciává, mely nem a természetes accidenciák módján csatlakozik Krisztus testéhez, hanem csupán amiatt, hogy Krisztus teste által marad fenn. Vö. DH 3124. Bayma nézeteitől eltérően Betz hangsúlyozza, hogy az átlényegülés belső mozzanata a kenyér és a bor ontológiai természetének a megváltozása is. Kereszty Rókus, Betz alap gondolatait magáévá téve, így köti össze az átlényegülés két mozzanatát: „Ám az én magyarázatom szerint azzal, hogy többé már nem önmagában létezik, hanem mint Krisztus valóságos jelenlétének hatékony

Trienti Zsinat átlényegülés tanát megfelelően értelmezze. Ezen a ponton azonban a hüposztatikus egység olyan fogalmával van már dolgunk, mely részben más, mint az inkarnáció unió hüposztatikája.

Az Eucharisztia és az eszkatológiai beteljesedés összefüggése a feltámadás fényében

Az Eucharishtiában a föltámadott Krisztus van jelen valóságosan, testileg, de dicsőséges létmódja szerint és szakramentálisan, vagyis jelhez kötötten. A testi jelenlét a teljes személy jelenléte, hiszen a test a Biblia szóhasználatában a teljes személyt jelenti test és lélek elválaszthatatlan egységeként. A föltámadt Krisztus személyének testi jelenléte abban az értelemben is személyes, hogy kapcsolatot létesítő, önmagát adó, közösségbe vonó jelenlét. Amint *Joseph Ratzinger* rámutat, a test itt a földön egyfelől határ, mely elválaszt bennünket egymástól, és idegenné tesz egymás számára. Ugyanakkor azonban híd is, mely összeköt, közösséget tesz lehetővé: „A testen át találkozunk egymással, általa osztozunk a teremtés közös anyagában; általa látjuk egymást, kerülünk egymás közelébe. A test mozdulataiban válik nyilvánvalóvá, kicsoda-micsoda a másik. Ahogyan néz, ránk tekint, cselekszik, adja magát, abban látjuk meg egymást, az vezet egymáshoz.”⁴⁹ A testi mivoltot meg lehet élni elhatárolódásként, kizárásként, elutasításként, de megnyílásként, odafordulásként és önközlésként is, melynek révén a személyek belső középontjukban találkoznak, érintkeznek egymással. A föltámadás valójában azt jelenti, hogy a test megszűnik határnak lenni, ám megmarad az, ami benne közösség.⁵⁰ Krisztus feltámadott, dicsőséges létmódján így van jelen számunkra az Eucharishtiában: önmagát maradéktalanul közlőként, kinek testében részesedve a feltámadás erői munkálkodnak bennünk és előre lendítenek az eszkatologikus beteljesedés felé.

jele, a kenyér és a bor valódi lényege, ill. természete megváltozik.” KERESZTY, R., *A Bárány menyegzője*, 200.

⁴⁹ Vö. RATZINGER, J., *Krisztus valóságos jelenléte az Oltáriszentségben*, in RATZINGER, J., *A mustármag reménye*, Eisenstadt 1979, 76.

⁵⁰ Uo.

3.1.2. Az eucharisztikus átváltozás mint a kozmosz eszkatológikus átalakulásának forrása

Teilhard de Chardin nagyszabású filozófiai-teológiai víziója az egységes, de tagolt fejlődés (kozmo-, bio-, noo- és krisztogenezis) hordozó alapjaként és beteljesítő Ómega-pontjaként Krisztust jelöli meg. Teilhard a bonyolódás, az egyesülés és a visszafordíthatatlanság (hüper-fizikai) törvényével jellemzett fejlődés elvét, végpontját és célját a feltámadt és a kozmosz felett hatalmat gyakorló Krisztusban látja. Ő az az Ómega-pont, mely végtelen szintetizáló hatalomként képes végső egységbe gyűjteni és fogni minden embert, emberi alkotást s rajtuk keresztül az alacsonyabb evolúciós szintéziseket is. Jézus Krisztus a megtestesült örök Ige, az embersége szerint is megdicsőített Fiú az egész teremtés központja, Alfája és Ómegája. Chardin számára döntő jelentőségűek a páli levelek és a jánosi iratok teremtéskrisztológiai szövegei: „Benne teremtetett minden [...]. Minden őáltala és őérte teremtetett [...], minden benne áll fenn” (Kol 1, 15 köv.); „Mikor pedig minden alá lesz vetve neki, akkor a Fiú maga is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Az evolúció Ómega-pontja, mely egyszerre transzcendens és immanens, maga Jézus Krisztus, aki isteni és emberi természetet egyesítve önmagában egyszerre a tökéletes szintetizáló és a szintézis. Jézus, a megtestesült Ige, a meghalt és föltámadt egyetemes Krisztussá lett. Ő adja meg mindennek a szilárdságot, egyesít és vonz magához mindent.⁵¹

Chardin ebbe a teremtéskrisztológiai és evolúciós látószögbe helyezve gondolkodik az Eucharisztia titkáról. Az 1917-ben írt *A Pap* c. munkájában pl. így fogalmaz: „Amikor Krisztus folytatja megtestesülésének munkáját és leszáll a kenyérbe, hogy annak helyébe lépjen, akkor működése nem korlátozódik arra az anyagi részecskére, amelyet Jelenléte rövid időre megszüntet. Az átlényegülést az egész Mindenség valósá-

⁵¹ „Krisztus az alfa és az ómega, kezdet és vég, alapkö és a boltozat szerkezeti kulcspontja, Teljesség és Beteljesítő. Krisztus tökéletesít mindent és mindennek megadja szilárdságát. Krisztus a Világ belső Élete és Fénye; minden teremtetett szellem egyetemes összpontosulása küszködve, erejét megfeszítve tart Feléje és általa valósul meg egyesülésük.” CHARDIN, P. T. DE, „Tudomány és Krisztus vagy Analízis és Szintézis”, in CHARDIN, P. T. DE, *Tudomány és Krisztus*, São Paulo 1972, 55.

gos – bár enyhébb fokú – megszentelődésének fénye övezi, akárcsak valami istenivé alakító aureola. Az Ige beoltódik a kozmikus elembe s abból hat ki, hogy mindent az uralma alá vonjon, és önmagához alakítson.”⁵² A jezsuita természettudós és teológus folytonosságban szemléli a megtestesülést, az eucharisztikus átváltozás és a kozmosz eszkatologikus átalakulásának eseményét. Elsősorban az összefüggést és a hasonlóságot emeli ki e titkok között, ugyanakkor azonban nem tesz egyenlőséget közéjük. Az átlényegülés szót csak az eucharisztikus átváltozásra alkalmazza, s ettől megkülönbözteti a mindenség megszentelését, istenivé alakítását. Az előbbi forrása az utóbbinak, de mindkettő az istenivé tétel eseménye. Chardin egy másik helyen így fogalmaz: „Amikor Krisztus a pap közvetítésével ezt mondja: *Ez az én testem*, akkor e szavak túláradnak azon a kenyérdarabkán, amely fölött elhangzottak: hozzájárulnak az egész misztikus Test születéséhez. A szentségi működés az átváltoztatott Ostyán túl kiterjed magára a Kozmoszra is. ... Lassan és ellenállhatatlanul a nagy Konszekrációnak, az Istenhez emelő Átváltoztatásnak hatása alá kerül az egész Anyagvilág.”⁵³ Fontos észrevennünk, hogy Chardin itt az eucharisztikus átváltoztatás kozmikus hatásáról beszél, és analóg értelemben használja a „konszekráció” kifejezést. Csatlakozva az újszövetségi tanúságtételen nyugvó folyamatos katolikus teológiai tradícióhoz ő is a misztikus Test egységének kialakításában látja az Eucharisztia értelmét és célját. Chardin számára azonban a titokzatos Test egésze nemcsak az Egyházat jelenti, hanem azt az eszkatologikus teljességet, plérómát is, melynek középpontjaként a dicsőséges Krisztus magához vonja, egyesíti és önmagához alakítja az emberiséget és az egész kozmoszt. Az eucharisztikus konszekráció erre az eszkatologikus és a mindenséget átfogó nagy konszekrációra irányul. Chardin azonban nem állítja, hogy a kettő mibenléte pontosan ugyanaz lenne, és azt sem kísérli meg, hogy az eucharisztikus átlényegülést az eszkatologikus konszekráció felől értelmezze, vagy azzal azonosítsa.⁵⁴

⁵² Idézve: in CHARDIN, P. T. DE, *A mindenség himnusza*, (ford. Rezek Róman), São Paulo 1970, 6.

⁵³ Idézve: Uo.

⁵⁴ A konszekrációhoz hasonlóan analóg értelemben használja az Ostya szót is: elsődlegesen jelenti az eucharisztikus kenyeret, másodlagosan a világmindenséget,

3.1.3. Az eucharisztikus átváltoztatás mint húsvéti esemény és az eszkatologikus beteljesedés elővételezése

François-Xavier Durwell Teilhard de Chardin gondolataiból merítve dolgozta ki saját Eucharisztia értelmezését, melyben azonban Chardintól eltérően megjelenik a *transsubstantiatio* tanításának bizonyos fokú kritikája is. Teológiai megközelítése teljesen mellőzi a filozófiai megfontolásokat és kizárólag a föltámadt Krisztus eszkatologikus létmódjában keresi az eucharisztikus jelenlét értelmezésének a kulcsát.⁵⁵ Így fogalmaz: „A húsvéti Krisztus, kinek szakramentuma az Eucharisztia, ennek a világnak a valóságától különböző létrendű, Ő ennek az eszkatologikus beteljesedése. Ő a végpont, ahol célba érnek a dolgok és eredetük kezdőpontja (vö. Kol 1,15–20). A kenyér és a bor valamint a Krisztus közötti kapcsolat ugyanaz, mint ami a földi valóságok és az eszkatologikus teljesség között létezik, nem sorolható Arisztotelész egyetlen kategóriájába sem. Hasonló területek kifürkészéséhez, mit amilyenek az eszkatologiaiak, a földi valóságok filozófiai önmagukban nem kínálnak semmiféle megbízható alapot.”⁵⁶

A föltámadt és megdicsőült Krisztust az Atya fölmagasztalta és neki adott át minden hatalmat (Mt 28,18; 26,64). „Föltámadásának ereje” által (Fil 3,21), mellyel hatalma alá vethet minden dolgot, a fölmagasztalt Krisztus változtatja át a kenyeret és a bort. Az Eucharisztia Krisztus kozmikus hatalmának gyümölcse és ragyogó jele. Az eucharisztikus jelenlét Durwell értelmezésében bizonyos módon elővételezi a parúziát. „Az Eucharisztia távolról érkező jelenlét, amely abból a végső célpontból érkezik, ahol Krisztus örökké lakozik, ahonnet eléri a földi egyházat. ...Végső érkezés a mi időnkbe, jövőbeli teljesség, mely a mostani világban kivirágzik. Ez a kenyér eszkatologikus.”⁵⁷ A francia teológus aztán pontosítja, hogy mit ért Krisztus érkezésén az eucharisztikus ün-

mint Krisztus jelenlétének világot átalakító szentségi anyagát. Az eucharisztikus konsekráció a világmindenség végleges konsekrációját a leghatékonyabban munkálja: „A Szent Ostya izzó tűzfészekhez hasonlít, ahonnan sugároz és szétterjed a láng”. CHARDIN, P. T. DE, *Világmindenségem*, in *Tudomány és Krisztus*, (ford. Rezek Román), São Paulo 1972, 59–118, itt: 92.

⁵⁵ DURWELL, FR.-X., *L'Eucaristia, sacramento del mistero pasquale*, Roma 1983.

⁵⁶ Uo. 18.

neplésen (és a történelem végén). Krisztus érkezése nem újra-eljövétel: „Ő úgy érkezik, hogy önmagához érkeztet el, az eszkatológiához vonz”.⁵⁸ „A kenyérnek és a bornak, a földi vacsorának és a földi összejövételnek az átalakulását úgy értjük, mint azzal a Valakivel való kapcsolatnak a módosulását, aki minden dolognak a mélységes és lényegi valósága (szubsztanciája): a kapcsolat közvetlen és abszolút lesz. Ebben a világban, ahol minden a beteljesedésre való meghívás révén lett megteremtve, a kenyér és a bor eszkatologikus valóságokká lesznek egy kitüntetett teremtető elhívásnak köszönhetően, melynek erejében egyedülálló módon léteznek Krisztusban, ahogy a keresztyény egy kitüntető hivatásnak köszönhetően a „Fiú közösségébe meghívott” (1Kor 1,9) és benne léteznek: »ti Krisztusban vagytok« (1Kor 1,30)”.⁵⁹

P. Teilhard de Chardin és G. Martelet nyomán⁶⁰ Durwell is hangsúlyozza, hogy a parúziában az egész világmindenség, benne az emberekkel, nem külső beavatkozásnak köszönhetően alakul át, hanem annak révén, hogy Krisztus felé törekvő belső irányultságuk beteljesedik, felmagasztosul. Akkor az egész átalakult kozmosz, a dicsőségesen fel-emelt világmindenség lesz Krisztus végső, eszkatologikus teste, a *verum corpus Christi*. Ez a végső átalakulás kezdődik el már az eucharisztikus ünneplésben, a konszekrált kenyérben és borban, melyek az Úr Krisztus eljövételének hatékony jelei és eszközei. E jeleket nem kell megfosztani természetüktől ahhoz, hogy Krisztus jelenléte megvalósuljon. Annak meghaladása révén válnak Krisztus testévé és vérévé, amik korábban voltak. „A kenyér és a bor, hasonlóan ennek a világnak minden valóságához, létük gyökereit a jövőbeli beteljesedésben bírják. Az eucharisztizálásuk nem lényegükben való megtagadásuk, hanem a saját igazságukba való „átváltoztatásuk”, ám teljes meghaladás révén. Oly mélységig megváltoztatnak és megerősítenek gyökerükben, hogy „igazi kenyérré”, „az Ország borává” válnak. Nem mondjuk a skolaszti-

⁵⁷ Uo. 52 k.

⁵⁸ Uo. 94.

⁵⁹ Uo. 101 k.

⁶⁰ CHARDIN, P. T. DE, *Mise a világ felett*, in *A mindenség himnusza*, (ford. Rezek Román), São Paulo 1970, 5–26; MARTELET, G., *Résurrection, eucharistie et génèse de l'homme. Chemins théologiques d'un nouveau chrétien*, Paris 1972, 179–192.

kus teológiával, hogy a kenyérből és a borból csak az üres és levetkőztetett ruhák maradnak, azok az »akcidensek«, melyek Krisztusnak merőben fátyla és megtévesztő álruhába való átöltöztetése lennének.”⁶¹ Durwell értelmezésében a konsekráció húsvéti esemény a kenyér és a bor számára, melyek nem szenvednek semmiféle veszteséget, hanem legteljesebb tökéletességükre jutnak, amikor felvételnek Krisztus teljességébe. Ennek okát és módját a francia teológus így magyarázza: „Ha minden dolog saját létét azzal a Valakivel való kapcsolatban bírja, »akiben minden dolog fennáll« (Kol 1,17), ha tehát a mi asztalaink kenyeré saját kenyér-létét szintén ebben a kapcsolatban bírja, akkor nem önmagától megfosztva pillantjuk meg, hanem kenyérként konsekrálja azt a Szentlélek. Elképzelhetetlen fokon válik kenyérré, az örök élet kenyérévé, a Krisztussal való közvetlen és abszolút kapcsolatban. Ez a változás reális, szubsztanciális, de a teológiának nem kell szörszálhasogató módon elkülöníteni az akcidenseket, melyek megmaradnak, és az elemek valóságát, mely eltűnik. A kenyér és a bor teljes egész létükben a húsvéti Krisztus láthatósága lesznek, az eszkatológia világgal való közvetlen érintkezése, annak a Valakinek a megjelenése, aki önmagában a földi Egyház számára láthatatlan.”⁶²

3.1.3.1. KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK DÜRWELL ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Kétségtelen, hogy Durwell eszkatologikus Eucharisztia-értelmezésében sok helyes meglátást és értékes szempontot találunk. Egyfelől, a naturalista-szenzualista szemléletmóddal szemben a Magiszterium folyamatos tanításával teljes összhangban hangsúlyozza, hogy az Eucharishtiában a halált legyőző, dicsőséges Krisztus van jelen, eszkatologikus hatalmával és létmódján, mely különbözik a testek földi-fizikai törvényszerűségeknek alávetett létmódjától. A föltámadott Krisztus testi, szubsztanciális jelenlétének a kiemelésével szembehelezkedik a pusztán jelképes-spiritualista felfogásokkal is. Szintén pozitíven értékelhető az a módszere, hogy értelmezésébe bevon teremtéskrisztológiai újszövetségi szövege-

⁶¹ Uo. 94.

⁶² Uo. 102. Idézve: IBÁÑEZ, G. Á., *L'Eucaristia, dono e mistero*, 415.

ket. Alapvetően helyes az a törekvése is, mely az Eucharisztia titka és az eszkatologikus beteljesedés közötti kapcsolatot igyekszik feltárni. Olyan összefüggés ez, melyet már Jézus jelzett az utolsó vacsorán, amikor az Eucharishtiában elővételezett húsvétjának, vagyis áldozati halálának és föltámadásának, és magának az eucharisztikus lakomának is az Isten eljövendő országában való beteljesedésére irányította a tanítványok figyelmét (Mt 26,29). Így az újszövetségi írárok tanúsága szerint az ősegyház eucharisztikus ünneplésének kezdettől lényegi mozzanata volt az eszkatologikus kitekintés, annak a dicsőséges Krisztusnak az eljövételére való várakozás, aki az Eucharishtiában már valóságosan jelen van (Jel 1,4; 1Kor 11,26; 16,22; Jel 22,20). Az eucharisztikus liturgiák imái is tükrözik ezt az eszkatologikus várakozást, melynek során az Egyház zarándok népének tagjait a test föltámadásának és a kozmosz célba jutásának reményében megerősíti az Eucharisztia vétele, melyben a föltámadt Krisztus titokzatosan, de valóságosan jelen van. A hagyományos teológiai megfontolások és a tanítóhivatali megnyilatkozások is rendre említést tesznek arról, hogy az Eucharisztia az eljövendő dicsőség és testi föltámadásunk záloga, mert az Emberfia föltámadott és dicsőséges létmódú testét kapjuk benne eledelül.⁶³

Durwell elméletének, minden értéke mellett, azonban az a gyenge pontja, hogy nem veszi figyelembe az analógián belüli különbségeket. Egyfelől úgy tűnik, mintha azonosítaná Krisztus megdicsőült testének valóságát a világmindenség eszkatologikusan megdicsőítendő valóságával. Nem elfogadható azonban a szentírási teremtéskrisztológiai szövegek (Kol 1,18; Ef 1,10.22–23, 4,10; Fil 3,21) olyan értelmezése, mely szerint a dicsőséges Úr Krisztus az idők végén a világmindenséget saját testévé tenné. Krisztus dicsőséges teste nem veszítette el, és az eszkatologikus beteljesedéskor sem veszíti el saját emberi testi mivoltát és nem lesz páncoszmikus határtalan testté. Az Újszövetség arról tanúskodik, hogy a feltámadt Úr dicsőséges teste megőrzi individualitását, különbségét az emberek feltámadott testétől (Róm 8,29–30; Fil 3,21) és a teremtettsé többi részétől; megőrzi kontinuitását és azonosságát a Szűz Máriától

⁶³ Csak néhány példa erre. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *STh* III, 74, 4, ad 3; TRENTÓI ZSINAT, *DH* 1638; II. Vatikáni Zsinat, *SC* 47; KKK 1402–1405, 1340; II. János Pál, *Ecclesia de Eucharistia*, nr. 18.

felvett és megfeszített testével, noha egészen más létmódban: Krisztus teste a föltámadásban a dicsőséges (Fil 3,21), pneumatikus (1Kor 14,44) létmódra alakult át és lett éltető pneumává (1Kor 15,45). Legfeljebb arról lehetne beszélni, hogy az emberek testét és a kozmoszt az eszkatologikus átalakulás során Krisztus saját testévé teszi hasonlóvá. Másfelől, nem lehet az eucharisztikus átváltozást maradéktalanul sem a feltámadás húsvéti, sem a föltámadt Krisztus mindenséget átalakító parúziájának eseményével azonosítani. Bár mindegyik esetben arról van szó, hogy az anyagi teremtmény és Krisztus között új reláció létesül, mely a teremtett valóság legmélyét érinti és átalakulással jár, ám ugyanakkor különbségek is vannak közöttük. Míg az eucharisztikus átlényegülés az Egyház zárandokállapotának megfelelő rejtett és jelek által végbemenő szakramentális történet, addig mind a feltámadás, mind a parúzia szakramentális jel nélküli eszkatologikus történet, s az utóbbi ráadásul egyetemes, nyilvános és evidens kinyilvánulása Krisztusnak és uralmának. Továbbá, míg az eucharisztikus átváltozás során a kenyér és a bor empirikus tulajdonságai megmaradnak és alá vannak vetve a fizikai törvényeknek, addig a föltámadás és a világ eszkatologikus megújítása által létrejövő új létmódra már nem érvényesek a fizikai törvények és a testek mostani empirikus tulajdonságai. Végül megjegyezzük, hogy noha Durwell részben alkalmazza a Magisztérium hivatalosan használt terminológiáját – olyan szavakat, mint szubsztanciális, reális, teljes változás –, de ezeknek a kifejezéseknek egyben módosítja is a jelentését, mivel nem fogadja el a transzszubsztanciáció tanának minden elemét.

3.1.4. Az Eucharisztia eszkatologikus jelentősége a tanítóhivatali megnyilatkozásokban

Feltűnő, hogy II. János Pál pápa *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklikája és XVI. Benedek pápa *Sacramentum caritatis* című apostoli buzdítása az Eucharisztia eszkatologikus vonatkozásának tárgyalásának milyen tág teret szentelnek.⁶⁴ Joggal feltételezhetjük, ez annak a jele, hogy az Eucharisztia teológiájának újabb eszkatologikus értelmezéseiből a pá-

⁶⁴ II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia de Eucharistia*, nr. 18–20; XVI. BENEDEK, *Sacramentum Caritatis*, nr. 10–11, 30–32.

pák fontosnak tartottak bizonyos elemeket beépíteni az Egyház hivatalos tanításába. E két utóbbi tanítóhivatali dokumentumban találhatunk olyan megfogalmazásokat, melyek az Eucharisztia kozmikus dimenziójára utalnak, illetve röviden jelzik az összefüggést Krisztus föltámadása és eszkatologikus uralma, valamint az eucharisztikus átváltoztatás és az eucharisztikus jelenlét között.

II. János Pál pápa tanítása szerint az Eucharisztia kozmikus dimenzióval rendelkezik, mert „egyesíti az eget és a földet. Magában foglalja és áthatja az egész teremtést”.⁶⁵ E meglepőnek tűnő kijelentés egyenesen következik a megváltás húsvéti misztériumából, melynek az Eucharisztia sűrített foglalatja. Ha a megváltás a teremtés rendjének helyreállítása oly módon, hogy az átfogja a teremtés szellemi és anyagi tartományát is, akkor a megváltói művet megjelenítő Eucharisztia valamiképpen az egész teremtést érinti. A körlevél Krisztus húsvéti misztériumának eszkatologikus és kozmikus távlatát a következőképpen fogalmazza meg: „Így Ő, az örök főpap, amikor tulajdon vérével belép az örök szentélybe, visszaadja a Teremtőnek és Atyának az egész megváltott teremtést”.⁶⁶ Amikor az Eucharishtiában megváltásunk műve valósul, az értünk meghalt és föltámadt Krisztus áldozata jelenvalóvá válik, akkor megtörténik a megváltott teremtés visszaadása az Atyának, s ez által az Atya megdicsőítése. A körlevél szavaival: „Az Egyház papi szolgálata által teszi ezt a legszentebb Szentháromság tiszteletére. Valójában ez a *hit misztériuma*, mely az Eucharishtiában valósul meg: az Isten keze által teremtetett világ Krisztustól megváltottan visszatér Hozzá”.⁶⁷ A Szentatyának ez a kijelentése vonatkoztatható pusztán az eucharisztikus adományok bemutatására, felajánlására; de sokkal valószínűbb, hogy magára az eucharisztikus átváltoztatásra is lehet, sőt kell érteni (vö. a hit misztériuma!). A szentmisében a konszekráció és a felajánlás révén a teremtetett világ Krisztustól megváltottan tér vissza az Atyához. Itt burkoltan megfogalmazódik az összefüggés a kenyér és a bor teremtetett valóságának eucharisztikus átváltoztatása, valamint általuk és ben-

⁶⁵ II. JÁNOS PÁL, *Ecclesia de Eucharistia*, nr. 8.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo.

nük a teremtett világ eszkatologikus megváltása, azaz a megváltás teljességére való eljutása között. A két esemény közötti összefüggés egyszerre tartalmaz analógiát és eseményszerű kapcsolatot. Az eucharisztikus cselekmény során elővételezve valósul a teremtett világ eszkatologikus beteljesedése.

XVI. Benedek pápa *Sacramentum caritatis* apostoli buzdításában egyértelműen megrajzolja az eucharisztikus átváltozás és a teremtés eszkatologikus beteljesedése közötti összefüggést. A Szentatya így ír: „A kenyér és a bor lényegi átváltozása (a megtestesült Logosz) testévé és vérévé a teremtésben egy olyan radikális változás elvét teszi le, ami a »maghasadáshoz« hasonlít, hogy egy ma jól ismert képet használjunk, ami a lét legmélyén megy végbe. Olyan változás ez, ami arra van rendelve, hogy elindítsa a valóság átalakulásának folyamatát, melynek végső állomása az egész világ átalakulása lesz egészen addig az állapotig, amikor Isten lesz minden mindenben.”⁶⁸ Az idézett mondatokkal a pápa világosan megfogalmazza az eucharisztikus átlényegülés kozmikus és eszkatologikus jelentőségét. Az eucharisztikus átváltozás az egész teremtés átalakítására irányul, melynek végpontja az anyagi világ átalakulása a dicsőséges létmódra, s benne a test-lélek egész ember feltámadása és átistenülése, melynek révén Isten lesz minden mindenben. Az újszövetségi tanúságtétel szerint a feltámadott test majdani dicsőséges állapotának – s analóg értelemben valamiképpen az egész anyagi világ beteljesedésének – mintája az Úr Krisztus dicsőséges testének állapota. Az eucharisztikus átlényegülés célja tehát végső soron a Krisztus dicsőséges testének létmódjára való átalakulás, mely teljes és végső közösséget teszi lehetővé a test-lélek embernek a testileg felmagasztalt Üdvözítőjével. A célokság mellett analógiát is tartalmaz a pápa által vázolt összefüggés az eucharisztikus átlényegülés és az egész kozmosz végső átalakulása között. Hasonlóság, hogy mindkét esetben valóban az anyagi lét valóságának legmélyét érintő s azt megváltoztató isteni cselekvésről van szó, melynek nyomán Isten új jelenléte valósul meg a teremtményekben és a teremtmények javára.⁶⁹ Ugyanakkor fontos észre-

⁶⁸ XVI. BENEDEK, *Sacramentum Caritatis*, nr. 11.

⁶⁹ A két esemény közötti összefüggés abból is látszik, hogy a teológia történetében a feltámadás és az Eucharisztia értelmezése körüli vitákban hasonló

venni, hogy a pápa nem azonosítja az eucharisztikus átlényegülés eseményének a mibenlétét az eszkatologikus beteljesedés eseményével. Tartalmilag és terminológiaiilag különbséget tesz. Az előbbi alapelve-elindítója az utóbbinak; az utóbbi céloka az előbbinek; az előbbi lényegi átváltozás, az utóbbi átalakulás.⁷⁰ A pápai megnyilatkozás megrajzolja a lényegi összefüggéseket Krisztus dicsőséges létmódja, eucharisztikus jelenléte és a világ végső beteljesedett állapota között, de nem azonosítja ezeket egymással, s nem tesz egyenlőséjelet a föltámadás, az eucharisztikus átlényegülés és a világ eszkatologikus átalakulásának eseménye közé.

Az eucharisztikus jelenlét újraértelmezésére irányuló kísérletek bemutatása végén összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy ezek a törekvések lényeges szempontokkal gazdagították az Eucharisztia teológiáját. Azáltal, hogy az átlényegülés tanát kiegészítik a jelentés- és rendeltetés-változás fogalmával, erőteljesebben kiemelik a valóságos jelenlét szentségi, vagyis jelhez kötött megvalósulását. Azzal, hogy feltárják az Oltáriszentség titkának összefüggését a teremtés, a megtestesülés és az eszkatologikus beteljesedés misztériumával, kifejezésre juttatják azt az igazságot, hogy az Eucharisztia nemcsak a szentségi üdvrend és az egyházi élet, de a teljes isteni üdv gondozásnak is a középpontjában áll. Ez másként nem is lehet, hiszen az Oltáriszentség magát Krisztust tartalmazza, aki megtestesült és üdvözítő Igeként az egész teremtés egybefoglalója, megváltója és beteljesítője. A Tanítóhivatal az elmúlt évtizedekben beépítette hivatalos tanításába ezeknek az új látószögű értelmezéseknek számos elemét, kritikai módon hozzámérve azokat a Tri-

típusú téves nézetek bukkantak fel. Ratzinger felhívja a figyelmet arra, hogy mindkét esetben középutat kellett találni a szélsőséges naturalizmus-szenzualizmus és a merőben jelképes, spiritualista vélemények között. A helyes álláspontot pneumatikus realizmusnak nevezi. RATZINGER, J., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, in Auer, J. – Ratzinger, J., (hrsg.), *Kleine Kathoische Dogmatik* IX, 6. Aufl. Regensburg 1990, 147.

⁷⁰ A „maghasadásnak” a fizikai jelenségek világából vett képe is vélhetően ezt a hasonlóságot és különbséget magában foglaló összefüggést igyekszik szemléltetni. Amint a maghasadás eseménye roppant energiák felszabadulásával jár, úgy az eucharisztikus átlényegülés elindítója a teremtet világ átalakulásának.

dentinum dogmájához, mely továbbra is maradandó zsinórmértéke a katolikus Eucharisztia-teológiának.

DOLHAI LAJOS

Az Eucharisztia mint a szentségi üdvrend középpontja

A szentségi üdvrend elnevezés önmagában is utal arra, hogy a szentségek nem egymástól független, önálló kegyelmi eszközök (vö. KEK 1076). Nemcsak gyakorlati, hanem teológiai szempontból is vizsgálnunk kell a szentségek között meglévő tartalmi, lényegi összefüggéseket.¹ Egyházunk legújabb katekizmusa kijelenti, hogy „a szentségek szerves egészet alkotnak, melyben minden szentségnek megvan a maga életfontosságú saját helye. Ebben a szerves egészben az Eucharisztia egyedülálló helyet foglal el, mint a „szentségek szentsége” (KEK 1211). Aquinói Szent Tamás klasszikus megfogalmazása szerint „Az összes többi szentség erre a szentségre mint célra rendeltetett” (STh III,65,3). A teológusok mindig hangsúlyozták, hogy a hét szentség egymástól kölcsönösen függő jól rendezett „kozmoszt” alkot, melynek főtengelye az alapszentségtől, a keresztségtől indul ki és a központi szentség felé, az Eucharisztia felé tart, amelyben az Egyház szentségének a szerkezete a legkoncentráltabb módon fejeződik ki.”²

A „hierarchia veritatum” (vö. UR 11) mellett tehát beszélnünk lehet, és kell is a „hierarchia sacramentorum”-ról. Nemcsak a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak, hanem a szentségeknek is rangsoruk van. A hagyományos szentségtanok a miértre adott válaszban Szent Tamás

¹ Jó példa erre XVI. Benedek pápa, *A szeretet szentsége* kezdetű apostoli buzdítása (16–30.p.).

² Vö. SCHEFFCZYK, L., *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil* (Quaest. non disputatae I), Siegburg 1993, 36.

teológiájából csak a következő megfogalmazást ismételtették: a többi szentségben csak kegyelmével van jelen Jézus, az Eucharishtiában pedig a megdicsőült Krisztus szomatikus-szubsztanciális módon is jelen van (STh III,65,3). Nyilvánvaló, hogy más szempontokkal is rámutathatunk az Eucharisztia elsőbbségére.

A részletek kifejtése előtt fontos annak megállapítása, hogy a címben megfogalmazott tézisére vonatkozóan világos és egyértelmű az Egyház tanítása, és az Egyház kezdetektől meglévő hitét a Szentírás mellett igazolja a patrisztikus és liturgikus hagyomány. A középkori teológia szisztematikusan is rámutatott az Eucharisztia primátusára. A Trienti Zsinat utáni kézikönyv-teológia is beszélt a szentségek sorrendjéről és méltóságáról, és kijelentette, hogy az újszövetségi szentségek nem ugyanazon méltóságúak. Az Oltáriszentség valamennyit felülmúlja. A II. Vatikáni Zsinat tanítása a *Presbyterorum Ordinis* 5. pontjában (5b) olvasható. A tanulmány nagyobbik részében főként azt szeretnénk összefoglalni, hogy milyen új szempontok jelentek meg az érvelésben a 20. század teológiájában.

A *Katolikus Egyház katekizmusa* (1992) külön fejezetben (Az Eucharisztia az egyházi élet forrása és csúcsa; KEK 1324–1327) foglalkozik témánkkal és röviden összefoglalja az Egyház tanítását. A rövid összefoglalás is világosan jelzi, hogy napjaink teológiájának milyen szempontokkal kell rámutatni az Eucharisztia primátusára.

1. „Az Eucharisztia ”az egész keresztény élet forrása és csúcsa. (...) Az összes szentség, mint minden más egyházi szolgálat és az apostoli tevékenység is, a szent Eucharishtiához tartozik és reá irányul. Az Eucharishtiában ugyanis benne van az Egyház minden lelki java, tudniillik maga Krisztus, a mi Húsvétunk” (KEK 1324).

2. „Az isteni élet közösségét és Isten népének egységét, melyekben az Egyház létezik, az Eucharisztia jól jelzi és csodálatosan megvalósítja. Benne éri el csúcspontját a tevékenység, mellyel Isten Krisztusban megszenteli a világot, és a kultusz, melyet az emberek Krisztusnak és általa az Atyának a Szentlélekben nyújtanak” (KEK 1325).

3. „Végül az Eucharisztia ünneplése által már most részt veszünk az égi liturgiában és elővételezzük az örök életet, amelyben ”Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28)” (KEK 1326).

„A szentmise ünneplése, mint Krisztusnak és az Isten hierarchikusan rendezett népének a cselekménye, az egész keresztény élet középpontja mind az egyetemes Egyház, mind a helyi, mind pedig az egyes hívek részére. Csúcspontja Isten művének, amellyel ő Krisztusban a világot megszenteli, és csúcspontja annak a kultusznak, amelyet az emberek mutatnak be az Atyának, Krisztus, az Isten Fia által, a Szentlélekben imádva őt” (Római Misekönyv., ÁR. 16.p).

Ezek figyelembe vételével nem meglepő, hogy már a középkorban a legkiválóbb értelemben vett szentség (*sanctissimum sacramentum*) és a legméltóságosabb Oltáriszentség néven emlegették az Eucharisziát, és gyakran énekelték a gregorián antifónát: *„Adoremus in aeternum sanctissimum sacramentum”*. II. János Pál pápa enciklikája szerint az Eucharisztia *„az Egyház legdrágább kincse, amit csak magáénak mondhat történelmi zarándokútján”* (Ecclesia de Eucharistia, 9. p.). Már Plinius leveléből (Kr.u. 112) is tudjuk, hogy az első keresztények az Eucharisziát nagy becsben tartották. Az Egyház mindig féltő szeretettel őrizte az Eucharisziát, mint Tarzícus, védelmezte mint Lucián presbiter (+ 312) és I. Urbán pápa (222–230). Tudta és tudja, hogy ez az ő egyik legkiválóbb titka, melyet őriznie, megjelenítenie és megbecsülnie kell.

1. Történeti áttekintés

Már az újszövetségi iratokból egyértelműen kitűnik, az Egyház kezdetől fogva tudatában volt annak, hogy az Eucharisziának kiemelkedő jelentősége van a szentségi üdvrendben. Az Apostolok Cselekedeteiből látjuk, hogy az Egyház a kezdetektől fogva és lényege szerint eucharisztikus közösség (ApCsel 2,42). A keresztény ember ugyan már a kereszttségben Krisztus testének és Isten újszövetségi népének tagja lesz, de ezt a Krisztushoz, s általa az Istenhez tartozását az egyházi közösség az Eucharisztia állandóan megújuló ünneplésében éli meg (vö. 1Kor 10,17).

Az ősegyházban a három beavató szentséget egyszerre szolgáltatták ki a felnőtt katekumeneknek, és *a keresztény beavatás csúcspontja az Eucharisziában való részvétel volt* (vö. Trad. Apostolica, 21). Tudatában voltak annak, hogy a kereszttség csak kezdet és kiindulás, és mindenesztül a Krisztusban való élet teljességének megszerzésére irányul. Törté-

neti okokból kifolyólag később a három szentség kiszolgáltatása elvált egymástól, de a teológia ennek ellenére is mindig rámutatott ezen szentségek közötti lényegi összefüggésekre.

Ezt láthatjuk a gyermekkereszteles jelenleg érvényben lévő szertartáskönyvének bevezetőjében is.³ Az összefüggés teológiája röviden a következő: Akik megkeresztelkednek a víz és a Szentlélek által, új teremtménnyé lesznek: minden bűnük bocsánatát elnyerve a fogadott fiúság állapotába kerülnek és az Egyház tagjai lesznek. Akik pedig elnyerik a Szentlélek ajándékait a bérálásban, azok tökéletesebben hasonulnak Krisztushoz, eltelnek a Szentlélekkel, hogy a világban tanúságot tudjanak tenni Krisztusról. Végül az Eucharisztia lakomájában részesülnek, amely jele és eszköze az Egyház egységének.

A kereszténységbe való beavatás három szentsége tehát úgy kapcsolódik össze egymással, hogy teljes nagykorúságra vezeti a Krisztusban hívőket, akiknek küldetésük van az Egyházban és a világban. Az *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (OICA) c. rendelkezés bevezetője szerint: „A keresztségben új életre született híveket a bérálás szentsége megerősíti és az Eucharishtiában az örök élet kenyerét kapják. Így, a keresztény beavatás szentségein át a hívők egyre többet kapnak az isteni élet gazdagságából és előrehaladnak a szeretet tökéletessége felé”.⁴

Tehát, a keresztény beavatás dinamikájából is kitűnik az Eucharisztia sajátos szerepe a szentségi üdvrendben.

Az egyházatyák liturgikus jellegű írásai arról tanúskodnak, hogy az Egyházban nem minden liturgikus jellegű cselekmény egyformán fontos, de csak fokozatosan alakult ki a szentségekről szóló tanítás. *Tertullianus* (+220) volt az, aki elsőként használta a „sacramentum” szót, de nála is a fogalom elsősorban a keresztséget és az Eucharishtiát jelentette. Ugyanezt látjuk *Cyprianus* (Epist. 63,17) és *Szent Ambrus* szentségtani műveiben is (vö. *De mysteriis et de Sacramentis*). *Szent Ágoston* a „sacramentum”, illetve a „mysterium” fogalmát még több értelemben használta. Szakramentális valóságnak nevezi „Izrael szentségeit” (körülmetelés, áldozat, stb.) és az Újszövetség különböző liturgikus

³ *Ordo Baptismi Parvulorum, Praenotanda* 1.

⁴ VI. PÁL, *Divinae consortium naturae* kezdetű apostoli konstitúció, in *OICA* 1972, *Praenotanda*, 1.

cselekményeit. Emellett Ágoston szűkebb értelemben is használja a fogalmat: a „sacramentum” szó ekkor legtöbbször (kb. az esetek egyharmada részében) a keresztségre és az Eucharisziára vonatkozik. Az igaz, hogy Ágoston Eucharisztia-tana kevésbé fejlett, mint a keresztségről szóló tanítása, de ha elolvassuk a János-kommentárjának hatodik fejezetét, akkor megértjük Ágoston sokat idézett felkiáltását: „*Ó, kegyesség szentsége! Ó, egység jele! Ó, szeretet köteleke! Aki élni akar, van hol élnie, van miből élnie*” (Tract. in Jn 26, 13).

Az egyházatyák hosszú ideig nem határozzák meg pontosan a sacramentumok lényegét, és nem is határolják el a kegyelmet „szentségi minőségben” közvetítő jeleket más rítusoktól és nem határozzák meg pontosan a szentségek számát sem. Nyilvánvaló, hogy az ősegyház „csak lassanként ébredt a szentségi kozmosz hétszeres tagolódásának tudatára”.⁵ Elsőként Petrus Abaelardus (1079–1142) különbözteti meg az alap- vagy főszentségeket (*sacramenta maiora*) a többi szentségi jellegű cselekményektől.

Szentségtani kérdésekben még napjainkban is meghatározó a *Trienti Zsinat* szemléletmódja. Ez a zsinat a reformátorokkal szemben kijelentette, hogy hét szentség van, „nem több és nem kevesebb” (DH 1601), de azt is fontosnak tartotta megjegyezni, hogy ezek között a szentségek között az azonosságok mellett vannak különbségek. A szentségekről szóló határozat 3. kánonjában ezt olvassuk: „*Ha valaki azt állítaná, hogy a hét szentség egymás közt úgy egyenlő, hogy semmilyen szempontból sem különbözik egyik a másiktól: legyen kiközösítve*” (DH 1603).⁶ Nyilvánvaló, hogy amikor a zsinat egyszerűen csak felsorolta a hét szentséget, akkor ezek közé nem akart egyenlőség jelet tenni, hiszen mindegyik szentségnek van valami specifikuma a szentségi üdvrendben. A zsinati atyák ismerték, ha más nem, a hagyományos megkülönböztetést: különbséget kell tennünk a *sacramenta maiora* (keresztség és Eucharisztia) és a *sacramenta minora* (a többi szentség) között. Léteznek továbbá a halottak szentségei, melyek ismételten bevezetnek az Egyház üdvközösségébe (keresztség,

⁵ ZIEGENAUS, A., *Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre*, MM Verlag, Aachen 2003, 173.

⁶ A zsinat szövege alapján megfogalmazott axióma latinul: „*sacramenta magis disparia quam paria sunt*”.

bűnbánat), és az élők szentségei, melyek által konkretizálódik, illetve tökéletesedik az eucharisztikus közösség. A hét elemből álló szentségi üdvrend struktúrájában végül figyelembe kell vennünk az egyes szentségek megismételhetőségének kérdését, és az eltörölhetetlen jegy valóságát. Tehát, antropológiailag, teológiailag és lelkipásztori szempontból is nyilvánvaló az Egyház szentségeinek benső, lényegi összefüggése.

A szentségek régebbi és mai felosztása önmagában is utal a szentségek közti összefüggésekre, de krisztológiai, ekkleziológiai és liturgikus szempontokkal is rámutathatunk a szentségek benső összefüggésére és hierarchikus rendjére.

A zsinati megfogalmazás ismételten hivatkozik *Aquinói Szent Tamásra*, akitől származik az Eucharisztia primátusának klasszikus kifejtése.⁷ Szent Tamás pedig jelentős mértékben átveszi és idézi *Pseudo-Dionüsziosz Areopagita* gondolatait, aki az 5. században *Az egyházi hierarchiáról* c. művében a szentségek hierarchiájával is foglalkozott, és kijelentette, hogy az „*Eucharisztia a szentségek szentsége*” (3,1). A nagy skolasztikus, amikor felteszi a kérdést: Vajon az Eucharisztia a legfőbb (*sacramentum potissimum*) szentség-e? (STh III,65,3) – öt szempont kifejtésével válaszol.

a) Az Eucharisztia a megváltás művének középpontja: „*Minthogy a megváltás nem következhetett volna be a Krisztus szenvedésében való hit nélkül ... (vö. Róm 3,25), szenvedésének valamilyen (rituális) megjelenítését minden ember számára elérhetővé kellett tenni*” (STh. III,73,5). Ezért az Eucharisziának, mint az Úr szenvedését jelképező szertartásnak a világ kezdete óta voltak rituális előzményei, elsősorban az ószövetségi húsvéti bárány áldozata (vö. STh III,73,6). Mindezek az áldozatok, melyek az Úr szenvedését, s következésképpen az Eucharisziát elővételezik, any-

⁷ AQUINÓI TAMÁS szerint 5 módon múlhatja fölül egyik szentség a másikat: „*Egyik módon mint orvosság; és ezen szempontból a keresztség felülmúlja a többi szentséget, mert nemcsak az egész bűnt, hanem az összes büntetést is eltörli. Második módon a kiszolgáltatót tekintve, s itt a bérálás és az egyházi rend emelkednek ki, mert egyedül a püspök szolgáltathatja ki ezeket. Harmadik módon a méltóságot tekintve, melybe az embert helyezi, és így legfőbb szentség az egyházi rend. Negyedik módon a tartalmat tekintve, s ebben az Oltáriszentség tűnik ki. Ötödik módon a jelszerűségekre való tekintettel, és ebből szempontból a házasság a legkiemelkedőbb szentség*” (STh III,65,3,1).

nyiban készítik fel a lelket a megigazulás kegyelmére, amennyiben a szertartás az eljövendő Megváltó szenvedésében való hitet fejezi ki.

b) Az Eucharisztia a kereszténységbe való beiktatódás csúcspontja, a tökéletességek tökéletessége, minden szentségnek a beteljesedése (STh III,75,1): *„Az Eucharisztia mintegy kiteljesedése a lelki életnek és valamennyi szentség célja”* (STh III,75,3).

c) Az Eucharisztia megünneplése, mint liturgikus cselekmény is tökéletesebb, mint a többi szentség liturgiája (STh III,65,3 és 63,6).

d) Ha a keresztség a sorrend és előkészület szempontjából meg is előzi az Eucharisziát, a felvevő irányultsága és vágyai alapján az Eucharisztia megelőzi a keresztséget (STh III,73,5, ad 4). Szent Tamás szerint nemcsak az ószövetségi törvény szertartásai mutatnak az Eucharisziára, hanem az Újszövetség szentségei is annyiban eszközölnek kegyelmet, amennyiben természetüknél fogva az Eucharisziára irányulnak. Általános alapelvként szögezi le: *„ennek a szentségnek a vétele előtt senki nem kap kegyelmet, hacsak nem az arra való vágyakozásból”* (STh III,79,1).

e) Az Eucharisztia szükségességét is igazolhatjuk, de nyilvánvaló, hogy másféle módon mint a keresztséget, vagy a többi szentségeket (STh III, 65,3; 73,3, corpus).

Az is figyelemre méltó, hogy milyen kontextusban tárgyalja „az angyali doktor” az Eucharisztia primátusát: a „de sacramentis in genere” fejezete végén, ahol a szentségek számával (de numero sacramentorum) foglalkozik (STh III,65). Szent Tamás, miután két artikulusban is érvel a szentségek hetes száma mellett, a harmadikban felteszi a kérdést: *„Ut-rum sacramentum eucharistiae potissimum inter sacramenta”* (Vajon az Eucharisztia szentsége a legfontosabb a szentségek között)?

A quaestio megválaszolásában Szent Tamás lényegében három szempontot hangsúlyoz: 1. Az Eucharisztia a legfontosabb szentség, mert benne lényegileg jelen van Krisztus, a többi szentségben pedig csak kegyelmével; 2. a többi szentség az Eucharisziára, mint a szentségi élet legfőbb céljára irányul; 3. a liturgikus szempont: a többi szentséget legtöbbször az Eucharisztia megünneplése közben szolgáltatja ki az Egyház, mert lényegileg kapcsolódnak az Eucharisziához. Az Eucharisztia, illetve az Eucharisztia vétele az értünk halált is vállaló feltámadt

Krisztussal egyesít bennünket. A többi szentség hatékonysága is ebből a húsvéti misztériumból fakad. Az Eucharisztia megünneplésében jelenvalóvá válik Krisztus megváltó áldozata, így tehát a legalkalmasabb időpont a szentségek kiszolgáltatására a szentmise.

Aquinói Tamás teológiájának elemzése azért is tanulságos számunkra, mert rámutat arra, hogy milyen összefüggésben, vagy – hasonlattal élve – milyen alapvető koordináta rendszerben találhatjuk meg a helyes választ a címben feltett kérdésre. Gondolkodásmódja és érvelése évszázadokon keresztül meghatározta a katolikus teológia érveit.

A szentségtan egészen a II. Vatikáni Zsinatig csak krisztológiai, szakramentális és liturgikus szempontból mutatott rá az Eucharisztia kiemelkedő szerepére. *A zsinat óta leginkább az ekkleziológiai vonatkozások segítségével mutatunk rá arra, hogy az Eucharisztia a szentségi üdvrend központja.* A kiindulópont az Eucharisziáról szóló zsinati és zsinat utáni tanítói hivatalt megnyilatkozások, melyek az Eucharisztia jelentőségét az eucharisztikus egyháztan összefüggésében tárgyalják.

2. Az Eucharisztia mint culmen et fons

A II. Vatikáni Zsinat liturgikus teológiája is utal az Eucharisztia primátusára, emblematisz módon főként a „culmen et fons” kifejezéssel. A zsinat tanításában úgy áll előttünk az Eucharisztia, mint a kultusz és a keresztény élet csúcsa és forrása. A *Sacrosanctum Concilium* konstitúció szerint „a liturgia az a csúcspont, mely felé az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből minden ereje fakad” (SC 10). A zsinati atyák vitatkoztak azon, hogy minden liturgikus tevékenységre vonatkozik-e ez a megállapítás, vagy pedig kizárólagosan az Eucharisziát illeti.⁸ A konstitúció 10. pontjának utolsó mondata pontosítja a definíciót, és kijelenti: „a liturgiából, elsősorban az Eucharisziából (*ex liturgia ergo, praecipue ex Eucharistia*) mint forrásból fakad számunkra a kegyelem; s általa valósul meg Krisztusban a leghatásosabb módon az emberek megszentelése és Isten dicsőítése”.

⁸ Vö. AA.VV., *Constitutio de Sacra Liturgia: cum Commentario* (BELSp, 2), CLV, Roma 1964, 61–33.

A liturgia tehát elsősorban az Eucharisztia liturgiáját jelenti, amelyel kapcsolatban a konstitúció 2. pontja kijelenti: „*A liturgia által – legfőképpen az Eucharisztia isteni áldozatában – megvalósul a megváltás műve*”.⁹ Az Eucharisztia azért is az egész szentségi életnek alapja és csúcsa, mert általa minden krisztushívó elnyerheti a Megváltó üdvözítő erejét (vö. II. János Pál, *Redemptor hominis*, 20). A szentmisében ugyanis Krisztus akaratából szüntelenül megújul annak az áldozatnak a misztériuma, amelyben a kereszt oltárán Krisztus egészen felajánlotta magát az Atyának, az Atya pedig elfogadta ezt az áldozatot. A feltámadt és megdicsőült Krisztus az Egyházban és az Egyház által folytatja megváltói tevékenységét. Többféle módon, többek között az Egyház liturgiája által. A liturgia tehát elsősorban Isten műve (*opus Dei*), közvetlenül pedig Krisztus tevékenysége („Krisztus papi tevékenységének műve”, vö. SC 7) az emberek üdvösségének szolgálatában.

Azt kell mondanunk, hogy az Eucharisztia liturgiája vonatkozik és kapcsolódik a legközvetlenebbül Krisztus megváltó életének központi tényéhez, a húsvéti misztériumához, nemcsak tartalmilag, hanem formailag is. „Az Eucharishtiában egyszerre jelen van annak a törtetésnek a csúcspontja, amely által Isten Krisztusban megszenteli a világot; valamint az istentisztelet csúcspontja, melyet az emberek a Szentlélekben adnak meg Krisztusnak és őáltala az Atyának”.¹⁰

Ezért az Egyház a megszentelő feladatát (*munus sanctificandi*) különsképpen a szent liturgia által teljesíti, amely Jézus Krisztus papi tiszttségének gyakorlásaként értelmezendő. Az Eucharisztia ünneplése arra is emlékezteti az Egyházat, hogy a Krisztusban hívők közössége papi közösség. Az Eucharisztia ünneplésének két ekkleziológiai hatása is van: egyrészt tevékenyen részesít az Isten népének kultikus papi közösségében, másrészt mélyebb betagol Krisztus titokzatos testébe.¹¹ A keresztségben az Egyház tagjai leszünk, beiktatódunk Krisztus halálába és

⁹ A megfogalmazás lényege az évközi idő 2. vasárnap felajánlási könyörgéséből való, amely a Sacramentarium Veronense egyik ősi felajánlási könyörgése. A könyörgés szerint valahányszor Krisztus áldozatának emlékét üljük (*huius hostiae commemoratio*) a megváltás műve folytatódik közöttünk (*opus redemptionis exercetur*).

¹⁰ *Eucharisticum mysterium*, instr, 6. pont, AAS 59 (1967) 542.

¹¹ CSERHÁTI, J., *Az egyház és szentségei*, SZIT, Budapest 1972, 342–45.

feltámadásába (vö. Róm 6,4), de ezek részeseivé igazán és teljesen csak az Eucharisztia révén leszünk.

Még az *Egyházi Törvénykönyv* is hangsúlyozza, hogy a többi szentségek és az apostoli tevékenység minden műve szorosan a legszentebb Eucharishtiához kötődnek és az Eucharisztia rendezi őket. (897.k.).¹² Az Eucharishtiának a csúcspont jellegéből következik a híveknek az a kötelezettsége, hogy vasárnap és kötelező ünnepeken szentmisén vegyenek részt (1247.k.).

3. Eucharisztikus ekkleziológia

A II. Vatikáni Zsinat előtti és utáni teológiában nem a szentségtan, hanem főként az eucharisztikus ekkleziológia tanítja az Eucharisztia kiemelt szerepét a szentségi üdvrendben.

Ez a sajátos ekkleziológia létrejöttét főként Henri de Lubacnak (1896–1991) köszönheti, aki az Egyházzal szóló három művével készítette elő a zsinat ekkleziológiáját. Már a *Corpus mysticum* című könyvében (1944) Lubac felhívta a figyelmet arra, hogy a „corpus mysticum” kifejezés eredetileg az Eucharishtiát jelölte, és nemcsak Szent Pálnál, hanem az egyházatyák számára is az Egyház mint Krisztus teste gondolata elválaszthatatlanul kapcsolódott az Eucharishtiához, amelyben a megdicsőült Krisztus szomatikusan-szubsztanciálisan van jelen, és testét lelki táplálékként adja nekünk. Az Egyház hozza létre az Eucharishtiát és az Eucharisztia az Egyházat mint Krisztus testébe való betagozódást.

A II. Vatikáni Zsinaton és főként utána megszületett az „új” eucharisztikus ekkleziológia, amely szinte elválaszthatatlan a communio-ekkleziológiától, amely a zsinaton megújított egyházképünk egyik meghatározó eleme lett.¹³ Az 1985. évi rendkívüli szinódus ismét felhívta a figyelmet a kommunióra, mint az Egyház megértésének vezérmotívumára, s ezzel az eucharisztikus ekkleziológia elmélyítését ösztönözte.

¹²Vö. ERDŐ, P., *Eucharisztikus egyháztan jogi következményekkel*, in *Teológus az Egyházban* (Gál F. emlékkönyv), Márton Áron Kiadó, Budapest 1995, 349–365.

¹³Vö. PUSKÁS, A., *Az Egyház identitásának megfogalmazása a II. Vatikáni Zsinaton*, in *Teológia* 36 (2002/3–4) 199–211.

Ha azt mondjuk, hogy az Egyház lényegéhez hozzátartozik az Eucharisztia, ez azt is jelenti, hogy az Egyház kommunió, és pedig Krisztus egész testével való kommunió. Másképpen kifejezve: „az Eucharishtiában sohasem akarhatok csupán Jézussal egyedül kommunikálni. Ő egyetlen testet adott nekünk. Aki Ővele kommunikál, szükségszerűen minden testvérével is kommunikál, akik az egy test tagjai lettek”.¹⁴

Feltétlenül említésre méltó már Schütz Antal eucharisztia-tana is. A nagy magyar dogmatikus a *Mystici Corporis* enciklika (1943) hatása alatt az Egyházban Krisztus misztikus testét látta, úgy tekintette mint „a megtestesülés titkának titokzatos folytatását és állandósulását” (*Christus prolongatus*) és szoros kapcsolatba hozta azt az Eucharishtiával.¹⁵ Az egyházatyákat követve a „corpus Christi mysticum”-ot és a „corpus Christi sacramentale”-t egymástól elválaszthatatlan, egymást feltételező valóságnak tekintette és hangsúlyozta, hogy a misztikus Test „szívében” van helye az Eucharishtiának.¹⁶ „A titokzatos Krisztus alapsejtje és szíve, maga a Christus mysticus szentségi valóságában – ez az Eucharisztia.” „Az Eucharisztia egybefogja valamennyi szentséget, mint fő- és alapszentség, mint a szentségek Szerzőjének misztikai valósága.”¹⁷

A II. Vatikáni Zsinat központi témáját az Egyház misztériuma alkotta. Így érthető, hogy már a zsinat „első gyümölcse”, a *Sacrosanctum Concilium* is jelzi az Eucharisztia és az Egyház különleges kapcsolatát. A konstitúció meghatározása szerint a szentségek, főként az Eucharisztia azon túl, hogy az embereket megszentelik, Istennek megadják a tisztelet, valamint a tanítást is szolgálják, egyszersmind építik Krisztus testét (SC 59). Az Egyház az Eucharisztia révén jön létre, él és növekszik folyamatosan. Így az Eucharisztia konstitutív valóság az Egyház számára: „Egyetlen keresztény közösség sem fog kiépülni, hacsak nem teszi meg alapjának és szegletkövének a szent Eucharishtiát” (PO 6).

¹⁴ RATZINGER, J., *A közép újrafelfedezése*, SZIT, Budapest 2008, 227.

¹⁵ SCHÜTZ, A., *Dogmatika* II. k., SZIT, Budapest 1937, 238.

¹⁶ SCHÜTZ, A., *Eucharisztia*, Budapest 1943, 174–218.

¹⁷ SCHÜTZ, A., *Az Eucharisztia helye a hitrendszerben*, In: *Titkok tudománya*, Budapest 1940, 140.

A *Lumen Gentium* konstitúció elénk tárta azt a benső szükségszerűséget, amely az Eucharisztia és az Egyház titka között áll fenn (LG 3,7, 11,26, 28,50). Az Eucharisztia konstitutív szerepe az Egyház számára főként abban a funkciójában áll, hogy forrása és kifejezője az Egyház egységének. Nyilvánvaló, hogy itt dialektus viszonyról van szó. Az Eucharisziával kifejeződik és megvalósul Isten népének egysége (LG 3, 11), és beteljesedik Krisztus testének építése. Ezért az egyházi kommunió az Eucharisziában jelenik meg (LG 7) és valósul meg a legtökéletesebben, hiszen az Eucharisztia az Egyház egységének szentsége (vö. STh. 82,2,2: az Eucharisztia, „az egyházi egység szentsége”).

Mi, katolikusok is egyetérthetünk a *Limai dokumentum* megfogalmazásával: „Az egy kenyérben és a közös kehelyben való részesedés egy adott helyen kimutatja és meg is valósítja a részesedők egységét Krisztussal és mindazokkal, akik bármikor és bárhol részesedtek benne. Isten népének a közössége az Eucharisziában lesz teljesen nyilvánvaló. Az eucharisziavételnek mindig az egész Egyházhhoz van köze, és minden helyi eucharisziavétel az egész Egyházat érinti.” (Limai dokumentum 19).

Az eucharisztikus egyházzsémlelet szerint nem elég azt mondani, hogy az Eucharisztia az Egyház középpontjában áll, hanem azt is kell mondani, hogy az Eucharisztia alkotja meg az Egyházat. Az Eucharisziának és az Egyháznak a lényegbevágó viszonyát találóan fejezi ki Szent Ágoston: „*Ecclesia facit eucharistiam, et eucharistia facit ecclesiam*”.¹⁸ Igaz ugyan, hogy az Egyház ünnepli az Eucharisziát, de még igazabb, hogy az Eucharisztia teremti meg az Egyházat. Az Egyház az Eucharisziából fakadó közösség.

Az Úr „*azt akarja, hogy ezt az ételt és italt úgy értsük, mint az ő testének és tagjainak közösségét: ez a szentegyház, mint az eleve elrendelteknek, meghívottaknak, megigazultaknak és a megdicsőült szenteknek és híveknek közössége*” (Tract. In Jn 26,15).

Nagy Szent Leó pápa megfogalmazása szerint „*a Krisztus testében és vérében való részesülés hatása nem más, mint hogy azzá tesz, amit magunkhoz veszünk*” (Sermo 63,7). Nagyon fontos és mély értelmű Aranyászájú Szent János kommentárja: „*Mert mi a kenyér? Krisztus teste. Mivé lesznek azok,*

¹⁸ AUGUSTINUS, *Contra Faustum* 12,20.

akik magukhoz veszik? Krisztus testévé; de nem sok test lesz, hanem csak egy. Amint ugyanis a kenyér egy, bár sok búzaszemből lett, s e búzaszemek, bár nem látszanak, mégis benne vannak a kenyérben, úgyhogy különállásuk eltűnik tökéletes és kölcsönös egybeolvadásukban; ugyanúgy mi is egyek vagyunk egymással és valamennyien egyek vagyunk Krisztussal."¹⁹

Tehát, az Eucharisztia mint az Egyházat alkotó erő áll előttünk. Ez az egyháztani igazság a megújított római liturgiában úgy nyilvánul meg, hogy az eucharisztikus imádságok szerint, a konszekráció után az eucharisztikus közösségre is lehívjuk a Szentlélek erejét, hogy *„egy test és egy lélek legyünk Krisztusban”* (III. kánon).

Konkrét tapasztalatunk is van arról, hogy Egyház mint élő egység akkor létezik leginkább, amikor az Eucharisziát ünnepli. Tagjai itt egyesülnek legjobban Istennel és egymással. Nem csoda, ha az Egyház kegyelmi életének központja az Eucharisztia. Nem is tud másképpen ünnepelni. Számára az az élet, ha Fejének, Krisztusnak misztériumába belekapcsolódhat, és ezáltal a megváltás kegyelme jelenvalóvá lesz számunkra.

Amikor az Egyház megünnepli az Eucharisziát, mindig önmagát valósítja meg, legmélyebb lényegét fejezi ki, a mindig jelenlévő, keresztre feszített és megdicsőült Krisztussal való egységét és közösségét. Az Eucharisziában minden együtt van, ami az Egyházat Egyházzá teszi: az Egyház feje, Jézus Krisztus, a hierarchikus struktúra és Isten országa eljövételének várása. A II. Vatikáni Zsinat szerint *„az Egyház a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében, az egységes imádságban az egyetlen oltár körül, melynél a közösség élén ott áll a papságtól és segédkezőitől körülvett püspök”* (SC 41).

A II. Vatikáni Zsinat óta *nyolc pápai és szentszéki megnyilatkozás* jelent meg az Eucharisziáról, és ezek mind következetesen hangsúlyozzák az Eucharisztia ekkleziológiai dimenzióját, hogy megvilágítsák az Egyház igazi természetét.²⁰ II. János Pál pápa utolsó, *Ecclesia de Eucharistia* kez-

¹⁹ ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Homíliák a Korinthusiakhoz írt első levélről*, 24,2 (PG 61,200).

²⁰ *Eucharisticum Mysterium*, AAS 59 (1967) 539–573; *Inaestimabile donum*, AAS 72 (1980) 331–343; *Dominicae Cena*, AAS 72 (1980) 113–148; *Communio notio*, AAS 85

detű enciklikájában részletesen kifejti azt a bensőséges köteléket, amely az Egyház misztériumát az Eucharisziáéval egyesíti.²¹ A dokumentum három fejezete foglalkozik kifejezetten az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatával. Az enciklika alaptézise: „Az Egyház az Eucharisziából él.” „Ez az igazság nemcsak a hit mindennapos tapasztalata, hanem összefoglalóan tartalmazza az Egyház misztériumának lényegét” (1. p.). Az is figyelemre méltó, hogy a pápa eucharisztikus enciklikája a kommunió egyháztanból kiindulva is rámutat az Eucharisztia primátusára. „Az Eucharisztia a kommunió epifániája” (Mane nobiscum, 23. p.). „Az Eucharisztia az összes szentség csúcspontja, mert a Szentlélek hatására az Egyszülött Fiúval való azonosulás által tökéletesen megvalósítja a kommuniót az Atya Istennel” (34. p.). Azután azért is, mert „az eucharisztikus közösség egyházi kommuniója közösséget jelent a saját püspökével és a római pápával” (39. p.) Sőt arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az Eucharisztia ünneplése nemcsak megteremt a vertikális és horizontális kommuniót, hanem „nevel is a kommunióra” (40. p.). Tanulságos és sokatmondó számunkra az is, hogy a *Sacramentum Caritatis* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás alcíme: „Az Eucharisziáról, az Egyház életének és küldetésének forrásáról és csúcspontjáról”.

A zsinat megfogalmazta az eucharisztikus egyházszemlélet alapjait, a zsinat után pedig Y. Congar, J. Ratzinger és Bruno Forte még érthetőbbé és elfogadhatóbbá tette az eucharisztikus ekkleziológiát.²² Különösen is figyelemre méltó Joseph Ratzinger, illetve XVI. Benedek pápa ekkleziológiája, amely az Eucharisztia és az Egyház elválaszthatatlan összetartozását részletesen tárgyalja.²³ Ő is H. de Lubac már említett tanulmányá-

(1993) 838–850; II. János Pál, *Ecclesia de Eucharistia*, AAS 95 (2003) 433–475; *Redemptionis Sacramentum*, AAS 96 (2004) 549–601; II. János Pál, *Mane nobiscum Domine*, AAS 97 (2004) 337–352; XVI. Benedek, *Sacramentum caritatis*, AAS 99 (2007) 105–180; – A dokumentumok jelentőségéről bővebben, vö. MARÓTI, G., *Fény és élet*, Győr 2005, 121–133.

²¹ Vö. bővebben: PUSKÁS, A., *Az Oltáriszentség teológiájának alapvető szempontjai* II. János Pál pápa: *Ecclesia de Eucharistia* című körlevelében, in *Communio* 17(2009/3–4) 167–181.

²² GACZYNSKI, Z., *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1998.

²³ MARTUCELLI, P., *Origine e natura della Chiesa; prospettiva storico-dogmatica* di J. Ratzinger, Frankfurt am Main 2011.

ra hivatkozik mint kiindulópont, de Ágoston egyháztanának elemzése által kristályosodott ki az ő eucharisztikus egyháztana. Már az Isten népe fogalom kifejtése közben hangsúlyozza, hogy az újszövetségi Isten népe fogalom nem elvont elmélet, hanem konkrét élő valóság, ami a keresztség és az Eucharisztia szentségeiben jelenik meg előttünk. *„Ahogy régen Izrael egykor templomában tudta középpontját és tisztelte egységének zálogát, a közös pászkaünnepben élte át újra és újra az egységet, úgy kell az utolsó vacsorának (illetve az Eucharishtiának) is az új nép – Isten népe – egységköltésének ünnepévé válnia.”*²⁴ Ebben az összefüggésben a Krisztus teste fogalmat a következő módon értelmezi: *„A megfogalmazás – az Egyház Krisztus teste – azt mondja ki, hogy az Eucharishtiában az Úr saját testét adja nekünk és benne vele egy testté válunk. Az Eucharisztia lesz az Egyház létrejöttének mindenkori helye. Az Eucharishtiában újra és újra megalapítja az Egyház önmagát, ebben a leginkább önmaga, mindenütt jelen van, s mégis egy, ahogy Krisztus is egy.”*²⁵

Összefoglalóan azt kell mondanunk, hogy az Eucharisztia misztériumán nyugvó ekkleziológia alkalmas arra, hogy rámutasson az Eucharisztia megkülönböztetett jelentőségére. A fenti megfogalmazások tükrözik az Egyház töretlen hitét, amely szerint: az eucharisztikus ünnepség a keresztyén istentisztelet, az Egyház életének és minden krisztusi közösségnek a központja. Benne ugyanis a keresztyének a húsvéti (pascha) titok megünneplésére, a Szentlélek fogadására, Isten dicsőítésére gyűlnek össze és Krisztus Lelkének erejéből Krisztusra emlékezve, a megváltás művébe bekapcsolódva, Rá várakozva Egyházzá, Krisztus Titokzatos Testévé lesznek.

²⁴ RATZINGER, J., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 79.

²⁵ RATZINGER, J., *A közép újrafelfedezése*, SZIT, Budapest, 156.

KRÁNITZ MIHÁLY

Az Eucharisztia titka az ökumenikus párbeszédben

1. Általános megközelítések

Katolikusok és protestánsok kapcsolatában az Eucharisztia közös ünneplésének lehetetlensége a legnagyobb nehézség és fájdalom. Az átlagos katolikus hívő egy másik felekezet szertartásán való részvétel lehetőségére többféle módon válaszol. Az első lehet a csodálkozás, mert nagyon sok olyan katolikus van, aki még soha nem találkozott érdemben protestánsokkal, így nem is érti ennek a kérdésnek a lényegét. A másik típusú hozzáállás azoké, akik csak homályos ismerettel rendelkeznek a protestáns egyházi közösségekről, baráti vagy családi kapcsolatoknak köszönhetően, és tudják, hogy egyházuknak határozott álláspontja van az „*interkommunió*”-ról, a másik keresztény közösségben való „áldozásról”. Végül vannak azok a ritka kivételek, akik az ökumenikus elkötelezettség alapján, s gyakran vegyes házasságban élve vagy onnan kikerülve igyekeznek megismerni egyházuk álláspontját, s ekkor ezt vagy nehezen fogadják el, vagy visszautasítják, vagy pedig a meg nem értéstől szenvednek.

Sokan a katolikusok közül, ha a szentmise és az úrvacsora témája felmerül, egyházuk magatartását szigorúnak ítélik. Hasonlóan az elvált újráházasodottak helyzetéhez, akik nem áldozhatnak. Ám csodálkoznak azon a jegyespárokkal kapcsolatos engedékenységen, akik esetleg felkészületlenül a házasságkötéskor mégis áldozhatnak, vagy a nagy keresztény összejöveteleken, amikor fiatalok látható módon nincsenek tudatában, hogy miért áldoznak.

Amikor a katolikus hívek nagy általánosságban igazolni akarják egyházuk álláspontját, akkor legtöbbször négy szempontot említenek. Az első a protestánsok és a katolikusok közötti véleménykülönbség „a valóságos jelenlétről”. A protestánsok számára Krisztus nincs jelen, csak a kenyér látható, és a vacsora nem más, mint szimbólum – mondják. Általában nem tesznek különbséget a protestáns álláspontok között Luthertől Zwingliig, sem a XVI. századi és a XX. századi protestánsok között.

Egy másik különbség katolikusok és protestánsok között az Eucharisztia áldozati jellegéről szól, mely nem csak egy egyszerű étkezés. Ebben az esetben természetesen figyelmen kívül hagyják azt a teológiai kutatást, gyakran mindkét részről, mely ezen a területen megtörtént és folyamatban is van.¹

A katolikusok és protestánsok között a szolgálatról, vagyis a papságról szóló tanításban is különbség van. A protestánsoknál a lelkipásztor, aki az úrvacsorát is vezetheti, nem felszentelt pap, míg a katolikusoknál szükséges a felszentelés, amely a papot arra képesíti, hogy ő, és egyedül ő mutassa be az Eucharisziát.

Végül eltérő felfogás van katolikusok és protestánsok között az egyházi hierarchiáról. A protestánsoknál nincs püspöki szolgálat, és az apostoli szukcesszió is megszakadt. A katolikusok viszont a felszentelt püspököket és a hozzájuk kapcsolódó papokat az apostolok szolgálatának utódlási sorában helyezik el.

Tapasztalhatjuk, hogy a katolikusok ritkán hivatkoznak az eucharisztikus közösség és az egyházi közösség kapcsolatára, jóllehet épp a hivatalos és tanítóhivatali egyházi megnyilatkozásokban ez hangsúlyosan megjelenik.²

¹ Vö. a *Limai dokumentum* megállapításait: *Kereszttség, úrvacsora, lelkészi szolgálat*, in *Theológiai Szemle* (1986/4), 193–211. Lásd még: EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSA (Hit- és Egyházszervezet Bizottság), *Az egyház természete és küldetése* (2005), in *Az ökumenikus és vallásközi párbeszéd útja. Hivatalos egyházi megnyilatkozások* (szerk. Nagypál, Sz.), L'Harmattan, 2009, 162–163.

² Vö. *Unitatis redintegratio* 8. A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. Ökumenikus Direktórium. *Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról*, SZIT, Budapest 1996, 75–76. (Közös részvétel a szentségi életben, különösen az eucharishti-

A protestánsok esetében nem találkozunk különösebb akadállyal az úrvacsora közösségében való részvételnél. A gyakorlatban mégis kétféle választ adnak híveik aszerint, hogy milyen mértékben vesznek részt egyházi közösségük életében és milyen az ismeretük, s aszerint, hogy bár tartoznak ugyan valamelyik egyházhoz, de nem gyakorló hívők. A kevésbé gyakorlók szerint, amikor a katolikusok nem teszik lehetővé minden keresztény számára az áldozást, ez a magatartás botrányos szakadék, mely elválasztja az egyházakat. Nézetük szerint a Katolikus Egyház képtelen a megértésre és a másik tiszteletére. Ez esetben nincs vallási tolerancia keresztények között. Mindenért a Katolikus Egyház a felelős, mely túlságosan zárt, s ezért kirekesztő, és nem fogad el senki mást, csak önmagát. A katolikusok az Eucharisziát a szentmisében ünneplik, s mivel az úrvacsorának számukra nincs értéke, így annak sem, hogy egy katolikus az úrvacsorán egyáltalán részt vegyen. Ahhoz, hogy a közös asztalban osztozzanak, kötelező katolikussá lenni – mondják; mert az egyetlen igaz egyház a katolikus, a protestánsok viszont nem alkotnak egyházat.³

A protestánsok általában tudnak arról, hogy a Katolikus Egyházban egyedül a papnak van hatalma a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé való átváltoztatására, jóllehet náluk mindenki képes arra, hogy ün-

ában, 122. pont.) Lásd még: LEBEAU, P.–BOBRINSKOY, B.–HEITZ, J. J., *Intercommunion, des chrétiens s'interrogent. Eucharistie, Église, Unité*, Mame, Tours 1969; GUYON, P., *L'intercommunion est-elle possible?*, Éditions Saint-Paul, Paris–Fribourg 1976.

³ Vö. *Dominus Iesus* (2000) 17: „Azok az egyházi közösségek, melyek nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát, nem egyházak a szó sajátos értelmében.” (Vö. *Unitatis redintegratio* 22.); *Responsa* (2007), 5. kérdés: „A zsinat és a Tanítóhivatal zsinat utáni szövegeiben miért nem használja az egyház elnevezést a XVI. századi reformációból született közösségekre? Válasz: Azért, mert a katolikus tanítás szerint ezek a közösségek a papi rend szentségében nem rendelkeznek az apostoli jogfolytonossággal, ezért az egyház lényegi alkotóeleme hiányzik belőlük. Ezek az egyházi közösségek, melyek főként a szolgálati papság hiánya miatt nem őrizték meg az eucharisztikus misztérium eredeti és ép lényegét, a katolikus tanítás szerint sajátos értelemben nem nevezhetők egyházaknak. Őszentsége, XVI. Benedek pápa a Hiitani Kongregáció alulírott bíboros prefektusának (Levada bíboros) adott kihallgatás alkalmával e kongregáció általános gyűlésének fenti válaszait jóváhagyta, megerősítette és közzétételét elrendelte.” Vö. *A Hiitani Kongregáció egyháztani dokumentuma*, in *Teológia* (2008/1–2) 108.

nepelje az úrvacsorát. A papnak ezt a hatalmát általában kapcsolatba hozzák a valóságos jelenlét kérdésével. A katolikusok számára ugyanis a kenyér és a bor valóságosan (realiter et vere) Krisztus testévé és vérévé lesz (szómatikus jelenlét), míg a protestánsok egy része nem hisz a testi jelenlétben, Krisztus jelenléte csak lelki szinten valósul meg.

Még ha ezek a vélemények túlságosan leegyszerűsítettek, mégis megtalálhatók elkötelezett protestánsok vélekedésében is, akik árnyaltabban fogalmazzák meg álláspontjukat, teológiai kultúrájuk, vagy egy ökumenikus csoporthoz való tartozásuk alapján. Ám ennél gyakrabban merül fel a szolgálatok kérdése, megemlítve aényt, hogy nem létezik „protestáns klérus”. A katolikus részvétel az úrvacsorán nem lehetséges, mert a pásztor nem pap, s a katolikus teológia szerint nem más, mint laikus, vagyis világi hívő. Protestáns felfogás szerint viszont a pásztor nem az egyetlen szentségközvetítő. Luther óta minden hívő pap, és képes arra, hogy az úrvacsorát ünnepelje, ha ezzel a feladattal megbízták.

Az úrvacsora érvényessége így nem kötődik egy konkrét klérushoz, ezért egy protestáns szabadon részt vehet bármely eucharisztian, ha egyházi közössége kapcsolatban áll az Egyházak Világtanácsával. A protestánsok számára a látható, intézményes egyháznak csekély jelentősége van. Katolikus oldalról viszont, ha a pap képes a szentmise bemutatására, azt csak azért teheti, mert a püspököt képviseli, és az egész Egyházzal való közösségét fejezi ki, vagyis a hierarchikus látható intézménnyel. Ha Róma elfogadná az úrvacsorát, akkor saját berendezkedését, intézményét, hierarchiáját, szolgálatait kérdőjelezné meg.

A protestáns egyházi közösségek a maguk felfogásában, főleg a mai liberálisabb világlátás szerint szélesebb módon fogják fel az úrvacsorát, nyitottabbnak, toleránsabbnak tűnhetnek. Nem gondolják, hogy ők az egyetlen igaz egyház, mást is elfogadnak magukon kívül. Nézetük szerint nem az Egyház, hanem Krisztus az, aki meghív az úrvacsorára. A protestánsok meg vannak győződve arról, hogy az Egyháznak nem feladata és nem illetékessége, hogy bárkit is elutasítson az áldozástól. Az Egyház nem foglalhatja el Krisztus helyét. Nem ő nyilvánítja ki, hogy egy hívő méltó-e vagy sem az Úr asztalánál való részvételre, mert egyedül Krisztus adja ezt a méltóságot, amikor az úrvacsorára hív.

Protestáns és katolikus különbségek között az Eucharisztia áldozati jellege is fölmerül, mely az interkommunió előtt akadályként áll. Az úrvacsorakor a protestánsok a keresztáldozatra *emlékeznek*, a liturgia ezt aktualizálja, de nem ismétli meg – mondják.⁴ A Katolikus Egyház tanítása szerint „valójában Krisztus áldozata és az eucharisztikus áldozat egy és ugyanaz az áldozat.”⁵

A protestáns hívek gyakran a tájékozatlanság, a remény vagy az elutasítás között ingadoznak. Szinte egyöntetűen az a benyomásuk, hogy a hiba a Katolikus Egyházban van, és emiatt az evangélium is sérül. Mert mit is mondanak a nem hívők, látva a keresztények megosztottságát? Milyen egyházképet mutatunk magunkról? Még ha a protestáns közösségek egyes tagjai tudatában is vannak a vita ekkleziológiai kihívásainak, sokkal nagyobb a vágy, hogy az ökumenizmust a közösség és a konkrét személyek életében helyezték el, és ne a dogmatikai kérdések fejtegetésében. A protestáns hívek konkrét lépéseket akarnak. Egyesek úgy látják, hogy a kérdést nem pusztán intézményes úton kell megoldani, mivel létezik egy helyi szint, ahol könnyebb siettetni, és előmozdítani a dolgokat. Ehhez prófétai magatartás szükséges – vallják –, olyan gesztusok megtétele, amelyekről az intézmények jelenleg tartózkodnak.

Más protestáns hívők viszont megértik, hogy a demonstratív, a meg nem engedett közös ünneplések nem járulnak hozzá a látható egység megvalósulásához, mert ezeknek inkább negatív hatásuk lehet. Tudatában vannak, hogy nem lehet erőltetni a katolikusokat egy olyan terüle-

⁴ JUNGEMANN, J. A., *A szentmise*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1977, 112: „Luther nézete szerint az egyháznak az a dolga, hogy megemlékezést, felidézést hajtson végre, Isten felé fordított arccal. Az egyház újra megjeleníti Krisztus arcát Isten előtt, és itt felajánlja neki – természetesen azzal a szándékkal, hogy valóban tetszésére legyen. Ez azonban valójában nem más, mint felajánlás, *oblatio*. Még a legszigorúbb lutheránusok is látják ezt a logikus következményt, és emiatt elvetik az alapítás elbeszélését körülvevő imádságos keretet. Ebben a gondolatmenetben nem fontos, hogy a hosszú hagyományra visszatekintő *offerre* szót használjuk-e, vagy pedig eltérünk a hagyomány vonalától, és a *praesentare* szót tesszük a helyébe. (Ahogyan pl. Taizében: »Eléd hozzuk... Krisztus örök áldozatának jeleit.«).” Lásd még: DEISS, L., *La cène du Seigneur. Eucharistie des chrétiens*, Centurion, Paris 1975, 79–114.

⁵ Vö. ISTENTISZTELETI ÉS SZENTSÉGI FEGYELMI KONGREGÁCIÓ, *Az Eucharisztia éve 24*, SZIT, Budapest 2004, 27.

ten, ahol még nincs egyetértés, s tudják, hogy ők egyházi közösségük vezetői és teológusai kezébe helyezik a kérdés megoldását, ám ugyanakkor kételkednek a párbeszéd tényleges hatékonyságában.⁶

Ezen a ponton érdemes felidézni, amit a magyar prímás, Erdő Péter bíboros mondott a 2011-es, a keresztények egységéért végzett imahét megnyitója alkalmával: „Az imádságban való egység az összes keresztények között már megvalósulóban van. Különösen ilyenkor, az egységünkért hirdetett imahét során. Ugyanabban a Krisztusban hiszünk, ugyanahhoz a Krisztushoz imádkozunk, vagy az ő nevében fordulunk a mindenható Atyához. A kenyértörés, az Eucharisztia közössége egész egyházi életünk és küldetésünk csúcsa és forrása, amint a II. Vatikáni Zsinat tanítja (pl. *Lumen Gentium* 10a). Egyszerre elősegíti és kifejezi a keresztények teljes közösségét. A hitbeli közösségnek éppen ezért Egyházunk meggyőződése szerint az eucharisztikus áldozat és lakoma közösségét meg kell előznie. Ám azért imádkozunk, és azon fáradozunk, hogy a keresztények között – nem csupán emberi erőfeszítések eredményeként, hanem Isten kegyelméből – létrejöjjön majd az a teljes közösség, amely az Eucharishtiában való közös részesedésben ragyoghat el. Felemelő érzés és egyben nehéz felelősség egymást tisztelve és szeretve fáradozni a teljes egységért hűségben az apostolok tanításához és kitartva az imádságban.”⁷

⁶ Vö. *Unitatis redintegratio*, 22: „Jóllehet a tőlünk elkülönült egyházi közösségeknek nincs meg velünk a keresztségből folyó teljes egységük, s jóllehet úgy hisszük, nem őrizték meg sértetlenül – főleg az ordo szentségének hiánya miatt – az eucharisztikus misztérium eredeti és teljes lényegét, amikor a Szent Vacsorában megemlékeznek Urunk haláláról és föltámadásáról, megvallják, hogy az életet a Krisztussal való közösség jelenti, és várják az ő dicsőséges eljövételét. Ezért az Úr Vacsorájáról, a többi szentségről, az istentiszteletről és az egyházi szolgálatokról szóló tanítás legyen a dialógus témája.” Vö. II. János Pál pápa *Ut unum sint* kezdetű körlevele (79.) szintén a párbeszédet sürgeti olyan témákban, melyeket el kell mélyíteni a hitbeli egyetértés eléréséhez (2. téma: Az Eucharisztia mint Krisztus testének és vérének a szentsége, a dicséret áldozata az Atyának, Krisztus áldozatának emlékezete és reális jelenléte; a Szentlélek megszentelő kiáradása).

⁷ Erdő Péter bíboros beszéde az ökumenikus imahéten. Elhangzott 2011. január 16-án a budapesti fasori református templomban.

2. Az egyes felekezetek hagyományainak vizsgálata a papi szolgálatról

Az egyes egyházak liturgikus hagyományainak a vizsgálata napfényre hozza, hogy mily sok kölcsönös félreértéssel találkozunk az Eucharisztia ünneplésével kapcsolatban. Egyértelmű a megállapítás, hogy nem ugyanúgy fogalmaznak az egyházak és az egyházi közösségek az eucharisztikus közösség összefüggésében. Az első szembevetendő kérdés, hogy ki vezetheti és milyen címen az Úr vacsorájának ünneplését.

Az alapos vizsgálat kimutatja, hogy mily sok azonosság rajzolódik ki a keresztény közösségek között annak ellenére, hogy megmaradnak az elfogadható különbözőségek. Eltérő felfogásainknak is megvan a maga forrása teológiai, és különösen ekkleziológiai területen, elsősorban az ordináció által létrejövő lekipásztori szolgálat értelmezésében. A következő megállapítások „forró pontként” merülnek fel a beható elemzésnél:

- Eltérő álláspont az általános papság és a pasztorális szolgálat között
- Eltérő fogalmak az ordináció jelentőségéről
- Eltérő nézetek az ordináció hatásáról
- Eltérő tanítás az apostoli folytonosság jelentéséről
- Eltérő felfogás az úrvacsorát vezető szolgálattevő kölcsönös elismeréséről
- Eltérő tanítás egyes ordinációk/szentelések érvényességéről

Hagyományaink és örökségünk sokkal gazdagabb, mint ahogyan azt jelenleg gondoljuk, és akár a félreértéseket vagy pedig az egyházak között kialakult tényleges rendezetlenségeket is egy nap képesek leszünk meghaladni. Elég itt utalni az 1999-es *Közös nyilatkozatra* evangélikusok és katolikusok között vagy a közelmúltban pappá szentelt három anglikán püspökre, akik a Szentszék által 2009. november 4-én jóváhagyott *személyi ordinariátust* alkotnak papjaikkal és híveikkel együtt.⁸

⁸ Vö. <http://www.radiovaticana.org/ung/Articolo.asp?c=454578>. (A kutatás ideje: 2011. január 16.) Mivel a Katolikus Egyház nem engedi nők anglikán papok katolikus püspökké szentelését, ezért a Katolikus Egyházhoz csatlakozó anglikán püspököket (Andrew Burnham, John Broadhurst és Keith Newton atyákat) csak pappá szentelték.

3. Az Eucharisztia és a szolgálat összefüggése

A katolikus teológia alapján kijelenthető, hogy soha nem volt Egyház papság nélkül. Bár maga az Egyház Krisztus életéből és tevékenységéből jött létre a Lélek erejében, már kezdettől fogva jelen voltak benne a szolgálattevők. Az újszövetségi időszakban különböző formákban jelennek meg, majd az apostoli korban folyamatosan intézményesülnek, mint például a püspök, pap és diakónus hármas felosztásában.⁹ Az Egyház élete a Szentlélek vezetése alatt zajlik, akit pünkösd napján nyert el, Krisztus ígérete alapján. A Szentlélek különösen is forrása az egyházi szolgálattevőknek, éppen azok beiktatásánál, melyre maga az Újszövetség ad számos példát.¹⁰ A II. Vatikáni Zsinat tanítja, hogy „a Szentlélek az Egyházat, melyet elvezet a teljes igazságra, és egyesít közösségben és szolgálatban, ellátja és irányítja a különféle hierarchikus és karizmatikus adományokkal”.¹¹ A felszentelésben kapott, a Szentlélektől származó adomány teszi érthetővé, hogy a felszentelt szolgálattevők a Lélek által létrehozott közösségben Krisztus nevében cselekedjenek.

Az apostoli szolgálat értelmezésével kapcsolatban érdemes felidézni, hogy Jézus még húsvét és pünkösd előtt meghívja saját küldetésébe a hetvenkét tanítványt (Lk 10,1), ám egyedül a Tizenkettő alapításánál – a tizenkét törzs számának megfelelően – hozza létre szintén még húsvét előtt a szolgálat elsődleges szervezetét (Mk 3,13–14).

A Feltámadottal való találkozásuk következtében az apostolok immár Jézus Krisztus és az ő feltámadásának a tanúi, az evangélium hirdetői és küldöttek az egész világra, mivel az Egyház pünkösd után azért jött létre, hogy az evangéliumot hirdesse minden népnek.¹² A katolikusok számára a *Tizenkettő* így a püspökök kollégiumát jeleníti meg, külön szerepet biztosítva Péter apostolnak. Anélkül, hogy sajátos képes-

⁹ Vö. LG 28: „Azok, akiket már *ősidőktől* fogva püspököknek, áldozópapoknak, szerpapoknak hívnak, különböző rendekben gyakorolják az isteni alapítású egyházi szolgálatot.” (kiemelés: K. M.)

¹⁰ ApCsel 1,15–26; 1Tim 4,14.

¹¹ LG 4.

¹² Vö. Mt 28,19–20.

ségeikre hangsúly kerülne, mindegyiküknek az a küldetése, hogy a feláldozott Úr emlékét adják tovább, aki az egyetlen tekintély az Egyházban és az egyházért.

Pál apostol is iktatott be véneket, presbitereket (ApCsel 14,23; 1Kor 4,17). Ezeket a megbízatásokat konkrétan a kézrátétel és a jelölt fölötti imádság közvetíti (1Tim 1,18; 4,14; 2Tim 1,6; 2,2; Tit 1,15). Amikor a zsinati szövegek a püspököket később, mint az apostolok utódait említik, akkor a Tizenkettő küldetéséből való valóságos és páratlan részesedésre utalnak.¹³ Ez azt jelenti, hogy a püspökök testületének, mely mint kollégium az Egyház összes vezetőjét magában foglalja, az a feladata, hogy hűségesen őrködjön az apostoloktól kapott hitlételemény felett. Ezért ők nem is annyira egyénként, hanem közösségben az apostoli hit tanúiként értelmezhetők saját részegyházukkal szemben. Az Újszövetségben a szolgálatok a diakónia fogalmával jelennek meg, mely a keresztény közösségnek, mint a húsvét és a pünkösöd eseményéből született papi népnek adott szolgálat.

A protestáns felfogás szerint a papság fogalomköre egyedül Isten népére vonatkozik, és sohasem egy sajátos szolgálattevőre. A szolgálattevők megjelölései az apostoli kor után a püspök, a presbiter és a diakónus. Ezek a kifejezések vagy a profán görögből, vagy a zsidó nyelvből származnak. Egészen a III. századig kell várni, míg a püspöki beosztást papi jelleggel látják el, és végső soron ugyanez a megjelölés elsősorban a presbiterekre és a papokra lesz érvényes. A II. Vatikáni Zsinat is tudatában van ennek a kettősségnek, ezért a papságról szóló határozatban inkább a presbiterek kifejezéssel, mint a *sacerdotes* megjelöléssel találkozunk.¹⁴

A püspököket és a papokat a megkereszteltek közül választják ki, akiknek adományai különbözőek és változatosak, ám a felszentelés nem csak ezeket a meglévő, előzetes adományokat ismeri el, hanem egy saját

¹³ A II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* kezdetű konstitúciójában **tizenhatszor** találunk utalást az apostoli szolgálatban való folytonosságra.

¹⁴ A *Presbyterorum ordinis* határozat a papokat **száztizenhatszor** említi presbitereknek, és **huszonháromszor** *sacerdotes*nek, amikor a kifejezés a püspökökre is vonatkozik. A lelki szolgálat egyszerre tartozik a karizma, a szentség és az intézmény rendjébe.

tos kegyelmet is közvetít a szolgálat gyakorlásához azok számára, akik az Egyház közbenjáró imájára (epiklézis) és az ezt kísérő kézzrátétel következtében nyerik el a felszentelést.¹⁵

A lelkipásztori szolgálat emellett az evangélium hirdetésében is áll.¹⁶ E küldetés állandósága minden megkereszteltre vonatkozik, de különösképpen teszik ezt egyháziassá a felszentelések, amelyeket a II. Vatikáni Zsinat mind a papság, mind pedig a püspök számára elsődlegesen hangsúlyoz.¹⁷ A felszentelt püspök és pap tevékenysége alapvetően lelkipásztori, a diakónusoké pedig inkább a szolgálat, s nem annyira a közösség vezetése. A tanítás, a megszentelés és a kormányzás hármas szolgálata pedig püspöki feladat.

A lelkipásztori szolgálat egyúttal vezetői szolgálat is. Aki az Egyház építésében előjáró, az vezeti az Eucharisztia bemutatását is. Püspökök és papok – mindenki a maga felelősségi szintjén – a lelkipásztori sajátosságú vezetői szolgálatot is gyakorolják. Mint vezetők, nem gyakorolnak minden feladatot, és nem viselik valamennyi felelősség terhét, mivel sok munkatársuk és együttműködőjük van. Mivel a felszenteltek vezetik az Egyházat, ők vezetik a szentségek ünneplését, különösen pedig az Eucharisziát. A vezetés, az éberség és az ünneplés feladatainak az összetartozása már az első, Római Hippolytusnak tulajdonított szentelési szertartáskönyvben is felismerhető. A *Traditio Apostolica* egyházi rendtartás néven ismert egyházfegyelmi gyűjtemény azonos Római Hippolytusnak azzal a művével, mely a mártírszerző szobrán felvésett jegyzékben *Apostoli hagyomány* címen szerepel, mely Rómában 205 körül keletkezett, és főleg liturgikus jellegű részei nyilvánvalóan korábbi eredetű szövegeket tartalmaznak. A püspök szentelésénél a következő imádság hangzik el:

„Szíveket ismerő Atya, add meg ennek a szolgádnak, akit a püspökségre kiválasztottál, hogy legeltesse szent nyájadat, hogy kifogástalanul és a te dicsőségedre gyakorolja a legnagyobb papi méltóságot, éjjel-nap-

¹⁵ Vö. DURRWELL, F.-X., *Le mystère pascal source de l'apostolat*, Les Éditions Ouvrières, Paris 1970, 191–237. (Chap. X.: Le prêtre dans l'apostolat de l'Église.)

¹⁶ LG 20.

¹⁷ PO 4.

pal szolgálatodra állva, hogy szüntelenül irgalmasságra hangolja tekintetedet, hogy felajánlja neked szent Egyházad adományait, hogy a legfőbb papság Lelkének erejében nyerje el a hatalmat arra, hogy parancsod szerint megbocsássa a bűnöket.”¹⁸

A szolgálatok katolikus felfogása a szolgálókban meglévő Krisztus jelenlétére mutat, ahogyan azt maga Pál apostol is tanította: „Isten ugyanis Krisztusban kiengesztelődött a világgal, nem tartja számon vétkeinket, sőt ránk bízta a kiengesztelődés igéjét. Tehát Krisztus követségében járunk, maga az Isten int benneteket általunk. Krisztus nevében kérünk: Engesztelődjete ki az Istennel!” (2Kor 5,19–20) Ez a kijelentés Jézus szavaira vezethető vissza: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16), melyet a klasszikus reformáció is úgy említ, hogy a szolgálattelvők hűségeseek legyenek Isten Igéjéhez.¹⁹ Krisztusnak az ilyen megjelentése a Krisztus nevében (*in persona Christi*) való cselekvést foglalja magában, mely csak akkor helyes, ha a szolgálattelvő az Egyház hite és közössége alapján cselekszik (*in persona ecclesiae*).²⁰

4. Az Úr vacsorája Krisztus egyetlen testébe kapcsol

Az első *Korintusi-levélből* látható, hogy a feltámadt Úr vacsorája hozza létre Krisztus Testét, mely az új szövetség egyháza.²¹ A részesülők, az áldozók a Krisztus Testével való egységet fogadják magukba. Ez a kijelentés egyúttal felszólítás is, mert az Úr vacsorájának ünneplése egyet jelent az ő Testének, az Egyháznak az egységébe és a láthatóságába való

¹⁸ Vö. Trad. Ap. 3, in *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* (Ókeresztény írók 5), SZIT, Budapest 1983, 84.

¹⁹ Vö. *Confessio Augustana*, art. 28, n. 70. és Melancton, *Apologia* 28, 358.

²⁰ KASPER, W., *Theologie und Kirche* II, Matthias-Grünwald, Mainz 1999, 128–144 (*Der priesterliche Dienst. Repräsentation Jesu Christi als Haupt der Kirche*). Kasper azt állítja, hogy a közösség egésze saját lelkipásztorával alanya a lelkipásztorkodásnak (137. old.). Ez teljesen megfelel a II. Vatikáni Zsinat kommunió-ekkléziológiájának, amely az Isten népe teológiájából következik.

²¹ Az *ecclesia* (egyház), amelyről Pál beszél, az eszkatologikus közösség. Vö. 1Kor 11,23–26.

belépéssel. Krisztus Testének megkülönböztetése nem más, mint annak megértése, hogy a Testnek és a Vérnek hittel való fogadása tesz bennünket egy Testté, magának Krisztusnak a Testévé. Krisztus Testének a megkülönböztetése egyúttal azt is jelenti, hogy az Úr vacsorájának helyi ünneplése eszkatologikus értékkel rendelkezik. Minden egyes és valamennyi ünneplő közösségben Krisztus Teste valósul meg, egyazon hit és remény egységében.²²

A katolikus közösség számára az eucharisztikus közösség és az egyházi közösség kölcsönös kapcsolatban áll egymással. A legősibb újszövetségi beszámolók tanúságot tesznek arról, hogy az eucharisztikus kommunió nem választható el az egyházi kommuniótól: „Mi ugyanis egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,17). Az Úr vacsorája a látható közösség és a tényleges szolidaritás erejét kölcsönzi a közösségnek, mely abból az eszkatologikus reményből származik, melyet az Ige hallgatásából származó ünneplés táplál és megújít.

Ebből következik, hogy teljes értelemben akkor tagja valaki az Egyháznak, ha egyúttal részesülhet az Úr vacsorájában, magához veheti az Eucharishtiát. Az eucharisztikus és az egyházi kommunió elválaszthatatlan egymástól.²³ A XX. század közepéig valójában ezt minden keresztény egyház így tartotta.²⁴ Ennek a teljes kommuniónak elsődleges felté-

²² Vö. CARREZ, M., *La première épître aux Corinthiens*, Cahiers Évangile 66, Cerf, Paris 1988, 39–40.

²³ Már az ősegyháztól kezdve érvényes, hogy az a keresztény, akit kizártak az egyházi közösségből, azt egyúttal az eucharisztikus közösségből is kizárták, és a viszázatérése az áldozáshoz való újbóli megengedéssel valósul meg. Az egyházak közötti kapcsolat megszakítása az eucharisztikus közösségük megszakításában mutatkozik meg a legkézzelfoghatóbban. Vö. ELERT, W., *Abendmal und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1954.

²⁴ Történetileg a „nyílt áldozás” vagy interkommunió nem hagyományos tétele a reformációból származó egyházaknak. Amikor 1973-ban az európai evangélikus és református egyházak első alkalommal nyilvánították ki szándékukat a közös eucharisztikus kommunióra a *Leuenbergi konkordátumban* (IV,33), akkor ezzel együtt az ígehirdetésben, a szentségek kiszolgáltatásában és ordinációik kölcsönös elismerésében, valamint az intercelebráció lehetőségében is megegyeztek. Vö. BIRMELE, A.–THERME, J., *Accords et dialogues oecuméniques bilatéraux, multilatéraux, français, européens, internationaux* II, 32, Éditions Olivétan, Paris 2007.

tele a hitben való egység és a megfogalmazások különbözőségét elfogadó egység,²⁵ valamint az a kritérium, hogy közösen hozhatnak döntéseket – amennyiben ez szükséges – a hittel és a keresztyény magatartással kapcsolatos kérdésekben, vagyis közösen tarthatnak zsinatokat. Ez utóbbi éppen a katolikus és az ortodox egyházak között függő pont, mivel nincsenek teljes közösségben egymással, bár a hitben és a szentségek ünneplésében mégis sokban megegyeznek.

Ebben az ekkleziológiai összefüggésben az *interkommunió* kifejezése helytelen, mivel ha az egyházak ugyanazt a hitet és szolgálatot osztják, és közösen döntenek, az a teljes kommuniót feltételezi. Vagyis nem lehetünk teljes közösségben az Úr vacsoráját illetően anélkül, hogy ne vallanánk ugyanazt a hitet, és ne ismernénk el kölcsönösen szolgálatainkat, melyek elsősorban az egység megvalósítói.²⁶

Az eucharisztikus vendéglátás (*communicatio in sacris*), amelyet azoknak a keresztyényeknek nyújtanak, akik nincsenek teljes közösségben azzal az egyházzal, amely azt bemutatja, csakis a püspök engedélyével képzelhető el, mert a helyi egyházat ő kormányozza, és csak rendkívüli esetekben a földrajzilag saját egyházuktól elszakadt vagy lekipásztorilag különleges helyzetben lévő keresztyények érdekében valósulhat meg. Az ökumenizmusról szóló zsinati határozat értelmezi ezeket a kivételeket, melyeket később az ezt követő ökumenikus direktóriumok is szabályoztak.²⁷

²⁵ Ezt a fajta eljárást a Római Katolikus Egyház is igazolhatónak tartja a megigazulásról szóló *Közös Nyilatkozat* aláírását követően, mely a differenciált konszenzus vagy a megbékélt eltérések megnevezéssel lépett az ökumenikus párbeszéd területére. Vö. *Az evangélikus–római katolikus közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról, és ünneplésének aláírásának dokumentumai*, Evangélikus Sajtóosztály–SZIT, Budapest 2000.

²⁶ II. János Pál pápa hasonló nyelvezetet használt saját péteri szolgálatával összefüggésben ökumenikus körlevelében: „A Szentlélek adja nekünk világosságát, és világosítsa meg egyházaink minden lelkipásztorát és teológusát, hogy természetesen közösen meg tudjuk találni azokat a formákat, melyekben ez a szolgálat úgy tudjon megvalósulni, hogy mindkét fél a szeretet szolgálatát lássa benne.” Vö. *Ut unum sint* 95, SZIT, Budapest 1996, 80. Lásd még: DESSEAUX, J. E., *20 siècles d'histoire oecuménique*, Cerf, Paris 1983, 92–94.

²⁷ UR 8: „A közös istentisztelet megengedettsége két szemponttól függ: kifejezi-e az Egyház egységét, és részesít-e a kegyelem eszközeiben?” A zsinati szöveg ehhez

5. Eucharisztia és szolgálati papság

Az általános magyarázat az Eucharisziával kapcsolatban XII. Piusz tanbeli fejlődését tartja szem előtt, aki az eucharisztikus szókészlet valamennyi eddig ismert fogalmát használja, melyre a II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* kezdetű, az Egyházzól szóló dogmatikus konstitúciójának 10. cikkelye is utal. A *Mediator Dei*, a szent liturgiáról szóló körlevélben (1947. november 20.) a biztos hit (*fides certa*) minősítéssel látja el a tanítást, azaz egy olyan ismert kifejezéssel illeti, mely a kinyilatkoztatáshoz hűséges tanítást jellemzi.²⁸

A II. Vatikáni Zsinat csak egyetlenegyszer használja a „szolgálati papság” kifejezést, a LG 10-ben, s ezt is egy átfert idézet alapján, XII. Piusz egyik felszólalásából: „Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant.”²⁹ Az idézet

még hozzáteszi: „Az egység kifejezése általában ellenkezik a közös istentisztelettel, mely viszont a kegyelem közvetítésére néha ajánlatos.” Erről a helyi püspököknek kell döntést hoznia, „hogyan egy-egy esetben mi a teendő, okosan ügyelve a hely, az idő és a személyek összes körülményeire, hacsak másképpen nem határozott – alapszabályai szerint – a püspöki kar vagy az Apostoli Szentszék”. Lásd még a II. Ökumenikus Direktórium előírásait: a közös élet, a lelki tevékenység, a közös imádság, a közös részvétel nem szentségi liturgiában, a közös szentségi részvétel, különösen az Eucharisziában, közös részvétel a szentségi életben a különböző keleti egyházak tagjaival, közös részvétel a szentségi életben más egyházak és egyházi közösségek keresztényeivel, valamint a lelki élet és lelki tevékenység egyéb eszközeinek közös használata szabályozásában. (Vö. A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. Ökumenikus Direktórium. Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról, SZIT, Budapest 1996, 64–87.) A tanítóhivatal valamennyi előírása kimondja, hogy a teljes szentségi közösség vagy a normális eucharisztikus osztozás feltételezi az egyházi közösség meglétét is. Egyetlenegy sajátos törvény sem szól a különvált keresztények általános meghívásáról az áldozásra, és nem is fogható fel úgy, mint a protestánsokkal való kölcsönös szeretetvendégség. Erről lásd: RUYSEN, G.-H., *Eucharistie et oecuménisme*, Cerf, Paris 2008, 733.

²⁸ Vö. XII. PIUSZ pápa, *Mediator Dei*, in AAS 39 (1947) 555.

²⁹ Vö. AAS 46, 1954, p. 669. A *Dominum Magnificate Mecum* allokúció a tridenti teológiát erősíti, és a két papság közötti különbséget hangsúlyozza. A LG 10 két fon-

módosításával és „azaz a hierarchikus” (*seu hierarchicum*) magyarázó jelzővel a *Lumen gentium* egy összehasonlítást vezet be az egyetemes papság és a szolgálati papság közé, mely utóbbin a papok, a püspökök szolgálatát kell érteni, melyet akkor „a hierarchia”-ként jelöltek meg. A II. Vatikáni Zsinat érezhetően tartózkodik attól, hogy ennek a szolgálatnak a felfogását a pap kifejezésre szűkítse, s inkább hármas módon írja le a papság lényegi elemeit.

- A pap elsősorban az ige szolgálja,³⁰
- A paptól elválaszthatatlan a szentségek szolgálata, ez a papi jellemző szolgálat;
- A pap az Egyház felépítésének vagy kormányzásának vezető szolgálja.³¹

A szolgálati papság csak egyike a hármas jelölésnek, és nem is az első. Ha a II. Vatikáni Zsinat csak egyszer használja a fogalmat, hogyan értelmezhetjük a „szolgálati papság” kifejezés kiterjedt használatát az elmúlt negyed században a papság megjelölésére, egészen a tanítóhivatali dokumentumokig.³² A II. Vatikáni Zsinat tudatosan tartózkodott attól határozatában, hogy a papokat leszűkített tevékenységük alapján minősítse, mivel az elsődlegesen szereplő címet is (*De clericis*) elhagyta az ideiglenes (*De sacerdotibus*) cím javára, melyet először javítva (1964) *Decretum de presbyterorum ministerio et vitára* (1965) módosítottak, hogy

tos ponton is kijavítja ezt a felfogást. Egyfelől elhagyja a „sajátos pap” kifejezést, mint ami a szolgálati papság jellegzetessége; másfelől törli a zárójelet, mely az általános papságot vette körül. Erről lásd: HALLEUX, A. de, *Ministère et sacerdoce*, in *Revue théologique de Louvain* 18 (1987) 426.

³⁰ A legfőbb zsinati szövegek erősítik meg az Ige szolgálatát: „A püspökök fő feladatai közt kimagaslik az evangélium hirdetése.” (LG 25) Az evangélium hirdetése „a püspökök legfőbb kötelességei közül is kiválik” (CD 12). „A papnak első teendője, hogy Isten evangéliumát mindenkinek hirdesse.” (PO 4)

³¹ A II. Vatikáni Zsinat a hármas felosztást a kálvini teológiából meríti. Erről bővebben lásd: FUCHS, J., *Origine d’une trilogie ecclésiologique à l’époque rationaliste de la théologie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 53 (1969) 185–211.

³² A *Presbyterorum ordinis* határozat a papokat általában a *presbyteri* kifejezéssel nevezi meg, ám II. János Pál pápa *Pastores dabo vobis* (1992) kezdetű buzdítása háromszor gyakrabban használja a *sacerdotes* meghatározást.

végül a kihirdetett címet (*Presbyterorum ordinis*) nyerje el. A tanbeli egyensúlynak ökumenikus jelentősége van, mivel egy egyetemes zsinat nagyon alaposan megválasztja az általa kiadott dokumentumok címét.

Az általános papság és a szolgálati papság lényegükben, és nem fokozatukban különböznek. Ez a szolgálatot, és nem a szolgálattevőket különbözteti meg. XII. Piusz felfogásában nem ugyanazt a valóságot értjük, amikor a mindenkivel közös papságról és a szolgálati vagy a hierarchikus papságról beszélünk. Ez utóbbi kifejezés, melynek jelzői a szolgálati és a hierarchikus, az ige, a szentségek nyilvános szolgálatát és az Egyház élete egészének a vezetését jelenti.

A IV. század óta a püspököt gyakran a *sacerdos* kifejezéssel illették, majd később tudatosan megkülönböztették a szentségek nyilvános kiszolgáltatásának gyakorlataival a mindenkire érvényes általános papságtól. A reformációból fakadó egyházak ezt gyakran helytelenül értelmezik, bár náluk is jelen van – igaz, más szóhasználatban. Nem minden keresztény helyezhető el a szolgálatban. A pap számára szükséges különböző formákban a beleegyezés a meghívásra az Egyház és a már szolgálatban lévők részéről. A pap nyilvános szolgálatában a többiekkel keresztény marad, s az evangélikus vagy református pásztor a többi megkeresztelt elé állítható. Sem a protestánsoknál, sem a katolikusoknál nem elég a keresztség az Egyházban való szolgálatra, mely valamennyi keresztény királyi papságát biztosítja, amint ez az első *Péter-levél*ből ismert.³³ A katolikus lekipásztoroknak a többi hívő szolgálatára biztosítják a papi szolgálatot, mely egy olyan nyilvános szolgálat az Egyházban, amely általában nem tartozik a többi hívőre. Itt van a *lényegi* különbség e jelző egyszerű jelentése alapján.

Nincs két papság, egy a felszentelt személyek, egy másik pedig a megkeresztelték számára, azonban különbséget kell tenni a mindenkire vonatkozó általános papság és Krisztus szolgálati papsága között, mely azokra vonatkozik, akik az egyházi közösséget vezetik. Isten népének papsága az első *Péter-levél* alapján mindenki számára közös, és testületileg tartozik Isten népéhez, valamint személyesen minden egyes megke-

³³ 1Pt 2,5.

resztelthez. Ez a kijelentés három utólagos következményt is magában foglal:

- *Isten előtt* minden megkeresztelt pap ugyanazon a címen. Minden-
kinek közvetlen útja van Hozzá (1Pt 2,5: szent papság; 1Pt 2,9: ki-
rályi papság).
- *Az emberek előtt* az igazságban és a szentségben folytatott élet alap-
ján minden megkeresztelt ugyanazon a címen pap; mert a ke-
resztség az az alap – s nemcsak a keresztény példamutatás –,
amelyre épülve a katolikus környezetben a felszentelt szolgákat
beiktatják; és talán hasonló megy végbe a protestáns környezet-
ben is.
- *Az Egyházban* ellenben *az üdvösség biztosítására, mely egyedül Istentől
származik*, létezik a papság szolgálata. Vajon miért nem keresztel-
heti meg magát valaki, bűneitől nem tudja magát feloldozni, sem
egyedül ünnepelni az Úr vacsoráját, sem pedig önmagát beiktat-
ni az Egyház vezetésére? Vajon miért van szüksége minden ke-
reszténynek, beleértve a püspököket és a pápát is, egy másik ke-
resztény szolgálatára a Szentlélek közösségében, vagyis az
Egyház közösségében, amellyel a hitben *áment* mondanak arra,
amit Isten tesz érdekükben másvalakinek a szolgálata által? A
Katolikus Egyházban annak a szükségessége, hogy az üdvössé-
get bizonyító cselekedetek miatt egy másik keresztényhez fordul-
nak, aki a szolgálati úton teljesíti Krisztus papságát, nagyon ha-
gyományos módon fejezi ki az egyedül a *hit általi* üdvösséget. Ez
az értelme e helyzetben a papi szolgálatnak. Ha a II. Vatikáni
Zsinat tanítását követve alkalmazzuk a hármass felhatalmazást
(*tria munera*),³⁴ akkor Krisztus szolgálata egybeesik a szentségek
szolgálatával. A Katolikus Egyházban a papi szolgálatot azok
nyerik el, akik az egyházi közösséget vezetik, hogy a hit szentsé-
geivel az embereket bevezessék vagy újra bevezessék a közös-
ségbe. A felszentelésben kapott szolgálat tehát nem egy egyszerű
szolgálat a szentségek ünneplésének a vezetésére, mivel tartalma
nem szorítkozik pusztán a keresztségben kapott papságra. Az

³⁴ Az Egyház tanítása alapján Krisztus próféta, pap és király.

Ige szolgálatára és Isten népének vezetésére sajátosan egy papi szolgálatot biztosít, amely nincs benne a keresztségben.

6. A megkeresztelt, de fel nem szentelt hívő szolgálata³⁵

Az 1917-es egyházi törvénykönyv alapján egy nő által kiszolgáltatott keresztség a kánonjog szerint érvényesnek számít.³⁶ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy egy keresztyén azonnal felhatalmazást kapna a papi szolgálatra is, de az érvényben lévő jog fenntartás nélkül elismeri, hogy szükségkeresztség esetén Krisztus papságának a szolgálatát teljesíti.³⁷ A XI. századtól a latin hagyományban Kelettel ellentétben a házasság feleket úgy tekintették, mint saját házasságuk szentségének kiszolgálta-

³⁵ A szükséghelyzet körülményeként igényel a katolikusok és a protestánsok által vallott szentségek számában is. A hetes szám rögzítése a XIII. századra vezethető vissza mind Keleten, mind Nyugaton. A szentségek elnevezései is többféle változáson estek át, amellet, hogy mindegyiküknek összetett fejlődéstörténete van. Erről lásd: DOURNES, J., *Le déchiffrement du septénaire sacramentel*, in *Concilium* 31 (Januar 1968) 63–74; HOTZ, R., *Sakramente im Wechselspiegel zwischen Ost und West*, Benziger Verlag, Zürich 1979.

³⁶ Az 1917-es kódex a következőképpen rendelkezik:

Can. 742. § 1. Baptismus non sollemnis, de quo in can. 759, § 1, potest a quovis ministrari, servata debita materia, forma et intentione; quatenus vero fieri potest, adhibeantur duo testes vel saltem unus quibus baptismi collatio probari possit.

§ 2. Si tamen adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare, vel nisi femina noverit melius formam et modum baptizandi.

§ 3. Patri aut matri suam prolem baptizare non licet, praeterquam in mortis periculo, quando alius praesto non est, qui baptizet.

Az 1983-as *Egyházi törvénykönyv* az előzőeket megerősíti. 861, § 2. „A rendes kiszolgáltató távollétében vagy akadályoztatása esetén a keresztséget megengedetten szolgáltatja ki a hitoktató vagy más, a helyi ordináriustól erre a feladatra kijelölt személy, sőt szükség esetén minden ember, akit megfelelő szándék vezet.” (A kánon magyarázata megállapítja, hogy a szükség esetén végzett keresztelésre nézve nem állít fel többé rangsort a rendkívüli kiszolgáltatók között.)

³⁷ A patrisztikus hagyomány szerint, „ha Péter keresztel, Krisztus keresztel, ha Pál keresztel, Krisztus keresztel, ha Júdás keresztel, Krisztus keresztel”. Vö. ÁGOSTON, S., *Homília János evangéliumáról*, VI/7, B. A.71, p. 357.

tóit.³⁸ Hasonló meggyőződéssel a világi híveket századokon át a betegek kenetének kiszolgáltatói között tartották számon, ami azonban a Trienti Zsinat után már nem volt lehetséges.³⁹ Ezekben az esetekben a szentségek kiszolgáltatása kivételes, a történeti utalások inkább arra mutatnak, hogy a katolikus teológia továbbra is különbséget tesz a két papság között, s folyamatos értelmezési vitában áll a reformációval. Természetesen a hagyomány nem nyújt példát arra, hogy laikusok vezettek volna papszentelést vagy eucharisziát.⁴⁰

7. Az egység szentsége: Eucharisztia és Egyház

Egy olyan világban, ahol semmi nem óv meg a széteséstől, az egység a legnagyobb kincs, melyben képesek vagyunk a gyógyulásra és a kiengeztelődésre is. Az egységet nem hozhatja létre külső tényező és semmilyen közös nyilatkozat, bár lehet, hogy ezek segítik a közeledést. Az egységet csakis az Eucharisztia valósíthatja meg, ezért amint a Szentírásban is láthatjuk, Eucharisztia és Egyház között a legszorosabb kapcsolat áll fenn.⁴¹ A tény, hogy az igazság nevében egyelőre nem lehetséges, hogy a jelenlegi helyzetben valamennyi keresztény az Úr egyetlen

³⁸ A pap jelenlétét a Trienti Zsinat követelte meg, hogy elkerülje a klandesztin házasságokat egy olyan korban, amely nem tett különbséget civil és kánonjog között. Vö. *A Katolikus Egyház katekizmusa*, 1623.

³⁹ Vö. CHAVASSE, A., *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au XI^e siècle*, t. I, Librairie du Sacré-Coeur, Lyon 1992. Lásd még: I. Ince pápa levele (416. március 19.) lehetővé teszi a *Jakab-levél* értelmezésénél, hogy „nemcsak azok, akiket a papságra szenteltek, hanem minden keresztény, akinek kötelessége, feladhassa a kenetet”. Vö. *Lettre du pape Innocent I^{er}, à Decentius de Gubbio*, in *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, fasc. 58, Louvain 1973, 30–31.

⁴⁰ Egyedül Tertullianus jelenthet kivételt: „Ubi ecclesiastici ordinis non est consensus, et offers, et tinguis et sacerdos es tibi solus: scilicet ubi tres, ibi ecclesia est licet laici.” (*De exh. Castitatis* 7,3: Ott, ahol nincs jelen a felszentelt szolgák testülete, te, világi, te ünnepled az eucharisziát, és te keresztelsz, és te vagy a saját papod [*sacerdos*], mert ott, ahol hárman összejönnek, ott van az egyház, még akkor is, ha ez a három világi.) A kérdés részletes magyarázatát és bibliográfiáját lásd: COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE LUTHÉRO-RÉFORMÉ EN FRANCE, *„Discerner le corps du Christ”*, *Communion eucharistique et communion ecclésiale*, Bayard-Cerf-Fleurus Mame, Paris 2010, 69.

asztala körül összegyűljön, és részesedjen az Úr egyetlen vacsorájából, egy nagyon mély seb, mely Krisztus testét sújtja, s végső soron botrány.

2004 Úrnapján II. János Pál pápa meghirdette az eucharisztikus évet, mely a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszussal vette kezdetét Mexikóban, és 2005 októberében fejeződött be az Eucharisziáról tartott püspöki szinódussal Rómában, azonban már XVI. Benedek pápasága alatt. Ezek az események mind teológiai, mind pedig pasztorális szinten megmutatták azt a nagyon mély köteléket, mely jelen van az Eucharisztia és az Egyház között a hívő személyes életében, és magában az Egyház életében is. II. János Pál pápa *Novo millennio ineunte* kezdetű apostoli levelében (2001) kifejezte szándékát, hogy az Egyház Krisztust szemlélje, és Krisztustól induljon el újra, s mindezt az Eucharisziával való legszorosabb összefüggésben, mivel Krisztus jelenlétének legfoghatóbb módja az Eucharisztia. Ezt fejtette ki még mélyebben a pápa Eucharisziáról írt körlevele, az *Ecclesia de Eucharistia* (2003), mely szerint az Eucharisztia a forrása, a központja és a csúcsa a keresztény életnek, ugyanúgy, ahogyan az Egyház életének is, és ezzel összefüggésben az egész lelkipásztori tevékenységének. Az Egyház saját küldetésében valamiképpen szentséggé válik, mely így az egység és a világ békéjének jele és eszköze.⁴² Az Eucharisztia pedig éppen ennek az egységnek a szentsége.

A hagyományos dogmatikai kézikönyvekben nem találjuk meg „Az eucharisztia mint az egység jelképe” című fejezetet, mivel minden az átváltoztatás szavaira, a valóságos jelenlétre és az áldozati jelenlétre összpontosul. Ha azonban kinyitjuk a Szentírást, olvassuk az egyházatyákat vagy a középkor nagy teológusait, akkor egészen más és szélesebb látószögben tárul fel előttünk az Eucharisztia titka. Amikor Szent Pál apostol az Úr vacsorájáról szólva azt írja, hogy „amikor közösségbe gyűltök... egybegyűltök” (1Kor 11,18.20; vö. 14,26), akkor az Úr vacsorájának ünneplése mindig egy összejövétel keretében megy végbe.

⁴¹ Vö. KASPER, W., *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Herder, Freiburg 2004.

⁴² LG 1. Lásd még: SC 26: „Az Egyház az egység szakramentuma.” Ugyancsak a szent liturgiáról szóló konstitúcióban olvassuk, hogy „a liturgia (eucharisztia) az a csúc (culmen), amelyre az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás (fons) is, amelyből fakad minden ereje” (SC 10).

Ugyanezt az állítást többször is megtaláljuk a *Zsidókhoz írt levélben*, s ez az egyházatyáknál egy megszentelt kifejezéssé lett. Az Eucharisztia megjelölésére használt egyik legősibb kifejezés a [*sacra*] *synaxis*: találkozás, gyülekezet, szentáldozás.⁴³ Az ismert, hogy az *ekklészia*, mely a héber *qahal* kifejezést fordítja le, mindenekelőtt gyülekezet. Ha a két kifejezést összekapcsoljuk, akkor az Egyházat mint eucharisztikus gyülekezetet határozhatjuk meg, vagyis Egyház ott van, ahol a keresztyének az Eucharisztia ünneplésére az Úr asztala köré gyülekeznek.

Ha az Eucharisziát a Szentírás és az egyházatyák által értelmezett igazi érték szerint akarjuk tekinteni, akkor meg kell szabadulnunk egy individualista felfogástól. Ez nem azt jelenti, hogy ennek ne lenne helye a közösségi áldozásban és a Jézus Krisztussal való személyes egyesülésben, ám a Biblia, az ókori egyház egész hagyománya és a középkori teológia az Eucharisziában való személyes egyesülést az áldozás, vagyis a kommunió nagyobb összefüggésébe helyezte. A későbbiek során éppen ez a közösségi jelleg veszett el. A modern individualizmus és szubjektívizmus hatása érvényesült az Eucharisztia felfogásában, és még inkább az eucharisztikus gyakorlatban. A XX. század első feléig kellett várni az egyházi megújulás jelenségére, amely hivatalos elismerést nyert a II. Vatikáni Zsinaton, s amely valójában döntő fordulópontra. Ez nem annyira egy új kezdeményezést jelent, mint inkább a forrásokhoz való visszatérést, és az eredeti hagyomány szerinti gondolkodást.

Az Eucharisztia közösségi jellegét Szent Ágoston tárja fel, aki megértette az Eucharisztia és az Egyház közötti mély kapcsolatot, és ezt írásai-ban meg is fogalmazta. Az Eucharisziát „*signum unitatis, vinculum caritatis*”-nak nevezi.⁴⁴ Ezek a szavak nagyon mélyen belevésődtek az Egyház emlékezetébe. Ezeket megtaláljuk teljesebb vagy rövidebb formában számos zsinati iratban, a IV. Lateráni Zsinat⁴⁵ szövegeiben épp-

⁴³ Ezt a szempontot hangsúlyozta: SCHNEEMANN, A., *The Eucharist. The Sacrament of the Kingdom*, New York 2003, 11–26; LECUYER, J., *L'assemblée liturgique. Fondement biblique et patristique*, in *Concilium* n. 12 (1966), 9–22.

⁴⁴ AUGUSTINUS, *In Jo.* 26,6,13.

⁴⁵ Vö. DH 802: „Jézus Krisztus, akinek testét és véré-t az Oltáriszentség, a kenyér és a bor a valóság színe alatt tartalmazza, miután Isten erejénél fogva átlényegült a kenyér testté, a bor pedig vérré, hogy az egység titkának megvalósulásához mi ma-

úgy, mint a Trienti,⁴⁶ sőt a II. Vatikáni Zsinat⁴⁷ dokumentumaiban. Már Aquinói Szent Tamásnál is felfedezhetjük ennek a visszhangját.⁴⁸ Ő ismeri a *synaxis* ősi fogalmát az Eucharisztia kifejezésére,⁴⁹ és az Eucharisziát az egység egyházi szentségének nevezi (*sacramentum ecclesiasticae unitatis*).⁵⁰

Aquinói Szent Tamás számára az Eucharisziának mint az egység szentségének megértése nem pusztán mellékes dolog. Itt nem csak egy egyszerű, jámbor megközelítésről van szó, amelyet végső soron a valóságos jelenlét és az Eucharisztia áldozati jellegének dogmatikus jelentéseihez hozzá lehetne tenni, hanem éppen ellenkezőleg: az Eucharisziának a közösségre, vagyis az Egyházra mutató felfogása a leglényegesebb. Krisztus jelenléte az Eucharisziában egy olyan „valóságra” utal, mely önmaga is jel, és az „igazi” valóságot tárja fel. Az Eucharisziának ez az „igazi” valósága az Egyház egysége.⁵¹ Az Egyház egysége, a *res* a valóság, az, „amiért” van Eucharisztia.

Ennek a megállapításnak már következményei vannak a jelenlegi eucharisztikus vitákban. Ha mindaz, amit az imént mondtunk, igaz, akkor az Eucharisztia megértése körüli kérdés végső soron az Egyház valóságának a belső magját érinti. Ebben a krízisben már nem különféle problémákról vagy akár külső reformokról van szó, még akkor sem, ha ennek megoldását mindenfelől nagyon sürgetőnek tekintik, mert a probléma gyökere mélyebben van. A legmélyebben kell újragondolni a *rest*, azaz a valóságot, vagyis az Eucharisztia teljességének a jelentését. Az Eucharisziát nem csak egy egyoldalúan individualista felfogástól kell megszabadítani, hanem előfordulhat, hogy egy túl szűk és egyoldalú közösségi szemlélettől is. Az Egyház egységének kérdéskörébe kell

gunk megkapjuk az övéből azt, amit ő megkapott a miénkből.”

⁴⁶ Vö. DH 1635: „Az Oltáriszentség hittanításában, melyet a mi Üdvözítőnk mint az egység és szeretet jelképét hagyta az ő Egyházában, mely által az ő akarata szerint minden kereszténynek egymással össze kell kapcsolódnia, és egyesülnie.”

⁴⁷ Vö. SC 47, LG 3, 7, 26 és máshol.

⁴⁸ STh, III, 73, 6.

⁴⁹ Uo. 73, 5.

⁵⁰ Uo. 73, 3; lásd még: IV. *Sent.* d 45 q. 2 a, 1 c.

⁵¹ Vö. BONAVENTURA, *Sent.* IV. d 8, p. 2, a. 2, q. 1; AQUINÓI SZT. TAMÁS, STh III, 73, 6.

magunkat elhelyezni, mely a maga részéről jele és eszköze az Istennel való egységnek, valamint egyúttal a világ egységének és békéjének is.⁵²

Ismertek azok a különböző változások, melyek az individualista felfogás meghaladásához vezettek, lehetővé téve a kereszténység és az Eucharisztia közösségi jellegének újrafelfedezését. Ezt képviseli Romano Guardini (1885–1968) közösségi gondolata és a *szobornosztý*, mely Alekszej Komjakov (1804–1860) nevéhez köthető, de ide tartozik Johann Adam Möhler (1796–1838) hatása, és főleg az Egyházzal való összefüggésben az egyházatyák teológiájának a felfedezése Henri de Lubac (1896–1991) részéről, és végül, de nem utolsósorban XVI. Benedek pápa doktori dolgozata (1954).⁵³

Az individuális felfogás biblikus szempontból is megkérdőjelezhető, mégpedig azért, mert Jézus a tanítványok nagy csoportjából sajátos módon kiválasztott tizenkettőt, és csoportjukat így módon hozta létre. Márk evangélista tudósítása szó szerint így fordítható: „tizenkettővé tette (*epoiészen*) őket”.⁵⁴ Jézus maga is olyan, a próféták által megjövendölt pásztornak tartotta magát, aki majd összegyűjti Izrael szétszóródott juhait.⁵⁵ A Tizenkettő megalapítása tehát egy profetikuss cselekvő jel, mely nyilvánvalóvá teszi, hogy Jézus Isten népének összegyűjtését akarta. Így Isten eszkatologikus népének képviselőiként vesz részt a Tizenkettő az utolsó vacsorán, melynek során Jézus a halála utáni tanítványi közösség jövője felé tekint,⁵⁶ „amíg el nem jön”.⁵⁷

Jézus halála, feltámadása, mennybemenetele és a Szentlélek kiáradása után az ifjú közösség rendszeresen összejön a kenyértörésre.⁵⁸ Ezek az egységes *epi to auto* (ugyanazon a helyen való) találkozások az ifjú

⁵² LG 1.

⁵³ Vö. RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Herder, Freiburg 2011.

⁵⁴ Vö. Mk 3,13–19.

⁵⁵ Vö. Mk 6,34; Jn 10.

⁵⁶ Vö. Mk 14,25.

⁵⁷ Vö. 1Kor 11,26.

⁵⁸ Vö. ApCsel 2,42.

egyház jellemzői és alapjai.⁵⁹ Már Pálnál az *e pi to auto* kifejezés egyet jelent az Egyház Eucharisziájára való összejöveteleével.⁶⁰ Antiochiai Szent Ignácnál pedig ez már egy bevett és megszentelt fogalommmá válik.⁶¹

Az eucharisztikus gyülekezet és az Egyház tehát a kezdeti idők óta összetartozik. Ennek a kifejezését láthatjuk abban a tényben is, hogy az utolsó vacsora négy szentírási elbeszélése világos liturgikus stilisztikai jegyeket hordoz. Ezek nem csak egyszerűen Jézus utolsó étkezését beszélik el övéivel, hanem az ősegyház eucharisztikus lakomáját is. Kezdetben nem találunk olyan időt, amikor ne lett volna Eucharisztia. Kijelenthetjük, hogy az Egyházat már a legelső időtől fogva eucharisztikus gyülekezetként fogták fel.

⁵⁹ Vö. ApCsel 2,1.44.47.

⁶⁰ Vö. 1Kor 11,18.20.

⁶¹ ANTIOCHIAI SZENT IGNÁC, *Az efezusiaknak írt levél* V,2: „Aki nincs az oltár kerületén belül, az megfosztja magát Isten kegyelmitől... Aki ugyanis nem *ugyanoda* jár, azt már elfogta a fennhéjázás, és megítélte önmagát.” XIII,1: „Törekedjete rá, hogy gyakrabban *egybegyűljete* Isten dicsőségére és eucharisziájára.” *A philadelphiaiaknak írt levél* VI,2: „Osztatlan szívvel gyűljete össze *ugyanazon* a helyen.” *A magnésziaiaknak írt levél* VII,1: „... egy legyen az *egybegyűltek* imádsága... mindnyájan Isten *egy templomává* tömörüljete, mint egy áldozati oltárra az egy Jézus Krisztusban, aki az egy Atyától jött és az egy Atyánál volt, s őhöz tért vissza.” Vö. *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó, L.), SZIT, Budapest 1980, 165, 168, 186, 173.

LISZKAI TAMÁS

Divina Commedia – Az eucharisztikus akció rituális dramaturgiája

Az Eucharisztia liturgiáját komédiának nevezni elsőre blaszfémiának hat, bár ennek oka inkább a komédia jelentésváltozásában fedezhető fel. Mint drámai műfajt a vígjátékkal szokás fordítani, s inkább takar egy komolytalan, vidám hangnemű, helyzetparódiákra építő, de boldogan végződő történetet, mintsem súlyos, az emberi létezés mélységeiben megragadó témafelvetést. A valóság azonban úgy tűnik, nem ez. A komédia rituális értelme messze meghaladja a színpadi komédia jelentéskörét. Az alábbi elemzés a drámai idő szerint próbálja vizsgálat tárgyává tenni azt a vélelmezhető axiómát, hogy valójában minden rítus komédia, s ennek megfelelően az Eucharisztia liturgiája is. Mindamelllett a rítus egyszerre liturgia és dráma. Szerkezeti felépítése tudatosan keres összefüggést az idő felbontásában múlt, jelen és jövő között. A dramaturgia specifikuma éppen az, hogy megkeresi az idő átlépéséhez vagy inkább átértékeléséhez a megfelelő origót, mint viszonyítási pontot. Mondhatjuk, hogy ez a kereszténység által képviselt üdvösségtörténetben a Krisztus-esemény, rituális anamnézise pedig az Eucharisztia. Az üdvösségtörténet linearitásának közepén tehát létezik egy valóságos esemény, amely döntő módon értelmezi a múltat és a jövőt egyaránt. Az Eucharisztia mint hálaadó aktus ebben a koncepcióban nem más, mint ennek az üdvtörténeti középnek a folyamatos és valóságos felidézése: egyszerre emlékezés és megjelenítés; az üdvtörténet áttekintése egy konkrét nézőpontból.

1. Dante rituális komédiája

A transzcendentális idő drámai érzékeltetéséhez jelentős segítséget nyújthat kiindulásként *Dante Alighieri Commediájában* a viszonyítási pont mint centrum megtalálása. Nála ugyanis a komédia épp az időt meghaladó beteljesülésre irányul.

A *Commedia* címet maga Dante értelmezte a veronai Can Grande della Scalához címzett levelében, melyben ezt írta: „A komédia a költői elbeszélés egy neme, mely minden egyébtől különbözik; anyagát illetőleg abban különbözik a tragédiától, hogy emez eleinte csodálatos és nyugodt folyású, végén szennyes, borzadalmas; a komédia ellenben valami visszással kezdődik és boldogan végződik. Hasonlóképp különböznek az előadás módjában is: a tragédia magasztos, fenséges hangon szól, a komédia egyszerű, alázatos hangon”.¹

Dante esetében tehát nem nehéz észrevenni a komédia és tragédia klasszikus arisztotelészi meghatározását. Eszerint a komédia olyan cselekmény, melynek történeti iránya a szerencsétlen helyzetből minden esetben a szerencsés felé halad. Nyelvezete egyszerű, ezzel is utalva az elnevezésben található »comosz« és »óda« szöösszetételre, e kettő ugyanis együtt falusi éneklést jelent, egy olyan közérthető, mégis lényeges tartalmat hordozó kifejezést, amely egyetemes emberi értékre hívja fel a figyelmet, s ennek megfelelően a komédia mindenkinek szól. Jellemzője a biztos, lineáris haladás a beteljesedés felé. Az érdekességet azonban mégis az adja, hogy Dante művének kibontásában a központi jelentőséget mintha a mű mértani közepe alkotná, a paradicsomi célszerűséget megelőzően.

Hans Urs von Balthasar Herrlichkeit c. művében egy egész fejezetet szentel Danténak, s ebben arra utal, hogy az egész *Commedia* lényege, döntő jelentőségű ideje és tere nem is annyira a Paradicsom, mint inkább a mű közepét jelentő Purgatórium². Úgy tűnik ugyanis, mintha az egész *Commedia* Dante és Beatrice Purgatóriumban elbeszélt találkozá-

¹ *Dante összes művei* [ford. Babits Mihály, Mezey László és mások], Magyar Helikon, Budapest 1965, 509–510.

² URS VON BALTHASAR, H., *A dicsőség felfénylése – Teológiai esztétika, II/2 – Teológiai stílusok – Laikusok*, [ford. Görföl Tibor], Sík Sándor Kiadó, Budapest 2005, 417.

sa köré összpontosulna. Itt található az első nagy találkozás, ill. viszontlátás Dante és Beatrice között. Ez a Pokol fájdalmát áttörő kezdet, a Paradicsom pedig már csak ennek a döntő találkozásnak a belső dimenzióit fejtí ki. A Commedia középpontja ennek megfelelően az erósz, mégpedig egy köznapí értelemnél emelkedettebb formában. A főhős ugyanis ebben az erószban túlnó saját szubjektívitasán és belehelyezkedik a szentség objektívitasába, egy olyan valóságba, ahol a szentség és a személyes szeretet átfedik egymást. Olyan tapasztalat ez, ahol Isten szubjektívitasa magába foglal minden emberi szubjektívítást, ahol Isten áthatja az embert, a tapasztalás tárgya azonban testi valóságot tartalmaz; a misztikus élmény egyfajta testi érzékelésre épül, s ez határozza meg a jelentkező vágyat is. Urs von Balthasar szerint a Commedia központi eseménye is ez. Dante személyisége a szeretett ember jelenlétében túllép önmagán a mennyei erósz hatására és megfelel egyrészt a megváltott embernek, másrészt Isten erószának. Benne a bűnös ember transzcendenciája valósul meg.³

Ennek a találkozásnak, mely végső soron Isten és ember viszonyára utal, ideje a kairosz. Danténál ez egyúttal az ókori kultúra és a keresztény teológia összhangjának időbeli találkozása is, mert belső összefüggésben állnak egymással. Itt a múlt, az ókori kultúra úgy jelenik meg, mint kezdet. Ennek szemléletes kifejeződése a Pokol. Vele ellentétben áll a beteljesedés, a mennyország, a keresztény hit betetőzése. S a végső igazság, mint találkozási hely és idő, ahol a két világ érintkezik: a Purgatórium.

2. A rítus mint a dráma történeti forrása

Dante komédia-meghatározásának alapja tehát az arisztotelészi értelemben vett tragédia-komédia közti különbség a történet kétféle iránnyultságának megfelelően (szerencsés-szerencsétlen). A dráma sajátossága szerint azonban a bennfoglalt történet nemcsak önmagában áll fenn, nem egyetlen eseményre vonatkozik, hanem egy egységes világ-

³ Uo, 448.

szemléletre.⁴ A komédia (és a tragédia) eredeti megjelenése ugyanis a rítus. A dráma alapját képező rítusok a szerencsés felé irányulnak, bennük az istenek halála, majd feltámadása, a jó sors megjelenése és örök élet elnyerése mutatkozik meg, miután az istenek sorsa csak szerencsés lehet. A tragikus elem annyiban kihagyhatatlan, hogy a mítoszok része a halál jelensége is, hiszen a feltámadáshoz előbb meg kell halni. A rítus drámai szerkezetében a tragédia az istenség szenvedésére és halálára (mely többnyire egy összeesküvés eredménye), a komédia az istenség feltámadására vonatkozott, s a kettő szoros egységben állt, együtt határozva meg a rítust, mint szent cselekményt, amelyet pontosan, változtatás nélkül kellett megtenni; ennek megfelelően állandó rend jellemezte a benne kifejezett drámai aktust.⁵

A rítusok formai átalakulásának oka a társadalmi fejlődés, egy kialakult új viszony a természethez. A természeti erők emberi személyiséget kaptak, melyek átvették az istenségek szerepkörét. A rítusnak új elemei jelentek meg, feltűntek az áldozatok, az imádságok, valamint a papnak, mint közvetítőnek a szerepe. A rítusban a pap megjelenít, a közösség passzív marad. Ez is azt fejezi ki, hogy az istenség mindvégig különbözik az embertől; jelen van, de teret enged az ember által tervezett és eljátszott formáknak is. A „rendezés megosztása” végül is hozzájárult ahhoz, hogy a rítus folyamatában színházi formává alakult.

Ősi formái közt az egyik legjelentősebb, a későbbi kulturális színházi alakzatokra is jelentős befolyást gyakorló mediterrán és mezopotámiai kulturkör rituális környezete volt, ahol idejekorán megjelenik, hogy az emberi szenvedés és az isteni szenvedés összefügg, mégpedig úgy, hogy a szenvedés archetípus, az élet velejáró része. Ebben helyezkedik el az akkád Tammúz (a sumér kultúrában Dumuzi) szenvedése, halála és feltámadása, melynek mítosza közismert volt az ókori Keleten. Tammúz kozmológiai és vegetációs istenség volt, akinek küzdelme és ki-

⁴ Bécsy T., *Rítus és dráma*, Mécs, Budapest 1992, 164.

⁵ A rítus drámai szerkezetében jelentkező komédia épp ezért nem azonos a későbbi értelemben vett vígjátékkal, amely az Új Komédiában kapta meg speciális karakterét, elsősorban Menandrosz, és a rómaiak, Plautus, Terentius műveiben. Velük szemben az Ókomédiának is nevezett Arisztophanész komédiái még rituális hatásokat hordoznak magukban.

szolgáltatottsága mintája lett más istenségek szenvedéseinek is. Mítoszában a fájdalom és az öröm egységes ünnepi rítust képezett. A rituális dramaturgia úgy formálódott ki, hogy benne nemcsak a vigasz a fontos az életre vonatkozóan, hogy a feltámadás bekövetkezik, de az istenség szenvedése is jelentőségteljes (tragédia előképe), ez ugyanis az egyén számára elviselhetővé és jelentéssel telivé teszi a szenvedést, hatása kiemelten az emberhez alkalmazkodik. Erre épül végül a rituális dráma, ahol képviselve van, hogy a szenvedés vállalható, illetőleg nem végérvényes állapot, hiszen követi a feltámadás, a vereséget a győzelem viszonylagossá teszi. Másfelől megjelenik benne az is, hogy az igaz szenvedése etikus, elvégre az istenség ártatlan, igaz és büntetlen. Ezáltal a kiszolgáltatottság állapota sem lehet erősebb az ártatlanságnál és az igazságnál. Ebben az értelmezésben a feltámadás, mint új teremtés a lét ítéletének is bizonyul; a lét az igazságot igazolja. Mindez transzponálva a rítusban úgy jelenik meg már egyfajta archaikus színpadi aktusként, hogy az istenség drámája az ember drámájává válik.

A szenvedő istenség drámája más rituális környezetben is jelentőséget kap. Az egyiptomi középbírodalomban Ozirisz istenség tiszteletére előadott rituális játék idézte fel az istenség szenvedésének, halálának és feltámadásának mítoszát. A történet szimbolikus eljátszása erősen erotikus, akrobatikus rítus volt. Majd a görögöknél a Dionüszosz-kultusz is jobbra az Ozirisz-rítus szerkezetében és nyelvi kifejezésmódjában jelenik meg. Az istenség tetteiről, szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról szóló kultikus ének összességében buja, mámoros játékká válik szatírok és szirének szerepeltetésével⁶.

A vallási kulturális hagyomány tehát mindegyik esetben megőrzi a drámai szerkezet azonosságát. A hangnem különbözik, az eltérő kulturális környezet eszköztárai kimutathatók, de a rituális felépítés, főképp az időbeli mozzanatok viszonybeli egyeztetése lényegében ugyanaz. Ez voltaképp azt jelenti, hogy az archaikus kultuszokban következetesen megfigyelhető, amint a rituális cselekmény dráma-struktúráját a kezdet – közép – vég egyetlen egységbe foglalása jellemzi.

⁶ MUTH, R., *Einführung in die griechische und römische Religion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998², 115.

A keret konkrét, a kezdet és a vég, s ennek megfelelően a középben található részmozzanatok iránya is eleve eldöntött. A vonalvezetése lineáris, összhang jellemzi és tervszerűség; a szerkezet állandóságát és kiszámíthatóságát a rítus esetében az istenség biztosítja⁷. De a legfontosabb szempont mégis az, hogy a közép milyen viszonyban van a kerettel. Ez a tény határozza meg ugyanis az időbeosztást, a khronosz és kairosz különbözőségét. Amíg a khronosz a múlt időre utal, a kairosz a múlt időnek azt a pillanatát ragadja meg, amely attól kap különleges jelentést, amilyen viszonyban áll a kezdettel és a véggel. Ennek megfelelően a kairosz mindig a közép, s ennek van egyedi jelentősége.

Egy színpadi drámában minden elbeszélrt történet kairoszok sorozatából áll, a kairosz pedig a khronoszban helyezkedik el. A dráma belső ideje tehát kiiktatja az egysíkt kronológiát. A rítus csak a kairoszok folyamatos, megszakítás nélküli összessége, mintha a khronosz nem is létezne, ami annyit jelent, mintha nem lenne kezdet és vég, csak közép. Mindazonáltal a khronosz mint keret látens módon eleve feltételezve van a rítusban.

S úgy tűnik, hogy ez az örökség a liturgia rituális idejében is megmarad. A kezdet mint teremtés, vagy mint az anamnézis ideje a liturgikus mozgalom egyik legjelentősebb képviselője, *Odo Casel* szerint a Szó erejével fejeződik ki, a Logosz kimondásával lesz valóságos. Ez azonban így még csak epikus jellegű, nincs igazán cselekmény-értéke (legomena). A kezdet visszatérésének feltétele mindig a közép, amely előkészíti a véget, ám ahhoz, hogy a vég visszaállítsa a kezdetet, cselekvésre, vagyis drámára van szükség. S a visszatérést biztosító cselekvés maga a rítus, pontosabban a voltaképpeni rítus elvégzése. Az embernek ezt kell megtennie ahhoz, hogy azonossá váljon az isteni erővel (dromena).⁸

Ebben a két összetevőben (dromena és legomena) érvényesül együtt az istenség sorsa (deiknūmena), mint egyazon titoknak a megjelenése, melyben az isteni cselekvés mégis elsőbbséget élvez a szóhoz képest, mint misztikus-reális jelenlét, amely egyébként többnyire egy rituális ét-

⁷ RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Herder, Freiburg 1999, 26.

⁸ CASEL, O., *Das christliche Kult-Mysterium*, Regensburg 1932, 139.

kezés során valósul meg. A rítus „dramaturgiájának” ugyanis az a lényege, hogy egy olyan ponton történik meg, ahol a szerencsétlenség szerencsébe fordul át, a történet a jó felé irányul. Ez a rituális fordulat.

A rítusban a múlt értelmes, a jövő biztos, vagyis a keretidők konkrétak és így olvadnak be a közép eseményébe. A történet mindig ugyanaz, nem mondhat mást vagy újat, egyformán zajlik le mindig az, amit benne várni lehet. A rítusban az ember ezért nem egy átmeneti állapot részese, a rituális folyamat során nem érdektelen az, ami nem mond újat, hanem épp ellenkezőleg, állandóan ismétlődik. A visszatérő rítus (mint aktus és tartalom) érzékelteti, hogy a világ merre halad, mi a vég biztonsága. Ez pedig megnyugvást és bizalmat ad; általa az ember nem idegen sem az időben, sem a térben.

A rítus közepén szereplő történet, mint átmeneti rossz (vagyis az istenség ritualizált halála) nem visszafordíthatatlan és maradandó rossz esemény, mert benne az istenség nem egyedi-személyes halált hal. Inkább arról van szó, hogy az istenségben valamilyen dinamika, életerő hal meg, amely azonban képes feltámadni, mert eleve a létezéshez tartozik, ez pedig múlhatatlan. A ritualizált halál így nem a végérvényes vég kezdete a személyes lét megsemmisülésével, hanem a megújulás kezdete. Ezt fejezi ki a rituális jelentésében vett komédia.

A rítus főszereplői számára a történeten (a középén) belül nincs választási lehetőség. A kezdet, a kibontakozás egyfajta prófécia (legomena), mely egyenletes folyamatként halad a vég, mint beteljesedés felé. A rítusban tehát a történetet a Vég, mint Beteljesedés határozza meg (ezt a khronosz értelmezi); s ez az egyetlen lehetséges befejezés. Ez jelenik meg a Közép drámájában, de csak akkor, ha nyilvánvaló, hogy az istenség a történet főszereplője.

Urs von Balthasar liturgikus koncepciójában ilyen a szentmise rítusa is, mint a keresztény kultusz teatralitása. A keresztény rítus során a kereszthalál és feltámadás viszonyának megjelenése ugyanis eleve láthatóvá teszi a bukást és a győzelmet, s ez mint „üdvértörténeti közép” újraértelmezi a teremtés aktusát és biztossá teszi az eszkatologikus dicsőséget is.⁹

⁹ URS VON BALTHASAR, H., *Theodramatik. II/1. Die Personen des Spieles – Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, 366.

3. Az archaikus szemlélet (az örök visszatérés mítosza) és a keresztény istentapasztalat viszonya

Az előbb tett utalásokból persze még az is következhetne, hogy az eucharisztikus liturgia teljesen ráépül a hellén kultúra által közvetített archaikus dráma rituális hagyományára. Érdemes ezért itt felhívni a figyelmet az archaikus és a keresztény időfelfogás rituálisan megjelenő különbözőségére is, amelyhez *Mircea Eliade* tanulmányaiban találunk értékes összehasonlításai alapot.¹⁰ Mindez természetesen meghatározza a rituális idő drámai karakterét is.

Eliade elemzése szerint az archaikus szemléletben a szenvedést az isteni akarat okozza, úgy, hogy közvetlenül maga az istenség avatkozik be az eseményekbe. Az isteni üdvrend magyarázatot ad minden egyes bajra, miután minden egyéni vagy közösségi szenvedésnek oka van, de emellett minden szenvedés el is viselhető. Ezzel szemben a zsidó-keresztény tapasztalat szerint Isten nem archetipikus cselekedeteket teremtő istenség, hanem a történelembé belépő Isten, ezáltal ez utóbbi történelemszemlélete nem lehet ciklikus, csak lineáris, hiszen Isten konkrét időpontban lép be a történelembé, amely egyszeri és megismételhetetlen, legfeljebb felidézhető. Pontosan ez határozza meg az eucharisztikus rítust, mivel benne az eszkatologikus idő jelenik meg.

Az archetipikus cselekedet az első minta, maga a prototípus, mint minden létezési mód alapja jelenik meg. Megvalósulásának idejét az *in illo tempore* hivatkozás teszi pontossá. Minden, ami ekkor történt, valójában időn kívüli cselekmény. Isten kinyilatkoztatása Krisztusban viszont időbeli, tehát történelmi tapasztalat. Ez pedig eszkatológiai értelemben felértékeli az időt. Krisztus nem más, mint Isten ajándéka a nép életéért, akinek az a feladata, hogy átadja életét az emberiség javára. Ennek pontosan meghatározott rendje a keresztény rítus.

Az archaikus cselekmények értelme a szent körforgásban mutatkozik meg. Mindez az istenség részéről az ember felé egy cselekedet, majd az embertől vissza az istenségnek ugyanaz. Krisztus tette ellenben egy-

¹⁰ ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza*, [ford. Pásztor Péter], Európa, Budapest 2006, 148.; Uő, *Misztikus születések*, [ford. Saly Noémi], Európa, Budapest 1999, 235.; Uő, *Az eredet bűvöletében*, [ford. Vargyas Zoltán], Cartaphilus, Budapest 2002, 94–95.

irányú, mindig ő biztosítja a rituális cselekvés értelmét. Az archetipikus ismétlés tehát a történelmet lényegében elveti, mert az ismétlés és az idő periodikus megújítása semmissé teszi a történelmet, miután nem feltételez benne fejlődést. A keresztény értelmű eszkatologikus messianizmus viszont a jövő beteljesedésére irányul.

A történelmen kívüli archetipikus minta már csak azért is leértékeli a történelmet és a történelmi eseményeket, mert szerinte az archaikus ember nem történelmileg létezik, az archetipikus cselekedeteknek mindig történelem feletti jelentősége van, mert mindig képesek újraindítani az időt. A történelmi személy általános hős, a történelmi esemény mítikus valóság. Az archaikus ember eltörölheti saját történelmét, újra tudja kezdeni az időt. Hisz a megtisztulás és újrakezdés pillanataiban, s ezt leginkább úgy fejezi ki, hogy a természetet utánozza, amely tavasszal megújítja önmagát, folyton ismétlődik. E gesztusában meg akarja szüntetni a profán időt, az «itt és most»-ot. Ha azonban vétkezik, visszazuhan a történelmi létezésbe, vagyis az időbe. A kereszténység ezzel szemben lineáris időben gondolkodik, a bűnbeeséstől a megváltáson át a parúziáig. Ezért benne a Megtestesülés és a Megváltás egyszeri események. Krisztus egyszer halt meg, ennek jelentősége minden időre szól. Mint esemény többször nem ismétélhető és nem is teremthető újra, mint archetipikus cselekedet, így nem lehet példa semmiféle utánzásra. Benne a történelmet Krisztus megváltó áldozata, mint egyszeri történelmi esemény határozza meg.

Az archetipikus rítus az örök jelenben való létezés tudata. Az archaikus ember szemében minden határozott szándékú, felelősségteljes cselekvés, tehát ebben az értelemben vett rítus. A profán cselekvésnek nincs sem mitikus jelentése, sem mintaképe. Ezzel ellentétben az eszkatologikus rítusban résztvevő személyek a jövőre készülnek fel. (Ennek része a lakoma, mely során valaki ételt és italt vesz magához, hogy ereje legyen a virrasztáshoz). Az eucharisztikus rítus vallási tapasztalata a hit, mint felszabadulás valamennyi természeti törvény alól. Benne a teremtő szabadság lehetősége nyilvánul meg. A hit jelent új mintát ahhoz, hogy az ember újszerű együttműködésbe lépjen a teremtéssel. S itt mutatkozik meg ismételten a khronosz és kairosz viszonya. Az archetipikus ismétlés hagyományos szemléletével szemben ez az első és egyet-

len minta adatott meg az embernek, e szabadság forrása és mintája pedig az Isten maga, aki egyedül képes igazolni a történelmet. A Kinyilatkoztatás erejével tehát a kereszténység átformálta az archetípusok és az ismétlés világát.

Végül is a keresztény rituális tapasztalat mint eszkatologikus dráma központi megjelenése az Eucharisztia, amely mint eredeti tett és történeti esemény az utolsó vacsora keretében valósult meg. A krisztushívó személy az Úr testében és vérében részesül, amely ezáltal rituális étkezés és a messiási lakoma elővételezése is egyúttal. Olyan jellegű étkezés, amely kiemel a profanitásból, és beemel a kiválasztottak körébe. Ugyanakkor Jézus feltámadása nem a misztériumkultuszok isteneinek periodikus halálával és feltámadásával azonos, Jézus halála és feltámadása visszavonhatatlanul új időt kezdett el, ez a keresztény értelemben vett profánnak minősített világ átalakulása. Általa egy helyi történelem szent és példaadó történelemmé válik és az egész emberiség üdvözülésének paradigmája lesz. A misszió pedig nem sugall mást, minthogy mindazt, ami tér és idő viszonylatában konkrétan megtörtént, egyetemesen kell érthetővé tenni, ezáltal azonban szimbolikus kifejezést is követel.¹¹

¹¹ Lényegében ezt erősíti meg C. G. Jung is, aki *Az átváltoztatás szimbóluma a misében* című tanulmányában azt írja, hogy az eucharisztikus rítus áldozat-értékű alapja a permanens áldozatbemutatás. Az áldozatot folytatólagosan hozzák meg, mert az örök papság gondolata társul hozzá. A misztérium lényege éppen ez az örök papság és az általa mindenkor Isten elé vitt áldozat, ez alkot ugyanis egy idő feletti rendet.

Az átváltoztatás konkrét időbeliségét is az időtlen átalakulás tartalmazza. Az adományok először még csak természetes dolgok, sőt alapelemek, mégis az átváltoztatás valóságosan és szubsztanciálisan történik meg. Ezzel arányban az áldozó is elsőként egy közönséges ember csupán. Az átváltoztatás és az áldozás során (mely egységes időbeli valóság) folyamatában kell neki is áldozati adománnyá válni (kezdve a bűntől való megtisztulással). A mise rituális cselekménye átalakítja az embert a consecratio-ig, ahol Krisztus maga az áldozatot bemutató és az áldozat, s ahol Krisztus térben és időben megjelenik, meghozzá úgy, hogy ez mégsem egy történeti esemény egyszerű ismétlése (nem archetipikus cselekedet), hanem egy örök jelentőségű aktus láthatóvá válása, ami túl van az emberi felfogóképességen. Egy olyan misztérium, amely szimbólumok által van kifejezve. Benne az emberi tudat egy olyan isteni kezdeményezéssel szembesül, amely nem függ az emberi cselekvéstől.

4. Az eucharisztikus akció rituális dramaturgiája

Odo Casel szerint az Eucharisztia – mint minden egyes keresztény kultuszforma – mindenekelőtt Isten műve, de egységben az emberi tettel. A misztérium alapvetően nem tanítás, hanem kultikus tapasztalat, ill. olyan misztikus tapasztalat Istentről, amely racionálisan nem fejezhető ki.¹² A misztérium lényege éppen az, hogy Isten kinyilatkoztatta magát Jézus Krisztusban, vagyis egy sajátos isteni aktust hajtott végre, amely bár térhez és időhöz tartozik hozzá, mégis az örökkévalóságot és tértelküliséget vételezi elő.¹³ Ez a kettőség (idő-örökkévalóság; tér-határtalan-ság) egyszerre tartozik a liturgiához, amennyiben a benne felidézett kezdet egyfajta kiindulópont az örökkévalóság felé, a végső beteljesedés pedig az örökkévalóság, mint állapot. S közte a közép egy történelmi esemény, amely meghatározó az örökkévalóság szempontjából.¹⁴

Ez a misztérium a legalapvetőbb egységet képviseli minden vallásos tapasztalat közt, ezáltal szent. A misztérium ugyanis hozzá van kapcsolva egy szent cselekményhez, egy olyan akcióhoz, amelyet nem lehet doktrinális fogalmi világossággal kifejezni. A tett és a szóbeli kifejezhetetlenség által a misztérium meghaladja az intellektuális lefedését annak, ahogy a misztérium bemutatja önmagát, mert meghaladja a történelmi helyzetet, időtlen értékű, továbbá nem lehet megérteni, csak

Az ember csak az isteni történés előadója, aki Isten rendelkezésére bocsátja magát (túl van tudatának kategóriáin). Dramatikus szempontból eljátssza a szerepét, sőt a rendező géniuszának hatása alá kerül.

Az átváltoztatás így lesz egy drámai csoda, vagyis misztérium, amit az ember nem képes tudatilag értelmezni, intellektuálisan nem közelíthető meg. JUNG, C. G., *Az átváltoztatás szimbóluma a misében*, in Uő, *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*, [ford. Pressing Lajos], Scolar, Budapest 2005, 262.

¹² CASEL, O., *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1968, 101.

¹³ CASEL, O., *Mysterium des Kreuzes*, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1954, 85.

¹⁴ BRUGUÉS, J.-L., *L'eucharistie et l'urgence du mystère*, in *Nouvelle revue théologique* CXXX (2008/1) 22.

érinteni vagy érzékelni. Ez az egyetlen lehetséges re-akció a misztérium akciójára.¹⁵

A kultusz ennek megfelelően egyszerre a tett és a részvétel a tettben; olyan tett, amely megvalósítja a misztériumot, ugyanakkor maga is misztérium. Ez a misztérium a szentségben Krisztus átmenete az emlékezet világába, mégpedig oly módon, hogy Isten kegyelme eredendően benne van a szentségben. Ez a szentség közvetít kegyelmet a híveknek, akik az aktusban részt vesznek.¹⁶

A rítusban és a szimbolikus nyelv részeként fel lehet ismerni az emlékezet viszonyának módja szerint Krisztus jelenlétét, valóságosan, és nem csak egy üdvözítő terv kifejeződéseként. A jelek nem oksági logika szerint vannak jelen a rítusban, hanem a jelenlét speciális logikája szerint. A jel és a valóság között szoros viszony áll fenn, amely nyilvánvalóvá válik a szimbólumban, s nem azért, mert oka a valóságnak, hanem mert ő maga a valóságos jelenlét. A szentségi jelenlét a szimbólumban megnyilvánuló valóság.¹⁷ Erre utalva jegyzi meg Casel, hogy a kultusz szimbólumai nem csak pedagógiai értelemben jelentősek, hanem azért is, mert az isteni üdvözítő művet hordozzák magukban. Ezt az emlékező (anamnetikus) dimenzió fejezi ki a kultuszban.¹⁸

Egy rítusnak tehát az isteni tett misztériumává kell válnia. Azok a szent rítusok a misztériumok, amelyek reprezentálják és megújítják Krisztus misztériumát.¹⁹ Ez a misztérium rituális és szimbolikus tett, s általa a liturgia maga is szimbólum, egy isteni cselekvés rituális ünneplése. Benne ugyanis a közösség az ünnep során egyesül a szent cselekmény által, mégpedig a legbensőségesebb módon: azáltal, hogy a kultu-

¹⁵ BONACCORSO, G., *La liturgia e la fede – La teologia e l'antropologia del rito*, Edizioni Messaggero Padova 2005, 172.

¹⁶ Ezzel lényegében a görög dráma alapját képező Dionüszosz-kultusz alapjelentésével állítható párhuzamba. Ld. NOCK, A. D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Harper & Row, New York 1964, 72.

¹⁷ VALENZIANO, C., *Liturgia e antropologia*, Edizioni Dehoniane Bologna 1998², 286.

¹⁸ MESSNER, R., *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2009², 2004.

¹⁹ ALDAZÁBAL, J., *Dizionario sintetico di liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 379.

kus közösség részt vesz a rítusban, bekapcsolódik az Isten üdvözítő cselekvésébe.²⁰ A rituális ismétlés ezért úgy tűnik, mindig visszavezethető az időbeli folytonosság felfüggesztésére. Az ünnep ugyanis mint rituális gyakorlat, s mint vallási tapasztalat, az idővel szemben valósul meg. Az ismétlés és az örökkévalóság képviselője jellemző. Elsődlegesen feloldja az időbeli folytonosságot, ugyanakkor a vallásos tapasztalat benne több mint az idő meghaladása, mindenekfelett egy találkozás az idő és az örökkévalóság között, amely valójában nem szemben áll az idővel, hanem transzcendálja az időt. Az ünnep úgy éli meg az időt, hogy az idő meghaladásának a vágya és érzete jelenik meg benne, egy radikális nyitottság valami egészen más felé. A vallásos dimenzió, amennyiben nyitottnak érzi magát a „más” felé, annyiban hordozza a hitet az időben.²¹

Az archaikus rítusokkal szemben a keresztény értelemben vett rituális ismétlés az idő jellegzetes alapelemének, a ritmusnak kifejeződése. Az idő nem egy megtörhetetlen folyamatosság ill. folyamatos jelen. A rítus ismétlés a ritmus értelmében. Ezáltal a rítus lényege nem az, hogy jelenné tesz valamit, ami egyszer már jelen volt a múltban, a rítus nem a jelen folyamatossá tétele, hanem ünneplése valaminek, amely távol esik tőlünk, azonban egy olyan ritmus szerint mozog, hogy kapcsolatot teremtsen az ünneplés jelene és az ünnepelelt múlt között, továbbá az ünneplés jelene és a beteljesült ünnep (mint, ami még jövő) között²². A rítus mint ismétlés nem megszüntetni akarja a távolságot a jelen és a múlt, valamint a jelen és a jövő között, hanem tudatosítani akarja a távolság létét úgy, hogy diakronikusan szemléli őket. Az idő formálása a liturgiában ennek megfelelően a transzcendencia felé való mozgás időbeli érzékelése, az emberi cselekvés általános összefoglalása és belehelyezése

²⁰ KUTZNER, H.-J., *Liturgie als Performance? Überlegungen zu einer künstlerischen Annäherung*, LIT Verlag, Berlin 2007, 192.

²¹ BONACCORSO, G., *Il rito e l'altro – La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 59.

²² FUCHS, O., «Unbedingte» Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in *Theologische Quartalschrift* CLXXXIX (2009/2) 115.

az örökkévalóság tapasztalatába. Ez az a pont, ahol az időbeli cselekvés új jelentést kap.²³

A liturgia cselekvés és nyitottság is egyúttal a transzcendencia iránt (Isten mássága, ill. az emberi közösség isteni képének mássága iránt, amely a jövőbeli, időtlen valóságban létező embert is jelenti egyúttal). A liturgia az időbeliség sajátos módja, mely újrászervezi az üdvösség eseményeit a maga intim logikája szerint.²⁴

A liturgia feltételezi az üdvösség történetét, mert mint szent történetet ismétli meg magában, s közben egy olyan időre irányítja a figyelmet, amely üdvösségszerző isteni cselekedeteket foglal össze. Eszerint köteles tetteként ismétli a mimészis által Isten üdvözítő cselekvését az emberért abban az értelemben, hogy ez a mimészis egy időbeli megvalósítása és képviselője annak, ami már megtörtént, de a hatását újra és újra tudatosítani kell az ember számára. Egy olyan jellegű emberi tett, mely érvényesnek nyilvánítja történelmére nézve az üdvösség cselekedeteit.²⁵

Azt mondhatjuk tehát, hogy az Eucharisztia liturgiája mint mimetikus tett, egyfajta képmást, alakot ajándékozik az időnek.²⁶ Benne egyformán fejeződik ki az anamnézis és az epiklézis: ez adja az eucharisztikus kánon kettős szerkezetét. Az anamnézis összefüggésben áll a khronoszal, s mint dicsőítő emlékezés utal a pászka-misztériumra, majd visszavezeti az ember isteni értékelését egészen a teremtésig, de úgy, hogy egyúttal utalást tartalmaz a beteljesedésre, vagyis az Úr dicsőséges eljövételére is. Ezzel szemben az epiklézis Krisztus üdvözítő jelenvalóságát biztosítja és egységet teremt az ünneplő közösséggel, vagyis önmagában a kairoszt szenteli meg.²⁷

²³ TERRIN, A. N., *Il rito – Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999, 239.

²⁴ MEYER-BLANCK, M., *Christliche Liturgie in religiösen Pluralismus*, in *Theologie der Gegenwart* LII (2009/4) 254.

²⁵ BONACCORSO, G., *Il rito e l'altro*, 314.

²⁶ BONACCORSO, G., *La liturgia e la fede*, 196.

²⁷ CASEL, O., *Das christliche Opfermysterium*, 516.; ld. még: CASPANI, P., *La celebrazione eucaristica, «origine» e «fine» dell'adorazione*, in *Rivista Liturgica* LXXXIV (2007/6) 880.

5. Az Eucharisztia mint ünnep és Kinyilatkoztatás rituális egysége

Az Eucharisztia ennek megfelelően szövetség Isten és a Krisztusban megújított emberség között. Isten megtapasztalása összekapcsolva a ritualitás ritmusával – ezt képviseli az eucharisztikus ünneplés. A hit ugyanis az eucharisztikus aktus során mint tapasztalás fejeződik ki és egy ünnepelt cselekményben kap lehetőséget. Az ünneplés és a kinyilatkoztatás átfedik egymást, ezzel pedig egy olyan dinamikus pillanatot hoznak közösen létre, amelyben Isten átadja önmagát az emberi tapasztalásnak.²⁸ Így lesz az eucharisztikus cselekmény az isteni kinyilatkoztatás és az emberi tapasztalás együtthatása. A tapasztalás mindig egy másik sajátos önkifejezése, kinyilatkoztatása, így a világ tapasztalata is egy másik természet megtapasztalása, egy másik Műé, amely egy vallási, szakrális Hatalom. A tapasztalás kinyilatkoztatja a másikat, ezáltal meghaladja azt a határt, ameddig a tapasztalás önmagától eljuthat, vagyis a tapasztalás új mélységét mutatja meg. Az emberi tapasztalás az immanenciához kötött. Az eucharisztikus rítusban nem lehet megismerni valamit, csak felismerni, ezzel szükségképpen követeli a megnyílást a transzcendens felé. Ami pedig közösséget teremt immanens és transzcendens között, az a drámai megnyilatkozás. A tett eredendő egységet teremt a külsődleges és a belsőleges között, mivel a tett nem csupán mozdulat, amely valamit, mint célt el akar érni, inkább egy bensőséges magatartás, amely lehet, hogy nem szándékol elérni semmit, sőt, egy minden hatástól független értelemmel bír. A cselekvés szándéka csak a történettel, ill. a történelemmel együtt ismerhető meg.²⁹ A tett sajátosan és bensőségesen egy történeti emlékezet, másfelől mégsem csak a történeti emlékezésben áll fenn, hanem a viszonyban is több cselekvő között. Ez jelenti a tett dramaturgiáját. Lényegében egy teleologikus cselekvés a külső világ felé, alapja pedig a belső világ és a szabályozott cselekvés, s természete szerint mindig interaktív. *Paul Ricoeur* szerint ez a tett min-

²⁸ ALDAZÁBAL, J., *Dizionario sintetico di liturgia*, 169.

²⁹ BONACCORSO, G., *La liturgia e la fede*, 210.

dig egy másikkal való viszonyban való viselkedés, a rítusban pedig ez a viszony a szakrálisra, a másakra, mint istenire vonatkozik.³⁰

A tett és a tapasztalás közt tehát alapvető viszony áll fenn: a tett a rítusban egy tapasztalat megünneplése. A döntő fontosság a közösség, ill. a közösség természetének máshoz való viszonyulásában mutatkozik meg.³¹ A megismerés átalakul egy olyan tapasztalati felismeréssé, amely bemutatja a mását. A cselekvés átalakul a felismerés aktusává, ahol a tett a másik ünneplése lesz, s ez határozza meg az Eucharisztia ünneplését is.³²

A keresztény kultusz úgy akar megjeleníteni, mint Isten megtapasztalásának helye. Benne a kinyilatkoztatás nincs ellentmondásban a tapasztalással. Mondhatjuk, hogy pl. a Szentírás is az emberi tapasztalatban lecsapódó kinyilatkoztatás, mely egy olyan emberi tapasztalásra irányul, hogy valaki újra és újra kézbe akarja venni a Szentírást. A liturgikus aktus is hasonlóképpen válik az ismétlés helyévé, mint olyan helyé, ahol a hívő közösség sajátos tapasztalatot szerez önmaga hitéről és Isten kinyilatkoztatásáról az üdvösséget illetően. Az Eucharisztia mindig egyfajta beavatás, mint tapasztalatszerzés és megnyílás Isten transzcendenciája felé.³³

Az Ige vagyis az Írás a tettben mint kihirdetés Szentírásként jelenik meg, így kölcsönhatásba kerül az emberi tapasztalattal. Általa a logoszból dia-logosz lesz, tehát párbeszédes viszony azzal, aki kinyilatkoztatja magát. Az Aktus pedig egzisztenciális értékűvé válik: ami korábban csak szöveg volt, aktuális valóság lesz. Benne a test és vér átadása mint hálaadás mutatkozik meg, mert benne megvalósul az, amit kimond.³⁴

³⁰ RICOEUR, P., *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*, in *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, [ford. Angyalosi Gergely, Bogárdi Szabó István és mások], Osiris Kiadó, Budapest 1999, 156.

³¹ TERRIN, A. N., *Il rito*, 346.

³² CIBIEN, C., *Educare all'ascolto e al servizio nel giorno del Signore*, in *Rivista Liturgica* LXXXIX (2002/2) 317.

³³ VALENZIANO, C., *Liturgia e antropologia*, 31.

³⁴ BONACCORSO, G., *Il rito e l'altro*, 344.

Az Eucharisztia liturgikus akciója mint egyfajta dráma tehát úgy is értelmezhető, mint ami nem egyszerűen az evangéliumi Krisztus-esemény és teológia időbeli sűrítése, a keresztdozmatban beteljesült megváltó mű és Jézus-élet ill. hivatástudat, valamint a szeretetben megtett isteni önátadás precíz időbeosztásban való megjelenítése, hanem a teljes üdvtörténeti idő viszonyítási pontjának felidézése és tudatosítása; a múlt és jövő között a jelennek mint középnek a meghatározása. Benne kap voltaképpeni jelentést az üdvtörténeti «ma»-ként értelmezett jelen. Az eucharisztikus rítus nemcsak időben helyezkedik el, de maga is időt értelmez. Dramaturgiája mint időbeli felépítés egy konkrét fizikailag mérhető időben összefoglalja az elképzelhetetlen mértékű időt; azt az időt, amely a Teremtéstől kezdve a végső Beteljesedésig tart. Ez a konkrét rituális idő nem egy örökké visszatérő pillanat (ahogy az archaikus rítusok képviselik), hanem egy konkrét történelmi esemény aktuálisan megélt ünnepe. Hálaadás azért az isteni tettért, amely Isten és ember találkozását úgy mutatja be, hogy benne teljes mértékben igazolódik a találkozást előkészítő múlt és isteni terv, ill. kézzelfogható valósággá válik a jövő is. A Megváltás által bemutatott üdvösség ettől az eseménytől kezdve már konkrét és biztos, továbbá felvázolja magában a múlt lineáris célszerűségét is. A múlt és jövő bizonytalanságát átformálja a kairosként jelentkező Krisztus-misztérium bizonyosságára. Ennyiben valószínű párhuzamként állítható hozzá Dante Commediájának időbeli logikája. A Paradicsom nem ott kezdődik, ahol Dante bekerül a köréhez tartozó szférákba, s egyre beljebb halad, hanem ott, ahol Beatricével újra találkozik, még a Purgatóriumban (a földinek nevezett Paradicsom határán), s egészen bizonyosan tudja, hogy az isteni Paradicsom ezzel már nyilvánvaló valóság a számára; mégpedig úgy, mint a jelen valósága. A remélt és beteljesedés felé haladó Isten Országa is a Krisztus-esemény-nyel már jelenbeli valóság, s az Eucharisztia liturgiája ezt bizonyítja újra és újra a benne hívők számára. A liturgia ezért valamiképpen mégis egy nemes értelemben vett komédia. Isteni játék, amely valóságot tükröz és határoz meg. Az ember szerencsétlen helyzetét teljes biztonsággal a szerencsés beteljesedés felé vezeti, mégpedig abban az értelemben, ahogy a «komikus» rítus osztja be a játékidőt: már a „középén” sejteni lehet, hogy a boldog vég egyértelműen bekövetkezik.

KAJTÁR EDVÁRD

A papi eucharisztikus lelkiség kialakulása a IX. században és a ma kihívásai

1. Bevezető megjegyzések

2010. június 17-én védtem meg doktori értekezésemet a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán, mely értekezésben a IX. században született szentmise-kommentárok papképét próbáltam megrajzolni. A virágzásnak induló középkorban a klérus életét, liturgikus spiritualitását kutattam, és amikor a 2011. januárjában, az imént említett Hittudományi Karon megrendezett, teológiai tanárok számára tartott konferenciára előadónak meghívást kaptam, felmerült annak a lehetősége, hogy a disszertációm anyagát valamiképpen a mai klérus eucharisztikus lelkületével összekapcsolva mutassam be. Nyilván nem arról volt szó, hogy a disszertációmot mutassam be, és e helyen írásban is megjelentessem, hanem sokkal inkább egy olyan átfogó kép vázolását gondoltam, gondoltuk el a szervezőkkel, amelyben a középkornak e kevésbé ismert világa mellé állítva látható az is, az akkori felfedezések, meglátások milyen mai párhuzamokra világítanak rá, illetve a kor teológiai-szisztematikus módszere (az allegorikus világszemlélet) milyen szellemi kihívásokkal szembesíti a mai egyházi gondolkodót. E konferencián elhangzott előadásom szerkesztett változatát közlöm itt.¹

¹ Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a korabeli szövegek idézésénél megtartottam az eredeti írásmódot, amely számos esetben eltér a klasszikus latin szabályaitól, mind az írás, mind az esetleges nyelvtani különbségekben.

2. A papok eucharisztikus életének jogi szabályozása a karoling időben és a hatályos jogban

Teológiai tanulmányaim során jelentős felfedezésként hatott rám annak felismerése, hogy az egyházjog nemcsak az egyházi cselekvés korlátozó pontjait fogalmazza meg („mit szabad tenni, mit kell tenni, és mit nem szabad megtenni”), hanem a krisztushívők különböző életállapotainak megfelelően körvonalazza azt is, hogy az egyes *coetus*-okat milyen hitbéli karakter jellemez. Öröm volt számomra, hogy míg az akadémiai és a szemináriumai együttlétek során sokat vitáztunk a ma egyháza papjainak spiritualitásáról, addig az egyházjog világosan meghatározza azokat az alappontokat, amelyek – bárkinek bármiféle teológiai kritikája ellenére, az idő igazolta ezek megtartó erejét – biztos támpontokat adnak a klerikus számára saját spirituális életrendje megalkotásához.

A következőkben a mai hatályos jog, és a karoling kor jogalkotásának e témával kapcsolatos kánoni utasításait figyeljük meg, minden különösebb „mélységi hermeneutika” nélkül.

2.1. A hatályos jogban

Az 1983-ban hatályba lépett *Codex Iuris Canonici* (magyarul *Egyházi Törvénykönyv*)² Előszavában a következőképpen rendelkezik a Törvénykező: „Az egészséges jogi rendelkezés teljességgel szükséges ahhoz, hogy az egyházi közösség eleven legyen, erősödjék és virágozzék”.³ Éppen ezért a CIC jogot formál arra is, hogy a klérus jogai és kötelességei között körvonalazza azt is, milyen morális és spirituális hozzáállás jellemezze őket az Eucharisztia viszonylatában. Álljanak itt a hatályos jogból azok a kánonok, amelyek a kérdéses témában rendelkeznek:

² *Egyházi Törvénykönyv, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta: Erdő Péter, Szent István Társulat, Budapest, 1986². A továbbiakban a hivatalos rövidítést használjuk a Kódexszel: CIC.

³ „Sana ordinatio iuridica prorsus necessaria est ut ecclesiastica communitas viget, crescat, floreat.” A magyar CIC kiadás 82–83. oldalain.

246. kánon, 1. §: papnövendékekre vonatkozó utasítások: „Az egész szemináriumi élet középpontja az Eucharisztia ünneplése legyen, úgy hogy a növendékek naponta részesülve Krisztus szeretetében, főként ebből a bőséges forrásból merítsenek lelki erőt az apostoli munkához és lelki életükhöz.”

276. kánon, 2. §, 2. pont: A klerikusoknak kötelességük a szentségre törekedni, ezért „a lelki életüket a Szentírás és az Eucharisztia asztaláról táplálják; tehát nyomatékosan felhívjuk a papokat, hogy naponta ajánlják fel az eucharisztikus áldozatot”.

2.2. A karoling egyházi jogalkotás és a pap eucharisztikus élete és lelkülete

A károlyi jogi rendelkezések gyűjteményéből, a több évtizednyi capitulare-kollekcióból kigyűjtöttem mindazokat a capitulákat és kánonokat, melyek a papokra vonatkoznak, s azokból próbáltam meg a papi élet karoling-kori modelljét megrajzolni. Előzetesen, azonban, ehhez szükséges néhány módszertani megjegyzést tenni:

Munkám a MGH *Capitularia Regum Francorum* kötetét vizsgálta,⁴ vagyis a karoling törvénykezés *corpus iurisának* a papokra vonatkozó capituláit és kánonjait. E kötet anyagán kívüli, korabeli jogi kollekciókkal nem foglalkoztam. A vizsgált, összesen tizenhat törvénygyűjtemény összesen 341 capitulát/kánont tartalmaz, ezekből próbáltam meg „kifiraggni” a pap ikonját.

E törvénygyűjtemények:

I. *Capitulare generale* (pp. 32–34). Törvénygyűjtemény 769–771 közötti időszakból, Nagy Károly kisebb volumenű rendelkezéseit foglalja össze, melyek különböző kódexekben és *epistulákban* voltak rögzítve.

II. *Encyclica de emendatione librorum et officiorum ecclesasticorum* (pp. 44–45). Nagy Károly császár egy oklevele a 776 és 784 közötti időszakból. Két liturgikus *corpus* használatának elrendeléseként írja e körlevélét. Apja, Pipin egész Gallia számára elrendeli a római egyház éneke-
rendjének és énekeinek használatát, ő a biblikus olvasmányok helyes

⁴ MGH, Legum, Sectio I: *Capitularia Regum Francorum*, vol. I.

használatáról rendelkezik, illetve a montecassinoi Pál diakónus által, az éjszakai zsolozsmához (*officium*) két kötetben összeállított és kiadott patrisztikus olvasmányok bevezetését rendeli el.

III. *Capitulare ecclesiaticum* (pp. 53–67). 789. március 23-án, Aachenben keltezett törvénygyűjtemény, püspökök, papok, egyéb klerikusok és szerzetesek számára. E rendelkezésantológia érdekessége és erénye, hogy főként a korát megelőző a klerikusok és szerzetesek életére vonatkozó zsinati, szinódusi és egyéb dekretáliák anyagát idézi, bizonyos tematika szerint. Ezek értelmében a császár újat nem kívánva hozni, megerősíti a már meglévő, hatályos rendelkezéseket. A MGH kritikai kiadásában megjelent anyag lábjegyzetben hozza az eredeti zsinati, szinódusi stb. szöveget is, amelyekre a törzsszövegben néha csak utalás történik.

IV. *Statuta Rhispaceusia et Frisingensia* (a reisbachi és a freisingi statútumok – pp. 77–79). Rendelkezések, melyeket az említett két bajor városban tartott püspöki szinódusokon hoztak; a keltezés (799. augusztus 20.) az egyes rendelkezéseknél korábbi zsinati és pápai határozatokra utal, de sem a törzsszöveg, sem a kritikai kiadás nem jelöli a hivatkozás pontos helyét. Érdekes, ahogyan a címzésben megemlíti a papoknak az Eucharisziához fűződő viszonyát: „*qui pro totius christianitatis salute immaculatas hostias Domino debent offerere*”.

V. *Statuta Salisburgiensia* (pp. 80–81): Salzburgi statútumok – 799. A hónap és a nap nem ismeretes, sem a rendelkezések keletkezésének főbb körülményei.

VI. *Capitulare Aquisgranense* (pp. 87–89). Aachen, 801. novembere. Forrásunk címei beszédesek, s emiatt jelentős ezen anyag szerepe vizsgálatunk számára; Nagy Károly császár aacheni udvarában püspöki tanácskozást tart az említett időpontban, amely során a klerikusok kötelességeit dolgozzák fel, méghozzá a Szentírás szerint – bár a rendelkezésekben a Szentírásra nem történik utalás: „*synodum examinationis episcoporum et clericorum*” [...] *haec sunt capitula ex divinarum scripturarum scriptis, quae electi sacerdotes custodienda atque adimplenda censuerunt*”.

VII. *Capitulare generale Aquense* (pp. 105–107). 802. októberében a császár magas rangú klerikusokat és szerzetesi előljárókat hívat magához,

hogy az egyháziak életét szabályozó törvényeket, rendeleteket újragondolják.

VIII. *Capitula examinationis generalis* (p. 107). A papszentelés előtti vizsgaanyag listája; valószínűleg az előző törvény-corporus függeléke.

IX. *Capitula de doctrina clericorum* (pp. 107–108). Az előző törvénygyűjteményhez, és annak függelékéhez kapcsolva a MGH két tételsort közöl, amely alapján a püspök a szentelés előtt vizsgáztatja a jelöltet.

X. *Excerpta canonum. Capitula varia* (pp. 108–109). Az előző tételsorok után régebbi, már említett, klerikusokra vonatkozó rendelkezések megismétlését találjuk, amolyan tárgymutató jelleggel, hiszen a rendelkezéseknek csak a témáját jelöli a forrás (pár szóban), majd pedig utal a rendelkezés helyére (pl. melyik zsinaton hangzott mindez el).

XI. *Capitularia Langobardicum duplex* (pp. 109–110). 802 és 807 közötti időszakból származó, a longobárd törzsek által lakott területekre küldött császári rendeleteket találjuk meg e név alatt.

XII. *Capitula presbyterorum* (pp. 138–139). Keletkezésének körülményeiről semmit sem tudunk. A rendelkezésünkre álló legrégebbi irat, mely e gyűjteményt közli a X. századi *Codex Andagiensis*.

XIII. *Amerpachius capitulái* (pp. 147–148). Csak annyit tudunk, hogy 806. őszén keletkeztek az itt közölt rendelkezések, s a X. századból származó tegernsee-i kódexbe lettek összefűzve. Ugyanitt található meg az ún. *Canon Sancti Silvestri et 284 episcoporum* („Szent Szilveszter pápa és 284 püspök kánonja”), melyben témánk szempontjából csak pár érdekesség emelhető ki.

XIV. *Capitulare ecclesiasticum* (pp. 160–161). Rendelkezések a 809. novemberében, Aachenben tartott zsinaton.

XV. *Capitula de presbyteris* (pp. 161–162). Keletkezési körülményeiről semmi konkrét nem tudható, csak a promulgatio dátuma: 809. november.

XVI. *Capitulare aquisgranense* (p. 162). Nagy Károly császárrá koronázásának tizedik évében (810) rövid rendelkezéssort bocsátott ki, melyek között van néhány, mely a papokra vonatkozik.

Vázoljuk fel tehát e jogi forrásokból a papoknak az Eucharisztia ünnepléséhez való („előírt”) viszonyát.⁵

2.2.1. A pap liturgikus lelkületének általános vonásai, a liturgikus fegyelem néhány általános szempontja

A papok feladatai: katekumenek oktatása, élőkért és holtakért való misézés, igehirdetés a népnek, a bűnösök bűnbánatának szolgálata: „*Catechuminos de fide christiana instruere soleant*”, „*missas speciales sive pro defunctis vel etiam pro vivis sciant commutare*”, „*in doctrina populorum et in officio praedicandi*”, „*confessione peccatorum, qualiter eos agere doceant, qualiter eis remedium peccatorum imponere sciant vel procurent*” (VII. 4–5.).

A papok a szent kánonok előírásai közül semmit se hagyjanak figyelmen kívül: „*ut nulli sacerdotum liceat ignorare sanctorum canonum instituta*” (III. 55.).⁶

A papok ne engedjenek nőket az oltárhoz: „*non oporteat mulieres ad altare ingredi*” (III. 17.).

A templomoknak és az oltároknak, valamint az oltár edényeinek adják meg a kellő tiszteletet; a templomban világi ügyeket ne intézzenek, ilyen beszélgetéseket ott ne folytassanak; a misén Istenre figyeljen mindenki szíve, a papi áldás előtt onnan senki se távozzék: „*Ut aecclesia Dei suum habeat honorem, simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur, et non sit domus Dei et altaria sacrata pervia canibus, et ut vasa sacrata Deo cum magna veneratione habeantur, et ut sacrificia sanctificata cum magna diligentia ab eis colligentur qui digni sunt, vel cum honore servantur; et ut secularia negotia vel vaniloquia in ecclesiis non agantur, quia domus Dei domus orationis debet esse, non spelunca latrorum; et ut intentos habeant animos ad Deum quando veniunt ad missarum sollempnia; et ut non exeant ante completionem benedictionis sacerdotalis*” (III. 70.).

Minden pap gondozza a templomát; a szentek ereklyéit pedig nagy odafigyeléssel övezze: „*Ecclesiam suam cum omni diligentia aedificet; et reliquias sanctorum cum summo studio [...] conservet*” (VI. 3.).

⁵ Az idézetek utáni római szám a felsorolt tizenhat joggyűjtemény sorszámaára vonatkozik, az arab szám az adott forrásban lévő capitula/kánon sorszáma.

⁶ Ez talán a rubrikákra is vonatkozhat.

Minden templom kötelező felszerelése: „patena, calix, planeta, alba, missale, lectionarium, martyrologium, poenitentiale, psalterium, crux, capsula „iuxta possibilitatem suam” (XII. 9.).

Egyetlen pap se merészeljen gabonát, vagy szénát tárolni a templomban: „Nullus presbyter annonam vel foenum in ecclesia mittere praesumat” (XV. 5.).

2.2.2. Az Eucharisztia ünneplésének körülményei

Papok csak az Isten által kijelölt helyeken misézhetnek („in locis Deo dictis”), illetve ha úton vannak, akkor csak ott, ahol püspökök által felszentelt tabernákulum és kőoltár van. Ha nem így végeznék a misét, akkor a lefokozás büntetése fenyegeti őket („gradus sui periculo subiacet”) – I. 14.

A papnak kötelező az általa celebrált misén áldoznia: „Auditum est aliquos presbiteros missam celebrare, et non communicare: quod omnino in canonicis apostolorum interdictum esse legimus.” (III. 6.).

Az eucharisztikus imát követően említsék csak meg, hogy azt a misét kiért, kikért ajánlják fel, és semmiképpen se előtte: „nomina puplice (sic!) non recitentur ante precem sacerdotalem” (III. 54.).

Hacsak a szükség úgy nem hozza, templomon kívül nem lehet más helyen misét bemutatni: „in ecclesiis dedicatis, celebrare missas audeat, nisi necessitas compellit” (VI. 9.).

A misézéskor a kehelybe mindig tegyenek vizet is a borhoz: „Ut in sacramento corporis et sanguinis Domini semper aqua in calice misceatur” (XII. 13.).

2.2.3. A liturgikus cselekmények lektói, énekrendje és a liturgikus igehirdetés előírásai

Nagy Károly császár egy oklevele a 776 és 784 közötti időszakból két liturgikus corpus használatának elrendelését írja elő. Apja, Pipin egész Gallia számára elrendeli a római egyház énekrendjének és énekeinek használatát, ő a biblikus olvasmányok helyes használatáról rendelkezik, illetve a montecassinoi Pál diakónus által, az éjszakai officiumhoz két kötetben összeállított és kiadott patrisztikus olvasmányok bevezetését

rendeli el. (II. *Encyclica de emendatione librorum et officiorum ecclesasticorum.*).

A papok a templomban a Biblia kánoni könyveit olvassák fel („*canonici libri tantum legantur in aeclesia*”), azokat használják a laodikeiai zsinat 59. kánonja értelmében.⁷ E rendelkezés helye: III. 20.

A klerikusok a római egyház énekrendjét és énekeit használják a liturgiában: „*Ut cantum Romanum pleniter discant*” (III. 79.).

Minden vásár- és ünnepnap hirdessék Krisztus evangéliumát a népnek: „*euangelium Christi populo praedicet*” (VI. 4.).

Róma egyházának szokását követve a papok éjjel és nappal zsoltárokat imádkozzanak: „*presbiteri psalmos habeant*” (VII. 3.).

3. „Könyvelt” papi lelkiség

Mivel az egész karoling liturgikus megújulást képzett klerikusok és szerzetesek irányítják, a klerikusok mindennapi tevékenysége és spiritualitása sajátos hangsúlyt kap. J. A. Jungmann a keresztény imádság történetéről írt munkájában világosan vázolja, hogy a karoling idők keresztényének spiritualitása, személyes imaélete autentikus és markáns módon merített a liturgikus megújulásból.⁸ A személyes imaélet megfelelő felépítéséhez azonban imakönyvekre is szükség van.

⁷ Ezt az első fejezetben már olvashattuk, de itt is fontosnak tartom közölni ezeket a latin elnevezéseikkel: Ószövetség: *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Iesu Nave (Iosue?), Iudices, Ruth, Regnorum I–IV, Paralipomenon I–II, Esdrae I–II, liber Psalmorum I–CL, cantica canticorum, Ecclesiastes, Iob, Esther, duodecim prophetae (Osee, Amos, Joel, Abdias, Ionas, Micheas, Naüm, Abacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias), Isaias, Hieremias, Ezechiel, Daniel.* Újszövetség: *evangelia quatuor (Matheus, Marcus, Lucas, Ioannes), Actus apostolorum, Catholicae epistolae (Petri I–II, Iacobi, epistula IIIa Ioanni, Iudas), epistulae Pauli XIV (ad Romanos, ad Corinthios I–II, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses I–II, ad Timotheum I, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos).*

⁸ JUNGMAN, J. A., *Breve storia della preghiera cristiana, Queriniana, Brescia, 1991, 71–81.*

3.1. Az első papi imakönyvek születése (IX. század), és azok eucharisztikus vonatkozásai

E karoling időszak jelentős hozadéka, hogy megjelenik az egyéni spirituális igények kielégítésére, és a közösségi liturgikus cselekményeken való részvételt elősegítő „imakönyv” mint műfaj. D. A. Wilmart bencés kutató elvégezte a karoling időszakból fennmaradt imakönyvek kritikai kiadását,⁹ s e munkája több szempontból is kiemelkedő: a) a nyugati egyház történetének legelső, és máig fennmaradt imakönyvei ezek; b) ezen imakönyvek vizsgálata hitelesen tárja fel, miként hatolt a hívő ember spiritualitásába a kor szellemisége, és annak gyakorlati, kultikus dimenziója.

Könyvekről van szó, vagyis e művek olvasni és olvasott információt érteni tudó embert feltételeznek, és ez a kritérium a kor viszonyai között pedig eléggé behatárolható módon elsősorban a klerikusokra és a szerzetesekre vonatkozik. Imakönyvekről van tehát szó, mivel Wilmart kiadása négy, nagyjából azonos tartalmú kéziratot dolgoz fel: Libellus Trecensis (A.), Libellus Parisinus (B.), Libellus Coloniensis (C.), Magnus Libellus Turonensis (D.).

Először készülnek tehát a nyugati egyház történetében saját imakönyvek csak a klerikusok, papok részére. Ezek alapvetően bűnbánati jellegűek, a szív tisztaságáért imádkozik ezekben a pap, illetve találunk imákat, amelyek „zsolozsma-nyomok”, vagyis utalások arra, hogy a papok is végezték, végezheték a *sacrum officiumot*.

A fentebb említett négy csoportból csak a „D”- sorozatban találunk olyan imákat, ájtatosságokat, amelyek a papok eucharisztikus lelkületéről tanúskodnak. E négy imádságot ismertetni fogom e tanulmány 4. 1. pontjában.

3.2. A Liturgia Horarum és a szentmise kapcsolata

Az eucharisztikus ünneplés mellett a pap számára mindennapos spiritualitásának másik liturgikus forrása a zsolozsma; e kettő egysége, összekapcsolása mind teológiai, mind gyakorlati szempontból ismeretes volt a középkori klérus számára is, és a mai *Liturgia Horarum* is lehetővé teszi.

⁹ WILMART, D. A. (szerk.), *Precum libelli quattuor aevi karolini*, Roma, 1940.

Paul Tirot, a középkori miserend kialakulására nagy hatást gyakorló *cluny* bencés közösség *ordo missae*-jének elemzésekor említi, hogy a szentmise délelőtt volt, és a *tertia* imaórájának elimádkozásával kezdődött: a sekrestyében a pap kezet mosott, magára öltötte a liturgikus öltözetet – a kazula kivételével – majd a kórusra ment, ahol a közösséggel elimádkozta a terciát (az imát ő vezette). A zsolozsmát néhány egyéb ima követte, majd a pap visszament a sekrestyébe, felvette a kazulát, miközben a közösség – amennyiben ez liturgikusan megengedett vagy előírt volt arra a napra – a *Gloria in excelsis Deo* himnusz énekelte, a pap e dicsőítés után visszatért a liturgia terébe, és a mise a *collectával* folytatódott.¹⁰

A II. Vatikáni Zsinatot követő liturgikus reform beveszi ezt a IX. században megjelent szerzetesi *usust* a mai miseliturgia lehetséges ünnepelési módjai közé. Az *Imaórák Liturgiája*¹¹ négykötetes zsolozsmáskönyv I. kötete elején található *Általános rendelkezések az Imaórák Liturgiájához*¹² 12. pontja részletesen tárgyalja e témát:

„Az Eucharisztia megünneplése, a keresztény közösség egész életének központja és csúcsa, istendicséret és hálaadás, az üdvösség misztériumainak emlékezete, könyörgés és a mennyei dicsőség elővételezése; ezeket terjeszti ki a zsolozsma a nap különböző óráira. Magát az eucharisztikus ünneplést viszont igen jól készíti elő a zsolozsma, minthogy megteremti és erősíti az Eucharisztia gyümölcsöző ünnepléséhez szükséges lelki feltételeket: a hitet, a reményt, a szeretetet, az áhítatot és az önmegtagadás szellemét.”

A mise és a zsolozsma összekapcsolásának rituáléja szinte teljes mértékben ugyanúgy alakulhat, mint az említett *cluny* szertartásban.¹³ Az imaórák (*Reggeli és Esti dicséret*, valamint a *Napközi imaórák*) rendszerint a szentmise elejére kerülnek, de, főleg a Napközi imaórák esetében, a zsolozsma elimádkozható a szentáldozás után is, a misét lezáró áldás

¹⁰ TIROT, P., *Un «ordo missae» monastique: Cluny, Cîteaux, La Chartreuse*, CLV, Roma, 1981, 38–39.

¹¹ A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata alapján és VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett *Szent Zsolozsma, Az Imaórák Liturgiája (Liturgia Horarum)* a római szertartás szerint, Hivatalos Kiadás, I–IV kötetben, Budapest, 1991-től.

¹² A rövidítése: ÁRZS.

¹³ ÁRZS 93–98. pontok.

előtt. A *Reggeli* és az *Esti dicséret* szövegei a miserítus különböző pontjaira kerülnek. A himnusz és a zsoltáros rész a mise elejére, a bűnbánati rítus helyére, a fohászok az egyetemes könyörgéseket válthatják ki, az evangéliumi kantikumok (a *Benedictus* illetve a *Magnificat*) pedig a szentáldozás utáni hálaadás imáivá lesznek.

4. Az Eucharisztia ünneplésének értelmezése mint spirituális útkeresés

„A szolgálat és a lelki élet központi helyét a pap esetében is az Eucharisztia foglalja el, mert benne van az Egyház minden lelki java, tudniillik maga Krisztus, a mi Húsvéti Bárányunk és élő kenyerünk, aki a Szentlélek által élő és életető testével életet ad az embereknek, s arra hívja őket, hogy önmagukat, munkájukat és minden teremtetett dolgot vele együtt ajánljanak föl” – írja II. János Pál pápa a *Pastores dabó vobis* kezdetű apostoli buzdításában.¹⁴ Az Eucharisztia a papi lét és cselekvés szíve. A pap személyében átérzi, amit a hitében tud, vagyis hogy az Eucharisztia liturgiájában, amelynek a végzésére felszentelték, ő nem lehet pusztán passzív szereplő. Keresi annak a lehetőségét, hogy az bensőleg megérintse, átjárja és meghatározza az Istenkapcsolatát. Éppen ezért nem mindegy, hogy az Eucharisztia, vagy pontosabban Krisztusnak az ő életében való eucharisztikus jelenlétének milyen „olvasatot”, magyarázatot ad, hogyan értelmezi azt a spiritualitás eszközei¹⁵ felől is. Nézzünk ennek utána a mostani fejezetben.

4.1. A misemagyarázatok születése a IX. században

Az eucharisztikus ünneplés didaktikai bemutatása régtől jelen van az Egyház életében, elegendő, ha az ún. műsztatógikus katekizisekre gondolunk: az újonnan megkeresztelt neofitát a keresztelő püspök sajátos oktatásban részesítette azon szentségi jelek és cselekmények értelméről,

¹⁴ 26. pont.

¹⁵ Ilyen eszközök: a mise áhítatos bemutatása, a szentségimádás stb.

amelyekben a keresztelese, bérmlása, áldozása során részesült.¹⁶ Így oktatást kapott az Eucharisziáról is, de nem a ritualitás komplexuma felől értelmezve a szent misztériumokat, hanem a hittitok dogmatikai jelentősége és spirituális/misztikus átélése felől. A mise szisztematikus, vagyis a cselekmény *ordo missae*-jét követő, ahhoz igazodó magyarázata a karoling liturgikus reformmal jelenik meg az Egyház életében.

4.1.1. Adalékok a karoling-kori allegória-tan megértéséhez

A görög ἀλληγορεῖν főnévi igenév latin átírásából származó kifejezés jelentése: „másképp elmondani”. A fogalom, és jelentéseinek széles spektruma az antik görög és római kultúra fontos része, sőt ott éli fénykorát. Gruber szerint a mítoszok epikai vagy lírai elbeszélései mellett – ahol is lényeges az allegória adta absztrakció – az antik irodalom más területein is kedveltek.¹⁷ Az ókor nagyjai közül, akik előszeretettel éltek vele a következőket találjuk: Arisztophánész, Menandrosz, Lukianosz, illetve a latinoknál Plautus, Lucretius, Vergilius, Ovidius, Martianus Capella. Az antikvitás irodalmában az allegória használata és megfelelő értelmezése alapvetően filozófiai látásmódot igényelt a benne foglalt, s más említett absztrakció feloldása miatt. Talán éppen ezért a neoplatonikusok kedvelt eszköze. Gruber azt is hangsúlyozza, hogy az allegória a keresztény szellemiséggel éppen az említett újplatonikusok révén találkozik.¹⁸ Misemagyarázóink, látni fogjuk, egytől egyig klasszikus mű-

¹⁶ A főbb műsztagógiák és szerzőik: JERUZSÁLEMI CIRILL/JÁNOS, *Cathecheses mistagogicae*, in PG 33, 1065–1128; MOPSZVESZTIAI THEODÓROSZ, *Ex libro ad baptizandos*, in PG 66, 1013–1016; TONNEAU, R., DEVRESSE, R. (szerk.), *Les homélies Cathéchétique de Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi 145, Città del Vaticano, 1949; ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *Cathecheses prima et secunda ad illuminandos*, in PG 49, 223–240; Sch 50bis és Sch 366; KACZYNSKI, R. (szerk.), *Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales – Taufkatechesen*, Fontes Christiani 6/1–2, Freiburg, 1992; SZENT AMBRUS, *De mysteriis*, in PL 16, 405–426; Sch 25bis. *De sacramentis*, in PL 16, 135–474; Sch 25bis; SZENT ÁGOSTON, *Discorsi sui tempi liturgici*, in Nuova Biblioteca Agostiniana 32/1; Sch 116.

¹⁷ GRUBER, J., *Allegorie in Antike*, in *Lexikon des Mittelalters*, Lexma – Artemis, München – Zürich, 1980-tól, 420–421. Rövidítése: LMA.

¹⁸ GRUBER, J., uo.

veltségű férfiak, ezért az antikvitás e korban amúgy is „divatos” irodalmából meríteniük teljesen természetesnek tűnik.

Az allegória a patrisztikus exegézis fontos módszere, hogy a rejtett, történelmi, pedagógiai, és eszkatológiai értékek felfedezése lehetővé váljon. A Szentírás allegóriái gyakran nyúlnak pogány művészek képeihez. Ezzel a keresztény olvasó új értelmet tud adni a korábbi pogány allegóriának, és a mögötte rejlő gondolatnak. A középkor allegóriái leginkább a megszemélyesítésre alapulnak (pl. *Psychomachia* Prudentiustól, vagy *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* Martianus Capellától).¹⁹

A legfontosabb tagolása az allegóriának a hermeneutikai illetve az illusztráló allegória. A hermeneutikai leginkább adott szövegekre, míg az illusztráló inkább valamiféle gondolati koncepció képben való kifejezésére támaszkodik.²⁰

A görög és latin egyházatyák a Szentírás „gyógyító erejű titkait” leginkább az allegória segítségével tárták fel, meglátásaik szerint ebben Pál apostol módszerét követik.²¹ A bibliai üzeneteket a patrisztikus retorika egyre inkább az allegória segítségével kezdte el megjeleníteni, kiegészítve e módszert a szimbolika és a parabola/mese eszközeivel, noha az allegória több teret biztosított a teológiai perspektívának: sokoldalú hermeneutikai horizontja tágabb teret ad a teológiai gondolatnak, de szükséges, hogy e jelentés-spektrum középpontjában mindig Krisztus misztériuma álljon.²²

A karoling-kori allegória mint hermeneutikai módszer, és a szakramentális teológia egyik metodológiai eszköze alapvetően szellemtörté-

¹⁹ RÄDLE, F., *Allegorie in mittellateinischer Literatur*, in LMA, 421.

²⁰ RÄDLE, F., *uo.*

²¹ EMMINGHAUS, J. H., HÖDL, L., RIEDLINGER A., *Allegorie in patristischer und scholastischer Theologie*, in LMA, 421–422. Ezt az aspektust részletezi elég világosan: MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna, 2003, 153.

²² EMMINGHAUS, J. H., HÖDL, L., RIEDLINGER, A., *uo.*; valamint: AMALARIUS, *Liber officialis*, lib. I, c. XIX: „Allegoria est, cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signantur.” Florus (*De expositione missae*, c. LXII): „alium enim videtur, aliud intelligitur: quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spirituale.”

neti és filozófiai probléma, vagyis egyfelől beilleszkedik az e korszakot megelőző episztemológiai folyamatokba (a fentebb említett ókori irodalomra gondoljunk), másfelől a kor szellemi kihívásainak próbál megfelelni. Az Ószövetésg rabbinikus exegézisének módszere a keresztény ókor alexandriai és antiokhiai biblikus iskoláiban a görög, platonikus filozófia *typos-antitypos* elméletével találkozunk;²³ az így létrejött valóságértelmezés a teológiai érvelés eleme lesz, mind a szisztematikus teológiai kérdéseket vizsgáló traktátusokban, mind az ún. műsztagógikus katekézisekben.²⁴ Ez a hermeneutikai módszer a keresztény lét- és világfelfogás, mint a hitnek a valóságról szóló asszociációs rendszere jelenik meg, és egyben alkalmas eszköz a hívő ember számára a világban való eligazodáshoz, hiszen hite miatt az Isten Országának a saját életében és e világban való kibontakoztatását egzisztenciális szükségként éli meg („két világ polgára”).²⁵

A karoling műveltség az ókori klasszikus latin és görög kultúra feltámasztására is vállalkozik; e törekvés nemcsak klasszikus művészet és irodalom feldolgozását és újbóli bemutatását tűzi ki célul, hanem az uralkodó szellemi elit számára sajátos *modus vivendi* is alkot: ez igaz az intellektuális jellegű kapcsolattartás stilisztikai és relacionális vonatkozásaira,²⁶ de az egyházi igehirdetés és katekézis írott és képzőművészeti alkotásaira is.²⁷

²³ Vö. DANIELOU, J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, Paris, 1950; SIMONETTI, M., *Esegesi patristica*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti (= DPAC), Genova, 1983, vol. I., 1211–1223. Az egyházatyák és a platóni filozófia kapcsolatáról: LILLA, S., *Platonismo e i padri*, in DPAC, vol. II., 2818–2858.

²⁴ Vö. STUDER, B., *Mistagogia*, in DPAC, vol. II., 2264–2265.

²⁵ Ld. erről a *Diognétoszhoz* írt levél 5–6, in Funk 397–401.

²⁶ Nem ritka – még az egyháziak között is – a levelek címzésénél a címzettnek ókori személyek, hősök nevével, tulajdonságaival való megszólítása.

²⁷ A középkori *sacramentariumok*ban számos miniatúra található már a *Sacramentarium Gelasianum Vetus*-tól kezdve; ezek vagy stilizált lények, vagy biblikus figurák allegorikus ábrázolásai. A templomok hasonló allegorikus festményei illetve faragványai egyértelműen jelenítik meg a hívő számára, hogy egy „másik világba” lépett. Vö. DURAND, J., *A középkor művészete*, Helikon, h. n., 2001. E kötet végén részletes bibliográfiát is találunk e tematikáról.

Amíg Nagy Károly császár, amikor udvara és baráti köre vezető értelmiségi embereivel van együtt, magát „új Dávidnak” hívhatja,²⁸ s míg a többi jelenlévő valamelyik ókori klasszikus nevén szólal fel, nagyrészt annak szókészletével, addig a képzett monachosz és a szellemileg palléroztatlan egyszerű alattvaló a templomba lépve a hétköznapiól teljesen különböző világ képeit látja ott kifaragva, megfestve, és e világ sajátos igazságairól hall olyan képekben, melyek a képzeletén túl a moralitását is hivatottak megszólítani.²⁹ Megfigyelhető ugyanis, hogy a dogmatikai vagy jogi, normatív fajsúlyú szövegek nyelvi kifejezése is olykor az allegóriára jellemző beavató jellegű. Dolgozatunk első fejezetében a papokra vonatkozó kánonok ismertetésénél bemutatott „Szent Szilveszter pápa és 284 püspök határozata” című joggyűjtemény,³⁰ a klerikusok bírósi ügyvitelére vonatkozó szabályok ismertetését így zárja le: „*Sic datur mistica veritas.*”³¹ A karoling törvénykezés nyomán a korabeli társadalom a papot izolálni próbálja a „hétköznapi realitástól”, vagyis a korszellem, mondhatni párhuzamos valóságok egységében szemléli az életet: az „egy világ” egy szakrális, hitbéli, világ, és annak profán platformja kohéziójában létezik. Így a templom és a templomi cselekmény „a másik világ” realizációja, amelynek megértéséhez (s a benne való létezéshez) segítség annak allegóriás olvasata.³²

Az allegória kép, sőt olyan kép-komplexum, amely a szakmai értelmezések egymásra rétegezésével (mit tanít erről az Ószövetség, az Újszövetség, az atyák, a pápák, a szent zsinatok kánonjai stb.) létrehozott

²⁸ Vö. KATUS, L., *A középkor története, Egyetemi tankönyv, Pannónia-Rubicon*, Budapest, 2000, 1.

²⁹ Az allegória a középkori művészet megértéséhez elengedhetetlenül fontos, hiszen, mint művészet a valóság visszatükrözését tűzi ki célul, mégpedig olyan eszközökkel, amelyek annak a kornak a kulturális és szellemi eszköztárában fellelhetők, és annak a világlátásnak megfelelően, amely az akkor élt ember sajátja.

³⁰ E szöveg pontos fellelhetőségének és keletkezésének körülményeire vonatkozó ismereteket az első fejezetben részletesen megtaláljuk.

³¹ A kiemelés tőlem.

³² „Praesens officium illud tempus nobis ad memoriam reducit, quando Christus in caena ascendit.” – írja Amalarius az allegória „működéséről”. *Liber de ecclesiasticis officiis*, III, c. XXI.

összképet, a spontán képi asszociációk szabad összekapcsolásával, és az értelmezési rétegek összképéhez rendelésével alkot meg a szerző, s ezzel tovább növeli „feszíti” e komplexitást. E módszer egyfelől, a korra tekintve új, mert az adott kor ismert ikonográfiájának rendszereire, elemeire épül, abból nő ki, másfelől viszont, amint fentebb már említettük a rabbinikus és patrisztikus tipológia szellemtörténetileg szerves folyamánya,³³ még ha azoktól már sok esetben hermeneutikailag el is rugaszkodik. Megfigyelhető ugyanis, hogy akár a biblikus szövegeket, akár a hivatkozott egyházatyákat, pápákat, zsinatokat stb. igen gyakran csak „asszociatív” módon idézik („erről jut eszembe”), amely nyilván a kritikus vizsgálat számára módszertanilag elfogadhatatlan lépés.

Az allegória mögött sajátos, jól megfogalmazott intencionalitás áll: „mást látunk, mint ami a valóság”. Az allegorikus értelmezés tehát a mediáció eszköze, így például a mise allegóriája az ókori szakramentális műsztagógiák felújítása a tekintetben, hogy az olvasó/hallgató képzeletét és esetleges, akár minimális biblikus ismereteit felszítva egzisztenciális beavatásra ad lehetőséget. Lehetőségről van szó, hiszen Amalariusnál például gyakori kifejezés az allegória bevezetésére a „*quod nos ita intellegimus*”, vagy a „*possumus intellegere*”; így is lehet tehát értelmezni a valóságot, de ez nem szükségszerű. Az értelmező szabadságának meghagyása feltétlenül erénye e módszernek.

Az allegória tehát – mint „szakrális keretmese” – pasztorális, pedagógiai és spirituális célokat szolgál, szellemi, vagyis pszichológiai, filozófiai és teológiai motívumokból építkezve.

4.1.2. Megjegyzések az allegorikus mise-expositioról

Häussling egyik rövid cikkében arról beszél, hogy az *expositio missae* valójában a karoling korban születik meg mint liturgikus-teológiai műfaj.³⁴ Meglepő lehet ez a megjegyzés, hiszen a patrisztika korából ismert, hogy a műsztagógikus katekézisek szerves eleme a neofita keresztségét

³³ Vö. CABIE, R., *L'Eucharistie*, in MARTIMORT A. G. (szerk.), *L'église en prière*, vol. II., Desclée, Paris, 96.

³⁴ HÄUSSLING, A. A., *Messe*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1932-től, vol. X., 1083.

követő áldozás, és ezzel együtt a szentmise értelmének és értékének magyarázata. Häußling e kijelentésében azt hangsúlyozza, hogy az *expositio missae* több mint katekézis, hiszen e szakramentális szintézisek a korabeli teológiai gondolkodás számára is készültek.

Wilmart kifejti, hogy a szisztematikus *expositio* eredője a vasárnapi igehirdetés, főként frissen evangelizált területen:³⁵ a pap, a hallgatóság szellemi képzettségének és befogadó képességének megfelelően, egyszerű szavakkal, már-már a mesébe hajló képiséggel vázolja számukra azt, aminek ők is a részesei – hiszen részt vesznek/vettek a misén –, vagyis a didaktikai szituáció mindenképpen hasonlatos a műsztagógikus katekéziséhez.

Abban a kutatók véleménye megegyezik, hogy a patrisztika műsztagógiája és a középkori *expositio* közötti híd Nagy Szent Gergely és Sevillai Szent Izidor:³⁶ az előbbi a mise iránti bensőséges szeretet klímáját nyújtja a magyarázóknak (az élmény objektív módon megragadható), az utóbbi pedig a patrisztika szakmai eszköztárát (*etymologiae*) inkulturálja a középkori Nyugat-Európa szellemiségébe. Mint oly sok minden, talán ez is a keleti egyházak világából jött át a nyugati gyakorlatba, legalábbis Mar-sili és Cabié ezt feltételezik,³⁷ mindenesetre a mise allegorikus *expositio*-ja atyjának Amalariust tartja, aki viszont járt Bizáncban, és számos liturgikus inspirációja bizonyíthatóan onnan származik.³⁸ Mitchell azt állítja,

³⁵ WILMART, A., *Expositio missae*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie* (= DACL), Letouzey et Ané, Paris, 1907-től, vol. V/1., 1014. Kritikai kiadásban fennmaradt egy ilyen kora-középkori *expositio* E. C. RATCLIFF gondozásában: PSEUDO-GERMANUS PARISIENSIS, *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, Henry Bradshaw Society, London, 1971.

³⁶ MARSILI, S., *Eucaristia*, in *Anàmneseis*, Marietti, Genova, 1979-től, vol. III/2., 92. Izidor ún. „etimológiái”: PL 82–83.

³⁷ MARSILI, S., *Eucaristia*, i. m., 93; Cabié R., i. m., 165. Cabié összegyűjtötte a bizánci liturgia középkori történetének leghíresebb allegorikus eucharisztia-magyarázóit: Hitvalló Maximosz, Konstantinápolyi Germanosz, Thesszalonikai Simeon, Nikolasz Kabaszasz.

³⁸ Amalarius allegorikus értekezése Krisztus szentmisén való, rituálisan végbenemő „húsvéti triduumának” ideája a mai napig jelen van a bizánci eucharisztia ünneplésben (elég, ha az oltárra terített antimenzionon megfestett ikonra gondolunk), és Mopszvesztiai Theodórosz egyik műsztagógikus homíliájában (IV, 26) a szentségi cselekménynek Krisztus passiójával való képi egysége szinte szó szerint megtalálható

hogy az allegorikus értelmezéssel a mise Krisztus életének, szenvedésének és halálának „tablójává” lesz,³⁹ s ez „hosszú távon” előkészíti az Ol-táriszentség szentmisén kívüli kultuszának kialakulását és terjedését.⁴⁰

Az e korban megszülető liturgia-kommentárok atyja két egyházmeggyés és három bencés klerikus: Metz-i Amalarius (775–850), Lyon-i Florus (779–860), valamint Rabanus Maurus (784–856), Auxerre-i Remigius (841–908) és Walafriad Strabo (808/9–849).

Amalarius négy könyvben magyarázza az Egyház liturgiáját, művét pedig a császárnak ajánlja: *Ad Ludovicum Pium imperatorem*.⁴¹

Florus könyve a következő címet viseli a *Patrologia Latinában* (119, 15–71): *Flori diaconi opusculum De expositione missae, Ex ms. Bibliothecae Reginae Suecia auctius et emendatius*.

Rabanus Maurus *De institutione clericorum* című, három részből (*libri*) álló művének első könyve foglalkozik a mise kommentálásával (34 fejezetben). Rabanus művét Heistulf, mainz-i érseknek ajánlja.

A *Patrologia Latina* 119. kötetében Alkuin írásai között szerepel Remigius mise-magyarázata (ALKUIN, *Liber de divinis officiis, caput XL: De celebratione missae et ejus significatione*). Jean Mabillon kimutatta azonban, hogy e misemagyarázat nem Alkuiné, hanem Remigiusé.⁴² Ezért e műnek fejezetekre beosztott tördelése nincs a PL kötetben, viszont nyomdatechnikailag megkülönböztették az egyes magyarázott részeket egymástól (a magyarázat bekezdései elkülönülnek egymástól, és a címeket dőlt betűvel szedték).

Amalariusnál is. Vö. TONNEAU, R., DEVRESSE, R. (szerk.), *i. m.*

³⁹ „...da considerare la liturgia come una serie di *tableaux* rituali che rappresentavano la vita, la passione e la morte di Gesù.” In: MITCHELL, N., *Il culto eucaristico: A. Fuori della messa*, in *Scientia Liturgica*, Piemme, Bologna, 1998-től, vol. III, 285.

⁴⁰ Vö. MITCHELL, N., *i. m.*, 286.

⁴¹ Amalarius liturgiamagyarázata a legterjedelmesebb. A négy könyv összesen 158 fejezete J. P. Migne *Patrologia Latinájának* 105. kötetében 257 oszlopot tölt meg (985–1242). E gigászi méretű *expositio* az egész nyugati liturgiátörténet legnagyobb szabású kommentárjai közé tartozik, s nemcsak mennyiségileg, hiszen a IX. századtól kezdve születő szisztematikus kommentárok jelentős része Amalariusra épít, az ő magyarázatait gondolja tovább.

⁴² Vö. PL 119, 1246, „j” lábjegyzet.

Walafrid „*De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*” 32 fejezetben ad magyarázatokat az Egyház liturgikus életének elemeire, ezek egy része közvetlenül a misére vonatkozik. Művét „*Ad Reginbertum episcopum*” dedikációval látja el.

E művek javarészt a Migne-féle Patrologia Latina sorozatban jelentek meg. Azóta újabb kiadásokat is megérték, amelyek azonban lényegileg a PL kiadáshoz nem tesznek hozzá

5. A pap és a „mise a papért”

5.1. A VIII. századi missa sacerdotis értékelése

Nagy Károly egyik itáliai útján ismerkedik meg a kor egyik egyházi géniuszával, a yorki bencés Alkuinnal (740–804), aki a liturgikus elképzeléseinek kivitelezője, koordinálója lesz.⁴³

Alkuin egy levélben⁴⁴ arra buzdít egyes szerzetesi közösségeket, hogy a valószínűsíthetően általa készített és a római liturgiában eddig műfajként sem ismert votívmiséket építsék be a liturgikus életükbe. Deshusses és Darragon,⁴⁵ a megfelelő előtanulmányt követően kritikai kiadásban közlik a szám szerint 27 miseformuláriumot, e sorozatban a nyolcadik a *missa sacerdotis*, a papok önmagukért bemutatott miséjének szövege.

Vegyük górcső alá tehát a „A pap miséje önmagáért” eukológiáját. A formulárium öt szöveget tartalmaz, legtöbbje címmel is el lett látva.⁴⁶ A szövegek előtti szám a kritikai kiadás teljes eukológia-anyagának folya-

⁴³ Alkuin életéről nagy számú bibliográfia áll a rendelkezésünkre. Liturgikus szempontból a legátfogóbb: ELLARD, G., *Master Alcuin Liturgist. A partner of our piety*, Chicago, Loyola University Press, 1956; jó recenziót írt erről V. Raffa: *Ephemerides Liturgicae* (= EL) 71 (1957) 339–341.

⁴⁴ In MGH *Epistularium* vol. IV., 454 és 404–406.

⁴⁵ DESHUSSES, J., DARRAGON, B., *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, voll. I–VI., Fribourg, 1982–1983.

⁴⁶ A cím nélküli *collecta* neve ezért van itt zárójelben – az eredetiben nem szerepel.

matos sorszámozása: 33. (Collecta). 34. Super oblata. 35. Praefatio. VD. 36. Ad complendum. 37. Alia.

5.1.1. *Collecta*⁴⁷

A pap az invokáció bővítményében a saját bűnösségét és méltatlanságát fogalmazza meg, és kéri a mindenható örök Istentől, hogy bűnei bocsánatot nyerjenek, és méltón végezhesse szolgálatát. Amit szükségesnek tartok kiemelni, az az említett bővítmény. Isten két dolgot akar a paptól: a) *sacris altaribus adstare*; b) *sancti nominis tui laudare*. A liturgikus, szentségi szolgálat, valamint az Isten nevének dicsérete a papi spiritualitás alapelemei. Isten maga akarja, kéri ezt a paptól, vagyis e tematika feltétlenül karizmatikus jelleggel is bír.

5.1.2. *Super oblata*⁴⁸

A pap itt is bűnei bocsánataért imádkozik, illetve azért, hogy a papi lét számára ne ítéletet hozzon majd, hanem kegyelmet (eszkatológiai értelemben).

5.1.3. *Praefatio. VD*⁴⁹

A pap a hétajándékú Szentlélek saját létébe való kiáradásaért imádkozik. A Lélektől a következő adományokat akarja megkapni: a) catholi-

⁴⁷ *Omnipotens sempiterna deus qui me peccatorem sacris altaribus adstare uoluisti, et sancti nominis tui laudare potentiam, concede quaesumus per huius sacramenti misterium meorum mihi ueniam peccatorum, ut tuae maiestati digne ministrare merear. Per.*

⁴⁸ *Da quaesumus clementissime pater per huius sacramenti misterium, meorum mihi ueniam peccatorum, ut non ad iudicium sed ad indulgentiam huius presbiteratus ordo mihi proficiat sempiternam. Per.*

⁴⁹ *Qui septiformes ecclesiasticae dignitatis gradus, septemplici dono sancti spiritus decorasti, praesta mihi propitius famulo tuo eundem in sanctitate uitae promereri spiritum paraclitum, quem unigenitus filius tuus dominus noster iesus christus tuis fidelibus mittendum esse promisit, qui meo pectori inspirare dignetur catholicae fidei firmitatem, et sanctae caritatis tuae dulcedinem, meque terrena despicere et amare caelestia doceat. Per christum.*

cae fidei firmitatem; b) sanctae caritatis tuae dulcedinem; valamint segítségét: c) meque terrena despicere; d) amare caelestia doceat.

5.1.4. *Ad complendum*⁵⁰

A szentáldozás adja meg neki az örök életet.

5.1.5. *Alia*⁵¹

Deshusses e szöveghez csatolt lábjegyzetében megjegyzi, hogy egyes szövegvariánsokban e könyörgés *post communionem* névvel szerepel. Jelen szövegünk érdekessége viszont az, hogy tartalmát tekintve *collecta* is lehetne, hiszen semmi utalás sincs benne a szentáldozásra, hanem sokkal inkább a már szokásosnak mondható méltatlanság tudat fogalmazódik meg benne, s a Szentlélek kiáradásának kérése.⁵²

A pap eucharisztikus lelkületének mélyebb megértéséért, idézzük itt a Wilmart-féle imakönyvekben található két áldozási imát, hiszen valószínűsíthetően, mint láttuk, azok is klerikusok imái, s a mise ezen pontjához kapcsolódnak:

- **Libellus Turonensis, XVI, 11.** *Oratio ad eucharistiae perceptionem*.⁵³
Ismerős lehet ez az ima a mai eucharisztia-ünnepléseinkből, hiszen ma a pap ennek az imának egy variánsát imádkozza a saját áldozása előtt a misében. A szöveg tartalmi elemei: az Oltáriszentség megszabadít a kísértésektől és minden rossztól, és segít

⁵⁰ Sumentes domine deus salutis nostrae sacramenta, praesta quaesumus ut eorum participatio mihi famulo tuo ad perpetuam proficiat salutem. Per.

⁵¹ Aures tuae pietatis mitissime deus inclina precibus meis, et gratia sancti spiritus inlumina cor meum, ut tuis misteriis digne ministrare, teque aeterna caritate diligere merear. Per.

⁵² Mélyen elgondolkodtató, hogy a kor mennyire tudatos és bensőséges kapcsolatban volt a Szentlélekkel. A nyugati egyház hagyományaiban is mélyen benne gyökerezik tehát a Lélekre hagyatkozás, a „karizmatikusság” (!).

⁵³ Domine Iesu Christe filii dei vivi. Qui ex voluntate patrii cooperante sancto spiritu, per mortem tuam mundum vivificastis. Libera me per hoc sacrum corpus et sanguinem tuum a cunctis iniquitatibus et universis malis. Et fac me tuis obedire praeceptis. Et a te numquam in perpetuum separari.

az Úr törvényei iránti engedelmisségben. A kor spiritualitását valamelyest ismerve újdonság az ima végén kifejezett vágy, mely szerint az áldozó nem akar elszakadni Jézustól.

- **Libellus Turonensis, XVI, 11.** *Quando ad sumendum corpus et sanguinem dominicum accedimus, ita dicatur:*⁵⁴ Ennek az orationak a variánsa is használatos a mai misében, mégpedig ugyanott, a pap áldozásakor. Tartalmát tekintve szinte teljesen egyező e szöveg az előbbivel: az áldozó méltatlannak tartja magát az áldozás kegyelmére, és kéri az Urat, hogy az áldozás ne ítéletére és kárhözátára legyen, hanem szívének és testének védelmére.

5.2. A papi lelkület alapelemei a mai Misekönyv papért végzett miséiben⁵⁵

A Római Misekönyv magyar nyelvű kiadásában⁵⁶, hűen követve a latin eredeti felosztását és anyagát, négy formuláriumot találunk (834–837. oldalak),⁵⁷ amelyekben a pap önmagáért, illetve a papi hivatásban élő-

⁵⁴ *Perceptio corporis et sanguinis tui domine Iesu Christe quam ego indignus sum mere presumo non mihi proveniat ad iudicium et condemnationem sed tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis. Qui cum patre et spiritu sancto vivis.*

⁵⁵ A papszentelési mise formuláriumát, illetve az elhunyt papokért végzett mise szövegeit nem vizsgálom, noha teljes képet csak ezek egységében lehetne nyerni a papok eucharisztikus spiritualitásáról a miseszövegek tükrében.

⁵⁶ Ez az 1991-ben kiadott magyar nyelvű, máig egyetlen kiadású hatályos Misekönyv: *A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata alapján és VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett Római Misekönyv*, Szent István Társulat, Budapest, 1991. A továbbiakban: RM. A latin eredeti, a 2002-ben II. János Pál pápa által megújított *Missale Romanum Editio Typica Tertia* (a továbbiakban MR) szövege: *Missale Romanum, Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli pp. II cura recognitum*, Editio Typica Tertia, Typis Vaticanis, 2002. Editio Typica: 1970; Reimpressio Emendata: 1971; Editio Typica Secunda: 1975 (az 1991-ben megjelent magyar kiadást ez alapján készült); Editio Typica Tertia: 2002. E tanulmányban, mivel a MR egy digitális változatából dolgoztam, ahol az oldalszámok nem voltak feltüntetve, a latin szövegek pontos oldalszám szerinti fellelhetőségét nem jeleztem meg. A latin misekönyv rövidítése: MR.

⁵⁷ RM 834–837. oldalak.

kért imádkozik, így ezen misék formuláriumai teljes egészében a papi hivatás, illetve annak eucharisztikus dimenzióit szemlélik. Terjedelmi okokból csak a 834. oldalon található formulárium rövid elemzését kívánom itt elvégezni, párhuzamba állítva az előbbi alfejezetben bemutatott Alkuin-féle misével. E rövid analízis a formulárium eukológiájára szorítkozik csak, vagyis a kezdőének és az áldozási ének szövegével nem foglalkozom.

5.2.1. *Collecta*

Két szöveget is hoz a misekönyv „Papokért” formuláriumára.⁵⁸ A két szövegben Isten megszólítása egyszerű, s a könyörgés szentháromságos záradékából, illetve Krisztusra, mint „Istenünk egyszülött Fiára”, valamint akinek dicsősége előmozdításán dolgoznak a papok „Krisztusban”. Ezekből látszik a római liturgiára oly jellemző Atya-központú liturgikus sajátosság, vagyis, hogy imánkat Krisztus által a Szentlélekben az Atyához intézzük. A megszólítást követő anamnetikus részben az első szövegben Krisztust szemlélhethük, akit Isten „örök főpappá tett”, míg a másodikban az üdvösség jelen munkájának papok általi szolgálata isteni művét látjuk – Isten szolgálói ők, letéteményesei az ő szent titkainak. Az anamnészisz e betétei azért bírnak fontossággal, mert a könyörgések petitio-jában megfogalmazott szándékok e papi státuszhoz mértén érnek el teljes értelmüket. A könyörgés konkrét kérései tehát: a) hűség a szolgálatban, b) állhatatosság Isten akaratának megvalósításában, c) az Atya dicsőségének előmozdítása Krisztusban.

⁵⁸ „Istenünk, te egyszülött Fiadat örök főpappá tetted. Add, hogy akiket ő szolgáltnak és szent titkaidd letéteményeseinek kiválasztott, vállalt szolgálatukban hűségessének bizonyuljanak.” „Urunk, Istenünk, ki népedet a papok szolgálatával kormányozod, tedd őket állhatatossá akaratod megvalósításában, hogy szolgálatukkal és életükkel a te dicsőségedet mozdítsák elő Krisztusban.” („Deus, qui Unigenitum tuum summum aeternumque constituisti sacerdotem, praesta, ut, quos ministros tuorumque mysteriorum dispensatores elegit, in accepto ministerio adimplendo fideles inveniantur.” “Domine Deus noster, qui in regendo populo tuo ministerio uteris sacerdotum, tribue illis perseverantem in tua voluntate famulatum, ut ministerio atque vita tuam valeant in Christo gloriam procurare.”).

5.2.2. *Super oblata*

A *Felajánló könyörgés* szövege,⁵⁹ mivel az már a mise áldozati részében van, egyértelműen utal a pap és az Eucharisztia „funkcionális” egységére. E szöveg szerint a papságra való meghívásnak két fontos területe van: az oltár és nép szolgálata. A könyörgés petitio-ja a cselekmény jelen idejében bemutatott áldozathoz kötődik: annak érdeméből a papok szolgálata legyen kedves az Atya előtt – Krisztus által.

5.2.3. *Post communionem*

Az *Áldozás utáni könyörgés*⁶⁰ két kérést terjeszt az Atya elé, a jelen cselekményben felajánlott áldozat, és az abból való részesülés erejében: az Oltáriszentség „legyen éltető tápláléka papjaidnak” („és minden szolgáltnak”), valamint az Atyával „örök szeretetben eggyé forrva”, méltón szolgálják az ő fölségét.

6. A papi apológiák mint a papi eucharisztikus lelkiesség alapelemei

6.1. Az apológiák kialakulása a VIII–IX. században

A karoling kori eucharisztikus ünneplésnek a papokra vonatkozó megjegyzései, kijelentései között, és a papszentelés korabeli szertartásának a

⁵⁹ „Istenünk, te úgy akartad, hogy papjaid vállalják az oltárnak és a te népednek szolgálatát. Ennek az áldozatnak érdeméből add, hogy az ő szolgálatuk neked mindig kedves legyen, és Egyházadban örökké maradandó gyümölcsöt érleljen.” („Deus, qui sacerdotis tuos sacris altaribus tuoque populo ministrare voluisti, per huius sacrificii virtutem concede propitius, ut eorum servitium tibi iugiter placeat, et fructum qui semper manet in Ecclesia tua valeat afferre.”).

⁶⁰ Urunk, Istenünk, a szent Kenyér, amelyet áldozatul felajánlottunk, majd pedig magunkhoz vettünk, legyen papjaidnak és minden szolgáltnak éltető tápláléka, hogy veled örök szeretetben eggyéforrva Fölségednek méltón szolgáljanak. („Sacerdotis tuos, Domine, et omnes famulos tuos vivificet divina, quam obtulimus et sumpsimus, hostia, ut, perpetua tibi caritate coniuncti, digne famulari tuae mereantur maiestati.”)

szövegeiben is, vissza-visszatérő motívum a miséző papnak a misézés közbeni pszichés és morális/spirituális megrendültségének konstatálása, vagyis hogy a kor papjának morális integritása a karoling egyházi világ legfontosabb kívánalma a klérus felé. A karoling egyházi törvénykezést ismerve nyilvánvaló, hogy a klérussal szemben támasztott elvárások mögött alapvetően doktrinális és hitbéli okokat is sejthetünk. Mindenesetre a pap erkölcsiségével szemben támasztott igények, és a papnak ezzel kapcsolatos személyes megfelelni vagy meg nem felelni tudása olyan permanens szorongásos helyzetet okozhatott, amely átjárja a liturgia végzését is. E karoling „liturgikus pietizmusnak” nyilvánvalóan köze van a gall-germán néplelek istenképéhez is, még ha azt át is járta, legalábbis dogmatikailag a krisztusi kinyilatkoztatás szentháromságos istenhite.⁶¹

Meg kell még említenünk a kor leginkább idézett egyházatyjának, Nagy Szent Gergely pápának spirituális hatását is a nyugati egyházi világra. Az ő biblikus ihletésű lelkülete személyes egzisztenciális körülményeibe ágyazva elősegítették az Alpokon túli, befelé-fordulásra hajlamos, az egyéni, individuális üdvösségen való intim munkálkodást preferáló szemlélet megerősödését a liturgiában is.⁶²

A VII–VIII. századi gallikán liturgia egyik legfontosabb szertartáskönyve az ún. *Missale Gothicum*. E kötetben, a húsvét ünnepének formuláriumában találjuk a következő címet: *Apologia sacerdotis*,⁶³ melyet egy hosszú, bűnbánati jellegű ima követ. A Nocent szerint a papi apológiák születésének pillanata ez, a latin liturgia első textusa, első példánya – a

⁶¹ Erről bővebben: RAFFA, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, CLV, Roma, 1998, 97–102.

⁶² Vö. CATTANEO, E., *Il culto cristiano in occidente, Note storiche*, CLV, Roma, 1992, 107–113; BURGET, R., *Rhétorique et liturgie en Gaule mérovingienne: l'exemple des rituels et des oraisons de l'offertoire de la messe*, in: <http://theses.enc.sorbonne.fr/document78.html>.

⁶³ *Missale Gothicum*, n. 275. Az apológia szövegét nem idézzük, hiszen Enzo Lodi kiadásában megjelent antológiában a szöveg 203 szóból áll, vagyis meglehetősen hosszú. Ez egyébként – vizsgálataim szerint – az apológiák történetének egyik leg-hosszabb szövege. A szöveg egyik fellelhetősége: LODI, E., *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, CLV, Roma, 1979, 818–819.

római liturgiában – a karoling liturgikus reform hatásaként kibontakozó műfajnak.⁶⁴

Az apológia,⁶⁵ amolyan „könyörgés önmagamért”, a középkori liturgiában nemcsak a pap számára létezett, noha a mise cselekményében ebből volt több, hanem, bár elenyésző számban, de a hívek részére is készültek ilyenek. Az apológia a *homo liturgicus* kontraszt-tapasztalatát fogalmazza meg, amely közte és a krisztusi áldozatbemutatás szentsége között létesül. Ez a méltatlanságtudat, kevésség-érzés egyfelől bensőségessé teszi a pap számára a cselekményt, másrészt viszont a mise így még pap-centrikusabbá válik.

A karoling liturgikus reform időszakáig ezek az apológiák minden kifejezett rendező elv nélkül, az *ordo missae*-nek⁶⁶ főleg a felajánlástól az áldozásig tartó részére koncentráltak, a karoling időszaktól kezdve viszont e spontán kreativitást felváltja egy olyan szisztematikus munka, mely a teljes miserend lefedését tűzi ki célul, sőt számos variánst is hoz az egyes cselekményekhez. A papi apológia, mint a mise átélésének kerete és az egyes cselekményeknek szinkronikus eleme a karoling reformok egyik legnagyobb vívmányának tekinthető. Miben áll ennek újdonsága?

E szövegkomplexum elsősorban azért újdonság, mert erre nincs precedens a római liturgia történetében. A műfaj hatástörténetének értékelésére pedig elegendő, ha arra gondolunk, hogy az apológiák mind a mai napig a római miserítus szerves részei. Ez a teljes rítust lefedő apológiasor a pap számára segítség, hogy a szentségi cselekmény minden egyes mozzanatát intimmé, bensőleg átéltté tegye. A misét a pap egy folyamatos reflexióban éli meg, amely reflexió nemcsak szubjektív, hanem

⁶⁴ „En fait, le Missale Gothicum nous donne le texte d’une apologie qui semble bien être un tout premier témoin.” In: Nocent, A., Les apologies dans la célébration eucharistique, in AA. VV., Liturgie et rémission des péchés, Conférences Saint-Serge XXe d’études liturgiques, Paris, 2-5 juillet 1973, CLV, Roma, 1975, 180.

⁶⁵ Számos definíció és értelmezés látott már e témában napvilágot. Az egyik klasszikus: CABROL, F., *Apologiae*, in DACL, vol. I., 2591–2601.

⁶⁶ Noha inkább az orációkról van szó, e szövegek nem a mise formuláriumának, vagyis a központi eukológiának a részei, hanem a miserendnek, az *ordo missae*-nek.

valamelyest irányított is: biblikus és teológiai is.⁶⁷ A papi spiritualitás alapelemeinek hordozói e szövegek, ezért teológiatörténeti és aszkézis-történeti jelentőségük is van. E szövegkomplexum jelentős kateketikai erővel bír, hiszen az apológiák már önmagukban misemagyarázatok, *expositio missae*-k. A pap ezen imák által tudatosíthatja magában, hogy a szentségi cselekmény a hit által átkapcsolja őt egy másfajta létmódba. Némelyik rész dialogikus szerkezetű, vagyis a nép válaszol a pap imájára; ettől függetlenül az egész továbbra is papközponitú marad.

Nézzük tehát e szövegegyüttest.⁶⁸

1. *Ad vestitionem*

Antequam sacerdos induat albam, dicat hunc psalmum. Miserere mei Deus. Gloria Patri.

1-a Alia. Actiones nostras.

1-b Alia. Concede.

1-c Postea lavet manus dicens: Lavabo inter innocentes manus meas.

Deinde induat amictum et albam dicens:

1-d Ad zonam. Precinge cingulo fidei.

1-e Ad tunicam. Rogo te.

1-f Ad stolam. Redde mihi.

1-g Item alia. Stola iocunditatis.

1-h Ad casulam. Iugum enim tuum.

2. *Introitus – Incensatio*

Antequam accedat ad altare dicat: Indignum me.

2-a Tunc accedat ad altare dicens: Ante conspectum divinae maiestatis tuae.

2-b Alia. Deus qui de indignis.

2-c Alia. Ignosce mihi.

2-d Benedictio incensi. Deus omnipotens, Deus Abraham.

2-e Alia. Domine Deus omnipotens.

⁶⁷ Az egyes orációk a klasszikus római *sacramentariumok* eukológiájának retorikáját követik, a szóhasználatuk ezért patrisztikus és biblikus.

⁶⁸ Az egyes imák kezdő szavait is közlöm, hiszen egészen a mai napig az egyes apológiák beazonosítása csak ezen a módon, mint címzésen lehetséges.

2-f Ad offerendum incensum. Dirigatus, Domine.

3. *Ante evangelium*

Benedictus qui venit in nomine Domini; Deus Dominus et inluxit nobis.

Si diaconus legerit illud dicat ei: Corrobores Dominus sensum.

Quo finito, consignet se dicens: Benedictus Dei sermo.

4. *Offertorium*

Cum vero panem et vinum posuerit super altare dicat: Hanc oblationem.

4-a Quando ponitur oblata super altare. Suscipe, sancta Trinitas.

4-b Alia quando profert oblata. Suscipe, sancta Trinitas.⁶⁹

5. *Dypticha*

Memoria imperatoris et totius populi christiani. Suscipe, sancta Trinitas.⁷⁰

5-a Memoria sacerdotis. Suscipe, sancta Trinitas.

5-b Memoria defunctorum. Suscipe, sancta Trinitas.

5-c Inde vertat se ad populum dicens: Orate, fratres.

Et respondet populus: Sit Dominus in corde tuo.

5-d. Sanctus.

Quando tractim canitur Sanctus, idem sacerdos cursim decantet. Dicat orationem: Deus, qui non moriemur.

6. *Ante secretam*

Antequam inchoet secreta missae dicat: Absolve.

Postea osculetur altare et dicat: Te igitur.

6-a. Intercessionem. Memento mei.

6-b Memento etiam.

6-c. Post Supplices. Memento etiam.⁷¹

6-d. Commixtio.

⁶⁹ Az előző ima egy másik, némileg rövidebb variációja.

⁷⁰ A 4-a orációnak az uralkodóért való, közbenjáró variánsa. Az 5-a, 5-b hasonló megoldást hoz: a pap önmagáért (5-a), illetve elhunytakért (5-b).

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.

Quando sancta mittit in calicem dicat: Haec sacrosancta commixtio.

6-e Item alia. Fiat nobis commixtio et consecratio.

6-f. Communio.

Antequam communicet dicat: Domine Ihesu Christe.

6-g Alia. Da mihi.

6-h Item alia. Corpus et sanguinis Domini.

6-i Post perceptam communionem dicat: Quod ore sumpsimus.

6-l Item alia. Praesta, quaesumus.

6-m. Discessio.

Expleto offitio, sanctum osculetur altare dicens: Placeat, tibi, sancta Trinitas.

6-n Tunc exutus vestimentis: In manus tuas.

Ez az *amiens-i apológia-corpus* a későbbi apológiák számára modell és vonatkozási pont lesz egészen a Trienti Zsinat *ordo missae*-ig. Raffa megjegyzi, hogy ezzel az apológiasorral az apológiák megsokszorozódásának, gyakorta túlzásokba hajló folyamata indul el.⁷² E szövegek között, bár sok az átfedés, Raffa számításai szerint 250 és 300 közé tehető a csak egyszer előforduló szövegek száma (nyilván a *lectio variánsok* miatt változó ez a szám).⁷³

6.2. A mai római *ordo missae* apológiái

A mai eucharisztikus ünneplés miserendje csak tizenöt apológiát tartalmaz. Ezekben mindhárom típus megtalálható: funkcionális apológiák (pl. a kézmosást kísérő ima); dialogikus apológia a néppel közösen (pl. „Imádkozzatok, testvéreim...” – „Fogadja el az Úr...”); egyéni, csend-

⁷¹ Az előzőnek egy teljesen más szövegű variánsa (csak a kezdő szavak egyeznek).

⁷² Például a XI. századi minden *ordo missae* 201 apológiát hoz a miséhez. Vö. RAFFA, V., *i. m.*, 105–107.

⁷³ Van példa az ellenkező előjelű folyamatra is: A cluny-i monasztikus *ordo missae*, és két derivánsa a *cîteaux-i* és a *grand chartreuse-i* mindössze ötöt tartalmaz. Vö. TIROT, P., *i. m.*

ben elimádkozott apológia (pl. „Alázatos lélekkel és töredelmes szívvel...”). Íme:

I. A pap az evangélium felolvasása előtt, az oltár felé meghajolva tisztaságért, és a szent cselekményre való alkalmasságáért imádkozik: „Tisztítsd meg szívemet és ajkamat, mindenható Isten, hogy méltóképpen hirdethessem szent evangéliumodat.”⁷⁴

II. Az evangélium proklamálása után, a pap, miután megcsókolta az evangéliumos könyvet így imádkozik magában: „Az evangélium tanítása legyen bűneink bocsánatára.”⁷⁵

III.; V. Énekes misében a pap a kenyér és a bor oltárra helyezésekor így imádkozik magában – csendes misében hangosan, a néppel dialogizálva imádkozza: „Áldott vagy, Urunk, mindenség Istene, mert a te bőkezűségedből kaptuk a kenyeret. Felajánljuk neked, mint a föld termését és az emberi munka gyümölcsét. Ebből lesz számunkra az élet kenyere.”⁷⁶

„Áldott vagy, Urunk, mindenség Istene, mert a te bőkezűségedből kaptuk a bort. Felajánljuk neked, mint a szőlőtő termését és az emberi munka gyümölcsét. Ebből lesz számunkra a lélek itala.”⁷⁷

E két ima annyiban minősülhet apológiának, hogy a pap ezeket alapvetően magában imádkozza. E szövegek nem bűnbánati és/vagy morális jellegűek.

⁷⁴ RM 378. oldal, *A nép részvételével bemutatott mise rendje* (a továbbiakban *Miserend*), 11. pont. A szövegekhez zárójelben a latin eredetét is hozom. A szövegek után csak a *Miserend* (*ordo missae*) adott pontjait jelölöm meg. Jelen szövegünk: MR, *Ordo missae*, 14. pont. *Munda cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare.*

⁷⁵ Uo. 13. pont (MR, *Ordo missae*, 16. pont). *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta.*

⁷⁶ RM 380. oldal, *Miserend*, 19. pont (MR, *Ordo missae*, 23. pont). *Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus panem, quem tibi offerimus, fructum terrae et operis manuum hominum: ex quo nobis fiet panis vitae.*

⁷⁷ RM 381. oldal, *Miserend*, 21. pont (MR, *Ordo missae*, 25. pont). *Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus vinum, quod tibi offerimus, fructum vitis et operis manuum hominum, ex quo nobis fiet potus spiritalis.*

IV. A bor és víz kehelybe töltésekor a pap így imádkozik: „A bor és a víz titka által részesüljünk annak istenségében, aki kegyesen részese lett emberségünknek.”⁷⁸

VI. A kenyér és a bor oltárra helyezését követően a pap, meghajolva az oltár felé így imádkozik magában:

„Alázatos lélekkel és töredelmes szívvel kérünk, Urunk, Istenünk, fogadj el minket, és legyen kedves színed előtt áldozatunk.”⁷⁹

VII. Az előbbi ima végeztével felegyenesedik, és kezét mos e szavak kíséretében: „Mosd le, Uram, bűneimet, és vétkeimtől tisztíts meg engem.”⁸⁰

VIII. A kézmosás után a pap e szavakkal fordul a néphez: „Imádkozatok, testvéreim, hogy áldozatunk kedves legyen a mindenható Atya-isten előtt.”⁸¹

E szöveg érdekessége, hogy az eredeti latin textus a többes szám első személyű szöveget ilyen felbontásban hozza: „*meum ac vestrum sacrificium*” vagyis: „az én és a ti áldozatokat”. Az eredetiben tehát jobban kidomborodik az apologetikus jelleg. A nép felelete: „Fogadja el az Úr kezedből az áldozatot nevének dicséretére és dicsőségére, mindannyiunk és az egész Anyaszentegyház javára.”⁸²

IX. A békecsók szertartását követően, a kenyértöréskor a pap a konszekrált kenyérből letör egy darabkát, s miközben azt a kehelybe ejti a következő szavakkal imádkozik magában: „A mi Urunk, Jézus Krisztus

⁷⁸ RM 380. oldal, *Miserend*, 20. pont (MR, *Ordo missae*, 24. pont). Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.

⁷⁹ RM 381. oldal, *Miserend*, 22. pont (MR, *Ordo missae*, 26. pont). In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine; et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, Domine Deus.

⁸⁰ Uo. 24. pont (MR, *Ordo missae*, 28. pont). Lava me, Domine, ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me.

⁸¹ Uo. 25. pont. (MR, *Ordo missae*, 29. pont). Orate, fratres: ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem.

⁸² Uo. Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque Ecclesiae suae sanctae.

testének és vérének egyesítése váljék a szentáldozásban lelkünk üdvösségére.”⁸³

X–XI. A kenyértörést követően, mielőtt a pap megáldozna, a következő két ima egyikével imádkozik magában: „Uram, Jézus Krisztus, az élő Isten Fia, te az Atya akaratából a Szentlélek közreműködésével haláloz által életre keltetted a világot, szabadíts meg engem szent tested és véred által minden vétkeimtől és minden bajtól: add, hogy mindig ragaszkodjam törvényeidhez, és soha el ne szakadjak tőled.”⁸⁴

„Uram, Jézus Krisztus, szent tested és véred vétele ne váljék ítéletre és kárhozatomra, hanem jószágodból szolgáljon lelkem és testem oltalmára és gyógyulására.”⁸⁵

XII. A pap a hívekkel együtt imádkozza az áldozást megelőzően: „Uram, nem vagyok méltó, hogy hajlékomba jöjj, hanem csak egy szóval mind, és meggyógyul az én lelkem.”⁸⁶

XIII–XIV. A pap halkán elimádkozott áldozási imái – a Szent Test és a Szent Vére vételekor: „Krisztus teste őrizzen meg engem az örök életre.” „Krisztus vére őrizzen meg engem az örök életre.”⁸⁷

XV. Az áldoztatás végeztével a pap, a szent edények purifikálásakor ezt az imát imádkozza magában:

⁸³ RM 469. oldal, *Miserend* 130. pont (MR, *Ordo missae*, 129. pont). Haec commixtio Corporis et Sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam.

⁸⁴ Uo. 132. pont (MR, *Ordo missae*, 131. pont). Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti: libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis: et fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te nunquam separari permittas.

⁸⁵ Uo. Perceptio Corporis et Sanguinis tui, Domine Iesu Christe, non mihi prove-niat in iudicium et condemnatioem: sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis, et ad medelam percipiendam.

⁸⁶ Uo. 133. pont (MR, *Ordo missae*, 132. pont). Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.

⁸⁷ RM 470. oldal, *Miserend*, 134. pont (MR, *Ordo missae*, 133. pont). Corpus Christi custodiat me in vitam aeternam. [...] Sanguis Christi custodiat me in vitam aeternam.

„Add, Urunk, hogy tiszta szívvel fogadjuk, amit ajkunkkal magunkhoz vettünk. Földi életünkben kapott ajándékod segítsen bennünket az örök életre.”⁸⁸

6.3. Az apológiák újraintegrálásának mai lehetőségei

A mai Római Misekönyv olasz kiadása,⁸⁹ az 1048–1051. oldalakon, opcionális használati jelleggel közöl apológiákat a trienti *ordo missae*-ből (mely a karoling *ordo missae* egy átdolgozott, annak komplexebb változata), noha azokat leegyszerűsítve, a *praeparatio ad missam* és a *gratiarum actio post missam* cselekményéhez. Ebből is látszik, hogy a II. Vatikáni Zsinatot követő *novus ordo* világától nem idegen a pap „középkorból örökölt” eucharisztikus áhítatának „megtámasztása” a miserend apológiáin kívüli szövegekkel.

A *Praeparatio ad missam* imádságai (1048–1049. oldalakon):

- Oratio S. Ambrosii
- Oratio S. Thomae Aquinatis
- Oratio ad Beatam Mariam Virginem
- Formula intentionis (két ima – a kezdősorok alapján: Ego volo celebrare Missam; Gaudium cum pace)

A *Gratiarum actio post missam* imái (1050–1051. oldalakon):

- Oratio S. Thomae Aquinatis
- Aspirationes ad Sanctissimum Redemptorem
- Oblatio sui
- Oratio ad Iesum Crucifixum
- Oratio universalis sub Clementis XI vulgata
- Oratio ad Beatam Mariam Virginem

⁸⁸ Uo. 138. pont (MR, *Ordo missae*, 137. pont). Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.

⁸⁹ *Messale Romano, Riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI*, Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.

7. Ordo vaticanus – ordo tridentinus: „Melyik a misztikusabb?”

Elsőre furcsa lehet e címben hozott kérdés. A „misztikus” jelző, mint melléknév sajátos fokozása (középfokon) egyfajta minőségi többletet állítana egyik vagy másik, a címben jelölt rítus javára (a másik ellenében). E fejezet alpontjaiban végiggondolva beláthatjuk, hogy objektív, teológiai és hitbeli minőségi többlettel egyik sem bír a másikkal szemben; a szubjektív érzés, az élményszerűség kidomborítása pedig inkorrekt, és ezért alkalmazhatatlan érvelési mód lenne egy tudományos vizsgálatban. A mise „misztikussága” viszont hitbeli igazság: a konkrét celebráció elválaszthatatlan egységben van a valóság, a realitás szintjén is Krisztus „egyszer és mindenkorra” végigvitt Húsvétjával, ezért a misén résztvevő, a Szentlélek műveként, a hit erejében valóságos résztvevője, és így „címzettje” a krisztusi üdvözítő műnek. Az Évközi idő második vasárnapjának Felajánló könyörgésében imádkozza az Egyház: „valahányszor Fiad áldozatának emlékét ünnepeljük, megváltásunk műve folytatódik”.⁹⁰

Ezt a „misztikus” (!) egységet a II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciója így fogalmazza meg: „Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával azon az éjszakán, melyen elárultatott, megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a kereszt áldozatát a századokon át eljöveteleig megörökítse, és így szeretett jegyesére, az Egyházra bizza halálának és föltámadásának emlékeztét: az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét mint húsvéti lakomát, melyen Krisztust vesszük magunkhoz, lelkünket kegyelem tölti el, s a jövődő dicsőség záloga nekünk adatik.”⁹¹

E fejezetben azt szeretném vázolni, miként merít rituálisan a mai szentmise-ünneplés a középkor, és a római liturgiátörténeti középkor végét is jelentő trienti miserítus hagyományaiból, s mindezt azért, hogy a rítus által vezérelt eucharisztikus spiritualitás mikéntjének mai helyzetébe jobban belelássunk.

⁹⁰ *Huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.*

⁹¹ *Sacrosanctum Concilium*, 47. pont.

7.1. A VIII–IX. századi ordo missae és a mai közötti kapcsolat

Amikor, több mint tíz éve, liturgikus kutatásokat végezve először vizsgáltam meg a VIII–IX. századból származó *Ordo Romanus primus*⁹² szövegét, meglepő volt, mennyire hasonlít a II. Vatikáni Zsinat miserendje e szövegben bemutatott mise rítusához. Michel Andrieu 1931-től publikálta a kora középkori római, római-gall illetve római-germán rituálékat,⁹³ melyek kritikai feldolgozása mindenképpen megjelenik a II. Vatikáni Zsinat megújító elképzeléseiben, úgy is, mint visszanyúlás egy a trienti rituálé világát évszázadokkal megelőző, a trienti szándékra is nyilvánvaló hatással lévő, sajátosan és a gall-germán szellemiségtől még nem befolyásolt római hagyományhoz.

Az Eucharisziát az Egyház kezdetétől ünnepli, így a rendelkezésünkre álló biblikus és patrisztikus források segítségével szinte századról századra rekonstruálhatjuk az ünneplés milyenségét néhány eukológikus szöveggel együtt. Az OR I. megjelenésével, mely a római liturgia legelső, komplexnek nevezhető rituális menetrendje – nagyjából száz évvel Nagy Károly uralkodásának megkezdése előtt –, nemcsak a misén belüli cselekmények pontos egymásutánisága rögzül, hanem az egyes „szereplők” tevékenysége, „mozgása” is.

Az OR I. Róma városának egy speciális eucharisztikus ünneplését mutatja be: a pápa kíséretével ellátogat a város egyik plébániájára, ahol a helyiekkal, és a város minden egyéb egyházi egységének képviselőjével közösen ünnepli a szentmisét. A mise ezen rítusrendje mind a mai napig meghatározza az ünneplés mibenlétét.

A karoling kori miserend jelentős részben az OR I-re épül,⁹⁴ nézzük tehát – csak vázlatosan –, miként épült fel a VII. századi Róma miséje a pápa főcelebrációjával, mégpedig a mai miserendet szem előtt tartva, hiszen a mai ennek sajátos alkalmazása.

⁹² Rövidítése: OR I.

⁹³ ANDRIEU, M. (szerk.), *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, voll. I–V, Leuven, 1931–1951.

⁹⁴ RAFFA, V., i. m., 95: „l’Ordo I ebbe larghissima diffusione e costituì la base dei più diversi adattamenti”.

a) *Kezdő rítusok*: A pápa megérkezik kíséretével a plébánia templomához. A plébános, ministránsaival, kezükben füstölgő turribulummal fogadja őt kíséretével, majd a pápa bevonul a sekrestyébe, megkezdődik a *vestitio*, miközben a segédkezők és a kántorok előkészítik a megfelelő könyveket. A pápa a sekrestyéből (amely valószínűleg a templom bejárata közelében lehetett)⁹⁵ az oltárhoz vonul, meghajol előtte, keresztet rajzol a homlokára, majd békecsókot vált a jelenlévő klerikusokkal. Letérdel az oltár előtt (egy odahelyezett párnára), majd megcsókolja az evangéliumos könyvet és az oltárt; ugyanígy tesznek a neki segédkező diakónusok is. A kórus eközben a kezdő zsoltárt énekli responzoriális formában, majd utána elkezdik a *Kyrie eleison* refrénnel énekelt könyörgéseket (litánia). Az énekek hosszát a pápa „szabályozza”: az ő jelzésére tér át a szkóla az ének záró strófájára, rendszerint a *Gloria Patri* doxológiára. Ha a liturgikus idő engedi, következik a pápa intonálásával a *Gloria in excelsis Deo*.⁹⁶ A pápa köszönti a közösséget: *Pax vobis*, majd elimádkozza a *collectát*.

b) *Igeliturgia*:⁹⁷ A szubdiakónus felolvassa az első olvasmányt (*apostolus*). A kántorok eléneklik az *Alleluiát*, vagy a liturgikus időnek megfelelő *tractust*. A diakónus áldást kér a pápától, majd meghirdeti⁹⁸ az evangéliumot (*proclamatio*). A *proclamatio* végén megcsókolja a szöveg-nél a könyvet.

c) *Felajánlás*: A pápa és a közösség közötti dialógussal kezdődik: *Domine vobiscum. Et cum spiritu tuo. Oremus*. A jelenlévő akolitusok összegyűjtik a jelenlévő néptől az adományokat (kenyér és bor), közben a kórus a felajánlási éneket énekli. Az adományokat elrendezik az oltáron, a pápa elimádkozza a *secretát* (felajánlási ima, halkán imádkozva).

⁹⁵ A ma is meglévő, kora középkori római bazilikák építészete, struktúrája megerősíti ezt.

⁹⁶ A OR-k egybehangzó tanúsága szerint a *Gloria* intonálása püspöki privilégium volt szinte mindenütt, egészen az ezredfordulóig, természetesen, ha jelen volt a cselekményeknél.

⁹⁷ Ezen elvezéseket a mai liturgikus teológia szerint használjuk.

⁹⁸ Szándékosan ezzel a kifejezéssel hozom, hiszen a *proclamatio* nem felolvasás; a liturgikus cselekményekben az evangéliumot sohasem olvassuk fel, hanem az Élő Igét hirdetjük.

d) *Eucharisztikus ima és az áldozati rész*: Az eucharisztikus imát a prefációtól a záró doxológiáig hangosan mondja a pápa (egyedül). *Sanctus*. A záró doxológiakor a pápa a diakónussal kissé felemeli a szent színeket. *Pater noster és Libera nos, Domine*. Békecsók-váltás. A pápa, miközben a *Pax Domini sit semper vobiscum* akklamációt mondja, elvégzi az első *immixtio*-t (egyes OR-ban *commixtio*): egy előző miséről megőrzött *particulát* (*sancta*) a kehelybe ejt (az ún. *fermentum* gesztusa), majd békecsókot vált az oltár körül álló klerikusokkal, a nép is békecsókot vált. *Fractio panis*: a pápa elkezd, és a jelenlévő diakónusok és püspökök folytatják. A kórus közben az *Agnus Dei*-t énekl. Következik egy második *immixtio/commixtio*. Két szín alatti áldozás. A nép áldoztatására rendelt borba – amely egy nagyobb „tartályban” (*schiphum*) van (összeöntve, amit a néptől a felajánlaskor átvettek) – a kehelyből konszekrált bort öntenek (*consecratio per contactum*). Az áldoztatás közben a szkóla az áldozási zsoltárt énekl antifónával.

e) *Befejező rész*: Dialógus: *Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo*. Következik az áldozás utáni könyörgés. Elbocsátás: *Ite, missa est. Deo gratias*. A pápa egyszerű áldása, majd egyszerű kivonulás, miközben a szkóla énekel.

7.2. A trienti ordo missae használata ma: a misén való participatio spirituális élményének igénye

XVI. Benedek pápa 2007. július 7-én, *Summorum Pontificum* kezdetű motu proprio-jával engedélyezte a már említett, Boldog XXIII. János pápa által megújított trienti rítusnak, mint a római rítus „rendkívüli formájának” használatát. A dokumentum születésének motivációi között a pápa megemlíti azt a szubjektív jellegű, de mégis a hívő közösség hitéletétől elválaszthatatlan spirituális igényt, mely indokoltá teszi, hogy a ritualitás szintjén segítséget kapjanak azok, akik ezt kívánják a trienti rítusnak a II. Vatikáni Zsinat *novus ordo*-jától különböző eszköztárából a szakramentális istenkapcsolathoz. Idézzük: „Történelmi tény ugyanis, hogy az Egyház latin liturgiájának különböző formái a keresztény időszámítás minden korszakában sok szentet segítettek a lelki életben, és sok népet erősítettek meg a vallásosság erényében és tettek termékeny-

nyé a jámborságban. [...] Bizonyos régiókban azonban sok hívő szerető érzülettel ragaszkodott és ragaszkodik ma is a korábbi liturgikus formákhoz, melyek mélyen áthatották lelki kultúrájukat.”

Összegezve tehát, elmondható, hogy a papi eucharisztikus lelkület formálásában a szubjektív lelki igényeknek is van „kánoni” létjogosultsága. A mai kor liturgikus és spirituális kihívásai igazolják, hogy egységben a liturgia világát is szabályozó Tanítóhivatal rendelkezéseivel, és e rendelkezések intencionalitásával az Egyház minden jogi és rituális eszközt a hívő, és jelesül a celebrációt vezető pap rendelkezésére kíván bocsátani. Álljon itt, mintegy zárásul a *Sacrosanctum Concilium* egy sokszor idézett pontja,⁹⁹ és a szövegben említett „hívek” csoportjába, teológiailag nem kifogásolható módon a szolgálati papságot értve: „Az Egyház tehát körültekintő gondoskodással arra törekszik, hogy a hívek ne csak mint kívülállók vagy mint néma szemlélők legyenek jelen a hitnek ezen misztériumán, hanem azt a szertartásokon és imádságokon keresztül jól megértve, a szent cselekményben tudatosan, áhítattal és tevékenyen vegyenek részt; tanuljanak Isten ígéjéből, merítsenek erőt az Úr testének terített asztaláról, adjanak hálát Istennek, a szeplőtelen áldozatot nemcsak a pap keze által, hanem vele együtt följajánlván tanulják meg önmagukat följajánlani és napról napra váljanak eggyé Istennel és egymás között a Közvetítő Krisztus segítségével, hogy végül Isten legyen minden mindenben.”

8. Zárszó

Megtiszteltetés volt beszélni és e sorok által publikálni arról, amelybe nyolc évnyi munkát fektettem, s amelyből doktori dolgozatom megszülethetett. A dolgozatom kérdésfeltevése, és terjedelmi keretei nyilván mások voltak, mint ezen előadás/tanulmány lehetőségei, mégis igyekeztem átfogóan és ugyanakkor valamennyire az egyes részletekbe is betekintést engedve bemutatni a papi élet eucharisztikus vonatkozásait, a mai helyzetből visszatekintve az „egykor” gazdag, és sokak által talán nem is annyira ismert világába.

⁹⁹ 48. pont.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Az Oltáriszentség őrzésére és a szentmisén kívüli tiszteletére vonatkozó hatályos latin liturgikus fegyelem*

1. Bevezetés

„Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes christifideles pro more in catholica ecclesia semper recepto patriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant.”¹ Ezzel a mondattal vezeti be a Trentói Zsinat (1545–1563) a legszentebb Oltáriszentség irányában kifejezett hódolat dogmatikai hátterének a megvilágítását, melyet a szentírási forrásokon túl (vö. Zsid. 1,6; Mt 2,11; Mt 28,17; Lk 24,52) IV. Orbán pápa (1261–1264) 1264-ben kiadott bullája alapján fejt ki.² Ismert, hogy az egyházi intézményrendszer és az arra vonatkozó kánoni szabályozás a krisztusi alapításból kiindulva fokozatosan bontakozott ki, az Egyház legfőbb intézményesítő tényezőinek, az

* Készült a *Premontrei Rendi Szent Mihály Apátságban* (Silverado, CA) az OTKA K 73574-es kutatási programja keretében. Elhangzott a Teológiai Tanárok 2011. január 26-i konferenciáján (Budapest).

¹ *Concilium Tridentinum*, Sessio XIII (11 oct. 1551) *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*, Cap. 5: Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna 1973.³ (továbbiakban: COD 695).

² POTTHAST, A. (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, I–II. Berlin 1875 (repr. Graz 1957) no. 18998–18999; vö. Clem. 3.16. un.: FRIEDBERG, E., *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881. 1174–1177.

elő Istén ígéjének és a szentségeknek a hatására.³ A legkorábbi kánonjogi források liturgikus és fegyelmi normákat tartalmaztak⁴ (pl. *Didakhé* [1. sz. vége, 2. sz. eleje]⁵, *Traditio Apostolica* [3. sz. eleje]⁶). A szentségek kiszolgáltatását rendező normákat, vagyis a liturgikus előírásokat, mivel azok a Krisztustól kapott megszentelő feladat gyakorlásának legfontosabb cselekményeit szabályozzák – meghatározva a kiszolgáltatás módját, érvényességi és megengedettségi feltételeit – mindig jogszabálynak tekintette az Egyház. A liturgikus jog gazdag és részletes forrását megtaláljuk az egyes kánonjogi joggyűjteményekben a patrisztikus kortól egészen a *Corpus iuris canonici*-ig.⁷ A CIC (1917), szem előtt tartva a jóváhagyott liturgikus könyvek által tartalmazott előírásokat, nem kívánta részletesen szabályozni a rubrikákban leírt fegyelmet (CIC [1917] Can. 2)⁸, de ennek ellenére az egyes szentségek és szentelmények kiszolgáltatásának érvényességi és megengedettségi kritériumait egyetemes jelleggel rögzítette a „*De rebus*” – azaz a „dolgokról” szóló – III. könyv 1–2. részében (CIC [1917] Cann. 731–1321). A különböző istentiszteleti szertartások végzéséhez tartozó liturgikus szövegek és cselekmények pontos leírása a *Rituale Romanum*-ban került összegzésre.⁹ Miután a középkorban a különböző egyházmegyékben és szerzetesrendekben szá-

³ ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog II), Budapest 1995. 112–113.

⁴ ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 20–24.

⁵ RORDORF, W. – TULLIER, A. (ed.), *La Didaché* (Sources chrétiennes 248), Paris 1978.

⁶ BOTTE, B. (ed.), *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1989.⁵

⁷ Pl. *Decretum Burchardi Wormatiensis*: BW 4. 1–52; *Collectio Canonum Anselmi Lucensis*: Ans. 9. 1–49; *Panormia Ivonis Carnotensis*: IP 1. 123–162.

⁸ CIC (1917) Can. 2 – Codex, plerumque, nihil decernit de ritibus et caeremoniis quas liturgici libri, ab Ecclesia Latina probati, servandas praecipiunt in celebratione sacrosanctae Missae sacrificii, in administratione Sacramentorum et Sacramentalium aliisque sacris peragendis. Quare omnes liturgicae leges vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur.

⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII. 1207–1209; vö. FISCHER, B., *Das Rituale Romanum* (1614–1964), in *Trierer Theologische Zeitschrift* 73 (1964) 257–271.

mos liturgikus kézikönyv segítette a felszentelt szolgálattevőket¹⁰ (akár kánonjogi gyűjtemények későbbi kiegészítéseként is¹¹), a 16. század egy-
ségestítő törekvéseit követően V. Pál pápa 1614. június 17-én *Apostolicae Sedis* kezdetű konstitúciójával kiadta az első *Rituale Romanum*-ot.¹² Ez a kiadás rövidesen átformálta az egyes területek saját liturgikus könyveit, annak ellenére, hogy azokat a Római *Rituale* kihirdetése nem helyezte hatályon kívül. Ilyennek tekinthető Magyarországon a Pázmány Péter által 1625-ben kiadott *Rituale Strigoniense*.¹³ XIV. Benedek pápa (1740–1758) *Quam ardentis* kezdetű brevével 1752. március 25-én módosította a *Rituale Romanum*-ot¹⁴ és XIII. Leó pápa (1878–1903) 1884-ben kiadta annak „Editio typica”-ját. A Szt. X. Piusz pápa (1903–1914) uralkodása alatti módosításokat és a CIC (1917) kihirdetését követően jelent meg 1925. június 10-én a megújított *Rituale*. Ennek utolsó – a régi fegyelem szerinti – átdolgozott változata 1952-ben került kiadásra.¹⁵ A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) 1963. december 4-én elfogadott *Sacrosanctum concilium* kezdetű – a Szent Liturgia méltó végzését tárgyaló – konstitúciójában ugyan nem tért ki az Oltáriszentség szentmisén kívüli tiszteletére¹⁶, de VI. Pál pápa (1963–1978) 1965. szeptember 3-án kelt *Mysterium fidei* kezdetű enciklikájában külön foglalkozott az erre vonatkozó egyházi tanítással.¹⁷ A zsinatot követően a Szent Ritus Kongregáció 1967. május 25-én önálló instrukciót adott ki az Oltáriszentség tiszteletéről *Eucharisti-*

¹⁰ Vö. VOGEL, C., *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources* (transl. STOREY, W.G. – RASMUSSEN, N.K.), Washington, D.C. 1986. 1–5.

¹¹ Vö. SZUROMI, SZ. A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 (2007) 285–310. SZUROMI, SZ. A., *Medieval Canon Law Heritage of the Norbertine Abbey of Weissenau in the Hermitage of St. Petersburg*, in *Folia Canonica* 12 (2009) 119–137.

¹² *Theologische Realenzyklopädie*, I. 773.

¹³ SZUROMI SZ. A., *A Pázmány Péter (1616–1637) által összehívott zsinatok tekintélye és rendelkezései*, in *Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis IV*, Budapest 2008. 21–26.

¹⁴ *Dictionnaire de droit canonique*, VI. 600–601.

¹⁵ McMANUS, F.R., *The New American Ritual*, in *The Jurist* 21 (1961) 463–489, különösen 463–466.

¹⁶ COD 821–824, 830–832, 841–843.

¹⁷ AAS 57 (1965) 753–774.

cum mysterium kezdettel,¹⁸ amely felváltotta a *Rituale Romanum* korábbi rendelkezéseit, beleértve a legszentebb Oltáriszentség őrzésének helyére (rr. 52–57), az eucharisztikus áhítatgyakorlatokra (r. 58), az eucharisztikus körmenetekre (r. 59), a szentségkitételre (rr. 60–66), és az eucharisztikus kongresszusokra vonatkozó előírásokat (r. 67). A Szent Istentiszteleti Kongregáció 1969-től megkezdte a *Rituale Romanum* átdolgozott kiadását, több önálló kötetben. Ezek között jelent meg az Oltáriszentség szentmisén kívüli tiszteletének megújított szabályait tartalmazó liturgikus könyv. Az 1973-ban napvilágot látott *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam* rendelkezései tehát az *Eucharisticum mysterium* instrukció rubrikái helyébe léptek. Az új liturgikus normaalkotás és a Piusz – Benedek féle Kódex közötti jogi anomáliákat az 1983. január 25-én kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv oldotta fel, azzal, hogy az egyes szentségek és szentelmények tárgyalásakor átvette a *Rituale* egyes köteteinek általános rendelkezéseiben található elveket. Az új CIC elődjéhez, a CIC (1917)-hez hasonlóan, külön foglalkozik – a IV. könyvben – az Egyház megszentelő feladatával, azon belül a szentségekkel, az istentisztelet más cselekményeivel, továbbá a szent helyekkel és időkkel.¹⁹ Figyelembe véve az új liturgikus könyvek és a CIC nyomán kialakult gyakorlatot, valamint a megjelent eltérő, sőt időnként téves értelmezéseket, az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció 2004. március 25-én kiadta a *Redemptionis Sacramentum* kezdetű instrukciót.²⁰ E dokumentum a VI. fejezetet szenteli a legszentebb Oltáriszentség őrzésének és a szentmisén kívüli eucharisztikus tisztelet kérdéskörének, néhány helyen részleteiben pontosítva, vagy kiegészítve a *Rituale Romanum* vonatkozó részét. XVI. Benedek pápa (2005-) a kellő megfontolás után 2007. július 7-én kibocsátott *Summorum Pontificum* kezdetű motu proprio-²¹val, meghatározott feltételek mellett nemcsak a szentmise bemutatásának rendkívüli formáját tette lehetővé, hanem a korábbi liturgikus

¹⁸ AAS 59 (1967) 539–573.

¹⁹ LODA, N., *Il culto eucaristico nella legislazione della cattolica. I rapporti tra CIC e CCEO*, in *Apollinaris* 76 (2003) 683–726. ERDŐ P., *A Codex szentségi jogának szerkezete és alapelvei*, in ERDŐ P., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006. 333–336.

²⁰ AAS 96 (2004) 549–601.

könyvek alkalmazását a szentségek kiszolgáltatásához²² és a zsolozsma végzéséhez²³. Ezzel – a *Summorum Pontificum*-ban rögzített indokok megléte esetén és a plébános vagy templomigazgató engedélyével – újra alkalmazhatóvá vált a korábbi *Rituale Romanum* és rubrikái (Art. 9), természetesen csakis akkor, ha azok kifejezetten nem ellenkeznek a hatályos Egyházi Törvénykönyv előírásaival (vö. CIC 2. kán.).

2. Az Oltáriszentség őrzése

Az Eucharisziára vonatkozó kánonok négy nagy egységre oszthatók: az Eucharisztia ünneplése, a szentáldozás, az Oltáriszentség őrzése és tisztelete, végül a miseadományok kérdésköre. Mivel az Eucharisztia ünneplése – Krisztus és az Egyház cselekményeként – a liturgikus kultusz tényleges kezdete és célja, így az Oltáriszentséggel kapcsolatos minden tan- és fegyelembeli rendelkezés az Eucharisztia szentmiseáldozatban történő méltó megünnepléséből – a húsvéti misztérium megjelenítéséből – fakad.²⁴ A kenyér és a bor konszekráció által történő átlényegülése Jézus Krisztus Testévé és Vérévé, nemcsak a húsvéti áldozat javaiban való részesedést teszi lehetővé a szentáldozáshoz járulók számára, hanem az Oltáriszentség szentmisén kívüli tiszteletét, folyamatos őrzését, és így a krisztushívők általi megkülönböztetett tiszteletéből következő liturgikus és más cselekmények végzését is. A CIC (1917) a legszentebb Eucharisztia őrzését és tiszteletét nem az Oltáriszentségről szóló fegyelem integráns részeként tárgyalta, hanem attól elkülönítve, a hét szentségre és a szent helyekre és időkre vonatkozó kánoni normákat követően, az istentisztelet rendjét szabályozó III.

²¹ Vö. MONTAN, A., *Benedictus XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae de usu extraordinario antiquae formae Ritus romani: Summorum Pontificum. Annotazione canoniche*, in *Apollinaris* 82 (2009) 423–445.

²² BENEDICTUS XVI, M.P. *Summorum Pontificum* (7 iul. 2007): AAS 99 (2007) 777–781. Art. 9 §§ 1–2.

²³ BENEDICTUS XVI, M.P. *Summorum Pontificum* (7 iul. 2007), Art. 9 § 3.

²⁴ SZUROMI SZ. A., *Az Eucharisztia bemutatására vonatkozó hatályos latin liturgikus fegyelem*, in *Teológia* 44 (2010).

könyv 3. részének 15. címeként (*De custodia et cultu sanctissimae Eucharistiae*) az 1265–1275. kánonokban. Az új Egyházi Törvénykönyv azonban az egyes szentségeket leíró normák között, az Oltáriszentségre vonatkozó kánonok második egységeként foglalkozik ugyanezzel a témával (934–944. kk), minden olyan kérdésre kitérve, amelyet a CIC (1917) tartalmazott.

A CIC 934. kánonja két paragrafusban rögzíti, hogy milyen templomokban és kápolnáknak kötelező, illetve lehet őrizni az Eucharisziát.²⁵ Az Oltáriszentség őrzésének előírása visszanyúlik az ókeresztény kora, hiszen már az I. Niceai Zsinat (325) 13. kánonja rendelkezett róla.²⁶ Ebből, és az ezt követő számos zsinati határozatból tudjuk, hogy az őrzés elsődleges célja a betegek áldoztatásának biztosítása volt (vö. *viaticum*). A zsinatok sorából kiemelkedik a IV. Lateráni Zsinat (1215) és annak 20. konstitúciója, amely elrendelte – szoros összefüggésben a katolikus hitről kifejtett 1. konstitúcióban foglaltakkal²⁷ –, hogy az Oltáriszentséget minden templomban zárható, biztonságos helyen őrizték, megvédve attól, hogy illetéktelenek kezébe kerüljön.²⁸ A zsinat még ideiglenes felfüggesztést, valamint további kiszabható büntetéseket is kilátásba helyezett a megfelelő őrzést elmulasztó személyekkel szemben.²⁹ Valójában ez a zsinati rendelkezés az alapja mindmáig a tabernákulummal kapcsolatos kánonjogi előírásoknak (vö. CIC 935. és 938. kánonok). Nem feladatunk a tabernákulum kialakulásának, illetve a korábbi őrzési módok a bemutatása, mindössze megemlítjük, hogy a IV. Lateráni Zsinat intézkedését egyes helyeken már a 11. században

²⁵ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István Könyvek 7), Budapest 2005.⁴ 463.

²⁶ COD 12.

²⁷ COD 230–231.

²⁸ Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból*, in *Teológia* 40 (2006) 85–95.

²⁹ *Concilium Lateranense IV* (1215) Const. 20: Statuimus ut in cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur, ne possit ad illa temeraria manus extendi, ad aliqua horribilia vel nefaria exercenda. Si vero is ad quem spectat custodia, ea incaute reliquerit, tribus mensibus ab officio suspendatur, et si per eius incuriam aliquid nefandum inde contigerit, graviori subiaceat ultioni. COD 244.

megelőzték a tabernákulumhoz hasonló és az Oltáriszentség jelenlétét méccsessel jelző őrzési formák.³⁰ Az idézett zsinati konstitúciót és az abból fakadó egyéb köteleességek interpretációját több 13. századi kiemelkedő kánonjogász munkájában olvashatjuk³¹, köszönhetően különösen annak, hogy a határozat szövege 1234-ben bekerült a *Liber Extra* anyagába (X 3.44.1).³² A jelenleg hatályos kánoni normák szempontjából is figyelemre méltó magyarázatok közül érdemes megemlíteni Goffredus de Trano († 1245)³³ *Summa super titulis decretalium* című művét (1241–1242)³⁴, mely az Oltáriszentség őrzése kapcsán kiemeli, hogy annak tiszta helyen, biztonságosan és tiszteletre méltó módon kell történnie.³⁵ Ugyancsak jelentős a Hostiensis, azaz Henricus de Segusio († 1271)³⁶ által összeállított *Commentaria* (1251–1253). Ebben a szerző kitér azokra az Eucharisztia ellen elkövetett szentséggyalázó praktikákra, amelyek indokolták a IV. Lateráni Zsinat határozatának megszületését, és ami miatt különlegesen is súlyos kötelessége a papnak az Oltáriszentség megfelelő védelme.³⁷ Mindehhez további adalékkal szolgál Sully-i Odo, párizsi püspök, aki 1217-ben úgy rendelkezik, hogy az Úr legszentebb testét kulccsal elzártan kell őrizni az oltár legszebb részén, a legna-

³⁰ VÖ. BROWE, P., *Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter*, in *Archiv für Kulturgeschichte* 20 (1930) 134–154.

³¹ Részletes bemutatását ld. IZBICKI, T., *Temeraria manus: Custody of the Eucharist in Medieval Canon Law*, in ERDŐ, P. – SZUROMI, Sz. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano [megjelenés alatt].

³² FRIEDBERG II. 649.

³³ TEJERO, E., *Goffredo de Trani*, in DOMINGO, R. (ed.), *Juristas Universales*, I. Madrid–Barcelona 2004. 405–407.

³⁴ *Summa perutilis et valde necessaria do. Goffredi de Trano super titulis decretalium*, Lyon 1519 (repr. Aalen 1968).

³⁵ *Summa perutilis et valde necessaria do. Goffredi de Trano*, fol. 165vb.

³⁶ ORTIZ, J.F., *Enrique de Susa (el Ostiense)*, in DOMINGO, R. (ed.), *Juristas Universales*, I. 444–448.

³⁷ *Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis: In tertium decretalium librum commentaria*, Venezia 1581 (repr. Torino 1965) fol. 172ra.

gyobb méltósággal és tisztelettel.³⁸ Hasonló előírást olvashatunk az 1279-es Budai Zsinaton.³⁹ Az Egyház szilárd és az apostoli kortól változatlan dogmatikus meggyőződésére, valamint a fentebb bemutatott kikristályosodott kánoni normákra tekintettel fogalmazta meg a Trienti Zsinat az Oltáriszentséggel, őrzésével és tiszteletével kapcsolatos tanbeli és fegyelemi álláspontját *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento* címmel,⁴⁰ de ugyanennek az összegzését olvashatjuk a régi *Rituale Romanum* Eucharisziával kapcsolatos bevezető rubrikáiban is. A CIC (1917) 1265–1273. kánonjai is ezt a szilárd egyházfegyelemi hagyományt tükrözik,⁴¹ amely előírásokat a hatályos Egyházi Törvénykönyv leegyszerűsítve ugyan, de lényegében változatlanul hagyva vette át, kiegészítve azokkal a hangsúlyokkal, melyeket a *Missale Romanum* (1970) *Institutio Generalis*-ának 276–277. rubrikái, valamint a *Rituale Romanum De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam* kötetének 9–10. bevezető rubrikái tartalmazzák.⁴²

Mindezekre figyelemmel a CIC a 934–940. kánonokban tárgyalja az Oltáriszentség őrzésére vonatkozó előírásokat. Az Eucharisziát ennek tükrében kötelező minden székesegyházban – és azzal egyenlő elbírálás alá eső templomban – őrizni, továbbá minden plébániatemplomban, valamint a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai egyes házaihoz tartozó templomban vagy kápolnában. A CIC (1917) Can. 1265. § 1 n. 1 ehhez kapcsolódóan még kifejezetten utalt a kváziplébánia

³⁸ *Concilium Parisiensis* (1217) Cap. V can. 3: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. I.D. MANSI, I-XXXI, Florentinae-Venetii 1757–1798, new edition with continuation: L. PETIT – J.M. MARTIN, I-LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927 (továbbiakban: MANSI) XXII. 677.

³⁹ PÉTERFFY, C., *Sacra concilia ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI usque ad annum MDCCXV*, Posonii 1741. 110.

⁴⁰ COD 693–698.

⁴¹ VÖ. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum, De Sacramentis*, II. Taurini – Romae 1943. 164–172. VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Romae 1925. 342–348.

⁴² MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, III. Pamplona 1996. 669–670 (BAÑARES, J.).

templomában való őrzési kötelezettségre.⁴³ Mivel azonban a hatályos CIC 516. kán. 1. § alapján – amennyiben ellenkező rendelkezés nincs – a kváziplebániát a plébániával egyenlő elbírálásúnak kell tekinteni, így arra külön említés nélkül is vonatkozik a 934. kán. 1. § n. 1 előírása. Az Oltáriszentség őrzése ezeken a helyeken túl megengedett a püspök házi-kápolnijában, valamint a helyi ordinárius engedélyével minden egyéb templomban és kápolnában, beleértve a házi-kápolnákat is. Ennek az engedélynek a megadása a CIC (1917)-ben még fenn volt tartva az Apostoli Szentszéknek.⁴⁴

Azokon a szent helyeken, ahol az Oltáriszentséget őrzik – amellet, hogy valakinek közvetlenül gondot kell rá viselnie – lehetőleg havonta kétszer szükséges szentmisét bemutatni. Látható, hogy a 934. kán. 2. § jelentős enyhítést tartalmaz a CIC (1917) Can. 1265 § 1-ben rögzített legalább heti egy kötelező misealkalomhoz képest.⁴⁵ Nem történt változás viszont abban a tekintetben, hogy az Eucharisziát őrző templomokban, amennyiben nem áll fenn azt gátló súlyos ok, legalább néhány órára lehetővé kell tenni a krisztushívők számára, hogy az Oltáriszentség jelenlétében imádkozzanak. A CIC 936. kán. tiltja, hogy egyazon szerzetesi, vagy más vallásos házban – amely utóbbi kifejezés hagyományosan magában foglalja a szemináriumokat, lelkigyakorlatos házakat, egyházi kollégiumokat, idősotthonokat, kórházakat, stb. – több helyen őrizték az Oltáriszentséget. A kérdésnek régi kazuisztikája van a szerzetesintézmények tekintetében, amelyről még 1918. június 3-án hiteles törvénymagyarázat jelent meg.⁴⁶ Ez azokat az eseteket érinti, amikor a szerzetesi közösség által használt kápolna különbözik a szerzetesi házhoz kapcsolódó templomtól, vagy nyilvános kápolnától; valamint, ha több eltérő közösség lakik ugyanazon épületben.⁴⁷ A 936. kánon azonban le-

⁴³ BERUTTI, CH., *Institutiones iuris canonici*, IV. Taurini-Romae 1940. 244–246.

⁴⁴ VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, 343.

⁴⁵ AYMANS, W. – MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, III. Paderborn – München – Wien – Zürich 2007.

⁴⁶ AAS 10 (1918) 346.

⁴⁷ WOYWOD, S. – SMITH, C., *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, New York 1957. 1295. BOUSCAREN, L. – ELLIS, A.C., *Canon Law – A Text and Commentary*, Milwaukee, N.Y. 1959.³ 694.

hetőséget ad az ordináriusnak arra, hogy indokolt esetben ugyanazon épületen belül egy másik kápolnában is engedélyezze az Oltáriszentség őrzését (pl. ha a szerzetesházon belül önálló szárnyban idősotthon található). Továbbra is tilos azonban az Oltáriszentséget – súlyos lelkipásztori szükség esetét kivéve – bárkinek magával vinnie, illetve magánál tartania (935. kán). Újdonság a CIC (1917) Can. 1265 § 3-hoz képest⁴⁸ – amely XIV. Benedek pápa 1742. május 26-i *Etsi pastoralis* kezdetű konstitúciója és a Szent Hitterjesztési Kongregáció 1859. február 25-i rendelkezése alapján még teljes tilalmat tartalmazott – hogy a hatályos CIC szövegébe bekerült a lelkipásztori szükség esete, és az ilyen körülményre vonatkozó sajátos megyéspüspöki előírások megtartásának kötelezettsége.⁴⁹ A *Redemptionis Sacramentum* instrukció 132. pontja leszögezi, hogy amennyiben az elvitel a szentség meggyalázásának szándékával történik, úgy az ún. legsúlyosabb büntetendő cselekményt valósít meg, ami fenn van tartva a Hittani Kongregációnak (vö. *De delictis gravioribus*).⁵⁰

A templomban vagy kápolnában az Oltáriszentséget tartós jelleggel mindössze egy, kiváló, látható, ékes és imádságra alkalmas helyen, tabernákulumban szabad őrizni. A tabernákulumnak elmozdíthatatlannak, szilárdnak és nem átlátszó anyagból készültnek kell lennie, amely biztonságosan zárható (938. kán. 1–3. §§). Ez a megfogalmazás már nem utal arra, hogy a tabernákulumot oltáron kell elhelyezni. Ismert, hogy a régi Kódex az Oltáriszentség kötelező állandó őrzési helyéül az oltár középső részét írta elő (CIC [1917] Can. 1269 § 1). Ez elsődlegesen a főoltáron elhelyezett tabernákulumot jelentette, mivel az volt a templomok legkiemelkedőbb pontja. Ugyanaz a kánon azonban – szem előtt tartva többek között a *Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium* 1594. december 6-i rendelkezését⁵¹ – kifejezetten tartalmazta azt is, hogy ha al-

⁴⁸ CIC (1917) Can. 1265 – § 3. Nemini licet sanctissimam Eucharistiam apud retinere aut secum in itinere deferre.

⁴⁹ *Codice di diritto canonico commentato*, Milano 2001. 770.

⁵⁰ C. PRO DOCTRINA FIDEI, Ep. *De delictis gravioribus* (18 mai. 2001): AAS 93 (2001) 785–788 (módosítása: 2010. július 5.); vö. DE PAOLIS, V., *Norme “de gravioribus delictis” riservata alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Periodica* 91 (2002) 273–312.

⁵¹ GASPARRI, P.–SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, IV. 661–662.

kalmasabb a hívek Oltáriszentség előtti hódolatának a végzésére, úgy az Oltáriszentség őrzésére a főoltár helyett más oltár is kijelölhető. A CIC (1917) Can. 1268 § 3 külön kitért arra, hogy a székesegyházakban, a társaskáptalanok templomában, valamint a konventuális templomokban, melyekben kórusimádságot végeznek, megfelelőbb, ha az őrzési helyül egy mellékoltárt vagy kápolnát választanak.⁵² Ezt az elvet maga a *Caeremoniale Episcoporum* is tartalmazta. Így a II. Vatikáni Zsinatot követően kiadott *Eucharisticum mysterium* kezdetű instrukció 53. pontjában leírt ajánlás, amely a legméltóságosabb Oltáriszentség őrzésére szolgáló kápolna kialakításáról szól, nem nevezhető új elvnek, hiszen lényegét tekintve a régi jogban már meglévő normát tartalmaz. Fontos kiemelnünk az 1967. évi instrukció szövegével kapcsolatosan azt is, hogy az továbbra is hangsúlyosan a templom „legkiemelkedőbb” részét jelölte meg az Oltáriszentség őrzésére rendelt tabernákulum szükséges helyéül. Az 1973-ban kiadott új *Rituale* rubrikái ebben a tekintetben átvesszik a korábbi instrukció rendelkezéseit; a hatályos Egyházi Törvénykönyv 938. kán. 2. § pedig nem tartalmaz bővebb előírást.⁵³ A kánoni norma megfelelő értelmezésének mindezt összegezve azt kell tehát tekintelnünk, hogy a tabernákulumot a templom legkiemelkedőbb és legméltóbb helyén szükséges kialakítani – mely minden bizonnyal maga a szentély; az 1965 előtt épített templomok esetében pedig a korábbi főoltár –, amennyiben azonban nem lehetne biztosítani a hívek Oltáriszentség előtti méltó hódolatának zavartalanságát ezen a helyen, akkor ajánlott más, a tiszteletre jobban alkalmas templomon belüli őrzési hely kialakítása. Ezt az értelmezést alátámasztja mind II. János Pál pápa 2003. április 17-én kelt *Ecclesia de Eucharistia*⁵⁴ kezdetű enciklikája, mind

⁵² WOYWOD, S. – SMITH, C., *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, 1296. BERUTTI, CH., *Institutiones iuris canonici*, IV. 249–251.

⁵³ A Szent Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció 1983. szeptember 12-i rendelkezése alapján, már nem szükséges, hogy az Oltáriszentséget valamely oltáron őrizték; vö. S.C. PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Variationes* (12 sept. 1983): *Notitiae* 20 (1983) 143.

⁵⁴ AAS 95 (2003) 433–475, különösen nn. 47–54.

– a már korábban említett – *Redemptionis Sacramentum* kezdetű instrukció 130. pontja.⁵⁵

A helyi ordinárius súlyos okból – különösen éjszakára – a 938. kán. 4. § alapján engedélyezheti az Oltáriszentség más, biztonságosabb helyen történő őrzését. Ez irányulhat a megszentégtelenítés büntetendő cselekményének megelőzésére (vö. 1376. kán.)⁵⁶, de ide sorolható pl. a háborús helyzetből fakadó veszély is. Ez utóbbira vonatkozóan a *Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum* még a CIC (1917) Can. 1269 § 3-hoz határozatot adott ki 1943. szeptember 15-én, amely a bombatámadások idején és az óvóhelyeken megtartandó előírásokról rendelkezik.⁵⁷ A templomra vagy a kápolnára gondot viselő személynek minden körülmények között gondosan kell őriznie a tabernákulum kulcsát. A hatályban lévő új *Rituale* 10. bevezető rubrikája külön megemlíti annak a személynek a felelősségét is, aki áldoztatási engedéllyel rendelkezik az adott helyen. Egyik szöveg sem említi, hogy a kulcsot kizárólag a pap tarthatná magánál, azonban ez nem jelenti azt, hogy a pap a rábízott templomban őrzött Oltáriszentség biztonságáért ne tartozna közvetlen és teljes személyi felelősséggel.

Az Oltáriszentséget az őrzési helyen cibóriumban vagy más hasonló edényben szükséges tartani és ügyelni kell gyakori megújítására (939. kán.). A cibóriumnak a *Missale Romanum* (2002) *Institutio Generalis* rubrikái alapján nemes anyagból kell készülnie (r. 328). A 13. századi európai zsinatok általában ilyennek ítélték az aranyat, az ezüstöt, az elefántcsontot, vagy az aranyozott sárgarezet.⁵⁸ A CIC (1917) Can. 1270 és a régi *Rituale Romanum* (r. 5) mindössze szilárd és megfelelő anyagról beszélt. A hatályos liturgikus előírás nem nevesíti a lehetséges anyagokat, csak azt jelzi, hogy annak az adott területen értékesnek kell számítania,

⁵⁵ AAS 96 (2004) 586.

⁵⁶ ERDŐ P., *Egyházjog*, 649–650.

⁵⁷ AAS 35 (1943) 282; vö. BOUSCAREN, L. – ELLIS, A.C., *Canon Law – A Text and Commentary*, 697.

⁵⁸ Részletesen vö. IZBICKI, T., *Temeraria manus: Custody of the Eucharist in Medieval Canon Law*, in ERDŐ, P. – SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano (megjelenés alatt).

ill. hogy a rozsdásodástól aranyozással kell védeni. A 939. kánon kihangsúlyozza, hogy a szentostyák száma tekintetében a krisztushívők szükségleteit kell szem előtt tartani. Ez egyfelől biztosítja a betegek, idősök és az egyéb oknál fogva az Oltáriszentség vételéhez szentmisén kívül járulók számára a szentáldozás, valamint a krisztushívők számára az Oltáriszentség jelenlétében történő adoráció általános lehetőségét; másfelől azt, hogy az őrzött Eucharisztia kellő gyakorisággal megújításra kerülhessen, mielőtt anyaga megromlik.⁵⁹ A szentáldozáshoz, ill. a szentségkitételhez korábban konszekrált ostyák szabályos elfogyasztása utáni megújításának gyakoriságára vonatkozóan pontos meghatározást a hatályos egyetemes fegyelemben nem találunk. A kommentárok – a 934. kán. 2. §-t figyelembe véve – a havonta legalább kétszeri megújításról beszélnek.⁶⁰ Az 1629. október 4-én Pázmány Péter által összehívott Nagyszombati Zsinat rendelkezése alapján a miséző helyek plébánosainak gondoskodni kellett arról, hogy a konszekrált ostya a nyolcadik napra, de legfeljebb a tizennegyedikre elfogyjon.⁶¹ A CIC (1917) és a régi *Rituale Romanum* sem tartalmazott konkrét időintervallumot. XIV. Benedek pápa 1742. május 26-án kiadott *Etsi Pastoralis* kezdetű konstitúciója azonban, mely a CIC (1917) Can. 1272 forrásai között szerepel, rögzítette, hogy a régi szentostyáknak egy hét, de legkésőbb tizenöt napon belül el kell fogynia.⁶²

Az Oltáriszentség tabernákulumban való jelenlétét – amint arra fentebb utaltunk – az éret középkortól fogva az előtte elhelyezett ún. örökméccsessel jelezték. Mind a CIC (1917), mind a hatályos Egyházi Törvénykönyv, követve ezt a Krisztus jelenlétét és tiszteletét kifejező régi fegyelmi hagyományt⁶³, kötelezően előírja egy folyamatosan világító külön lámpának az alkalmazását. A CIC 940. kánon a CIC (1917) Can. 1271-gyel szemben, már nem részletezi a világításhoz használható

⁵⁹ MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (ed.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, III. 688–689 (BAÑARES, J.).

⁶⁰ BEAL, J.P.–CORIDEN, J.A.–GREEN, T.J. (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York–Mahwah 2000. 1126.

⁶¹ PÉTERFFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 246.

⁶² GASPARRI, P.–SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes*, I. Romae 1923. 734.

⁶³ VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, II. 346–347.

anyagokat. Ezek hagyományosan az olívaolaj (vagy szükség esetén más, leginkább növényi olaj) és a méhviasz volt, de a felsorolás már közvetlenül a régi Kódex 1917. május 27-i kihirdetését követően kiegészült az elektromos izzóval.⁶⁴

3. Az Oltáriszentség tisztelete

A hatályos Egyházi Törvénykönyv a 941–944. kánonokban szabályozza szentségkitételt, a szentségimádást és az eucharisztikus körmeneteket. Robert de Thourotte, liège-i püspök, a mont-cornillon-i ágostonos kolostor perjelnökjének – a később a szentek közé emelt – Juliannának a kezdeményezésére, az 1246-ban összeült Liège-i Zsinaton az egyházmege számára bevezette az Úr Szent Testének és Vérének Ünnepest, azaz Úrnapját.⁶⁵ Nem sokkal később, Hugo de Sain-Cher bíboros, a Szent Római Birodalom pápai legátusa a birodalom minden egyházmegyéjére kiterjesztette ezt az ünnepet, míg végül IV. Orbán pápa 1264. augusztus 11-én – a bolsena-i csodát követően – *Transiturus* kezdetű bullájával az egész Egyházra nézve elrendelte az Úrnapjának megünneplését, minden év Pünkösöd nyolcadát követő csütörtökön.⁶⁶ Ennek az ünnepnek az egyházi kalendáriumba történt beillesztése után a magán és nyilvános szentségkitétel tárgyában számos különböző szintű kánoni norma jelent meg, melyek anyagát az első kodifikációkor felhasználták a CIC (1917) Can. 1274 §§ 1–2 szövegének összeállításához. A régi Kódex következetesen megkülönböztette egymástól a magán és a nyilvános szentségkitételt. Míg az előbbi az Oltáriszentség cibóriumában történő kihelyezését jelentette és külön ordináriusi felhatalmazás nélkül bármely megfelelő

⁶⁴ AAS 8 (1917) 72.

⁶⁵ MANSI XXIII. 689–690; vö. CHANUT, CH.-PH., *Concerning Exposition of the Blessed Sacrament*, in *The Veneration and Administration of the Eucharist* (The Proceedings of the Second International Colloquium of historical, canonical and theological studies on the Roman Catholic Liturgy, Notre-Dame-de-Laus, France 1996), Southampton 1997. 95–111, különösen 100–108.

⁶⁶ *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, ed. F. GAUDE, I–XXIV, Augustae Taurinorum 1857–1867.

okból végezhető volt, addig a monstranciában történő nyilvános szentségkitétel az egyetemes jog által Úrnapján és annak nyolcadában volt csak engedélyezve. A más alkalmakkor megtartandó nyilvános szentségkitételek külön helyi ordináriusi jóváhagyáshoz voltak kötve, még az exempt szerzetesrendek tekintetében is.⁶⁷ A hatályos CIC – utalva az új *Rituale* rendelkezéseire – minden olyan templomban vagy kápolnában, ahol megengedetten őrzik az Oltáriszentséget, általánosan lehetővé teszi mind a cibóriumban, mind a monstranciában történő szentségkitételt, egyúttal megtöltja a szentmise idején ugyanazon liturgikus térben történő expozíciót (vagyis az ún. „szentséges misék” gyakorlatát, vö. az új *Rituale* r. 83).

A szentségkitétel rendes végzője a felszentelt pap vagy diakónus.⁶⁸ A CIC (1917) Can. 1274 § 2 még úgy rendelkezett, hogy magát a szentségi áldást egyedül csak pap adhatja, így a diakónus csak a kitételt és a visszahelyezést végezhet. Az új Egyházi Törvénykönyv és a hatályos liturgikus könyvek mind a pap, mind a diakónus számára engedélyezik a szentségi áldás kiszolgáltatását. Az új norma szerint⁶⁹ a szentségkitétel és visszahelyezés rendkívüli végzője sajátos körülmények között az akolitus, az áldoztatási engedéllyel rendelkező más krisztushívó, illetve az, aki erre szóló engedélyt kapott a helyi ordináriustól. A szentségimádás liturgiájának rendkívüli vezetői azonban nem adhatnak szentségi áldást az Oltáriszentség visszahelyezését megelőzően.⁷⁰

Megfigyelhető, hogy mind az *Eucharisticum mysterium* kezdetű instrukció (nn. 60–66), mind az új *Rituale* (rr. 82–90) kiemelkedően fontosnak tartja az Oltáriszentség iránti magán és közösségi szentmisén kívüli áhitatgyakorlatot, amelyet a szentségimádási alkalmak szélesebb körben történő lehetővé tételével igyekszik előmozdítani. Sőt, ezt a hívó felkérést hivatottak segíteni és kifejezni – összekapcsolva azt az Egyház Eucharishtiáról szóló tanításának megismertetésével – a regionális,

⁶⁷ CONTE A. CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici*, II. 173–174.

⁶⁸ ERDŐ P., *Egyházjog*, 464.

⁶⁹ Vö. CIC Can. 943; *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, r. 91.

⁷⁰ Vö. AYMANS, W. – MÖRS DORF, K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch Aufgrund des Codex Iuris Canonici*, III. Paderborn–München–Wien–Zürich 2007. 275.

nemzeti, vagy nemzetközi eucharisztikus kongresszusok.⁷¹ A CIC 942. kánonja ajánlja, hogy azokban a templomokban, ill. kápolnáknban, ahol folyamatosan őrzik az Oltáriszentséget, tartsanak évente ünnepélyes szentségkitételt, melynek azonban feltétele a hívők kellő számú részvétele. Ez a kánon a CIC (1917) Can. 1275-ben leírt negyvenórás szentségimádás⁷² megtartásának előírása helyett szerepel az új Kódexben, amelyet évente, az adott plébánia – vagy más, az Oltáriszentség őrzésének jogával rendelkező – templom lehető legnagyobb ünnepén kellett végezni.⁷³ A hatályos jog az évi ünnepélyes szentségimádások hosszúságát nem határozza meg, de megengedi, hogy annak az ideje megszakítható legyen. A szentségimádások egyházmegyén belüli, templomokra lebontott alkalmait a partikuláris jog szabályozza.⁷⁴ A megyéspüspökök számára különösen is ajánlott, hogy a nagyobb városokban meghatározott helyet jelöljön ki, ahol lehetőség van állandó szentségimádásra.⁷⁵ A *Redemptionis Sacramentum* kezdetű instrukció azonban azt is hangsúlyozza, hogy a kihelyezett Oltáriszentséget még a legrövidebb időre sem szabad őrizetlenül hagyni (n. 138). Éppen ezért, a különböző hosszúságú szentségimádási alkalmak megszervezése és a hívők jelenlétének a biztosítása komoly lekipásztori feladat. A szentségimádás megtartására vonatkozó további liturgikus szabályokat az új *Rituale* tartalmazza, mely kitér mind az oltár díszítésére, a gyertyák számára, a füstölés, az imádságok és az olvasmányok rendjére, valamint a liturgikus öltözetre.⁷⁶ Ugyanilyen részletes előírások rendezik az Eucharisztia nyilvános tisztelete sajátos formájának, a szentségi körmeneteknek a

⁷¹ *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, rr. 109–112; vö. *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III (Quaderni di Apollinaris 10), Roma 1992.² 113.

⁷² BÁNK J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963. 330–331.

⁷³ FORTESCUE, A. – O'CONNEL, J.B., *The Ceremonies of the Roman Rite described*, Curdridge 1996. 331–339.

⁷⁴ ERDŐ P., *Egyházjog*, 464.

⁷⁵ *Redemptionis Sacramentum*, n. 140.

⁷⁶ *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, rr. 84–100.

megtartását, melyek közül a hatályos CIC 944. kán. 1. §-a hagyományosan az úrnapi körmenetet nevesíti.⁷⁷

4. Konklúzió

„Az a templom, amelyben az örökmécses a tabernákulum előtt világít, mindig élő, mindig több, mint egy kövekből emelt épület.”⁷⁸ Joseph Ratzingernek ez a tömör megállapítása ráirányítja a figyelmet az Oltáriszentség őrzésének és szentmisén kívüli tiszteletének a fontosságára, amely Krisztus valóságos jelenlétéből fakad. Ez a dogmatikai meggyőződés az alapja az Eucharisziával kapcsolatos egyházfegyelmi rendelkezéseknek az ókeresztény kortól fogva folyamatosan. Az Egyház megszentelő feladatának a gyakorlása a történelem egyes időszakaiban ugyanazt a hitet és Isten iránti tiszteletet törekedett kifejezni. Ebben elsődleges szerepet töltenek be a Krisztus által alapított és az Egyházra bízott szentségek, valamint a kiszolgáltatásukat szabályozó liturgikus előírások. Így a liturgikus normák részletes normái, és azok hűséges megtartása, a krisztushívőknek a szentségek és szentelmények, valamint az azokhoz kötődő istentiszteleti cselekmények által közvetített kegyelmi eszközökben való legteljesebb részesedését szolgálják.

⁷⁷ MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCANA, R. (ed.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, III. 698–700 (BAÑARES, J.).

⁷⁸ RATZINGER, J., *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco, CA. 2000. 90.