

SCHÜTZ ANTAL

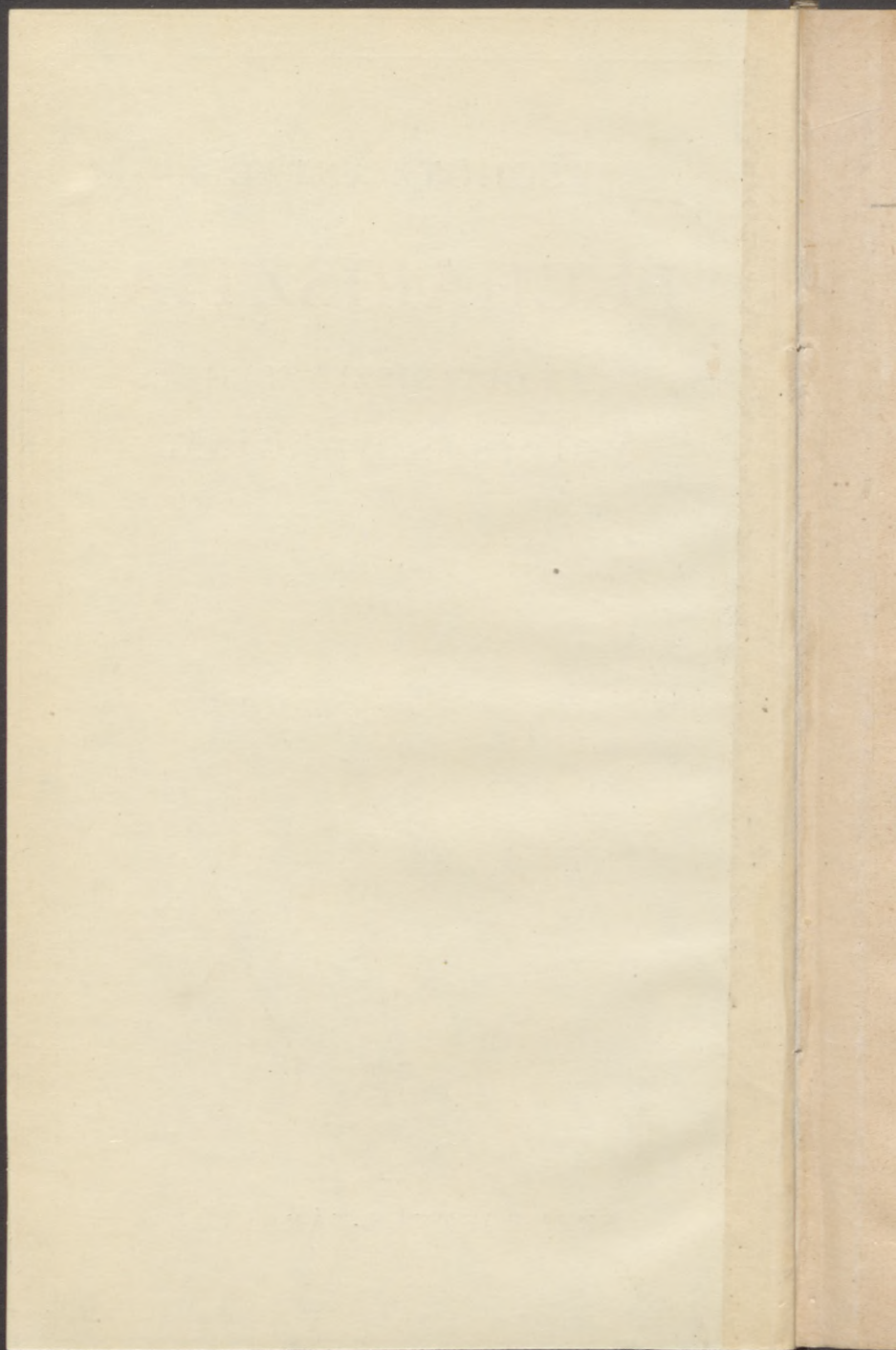
47.

EUCHARISZTIA

AZ OLTÁRISZENTSÉG
A HIT ÉS ÉSZ VILÁGÁNÁL



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT



EUCCHARISZTIA

AZ OLTÁRISZENTSÉG

A HIT ÉS ÉSZ VILÁGÁNÁL

IRTA

SCHÜTZ ANTAL



BUDAPEST

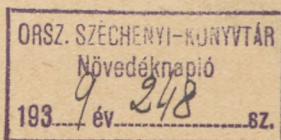
A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1938

A magyar piarista rendfőnök 1481/1938. sz. engedélyével.



79089



Nihil obstat. *Dr. Michael Marczell*, censor dioecesanus. Nr. 4373/1938. Imprimatur. Strigoni die 19. Octobris 1938. *Dr. Joannes Drahos*, vicarius generalis.

Stephaneum nyomda r. t. Budapest, VIII., Szentkirályi-u. 28.

A nyomdáért felelős: ifj. Kohl Ferenc.

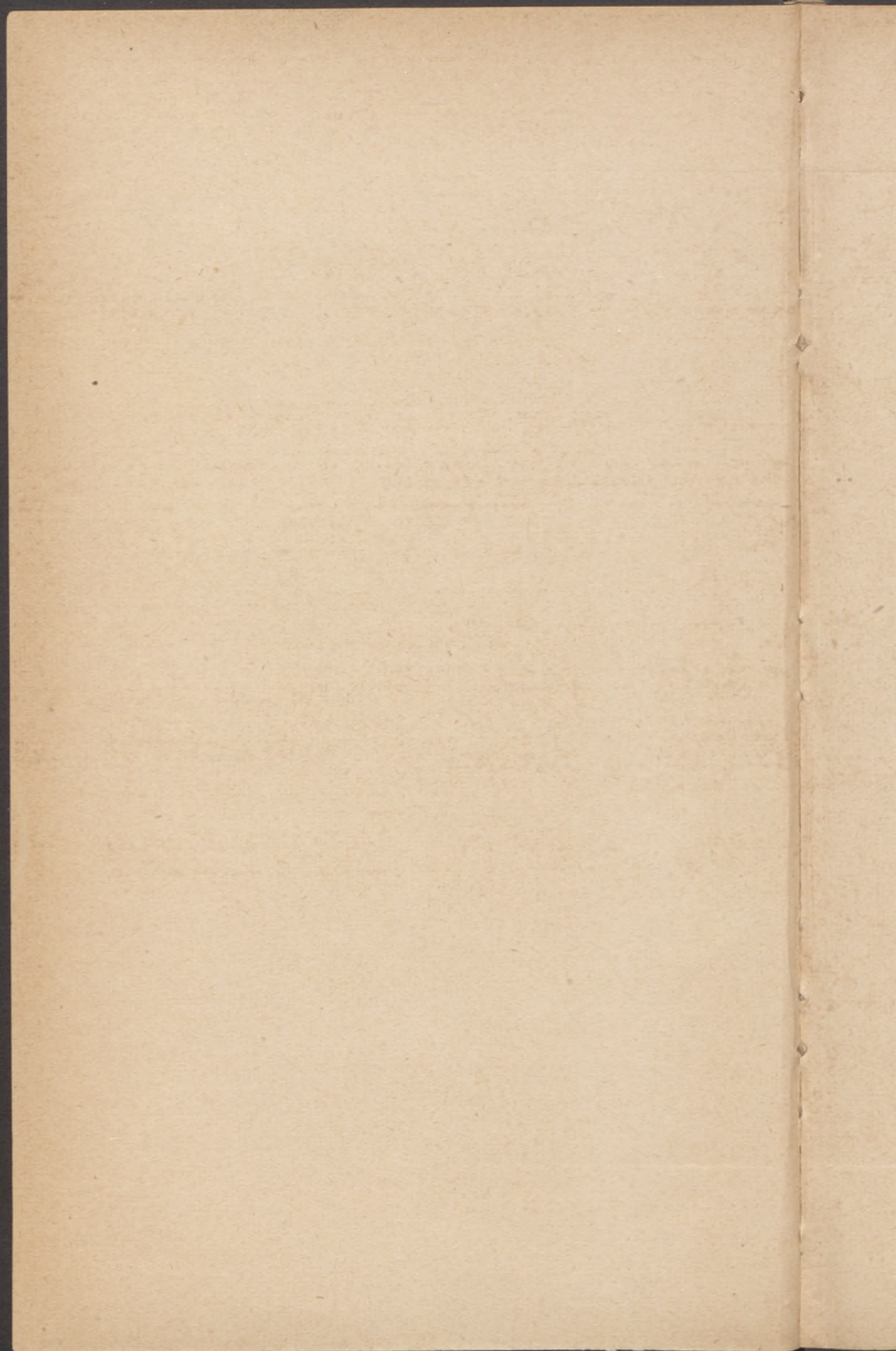
Szent István emlékének nagyévében

a magyar földön történt

egyetemes szentségimádás szárnyán

Szent István népének

hű kegyelettel ajánlva



TARTALOM

	Oldal
«Disputa»	9
1. A dogma	
Mi az Eucharisztia?	14
A dogmafejlődés útján	18
A trentói zsinat tanítása	23
Hitnek titka és a titok kulcsa	26
2. Krisztus tanúsága	
Az ígélet	31
Az ígélet visszhangja	33
Az eucharisztia-alapítás krónikásai	38
Mit tett Krisztus az utolsó vacsorán?	42
A szem- és fültanuk	47
A «kemény beszéd»	51
3. A krisztusi tanúság gyökere és ereje	
Végigvaló szeretet	55
Mindenható szeretet	58
Immánuel	64
Isten-szövetség	71
Isten országa	78
Az eucharisztia-alapítás hármas arculata... ..	83
«Kemény beszéd» Krisztus szava?	92
4. Az ész tanúsága	
A mindenség adorációja	98
Eucharisztiai ismeretelmélet	104
Eucharisztiai metafizika	113
Az átlényegülés metafizikája	117
Az eucharisztiai jelenlét metafizikája.....	131
Eucharisztiai geometria	143

	Oldal
Az Eucharisztia fizikája	155
Az Eucharisztia misztikája	164
5. Az Eucharisztia az Egyház ölén	
Hogyan fogadta?	176
Hogyan őrizte?	187
Hogyan becsülte meg?	200
Hová teszi?	212
6. Szentmise	
A szentmise áldozati valósága	220
Szentmiseáldozat és keresztáldozat	234
A szentmise áldozati cselekménye	242
A szentmise áldozati filozófiája	249
A szentmise áldozati értéke	267
A szentmise áldozati ereje	273
7. Oltáriszentség	
Az Eucharisztia szentségi anyaga	282
Az Eucharisztia szentségi formája	288
Az Eucharisztia szentségi hatásai	294
Az Eucharisztia kiszolgáltatója	305
Az Eucharisztia fölvevője	309
A szentáldozás szükségessége	314
8. Szentségimádás	
Szent Grál	324
Imádás iskolája	331
A jelen orvossága	341
A jövőendő záloga	351

«DISPUTA»

RAFFAEL ÜNNEPELT VATIKÁNI STANZÁI között joggal leghíresebbek a *Stanza della Segnatura* falfestményei, melyek a hittudományt, bölcséletet, jogot és költészetet ábrázolják. Az volt Raffael elgondolása, hogy az itt üléselő legfőbb pápai bíróságnak és a végzéseit aláíró (segnatura = aláírás) pápának a hit, bölcsesség, jog és szépség sugalmazása és irányítása alatt kell állnia.

A *hittudományt* a festői kompozíció fejedelme úgy ábrázolja, hogy arany transzparensben úszó felhőkön trónol a Szentháromság: legfelül angyalok karaitól körülbegve az Atya, közvetlenül alatta Szűz Mária és Szent János között a Fiú, aki leírhatatlan irgalommal árasztja lefelé, a világra megváltói áldását; jobbról és balról boldog elragadtatással övezik az ó- és újszövetség nagy alakjai, szélről Szent Péter és Pál, azután Ádám és Ábrahám, Szent János evangalista és Szent Jakab apostol stb. A Megváltó alatt a Szentlélek galambja, a négy evangélistától körülbegve, közvetlenül rá sugározza a Szentháromság erejét a kompozíció alsó felének középpontjára, az oltáron álló monstranciás Eucharisziára. Innen jobb-

ról és balról fölséges festőiségben, beszédes testtartással és taglejtéssel híres tudósok, szentek, pápák: ki elragadtatásszerű áhitattal a Szentségre mered, mint Ambrus, Szent Gergely, Dante; ki tanulmányban és elmélésben merül el a Titok színe előtt, mint Jeromos, Bonaventura; mások a hitvallók lelkes gesztusával mutatnak a hitnek titkára, mint Lombardus; némelyek meg buzgó vitába merülnek a kép balsarkában — kérdezők vagy kétkedők, kiket a boldog hívők igyekeznek megnyugtatni, illetőleg meggyőzni; innen kapta népszerű nevét a kép: Disputa del Sacramento. A háttérben az épülő Szent-Péter falai és állványai emelkednek.

A művészi tehetése delelőjén ragyogó festő itt a kivételes lángelme könnyed biztonságával és ellenállhatatlan szemléletességével megjelöli az *Eucharisztia helyét* a hitrendszerben, az Egyház életében, az emberiség lelkében.

A teológus szemében ugyanis az Eucharisztia a nagy hittitkok foglalata, a szentháromságos Isten titokzatos életáramlásának és túlárado önközlésének végállomása, a leereszkedő, teremtmény-szerető és teremtmény-szentelő Isten köztünk-lakásának záloga, szimboluma és szerve. *Az Ige az Atya ölén* — a Szentháromság örök életáramlásában; *az Ige az Anya* (Szűz Mária) *ölén* — az Isten-velünk, (Immánuel), megtestesülés titkában, Jézus Krisztus megjelenésé-

ben ; és végül az *Ige az Egyház ölén* — titokzatos, de valóságos, rejtett és hatékony jelenléte a kenyér és bor szentségi leple alatt : ez a katolikus hit alapja és foglalata, a kinyilatkoztatás tartalma, minden elmélés és imádás hármias alaptémája. Amit Isten az ő kimeríthetetlen teremtmény-szeretetében az embernek legfőbb kegyelméül szánt, t. i. a maga legmélyebb és legédesebb élettitkának, szentháromságos, belső életének kijelentéseit és kiárasztását és az eszes teremtménynek ebbe a fogyhatatlan életbe való közvetlen részességét : azt a Fiú megváltó érdeme és szeretete a Szentlélek szárnyán az Eucharisziába sugározza és sűríti bele és odahelyezi az emberek közé — nem vitára, hanem imádásra, nem kíváncsiskodásra, hanem életre.

S az *Egyház* híven és következetesen vállalta és vallja az *Eucharisziának* ezt a központiségét. Legsajátosabb életének, istenimádásának, istenbírásának és istenszolgálatának szívverése és valósulása, a legsajátosabb értelemben vett misztérium : a *szentmise* nem más, mint az Eucharisztia ünneplése.

Ebből a kútfőből születnek és táplálkoznak legragyogóbb életnyilvánulásai és alkotásai. A *liturgia*, a legfölségesebb mű, amit az Isten termékenyítette emberi szellem valaha alkotott, a szentmiséből nőtt ki ; ugyanígy a leghatalmasabb és leggyöngédebb művek.

A *dóмок* nem egyebek, mint kőbe dolgozott, monumentális dimenziókba nőtt monstanciák és tabernákulumok; s minden egyéb építő, festő, kőfaragó művészet, zene és költészet a templom ékesítése vagy a liturgia gazdagítása, és így végelemzésben az Eucharisztia ünneplése. Az Egyház külső megnyilatkozásai-ban kiemelkednek az eucharisztiai körmenetek, felvonulások, kongresszusok. A raffaeli művészet ezt a központiséget azzal jelzi, hogy a teremtet világot ábrázoló alsó képrésznek kompozíciós középpontja a monstanciás Szentség, és a háttérben ködlik a leghatalmasabb eucharisztia-tartó, amit a világ alkotott, a Szent Péter-dóm ...

A legközvetlenebb hatásossággal, szinte fogható közvetlenséggel azonban azt beszéli el nekünk a raffaeli kép a művészet nyelvén, hogy *mi az Eucharisztia a lelkeknek*: boldogító hit, lelkes és lelkesítő hitvallás a szenvedelmes szent temperamentumosoknak; elmélyedés, szent kíváncsi vizsgálat és tudós elmélés a gondolkodóknak; imádás valamennyi hívőnek; elragadtatás, a felettünk nyíló menny elővételezése és földrehozása a szeráfi lelkeknek; tanító és terjesztő tevékenység pátošza apostoli lelkeknek; eleven érdeklődés idegeneknek. Közömbösen nem hagy senkit; legalább a kételkedés és kérdés hullámain kavarja föl a kívülállóknak is.

S épen az ebből a «disputa»-sarokból jövő szeláramlatokat nem veheti tudatlanra, aki ma szólni akar az Eucharisztziáról.

Sokan akadnak, kívülállók is, akiket ellenállhatatlanul vonzanak az Eucharisztia mélységei. Akárhány megtérésben, kezdve a nagy Oxford-mozgalmon, döntő szerepe volt annak a rádöbbenésnek, hogy csak az Egyházban található az Eucharisztia misztikai valóságának töretlen hite. Viszont akárhányan az Egyházon belül is tétova lélekkel vagy épen ütközéssel eszmélnek arra, hogy nekik a kenyér és bor fátyla alatt valósággal és személyesen jelenlévő Krisztus-Istent kell vallaniok s előtte térdet-fejet hajtaniok. Aposztaziákba, külsőleg nem láthatókba is, hit-megtorpanásokba jelentősen beleszól a «mysterium fidei», melyben akárhányan nem boldogító és fölszabadító valóságot látnak és imádnak, hanem az észnek, sőt a hitnek is súlyos teherpróbáját látják. Okoskodó, tudóskodó elméknek pedig, biblia-olvasóknak, vallástörténeten rágódóknak, természettudományos nézetekbe és módszerekbe gyökerezetteknek egyenest botránykő lett, ami az eucharisztias hit és hittudomány gerince és szíve: a *transzsubstanciáció*, a kenyérnek és bornak Krisztusba-válása.

Ez a helyzet sugalmazza a mi *tárgyalásunkat*, mely végelemzésben nem akar más lenni, mint teológiai aláépítése, megokolása és értelmezése

azoknak a gondolatoknak és szempontoknak, melyeket a raffaeli Disputa a színek és vonalak varázsnnyelvén zsong bele már századok óta annyi Róma-járónak lelkébe.

Mindenekelőtt meg kell ismerkednünk az *Eucharisztia dogmájával*, úgy amint évezredes áhitat és hitvédő harcok tüzes lávafolyamából kikristályosodott. Hisz az eucharisztias dogma élre-csiszolt tételeiben és fogalmaiban villan eléink mindaz, ami a hívő imádót elragadtatásba ejti, ami a hinni nem tudót és nem akarót rettentí, és ami a tétovát és közömböst meghök-kenti. Az eucharisztias dogma úgy amint a hit-újítás mérkőzései közepett kifejeződött trienti anatómákban élénkdedben, égő csipkebokorra lett. Igézetes lángja messze lobog az eltechni-zált és elüzemesedett jelen sivatagában, és nehéz ellenállni a felhívásnak, melyet Mózes hallott először: «Megyek és megnézem ezt a különös látványt» (Ex 3, 3).

Akinek lelkéből kipattant ez az érdeklődés, aki ma akár hívés akár kételkedés akár ellentmondás akár érdeklődés attitűdjébe jut az Eucharisztiaival szemben, azt odavezetjük a *forráshoz*, amelyből fakad a nagy Titok. Megmutatjuk, hogyan villant föl az Eucharisztia valósága Jézus Krisztus ajkán és kezén; és megmutatjuk, hogy itt, az Eucharisztia-alapító, végigvaló és mindenható Szeretetben kell keresnünk a Titok minden kérdése, nehézsége, meg-

oldása és áldása számára a kulcsot. Azután az elmélő, kutató vallási érdeklődés vonalán az elme megvilágításába helyezzük a dogmát és megmutatjuk, hogy az egész teremtettség és annak minden elmebeli tükrözése fölkél, hogy nagy adorációban tanuságot tegyen az Eucharisztia valóságáról.

S miután így a vizsgálódó elmének és a tapogatódzó hitnek kezébe adtuk a bányász-lámpát, leereszkedünk a szenthagyomány tárnáiba és keressük, mivé tette Krisztus az Eucharisziát és minek vette az Egyház — mind hitében mind hitéletében, mikor az eucharisziás áldozat köré gyűl istenimádó liturgiájában és mikor az oltár asztala elé hívja az istentéhező lelkeket.

1. A DOGMA

Mi az Eucharisztia?

AZ EUCHARISZTIA JÉZUS KRISZTUS testének és vérének valóságos misztikai jelenléte a kenyér és bor eucharisztias színe alatt az átlényegülés erejénél fogva, az egész Krisztusnak a személyes egységnél fogva. A készülő Eucharisztia (in fieri) az újszövetség áldozata, a kész Eucharisztia (in esse) az egyházi közösség szentsége.

Ez a meghatározás mutatja az Oltáriszentség páratlan *jelentőségét*:

Más szentségek mint eszközök közvetítik Jézus Krisztus erejét és kegyelmét; az Oltáriszentség magát a kegyelmek szerzőjét és forrását tartalmazza, az Úr Krisztust. Ennek következtében az Eucharisztia *a keresztény hittitkok pecsétje* és az istenszeretés kompendiuma (Bonaventura). Az Isten közlődésének fölséges életárama, mely a szentháromsági küldésekben megindult, a megtestesülésben külső és a kegyelemben belső delelőt ér, az Oltáriszentségben pedig egybeköti a megtestesülés titkának érzékelhetőségét a Szentlélek küldésének láthatatlanságával, s így a legbensőbb Isten- és ember-közösségnek záloga és valósu-

lása. Az a természetfölötti áramkör, mely a hitben kezdődik (szentsége a keresztség), a reményben földuzzad (szentsége a bérmlás), az Eucharisziában, a szeretet szentségében célhoz jut. Az Oltáriszentségben az Üdvözítő folytatja áldott földi jelenlétét az idők végéig, egész közvetlenségével és melegségével; amint valaha Palesztina utait, mezőit és helységeit járta, úgy az Oltáriszentséggel betér minden emberi tanýára és nem kerüli el az utolsó kunyhót sem.

Az Eucharisztia *készítése az újszövetség áldozata*, a krisztusi életre választott népnek méltó istentisztelete, és ezáltal nemcsak Isten ember-szerető leereszkedésének záloga, hanem az ember istenkeresésének is megfelelő expónense, az önmagát adományozó Isten leereszkedésének és az Isten felé törő ember eget ostromló törekvéseinek útfője és gócpontja.

Nagy jelentőségének megfelel az *elnevezések* nagy gazdagsága. A leghasználtabb név minden katolikus népnel: Eucharisztia, *εὐχαριστία*; ebből a görög igéből *εὐχαριστεῖν*, hálát adni. Az Üdvözítő is hálát adott a kenyér és bor fölött a szentség rendelésekor. Ez az elnevezés azért is igen találó, mert az Oltáriszentség ünneplése a legméltóbb hálaadás, mellyel a keresztény község Istennek szolgálhat. Ezért már az első keresztény időkben találkozunk vele. A teljesen hasonló jelentésű eulogia (*εὐλογεῖν* igéből), melyet a Szentírás szintén használ, már a régi Egyház-

ban más jelentést kapott; jelentette ugyanis azokat a megáldott kenyereket, melyeket a nem-áldozóknak adtak (ma is a görögöknél és itt-ott a francia egyházban), és a püspökök az egyházi közösség jeléül egymásnak küldtek. Ugyancsak az eucharisztias cselekvényről vett elnevezés a kenyérszegés (*fractio panis*), mely az apostoli időkben járta. Úrvacsorának már Szent Pál nevezi. *Anyag* tekintetében: a kenyér szentsége, kenyér és bor szentsége; sokszor jelzőkkel, melyek mennyei eredetére és tartalmára utalnak: mennyei, angyali, titokzatos kenyér. *Tartalmát* tekintve: az Úr teste és vére. *Hatás* tekintetében: *communio* (*κοινωνία*), mely ma a szentség vételét jelenti; *agape* (*ἀγάπη*, szeretetlakoma); *σάραξίς*, összejövétel, *synaxis* (ma elavult); *útravaló* (*viaticum*), szentlakoma, tiszteletreméltó szentség (*venerabile sacramentum*), legméltóságosabb szentség, vagy kiemelő módon: szentség. *Áldozati jellege* alapján: Oltáriszentség (már Szent Ágoston), az Úr asztala, szent ostya (*hostia* = áldozat), szentmise-áldozat (*sacrificium missae*).

Az Oltáriszentség ünneplése és vétele kezdettől fogva a keresztény élet középpontjában van. Ez nemcsak a szentmise bemutatásában jut kifejezésre, hanem abban a tényben is, hogy a megkereszteltek ennek a szentségnek vétele által jutottak a félelmes nagy titkok (*tremenda mysteria*) teljes birtokába. Nem csoda tehát,

ha kezdettől fogva sűrűn foglalkoznak is vele, még pedig a dolog természete szerint elsősorban gyakorlatilag: liturgiai vonatkozásban. Már a *Didache* cp 9 10 és *Iustinus* Apologia I 65 67 tárgyalják. A 3. és 4. századi liturgiák elemei is a legrégebbi időkre nyúlnak vissza. *Cypriani* Epistola 63 az első monografiaszerű tárgyalás. Egyébként az atyák főként a katechézisben foglalkoznak vele és Jn 6-hoz írt kommentárjaikban tárgyalják. Az atyák közül erőteljes eucharisztiai hitet lehelő kijelentéseivel és gondolataival *Aranyaszájú szent János* érdemelte ki a «doctor eucharistiae» címét. Az Eucharisztiaának középponti jelentőségét és a többi hittitokkal való összefüggését *Alexandriai szent Ciril* ismerte föl elsőnek teljes jelentőségében.

A monografiás irodalom *Paschasius Radbertus*nak *De corpore et sanguine Domini* (831) c. munkájával indul meg és számos hasonló című művet termel a kezdődő középkorban, melynek teológiája az Eucharisztia problémáin izmosodik neki. A kezdődő skolasztika tapogatódzásai után az Eucharisziával kapcsolatos súlyos spekulatív kérdéseket a legnagyobb körültekintéssel és szabatossággal tárgyalja *Szent Tamás* (*Summa theologica* III 73—83). Az újítók tagadásaival szemben a Tridentinum minden oldalról körülbástyázta a katolikus igazságot, és a hittudósok csakhamar a spekulatív és pozitív

fölkészültség teljes fegyverzetével vonultak föl a tévedések ellen. A legnevezetesebb munkák itt *Bellarminus*, *Lugo* De sacramento Eucharistiae, *Pázmány* Kalauz XI. könyv (Ö. M. IV 373 kk.); *Tournely* De augustissimo Eucharistiae sacramento; *La perpétuité de la foi* de l'Église catholique touchant l'Eucharistie I—III ed. Nicole et Arnauld 1669 kk.; IV—V ed. Renaudot 1711.

A dogmafejlődés útján

Katolikus igazság szerint a szentmisében történt konszekrálás szavainak erejénél fogva a kenyér szubstanciája átváltozik Krisztus testévé, a bor szubstanciája Krisztus vérévé, úgy hogy a kenyér és bor megmaradt színei alatt valósággal, bár titokzatos (szentségi, misztikai, nem-természeti) módon jelen van Krisztus teste és vére; ezzel együtt azonban a lelke, és emberiségével együtt istensége. Az Eucharisziára vonatkozó katolikus dogma tehát *három mozzanatot* ölel föl: 1. A kenyér és bor színe alatt valósággal jelen van Krisztus teste és vére; 2. jelen van az egész Krisztus; 3. megjelenül azáltal, hogy a kenyér és bor szubstanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé (transzsubstanciáció, átlényegülés útján).

Az első kilenc században az Egyház ennek a hitigazságnak háborítatlan birtokában volt. A dokétákat, *gnosztikusokat* és *manicheusokat*

rend
taga
sen
köve
egész
ben
titká
köles
az O
egy t
szub
átlén
Euch
rel (c
műkr
nem
ezt az
mítva
nust,
retust
A
risztia
giai j
szerze
mini c
grafiá
valósá
kifeje
téneti
című

rendszerük következetessége az Oltáriszentség tagadására terelte. Ezt Szent Ignác és különösen Irenaeus rájuk is olvasta. Ők azonban a következtetést nem vonták le, legalább nem egész terjedelmében. A *nesztorianizmus* elvében benne van, hogy miként a megtestesülés titkában az önálló és teljes emberséggel csak erkölcsi és nem fizikai egységben van az Ige, úgy az Oltáriszentségben is Jézus Krisztus jelen van egy teljes tartalmú és önállású kenyér- és bor-szubstanciával; vagyis tagadnia kellett az átlényegülést és azt kellett vallania, hogy az Eucharishtiában Krisztus együtt van a kenyérrel (*companatio*). Katolikus ellenfelek ezt szemükre is vetették; ők azonban kifejezetten nem vonták le krisztológiai eretnokségüknek ezt az eucharisztológiai következményét, leszámítva a legtudósabb és legeszesebb nesztorianust, a híres biblíamagyarázó cirusi Theodoretust (megh. 460 k.).

A 9. században támadt az első jelentős eucharisztiai mozgalom, mely egyelőre tisztán teológiai jellegű volt. *Paschasius Radbertus* corbie-i szerzetes 831-ben *De corpore et sanguine Domini* címmel kiadta az első eucharisztias monografiát, melyben erőteljesen hangsúlyozta a valóságos jelenlétet, és nem egy helyütt vaskos kifejezésekkel nyomatékozta a szentségi és történeti Krisztus azonosságát. Többben hasonló című iratokban ellene támadtak; nemcsak a

külön utakon járó és spiritualista Scotus Eriugena (860-ban kiadott, ma elveszett iratában), hanem Paschasius rendtársai *Ratramnus* és *Hrabanus Maurus* is.

Ma már bizonyos, hogy Paschasius itt nem tanított újat; ellenfelei pedig, legalább a két utóbbi nem helyezkedtek eretnek álláspontra. Paschasius Aranyszájú, Ambrus és a gall liturgia nyomán a kelleténél kissé erősebben hangsúlyozta a szentségi és a történeti Krisztusnak azonosságát, és ezzel, legalább ellenfeleinek ítélete szerint, azoknak az egyébként jelentéktelen írónak malmára hajtott, kiknek tanításában a kenyér és bor színei magának Krisztus testének járulékaivá válnak, és így Krisztus teste az érzékeknek közvetlenül hozzáférhető módon van jelen és az érzékelhető dolgoknak sorsában is osztozik (*capharnaitae et sterco-rianistae*). Ezeknek a nem egyszer ízléstelen állításoknak elhárítására Ratramnus és Hrabanus Szent Ágoston szellemibb fölfogás- és beszédmódjához folyamodtak. Tehát itt nem a valóságos jelenlétről, hanem módjának tüzetesebb meghatározásáról folyt a szó. *Tartalmi eltérés nem volt a két fél között.* Paschasius nem akarta azt állítani, hogy a történeti és szentségi Krisztus a jelenlét módja tekintetében is teljesen egyezik; viszont ellenfelei nem akarták tagadni a történeti és szentségi Krisztus lényegi azonosságát. A vitát Lanfranc bec-i szerzetes zárta be.

Lehet, hogy a vita folyamán *Eriugena* a spiritualizálásban túlmént a kellő határon, s talán szimbolizmusra jutott. Bizonyos, hogy az ő iratára támaszkodva tours-i *Berengarius* (megh. 1088; *De sacra caena*; ez az irat soká lappangott; Lessing Wolfenbüttelben megtalálta és 1834-ben kiadta) merő szimbolizmust adott elő: a konszekrált kenyeret csak úgy lehet Krisztus testének mondani, amint Krisztus viszont báránynak, szögletkőnek van nevezve, vagyis csak metaforás értelemben. Tanítását a római, tours-i és párisi zsinatok elítélték, és ő II. Miklós és VII. Gergely előtt (1079-ben) kénytelen volt visszavonni tévedését.

A középkori *spiritualizáló felekezetek* az Oltáriszentség dogmáját is meghamisították. A valóságos jelenlétet tagadták a petrobruziánusok és albiak; a valdiak a külön konszekráló papi hatalmat vonták kétségbe és az Eucharisziát csak megáldott kenyérnek tekintették; ellenük állást foglalt a IV. lateráni zsinat. Wiclef tagadta az átlényegülést.

A 16. századi újítók közül az ortodox *luterizmus* sohasem tagadta a valóságos jelenlétet; sőt az ágostai hitvallás (*Confessio Augustana*) és Melanchthon Apológiája majdnem egészen katolikus módon szól. A nagyobb Katekizmus azonban már azt tanítja, hogy Krisztus a kenyérben és a kenyér alatt van jelen. Ez *companatio*, vagy a szó tágabb értelmében vett

impanatio (szűkebb értelemben impanatio volna, ha Krisztus a színekkel személyes egységbe lépne; ezt alaptalanul tulajdonították időnként deutz-i Rupertnek; mint föltevést előadta Párisi Vilmos a 14. században, a többi hittudós tiltakozása közepett; lehet, hogy a luteránus Osiander is képviselte). Tanuk támogatására fölállították az ubiquitas-tant: Krisztus embersége szerint is mindenütt jelen van. A Solida Declaratio aztán a valóságos jelenlétet a vétel idejére korlátozza. *Zwingli* (1525 óta), akihez *Karlstadt*, *Bucer* és *Oecolampadius* is csatlakoztak, a konszekrált kenyeret és bort merő jelképnek tekintette, mely Krisztus testét és vérének jelenti. Ezeket a szimbolistákat *Luther* szakramentáriusoknak nevezte, mert a szentségben csak a jelet (a skolasztikusok nyelvén: sacramentum) tartották meg, annak tartalma (a skolasztikusok nyelvén: dolog, res) nélkül. Ez sok mai racionalista liberális protestánsnak is álláspontja. *Kálvin* itt is, mint általában vallási alkata tekintetében, középhelyet foglal el két reformátor társa között: a megdicsőült Krisztustól a hívő fölvevőre a vétel pillanatában természetfölötti erő árad; tehát nem szubstanciája, hanem ereje szerint van jelen Krisztus. Körülbelül ez volt *Melanchthon*nak is a nézete. Az anglikánok általában *Kálvin* álláspontján vannak, kivéve a puseyistákat, kik vallották a valóságos jelenlétet.

A mai liberális protestánsok és a modernisták általában azon a nézeten vannak, hogy Krisztus telve volt a világ közeli végének várásával, s ezért nem akart semmiféle szentséget sem alapítani. Az utolsó vacsorát búcsúvacsoraként ülte, a hivek pedig mint a közösség ápolására alkalmas szeretetlakomát folytatták. Idővel aztán, különösen Szent Pál hatása alatt, misztikai tartalmú és vonatkozású lakoma lett belőle.

A trentói zsinat tanítása

A trentói zsinat (Trento, Trient, Tridentum a Garda tó táján, ma olasz város) az újítók ellenében 25 ünnepélyes nyilvános ülése közül a 13.-at (1551 okt. 11.) egészen az Eucharisztia-nak szánja. Szokása szerint először kifejtő előadásban, *fejezetekre* osztva adja a katolikus tanítást; azután pedig a sarkalatos tételeket az eretnek tévedéssel szemben még egyszer éles, elítélő formában *kánonként* rögzíti: Aki (a katolikus igazsággal szemben) így és így tanít, az nem katolikus: ki van közösítve, anathema sit. A Tridentinum hivatalos eredeti szövege, valamint általában az Egyháznak főbb hivatalos tanításai könnyen hozzáférhetők *H. Denzinger Enchiridion symbolorum et definitionum* (Freiburg, Herder) mindig színvonalon tartott művében. A következő zárójeles számok ennek a műnek szélszámai.

A Tridentinum 13. ülésének első fejezete (874) így kezdődik : «A szentsinat azzal kezdi, hogy egyszerűen és nyíltan vallja : Az áldott Oltáriszentségben a kenyér és bor konszekrációja után a mi Urunk Jézus Krisztus, igaz Isten és igaz ember, *igazán, valósággal és lényegesen* (substantialiter) *jelen van* azoknak az érzékelhető dolgoknak színe alatt. Nincs is abban lehetetlenség és ellenmondás, hogy a mi Üdvözítőnk mennyekben állandóan ott ül az Atya jobbján természetszerű létezmódja szerint, és mindamellett szubstanciájával sok más helyen is jelen van előttünk olyan létezmóddal, melyet szóval alig tudunk kifejezni, melyről azonban a hittől megvilágosított elmélés meg tudja állapítani, hogy Istennél lehetséges . . . Így vallották ezt egészen nyilván a mi eleink, kik a Krisztus igaz Egyházában éltek, valahányan szóltak erről a nagy szentségről, hogy t. i. a mi Üdvözítőnk ezt a csodálatos szentséget rendelte az utolsó vacsorán, mikor a kenyér és bor megáldása után tulajdon testét és vérért nyújtotta apostolainak, amint ezt határozott és világos szavakkal tanusította».

Ezt *megismétli a kánonban* (883) : «Ki van közösítve, aki tagadja, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben *igazán, valósággal és lényegesen* (substantialiter) *jelen van* a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére lelkével és istenségével együtt, és így az egész Krisztus ; hanem

azt mondja, hogy csak úgy van benne mint jelben vagy képben (figura) vagy erő szerint (virtute)». A zsinat itt az eucharisztias jelenlétet tagadó eretnekekkel szemben megállapítja a valóságos jelenlétet; az egymást nyomatékozó három pozitív (igazán, valósággal, szubstancia szerint) és a negatív (nem: jelben, képben, erő szerint) kifejezést nem akarja külön-külön tévedésekre vonatkoztatni, bár ezt a vonatkoztatást erőltetés nélkül keresztül lehet vinni; jel: Zwingli; kép: Oecolampadius; erő: Kálvin).

A kifejtő előadás folytatja (877): «Mindig az a hit járta az Egyházban, hogy nyomban a konszekrálás után jelen van a mi Urunk valóságos teste és vére a kenyér és bor színe alatt a lelkével és istenségével együtt; még pedig teste a kenyér színe alatt és vére a bor színe alatt a (konszekráló) szavak erejénél fogva, azután teste a bor színe alatt, vére a kenyér színe alatt és lelke mindkettőben ama természet szerű kapcsolat és együttjárás (concomitantia) erejénél fogva, melynek értelmében elválhatatlan egységében marad annak a Krisztusnak, aki halottaiból föltámadt és halált többé nem lát (Rom 6, 9); istensége pedig a testével és lelkével való csodálatos személyes egységnél (unio hypostatica) fogva. S ezért váltig igaz az is, hogy bármelyik szín alatt annyi van jelen, mint mindkettő alatt. T. i.

az egész és teljes Krisztus van jelen a kenyér színe alatt és annak bármely része alatt, hasonlóképp az egész bor színe alatt és annak részei alatt. És mert az a Krisztus, a mi Megváltónk igazán az ő testének mondotta azt, amit a kenyér színe alatt adott, ezért az Isten Egyházában mindig élt az a meggyőződés, és ez a szentsinat most újból előterjeszti, hogy a kenyér és bor konszekrációja által a kenyér egész szubstanciája átváltozik a mi Urunk Jézus Krisztus testének szubstanciájává és a bornak egész szubstanciája az ő vérének szubstanciájává. S ezt az átváltozást a katolikus Anyaszentegyház helyesen és találón elnevezte transsubstantiatio-nak (átlényegülés) . . . »

«Nincs tehát semmi kétség benne, hogy a keresztény híveknek az Egyház állandó gyakorlata szerint ezt a fölséges Szentséget az Istennek kijáró *imádással* (*cultu latriae*) kell tisztelniök (878) . . . »

Hítnek titka és a titok kulcsa

A trentói zsinatnak ebben a tanításában az Eucharisztia valóban úgy mered elénk, mint hittitkoknak sűrített foglalata, mint *mysterium fidei* a szó legsajátosabb értelmében. A titkoknak egy egész kozmosza tárul itt az ámuló lélek elé, s ezt a titokvilágot a következő *négy eucharisziás alaptitokra* lehet visszavezetni:

1. Érzékeink, a külső világban való eligazo-

dásunk számára legmeghittebb, megszokott útmutatóink az Eucharisziában *kenyeret és bort* találnak; s a kiterjesztett érzéklés, a fizikai-kémiai vizsgálat az érzéseknek ezt a megállapítását megerősíti. A hit pedig azt mondja, hogy a kenyér és bor nincs itt, csak — itt volt; ami belőle itt van, az csak a külseje, a színe, nem a magja és veleje.

2. Viszont ami igazában itt van, a Krisztus teste és vére és velük *az egész Krisztus*, arról érzeink nem beszélnek, és semmiféle kiterjesztett tapasztalás, pl. vegyelemzés, színeképelemzés, röntgenezés stb. itt nem akadna rá Krisztus testére, vérére. Pedig a hit szerint valósággal itt van ugyanaz a Krisztus, aki az Atya jobbán ül, emberségének egész valójában, csonkítás nélkül, torzítás nélkül, s mégis

3. *kiterjedés nélkül*, sőt a térrel szemben egészen különleges, titokzatos vonatkozásban: Jelen van az egész konszekrált ostyában (és kehelytartalomban) és jelen van minden egyes részében; ott van a mennyekben és ott van minden konszekrált ostyában, és mégis csak egy Krisztus. Megjelenik minden szentmisében és mégsem hagyja el az eget.

4. S ez a megjelenülés úgy történik, hogy ami a kenyeret kenyérré tette (a szubstanciája) és ami a bort borrá tette, átváltozik Krisztus testévé és vérévé. És amint a trentói atyáktól hallottuk, az együttjárás (concomitantia) erejé-

nél fogva bármelyik szín alatt jelen van Krisztus egész embersége, a személyes egység (unio hypostatica) erejénél fogva pedig istensége is. Sőt még egy lépést kell tennünk: Ahol jelen van Krisztus istensége, vagyis a második isteni személy, ott a szentháromsági személyek teljes egymásbaválása és elválaszthatatlansága miatt (Dogmatika I 400) jelen kell lenni a teljes Szentháromságnak. Ezért a teljes szabadoság nevében azt kell mondani: Az Eucharisztia-ban a konszekráló szavak erejénél fogva ott van Krisztus teste és vére, elsődleges együttjárás erejénél fogva (per concomitantiam primariam) az egész Krisztus, és másodlagos együttjárás erejénél fogva (per concomitantiam secundariam) az egész Szentháromság.

Itt *mélységek* nyílnak, melyekbe beleszédül az ember — a hívő lélek a szerető sejtés és ámulat aléltságával, az akadékoskodó a nem-értők megütközésével és támolygásával.

Nem is tudna mihez kezdeni velük még a készséges elme sem, ha *föltétlenül illetékes helyről biztosítást* nem kapna: Igen, látszat ellenére, nehézségek dacára, az ész ágaskodásai közepett is ez a paradoxon-rendszer tiszta valóság. S ezt a biztosítást nem adja meg a tudomány, még a legmélyebbre ereszkedő, sőt az exakt ténymegállapítások talaját elhagyó és a sejtés éjtszakájában előretapogatódzó bölcsélet sem; nem adják meg a zsenik, nem a

szentek és nagy imádkozók; nem adja és nem adhatja meg az emberiség legáhíthatosabb vágyakozása és szentgyülekezetek tanúsága. Mindezek elébe harangozhatnak, de nem hozzátják meg.

Az egyetlen, aki itt teljes illetékességgel tanuságot tehet: *Jézus Krisztus* — az a Krisztus, aki bizonytságot tett, hogy égnék és földnek, életnek és halálnak föltétlen ura, tehát meg tudja valósítani, és mert végig szeret, meg akarja valósítani a szeretetnek ezt a csodavilágát. Mikor elhangzott az első szó az Eucharisziáról — pedig az ő ajkáról —, akkor sokan botránkoztak; Szent Péter pedig megtalálta az egyedül lehetséges visszhangot: Uram, az örök élet igéi tenálad vannak, mi elhittük, hogy te vagy a Krisztus!

Ugyanezt mondja *Szent Tamás* az Eucharisztia legnagyobb hittudósa, abban a fölséges himnuszában (*Adoro Te*), melyet joggal a középkor legszebb latin himnuszának tekintenek, melyet a mélyen látó és finom érzéssel alkotó középkori szellem az utolsó útravalót vevő haldokló szentnek ad ajkára — valóban a legméltóbb hatyúdala annak a szeráfi szentnek, akiről maga Jézus Krisztus tanusította: Bene de me scripsisti Thoma! Szent Tamás abban a himnuszában szemlét tart az érzékek fölött és megállapítja: a látás, tapintás, ízlés itt megcsalódik; egyedül a hallásban lehet

bízni. Miért ? «Hiszem, amit Isten Fia mond ; az Igazság szavánál nincs tovább.»

Visus, tactus, gustus in Te fallitur,
sed auditu solo tuto creditur.

Credo, quidquid dixit Dei Filius,
nihil hoc verbo veritatis verius.

Igen, ez az Eucharisztia kulcsa. Jézus Krisztus döntő nagy tanuságának van pszichológiája ; és kár volna ennek a pszichológiának a végére nem járni ; sok tanulástól és nagy szellemi erőforrásoktól esnénk el. Előbb azonban meg kell hallgatnunk magát a krisztusi tanuságot.

Al
vann
egyik
Krisz
veti
látás
előbb
mára
világ
meg
miut
csak
meg
lelke
meg
tám
a G
hely

Az

J
tula
ételi

2. KRISZTUS TANUSÁGA

AZ EVANGÉLIUM VILÁGÁNAK MEG-
vannak a sajátos törvényszerűségei, s ezek között
egyike az alapvetőknek az a tény, hogy Jézus
Krisztus akkor, mikor Isten országának alapjait
veti meg és sarkoszlopait állítja föl, előbb ki-
látásba helyezi és azután valósítja meg. Mintha
előbb elő akarná készíteni a nagy titkok szá-
mára a talajt és csak azután állítaná belé a
világba szeretete nagy csodáit. Így pendítette
meg a keresztség gondolatát Nikodémusnál,
miután előbb maga is megkeresztelkedett, és
csak mennybemenetele előtt adja a határozott
megbízást. Így ígérte a búcsúzó estén a Szent-
lelket, akit Pünkösdkor elküldött. S így ígérte
meg Szent Péternek a főséget, és megadta föl-
támadása után a Genezáret tavánál. Ugyancsak
a Genezáret tava, de a keleti partja volt szín-
helye a nagy eucharisziás ígéretnek.

Az ígéret

*Jézus Krisztus Jn 6-ban megígérte, hogy
tulajdon valóságos testét és véréát adja a hívőknek
ételül és italul.*

Szent János evangéliumának hatodik fejezete

három részre oszlik. Az első rész történeti, és a szinoptikusoknál (Máté, Márk, Lukács) is leírt két csodát beszél el: ötezer ember csodás kielégítését 1—15. vers, és az Üdvözítőnek tengerjárását v. 16—21. A második rész a lelki eledelről szóló hosszabb beszéd: v. 25—59: ez az ú. n. eucharisziás beszéd. A harmadik rész ismét történeti, és elbeszéli némely tanítványnak ama beszéddel szemben tanúsított magatartását: v. 60—72. Magában a lelki eledelről szóló második részben, az *eucharisziás beszéd*ben ismét különválik két tag. Az elsőben v. 25—47 (esetleg 52a) az Üdvözítő önmagát állítja oda mint lelki eledelt: «Én vagyok az élet kenyere; aki énhozzám jön, nem éhezik, és aki énbenem hisz, soha meg nem szomjazik» (v. 35). A 48. és kivált az 52b verstől kezdve szól a testéről és vérééről, mint adandó eledelről: «Én vagyok az élő kenyér, mely a mennyből szállott alá. Ha valaki e kenyérből eszik, örökké él; és a kenyér, melyet majd én adok, az én testem a világ életéért. Bizony, bizony mondom nektek: ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok az ő véréét, nem leszen élet tibennetek. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete vagyon, és én föltámasztom őt az utolsó napon. Mert az én testem bizonyval étel, és az én vérem bizonyval ital. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, énbenem marad, és én ő benne».

Vajjon az eucharisztias beszéd mind a két részben ugyanarról az eledelről szól-e, arra nézve nincs egyetértés a katolikus értelmezők között.

Valószínű, hogy a második rész nem mindenestül ugyanazt az eledelt említi, mint az első. a) Az első részben ugyanis az eledel mindig kenyér, szembeesítve a kenyérszaporítás és a mannahullás csodájával; a másodikban ellenben Krisztus teste és vére. *b)* Az első rész nem beszél ennek az eledelnek evéséről, hanem csak azt követeli, hogy az emberek Krisztushoz jöjjenek és benne higgyenek; viszont a második rész ismételtén annak az eledelnek evését és ivását jelöli meg az élet föltételeként. *c)* Az eledel az első részben jelenlevőnek, a másodikban jövőendőnek van föltüntetve. *d)* Az első részben a zsidó hallgatóság csak azon akad fön, hogy Krisztus mennyei eredetet tulajdonít magának; a másodikban ellenben azon ütközik meg, hogy tulajdon testét és véréát akarja eledelül adni. Valószínű ezek után, hogy az Úr Krisztus a beszéd első részében önmagát minden létmozzanatában, határozatlanul állítja oda eledelként, tehát testét és véréát sem zárja ki, bár kifejezetten még nem említi; viszont mikor a második részben testét és véréát helyezi kilátásba, nem akarja kizárni, sőt alattomban odaérti egész éltető mivoltát.

Bizonyos azonban, hogy az *eucharisztias*

beszéd második részében Krisztus a maga tulajdon testét és véré helyezi kilátásba igazi eledelül.

Ez ugyanis az egész szakasznak közvetlenül fölkinálkozó *betű szerinti értelme*. Az Üdvözítő ismételten kijelenti, hogy teste valósággal étel és vére valósággal ital; negatív és pozitív formában ismételten hangsúlyozza, hogy azt enni és inni kell; sőt teszi azt olyan erőteljes kifejezésekkel, mint *τρώγειν*, rágni. Ha ennek a beszédnek a tartalma nem volna annyira rendkívüli, bizonyára soha senkinek eszébe sem jutott volna másképp értelmezni.

A beszéd *átvitt értelmezése ki van zárva*. Valakinek testét enni (néha véré inni) ugyanis a szentírási nyelvhasználat szerint (pl. Psalm 13, 4; 26, 2; Mich 3, 1; Is 49, 26; Ap 16, 6 stb.) annyit jelent, mint ádázul halálra üldözni. Már most képtelen gondolat, hogy az Üdvözítő az örök élet föltételéül az ő ádáz üldözését tűzte ki; vagy ha mégis, akkor köteles lett volna ebben az értelemben megmagyarázni szavait, melyeket hallgatósága csak vagy betű szerint vagy megszokott metaforás értelmükben vehetett. Különben ha az Üdvözítő beszédjének ezt a második részét átvitten akarta volna értetni, miért használt oly könnyen félreérthető kifejezéseket annak a kijelentésére, amit a beszéd első részében már oly világosan megmondott volt?

Az ígélet visszhangja

A betű szerinti értelem tekintetében minden kétséget teljesen kizár az a mód, ahogyan az Üdvözítő kezeli a tusakodó hallgatóságot.

Mikor elhangzott az első kijelentés, hogy tulajdon testét és vérének akarja eledelül adni, «vetekedének a zsidók (a negyedik evangélium állandó nyelvhasználata szerint hitetlen hallgatósága, a farizeusok, írástudók, vének és főpapok táborából) egymás közt mondván: «Hogyan adhatja ez nekünk az ő testét eledelül?» (v. 53). Más hasonló helyzetekben az Üdvözítő az evangéliumok tanúsága szerint (pl. Jn 3, 4—6; 4, 11—16; 6, 32—6; 8, 32—4; 8, 56—8; 11, 11—4; Mat 16, 6—11) úgy szokott eljárni, hogy ha az ellenkezés félreértésből származott, megmagyarázza szavait; ha azonban csak konokság váltotta ki, nyomtatékosan meg szokta ismételni szavait, (mint pl. Jn 6, 41—51; 8, 56—9; Mat 9, 2—6). Ezt teszi a jelen esetben: nem magyaráz, hanem még hatszor megismétli, hogy igenis teste valósággal étel és vére valósággal ital. Így nem járhat el, aki átvitt értelemben akar szólni.

Szűkebb hallgatósága köréből (*tanítványai közül*) sokan hallván ezeket, mondták: «Kemény beszéd ez, ki hallgathatja azt?» (v. 61). Ezek tehát nyilván betű szerint vették Krisztus beszédét; különben érthetetlen, miért kemény nekik ez a beszéd. Itt az Üdvözítőnek újból

kínálkozott volna alkalma könnyíteni a hallgatóság lelkén: ne botránkozzatok meg, hisz szavaimat csak átvitt értelemben kell venni. De nem teszi.

Igaz, azt mondja: «A szellem az, ami éltet, a test nem használ semmit. Az igék, melyeket én szólottam nektek, *szellem és élet*» (v. 64). Azonban ezzel nem akar előbbi szavainak átvitt értelmet tulajdonítani. Mindenekelőtt nagyon is különböző két dolog azt mondani: szavaim szellem és élet; és azt mondani: szavaim szellemi, azaz képletes értelemben vannak mondva. Aztán: a botránkozó tanítványok otthagyták a Mestert, és ő ezt engedte; sőt legszorosabb környezetének, apostolainak is fölteszi a kérdést: «Csak nem akartok ti is elmenni?» Vagyis, mikor a «szellem és élet» szavai már elhangzottak, a testének és vérének vételéről szóló szavak az ő ítélete szerint még mindig keményeknek tűnhettek föl; tehát magának az Üdvözítőnek gondolata szerint a «szellem és élet» kijelentése nem enyhítette a testének és vérének vételéről szóló szavait. A «szellem és élet» kijelentésének értelme tehát ez: Amit mondtam, azt nem a nyers természeti testről és vérről kell érteni, hanem a mennybemenetel utáni, megdicsőült, átszellemített és éltető testről. Az Üdvözítő tehát óvást emel az Oltáriszentség anyagias fölfogása ellen, az ú. n. kafarnaumi, thyestesi vétel, a

«sarcophagia» ellen. Szava szemrehányás is akar lenni az anyagias gondolkodású hallgató-ság ellen, kik a felsőbb, szellemi világ titkait nem akarják bevenni.

Igy értelmezik az Üdvözítő szavait *csaknem az összes szentatyák* (Val. Schmitt: Die Verheiszung der Eucharistie Jn 6 bei den Vätern 2 k. 1900/3). A trentói zsinat csak azért nem mondotta ki ünnepélyesen ezt az értelmezést, mert ép abban az időben néhány kiváló hit-tudós (Caietanus, Cusanus, Tapper, J. Hessel, Jansenius Gandavensis) az eucharisztias beszéd második részét is az elsőnek normájára, az Üdvözítőnek hitben és kegyelemben való lelki vételére értelmezték: jórészt azért, hogy az akkor dúló kelyhes mozgalom szentírási főérvét letörjék.

Sőt így értelmezik a mai racionalista protestáns vallástörténeti iskola hívei is (Holtzmann stb.). Ezek azt mondják, hogy Szent János nem ad történetet, hanem csak a keresz-tény község hitének ad teológiai kifejezést. Ámde nincs komoly exegétikai ok kétségbevonni János evangéliumának történeti jellegét (lásd Dogmatika I 93/4); viszont a katolikus fölfogásnak nincs oka tagadni, hogy Szent János nem mindenben betű szerint, hanem olykor tartalom szerint adja az Üdvözítő tanítást. Sőt merőben pszichológiai szempontból azt kell mondanunk: könnyebb egy szerző-

nek hosszú idő múlva (János legalább 60—70 esztendővel az események után írt) jól visszamlékezni a hallottak tartalmára, mint a szavakra: tehát merőben emberileg tekintve a dolgot, Szent János hitelreméltósága emelkedik, ha az Üdvözítő beszédeit tartalom szerint és nem betű szerint közli. Egyébként a racionalizmus nem történeti, hanem bölcséleti, illetőleg teológiai megfontolások alapján vonja kétségbe ennek a helynek krisztusi eredetét: Amit az Üdvözítő itt kilátásba helyez, az ő szemükben lehetetlen; tehát az ő «Krisztusuk» azt nem mondhatta.

Az eucharisztia-alapítás krónikásai

Az Üdvözítő az utolsóvacsorán megvalósította Szent Jánosnál tett ígérteét; a kenyér és bor színe alatt valósággal a testét és véréát adta tanítványainak eledelül.

Az utolsóvacsora elbeszélését tartalmazza Máté (26, 26—8), Márk (14, 22—4), Lukács (22, 19—20) és Pál (1 Cor 11, 23—5). A szöveg igen jó állapotban maradt ránk. Az a néhány eltérő olvasás (lectio varians), minők régi írásokban a másolásokkal kapcsolatban elkerülhetetlenek, az alapgondolatot sehol nem változtatja meg. *Lukács előadásának egy részét* (19. vers második fele és 20. vers) Westcott és Hort törlik, mert hiányzik a görög D kódexben, a legtöbb Itala kódexben, és tartalmilag némi

nehézséget okoz, amennyiben az előző versek (17 és 18) is kehelyről beszélnek ; tehát Szent Lukács utolsóvacsorai előadásában két kehely szerepel. Ennek a nehézségnek tartalmi megoldása Batiffol szerint az, hogy Lukács két forrást szőtt egybe ; Schanz és Berning valószínűbb magyarázata szerint Lukács részletezőbb, mint a többi előadás. Elmondja először a húsvéti bárány vételét, melyhez hozzátartozott a húsvéti kehely körözeése, és ehhez fűzi az Üdvözítő ama szavait (v. 18), melyeket Mat és Marc csak az eucharisztias kehely után említenek meg ; azután következett az eucharisztias lakoma ; s a másik három forrás csak az ott szereplő kehelyről tesz említést, a húsvéti kehelyről hallgatnak. Westcott-Hort törlése szövegkritikailag indokolatlan : a legtöbb görög kódex, köztük a legtekintélyesebbek, tartalmazza, még Marcion is, aki pedig oly szívesen töröl ; továbbá valamennyi Vulgata kódex.

A szövegek összehasonlítása azt mutatja, hogy Máté és Márk egyfelől, Lukács és Pál másfelől egymás között sok részletben megegyeznek, szemben a másik kettővel, úgy hogy lehet és szokás beszélni egy *péteri* (Marc, Mat) és egy *páli* (1 Cor 11 és Luc) eucharisztia-alapítási szövegről. A két forrás a lényeges tartalomban megegyezik ; másodrendű mozzanatokban azonban eltéréseket mutatnak : a) Luc

és 1 Cor 11 nagyon hangsúlyozzák, hogy az eucharisztias kehelyre csak étkezés után kerül a sor. *b)* Mindkettő hozzáad valamit Krisztus e szavaihoz: Ez az én testem, ez az én vérem; míg Mat és Marc csak a kelyhet kísérő szókhoz csatol ilyen hozzáadást. *c)* Luc és 1 Cor 11 szerint az Üdvözítő hozzáteszi: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hogy a péteri forrás miért hagyja el ezt a hozzáadást, nem világos. Mellőzéséből azonban nem lehet tőkét kovácsolni hitelessége ellen; hisz Pál, akinek szövege kétségtelenül tartalmazza, épen a kritikai irány szerint Mat és Marc előtt írta le; és szigorúan semmi mást nem akar előadni, mint amit az Úrtól vett (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*), valószínűleg nem közvetlen kinyilatkoztatás, hanem épen az őskeresztény község útján; tehát az őskeresztény községnek ismernie kellett az Eucharisztia ünneplésének megismétlésére vonatkozó ama szavakat.

Meg lehet-e ezekből a forrásokból állapítani, mit tett Krisztus az utolsó vacsorán? A szinoptikusok (Máté, Márk, Lukács), úgy mondják ma sokan, előadásukba nem vegyítenek annyi alanyi vonást, az ő Krisztus-képük hívebben tükrözi a történeti valóságot, mint pl. Szent János; de ők is, Szent Pál is hívő lelkük élményein szűrték át Krisztust. Eszerint számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy «hivőktől» eredő forrásokra vagyunk utalva.

Az
gélium
kell f
tus
bizalm
duceu
A
befoly
hatat
kedő
fölött
ellens
ment
lélek
szüks
mind
ket s
címe
nézet
tetle
ellen
bárm
nyek
lélek
nek
saik
tárg
H
még
szav

Azt akarják-e ezzel mondani, hogy az evangéliumok előadását eleve bizalmatlansággal kell fogadni csak azért, mert írói hittek Krisztus természetfölöttiségében? hogy nagyobb bizalmat keltenének pl. farizeusok vagy saduceusok emlékiratait?

A *lelkület*, mellyel közelítünk a tényekhez, befolyásolja róluk való előadásainkat; ez tagadhatatlan. De e tekintetben a hitetlen vagy kételkedő nincs előnyben a hívő vagy lelkes bámuló fölött. Őt épúgy vezeti világnézete, rokon vagy ellenséges érzülete, mint a hívőt. Föltételektől ment tudományos ismeret nincs; és ha a pórélélek a történeti források hitelreméltóságának szükséges követelménye, akkor befellegzett minden történetírásnak. A kritika tehát a tényeket sohasem támadhatja meg pusztán azon a címen, hogy a források szerzői bizonyos világnézetnek hódoltak; különben lélektani lehetlenséget követel. Vannak tények, melyek ellenállhatatlan erővel ráfekszenek az emberre, bármilyen az alaplelkülete. Hatalmas események, minők az utolsó vacsora mozzanatai, lélektani szükséggel eltörülhetetlenül belevésődnek a résztvevők lelkébe, s legalább alapvonalaisaik szükségkép kifejezésre jutnak, ha előadás tárgyává válnak.

Hogy a négy előadás *nem egyez szószerint*, még ott sem, hol azt eleve elvárnók, az alapítás szavaiban, nem bizonyít ez ellen a lélektani

következtetés ellen. Mert épen itt nagyon feltűnő az alapvonásokban a szószerinti egyezés, s a változatoknak más magyarázata nem lehet, mint hogy az utolsóvacsora hagyományának főntartói teljességgel uralkodtak annak tartalmán. Nagy kegyelettel ápolta hagyományokban csak akkor enged meg magának az ember változtatást a kifejezésekben, ha tisztában van a kifejezendő gondolatokkal. Nevezetesen *Szent Pál* a legteljesebb határozottsággal hangsúlyozza, hogy semmiképen sem a maga fölfogását akarja előadni, hanem magának Jézus Krisztusnak tettét és szavát: «Magától az Úrtól vettem, ἀπὸ τοῦ Κυρίου». Itt még egy Harnack is kénytelen megálljt kiáltani a nyaklónélküli kritikának és elismerni, hogy Pál azt akarja leírni, ami tényleg, történetileg végbe ment. «Die Worte sind mir zu mächtig» idézi megint Luthert (Dogmengesch. I⁴ 76).

Mit tett Krisztus az utolsóvacsorán?

Az Üdvözítő utolsóvacsorai tette *Szent Pál szerint* (a görög eredetiben) a következő: «Én az Úrtól vettem, amit közöltem is veletek, hogy az Úr Jézus azon az éjtszakán, amelyen elárultatott, vette a kenyeret és hálát adván (εὐχαριστήσας) megszegte és mondotta: Ez az én testem (τοῦτό μοῦ ἐστὶ τὸ σῶμα), mely érte-tek van (Luc hozzáteszi: adva); ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, Hasonlóképen

a kelyhet is étkezés után, mondván: Ez a kehely az újszövetség az én véremben (ugyanígy Luc; Mat és Marc: ez az én vérem, a szövetségé, mely sokakért ki van ontva bűnök bocsánatára). Ezt cselekedjétek, valahányszor isszátok, az én emlékezetemre».

Az Üdvözítő az utolsóvacsorán *a kenyér és bor színe alatt tulajdon testét és véréát adta tanítványainak.*

1. Ezt bizonyítják az Üdvözítő szavai. Mielőtt ugyanis a kenyeret átnyújtotta, azt mondja: Ez az én testem. Hasonlóképp tesz a kehelynél, Mat és Marc szerint teljes alaki párhuzammal: Ez az én vérem. Tartalmilag ugyanezt mondja Luc és 1 Cor is. A kehely ugyanis szokásos metonímia (tartalmazó a tartalom helyett); a tartalom megjelölése pedig: «az újszövetség az én véremben» hebraisztikus szerkesztés (2^a essentialiae-vel): vér szerzette szövetség, vérszövetség; és ez megint szokásos hebraisztikus metonímia szerint: szövetség vére. Úgy hogy ezeknek a szavaknak: «Ez a kehely az újszövetség az én véremben» pontos értelme: Ez a kehely tartalmazza az én véremet, az új szövetség-szerző vért.

Ez a kifejezés a közvetlenül kínálkozó értelmével azt mondja, amit jelez: Amit az Üdvözítő tanítványainak adott, az ő teste és vére volt. Ezt az értelmet még nyomatékozza az a körülmény, hogy az állítmánykiegészítő a görög

nyelvszokás ellenére határozott névelővel áll: τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου, vagyis: maga a testem, maga a vérem. Ugyanezt megerősítik az appozíciók: test, mely adva van; vér, mely ki van ontva; ezzel t. i. kétségtelenül áldozati adományként jelöli meg azt, amit apostolainak nyujt (lásd 225. lap). Már pedig az Üdvözítő önmagát, igazi testét és vérét adta áldozatul sokakért.

Mindent összevéve: ha az Üdvözítő azt akarta kifejezni, amit a katolikus Egyház vall, nem találhatott megfelelőbb kifejezéseket; ha azonban azt akarta volna mondani, amit a szakramentáriusok tanítanak, nem választhatott volna alkimatlanabb szavakat. Igaz, a szavaknak ez a betű szerinti értelme egészen szokatlan és hallatlan, ha más ember szájából jön. Az Üdvözítőnél azonban az egész üdvörténet során, az ő egyénisége, csodái, működése által, a Szent Jánosnál tett ígérete után elő volt készítve; úgy hogy a félreértés teljesen ki van zárva (lásd a köv. fejezetet).

Itt föl lehet tenni a kérdést: pontosan mire vonatkozik az Üdvözítő szavaiban az «ez» (τοῦτο)? A mutató névmás természete szerint vonatkozik elsődlegesen arra, ami jelen van. Tehát lehet úgy fölfogni, hogy a görög τοῦτο az ἰδοὺ, íme helyett áll. S hogy aztán pontosabban mi az, amire rámutat, a következő magyarázatnak kell megmondani. Tehát a jelen esetben: ez,

ami itt a kezemben illetőleg a kehelyben van, amit láttok, ez az én testem és vérem. Ezen nem változtat, hogy némely nyelv (a latin, sokszor az angol) ilyen esetben mintegy elővételezéssel a mutató névmást nyelvtanilag a későbbi magyarázó szók által megjelölt tárggyal egyezteteti (pl. «Hic» est «sanguis» meus). Ebben az esetben ugyanis az Üdvözítő szavainak pontos értelme: Ez a test az én testem, ez a vér az én vérem. Tehát így a valóságos jelenlét még hatásosabban jut kifejezésre.

2. Ezt megerősítik az *utolsóvacsora körülményei*: Az Üdvözítő az utolsóvacsorán új szövetséget kötött, földi nyilvános életének befejezésekor *végrendelkezett*. Ámde végrendeletben nem lehet metaforás kifejezésekkel élni; ezt kifejezetten tiltja a római jog, és soha meg nem engedné magának az örök Bölcsesség. Áll ez különösen akkor, ha a hallgatók együgyűségükben a legegyszerűbb metaforát is hajlandók betű szerint venni; amint az evangéliumok ezt a tanítványokról többször jelzik. De ők maguk is tanúsítják az Üdvözítő földi életének vége felé: «Ime most nyíltan beszélsz, és semmi példabeszédet nem mondasz» (Jn 16, 29). Bizonyos továbbá, hogy az Üdvözítő szavait *tizenöt századig* a keresztények betű szerint értelmezték. Ha ez tévedés, akkor a belőle származó félreértéseknek és bálványimádásoknak mind az Üdvözítő volna az oka. S mikép lehetne

ezt összeegyeztetni az Üdvözítőnek a racionalistáktól is annyira elismert és dícsért bölcsességével, nem is mondom istenségével? Végezetül az Üdvözítő az utolsóvacsorán *szensséget* alapított (282. lap). De mi kerekednék abból, ha ő szentségalapításkor képleges beszéddel él? Ha pl. a keresztségnél is a vizet képleges értelemben vette volna?

Az Üdvözítő nemcsak tanítványainak adta az ő testét és véréát az utolsóvacsorán, hanem *minden idő számára, összes követőinek szánta.*

Hisz kifejezetten *meghagyta*: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ezeknek a szavaknak a történeti hitelességéhez nem fér kétség, amint láttuk az imént. X. Pius joggal elítélte ezt a modernista tételt: Amit Szent Pál az Eucharisztia rendeléséről mond, azt nem kell mind történeti értelemben venni. Továbbá új *szövetséget kötött* az emberiséggel, és azt megpecsételte tulajdon testének és vérének áldozatával. Ám a szövetség, kivált Istennek az emberekkel való szövetsége, örök időkre szól, és a szövetségi áldozat az ószövetségi áldozatok tanusága szerint addig áll fenn és kerül bemutatásra, míg tart a szövetség. Ezenkívül nem szabad feledni, hogy az Úr Krisztus a tulajdon testével és vérével akarja táplálni összes hívőit; ezt világosan megmondta az Eucharisziát *ígérő beszédében*, és eléggé jelzik az ószövetségi *jövendölések* (pl. Prov 9; Os 2, 24; Is 25, 6;

Zach
mind
nem-
tés h
állati
terem
kized
a fölk
vére
az E
Krisz
nepel
A
kedj
ellen
teste
tiába
emlé
ninc
jelen
telen
emlé
telje
való

A s

A

nyel
tanu

S

Zach 9) és *előképek*, melyek az Eucharisziát mind a messiási ország eledelének várják, tehát nem-múló jónak tekintik. Előképei: a teremtés harmadik napja, az életnek, nevezetesen az állati életnek fönntartására szánt növényi élet teremtése; az élet fája a paradicsomban; Melkizedek áldozata; a húsvéti bárány, a manna, a föltett kenyerek (Lev 24, 5—9), a szövetség vére (Ex 24, 8). Végezetül pedig tény, hogy az Eucharisziát már az első keresztény község Krisztus testének és vérének áldozataként ünnepli (lásd 5. fejezet).

Az Üdvözítő ugyan azt mondta: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. S ez mintha ellenmondana annak a gondolatnak, hogy az ő teste és vére valósággal jelen van az Eucharisziában: *aki valósággal jelen van, arról nem kell emlékezni*; akinek pedig emlékezetét üljük, az nincs jelen. Azonban aki láthatatlanul van jelen, arról megemlékezni nem pszichikai képzelenség, sőt természetszerű. Istentről is megemlékezünk, sőt meg kell emlékeznünk éltünk teljes napjaiban, pedig állandóan és mindenütt valósággal jelen van.

A szem- és fültanuk

Az utolsóvacsora lefolyásának előadói, a tények közvetlen vagy közvetett szem- és fültanui az Üdvözítő kijelentéseit *szószzerint vették*.

Sem az utolsóvacsorán nem intéztek kérdést

az Üdvözítőhöz, mint más esetekben szokásuk volt ; sem utóbb, a leírás alkalmával nem fűztek hozzá magyarázatot, mint szokták máskor még ott is, hol az átvitt értelmezés egyébként könnyen fölkinálkozott. Ők egyszerűen minden magyarázat nélkül előadják az Üdvözítő szavait ; még pedig négyen különböző időben és helyen, különböző olvasók előtt. Ha átvitt értelemre gondoltak volna, legalább egyikük megragadta volna az alkalmat, hogy annak kifejezést adjon.

De ők ellenkezőleg nemcsak ezt nem teszik, hanem egy közülük, *Szent Pál* külön tanúságot tesz róla, hogy az Üdvözítő szavait betű szerint érti : «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, míg el nem jő. Aki tehát méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen» (1 Cor 11, 26). «Az áldás kelyhe, melyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? És a kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?» (1 Cor 10, 14–22). *Szent Pál* élesen kidolgozta itt azt a gondolatot : a pogányok az áldozati hús vétele által közösködnek isteneikkel ; a keresztények az Eucharisztia vétele által mélyebb és igazabb értelemben jutnak közösségbe az Úr Krisztus testével és vérével.

A szem- és fültanuknak ez a félreérthetetlen és egyhangú bizonysga éles megvilágításba

kerü
seiv
rázá
újít
eltér
ráza
fölp
az U
őket
1577
Ras
hoc
dés
már
ez a
A
mon
De
gon
játé
Z
az U
vag
test
írás
szál
kisé
én s
min
A l
s

kerül, ha szembesítjük olyanoknak erőlködéseivel, akik hosszú évszázadok után más magyarázásra tettek kísérletet. Amióta ugyanis az újítóknek egy része, a «szakramentáriusok» eltértek az addig egységes keresztény magyarázattól, nem tudnak megállapodni. Már Luther fölpanaszolja, hogy ki ezt, ki azt a szót nyúzza az Üdvözítő kijelentésében, és így bolondítja őket az ördög (Wider die Schwermgeister 1527). 1577-ben megjelent egy protestáns munka Chr. Raspergertől ily címen: *Ducentae verborum: hoc est corpus meum interpretationes*. A tévedés sokfejtű, az igazság egy. A 200 értelmezést már Bellarmin visszavezette 11-re; azonban ez a 11 is a következő háromra megy:

Karlstadt szerint az Üdvözítő, mikor azt mondta: «Ez», rámutatott a tulajdon testére. De ma senki sem követi. S joggal. *Karlstadt* gondolata légből kapott; s ezenkívül méltatlan játékot tulajdonít az Úrnak.

Zwingli és a legtöbb mai racionalista szerint az Üdvözítő szavaiban *ἐστὶ* annyi mint *σημαίνει*; vagyis Krisztus azt mondta: ez jelenti az én testemet. Álláspontjuk igazolására sok szentírási helyre hivatkoznak; különösen: «A kőszál (mely a pusztában vándorló zsidókat kísérte) pedig a Krisztus» (1 Cor 10, 4). «Ez az én szövetségem: metélkedjék körül közöttetek mindenki, aki férfinemen vagyon» (Gen 17, 10). A húsvéti bárányról: «Az Úr fázéja (elvonu-

lása) az» (Ex 12, 11). Ezzel az utalással nyerte meg Zwingli a zürichieket a maga eucharisztia-tanának és újításának. A maiak szívesebben utalnak Ezekiel szavára: «Ez (az elégett haj) Jeruzsálem» (Ez 5, 5).

Ámde a legtöbb esetben formailag sem áll fönn a *párhuzam* az idézett helyek és az Üdvözítő szavai között. Az idézetekben többnyire jelképes cselekvésekről van szó, melyekhez a magyarázat legtöbbször mindjárt közvetlenül hozzá van adva, mint épen a Zwinglitől oly végzetes hatással idézett helyen: «Ez az Úr fázéja; bejárom ugyanis Egyiptom földét». És sehol sincs igazi tartalmi párhuzam. Az idézetekben ugyanis jelen konkrét dolog van azonosítva más nem-jelenlevővel vagy elvonttal; sehol egy határozatlanul megjelölt jelen dolog egy másik egészen határozott szintén jelenlevővel, mint az Üdvözítő szavaiban.

Az *ἐστὶ* mint *kötőige* (copula) alapos nyelvészek szerint általában nem használatos a «jelen» értelemben, hanem mindig vagy az alany és az állítmány összekötését fejezi ki, vagy pedig létezését. Nem más a jelentése a szír nyelvben sem, melyről némelyek azt mondták, hogy nem ismeri a «jelen» igét, és ezért az Üdvözítő szavaiban a kötőige helyettesíti. Wiseman (Horae syriacae 1828) kimutatta, hogy szírül 45-félekép lehet kifejezni a «jelen» fogalmát; s bizonyos, hogy az evan-



gélísták, az Üdvözítő szavainak legjobb értelmezői és a szírn nyelvnek mint anyanyelvüknek ismerői, nem *σημαίνει*-vel fordították az Üdvözítőnek bárhogyan hangzó arám szavát. Ha valaki mindenáron párhuzamot keres az Üdvözítő utolsóvacsorai szavaihoz, erre az ószövetségi helyre kell gondolni (Ex 24, 8): «Vevé Mózes a vért, és ráhinté a népre és mondá: Ez annak a szövetségnek vére, melyet az Úr szerzett veletek»; vagy pedig a zsidó húsvéti szertartásban a családátya szavaira: Ez a nyomorúság kenyere, melyet atyáink ettek Egyiptomban.

Oecolampadius szerint az Üdvözítő azt mondta: Ez a kenyér és bor az én testemnek és véremnek képe (figura). De a kenyér és bor sem a dolog természeténél fogva, sem a szentírási nyelvhasználatban nem szerepel ebben a jelentésben. Az újabb szakramentáriusok nem is kísérleteznek már ezzel az értelmezéssel.

A «kemény beszéd»

Jézus Krisztus szavai világosak, határozottak, félreérthetetlenek. Akármilyen más dologról lett volna bennük szó, soha senkinek eszébe nem jutott volna másképp érteni és értelmezni, mint ahogy hangzanak. De éppen ez volt a botránykő, ez a nagyon is világos beszéd. Kenyeret nyujt és azt mondja: Ez az én testem, egyétek; bort nyujt és azt mondja: Ez az én vérem, igyátok.

Itt mindjárt jelentkezik egy *finomkodó* típus, a magasabb kultúra, haladottabb emberiség és ízlés szóvivője: Embert inni, vért inni — nem a kannibalizmus árnyai vonulnak-e itt föl? Nem a legprimitívebb ösztönvilág szabadul-e itt föl vadságával és szenvedélyességével együtt? Engedjük meg, hogy a vad kannibalizmuson túl a szenvedélyes odaadásnak, az «ars amandi»-nak is van érzéke és hajlandósága, erre a területre betörni. De egyáltalán mi helye lehet a szentélyben a vad szenvedélynek, tisztulatlan, sőt elfajult ösztönharcnak? Nem kell-e a haladottabb művelődés nevében botránkozással visszautasítani ezt a gondolatot, mint már Krisztusnak magasabb műveltségű hallgatói tették? Mikép adhatja ez nekünk az ő testét?! *Πῶς*?! Mikor ma egy messzebb tekintő humanizmus joggal korlátozni akarja a húsevést, mint az alacsonyabb embernek, az állatiságnak és érzékiségnek táplálóját!

Hisz némi borzongással gondolja végig ennek a «húsvét»-nek gondolatát még a teológus is: Mi lesz végre is a Krisztus szent testéből, ha jámbor Shylockok egyre metélik! És mi lesz ebből a krisztusi szent testből és vérből, ha az emberi szervezetben az életfolyamat és anyagcsere rendes útjára tér! Hogyan egyeztethető ez össze azzal a tisztelettel, melytől a jámbor középkor távoltartotta a profanizálásnak még a gondolatát is, mikor szent fölháborodással

utasít
geket
kell-e
telet
még a
az ő
An
tussa
nek é
és lep
dőbb
miké
nek a
embe
nyér
dolat
riszt
mus
S
fogha
Miké
ha n
sal,
elcsa
stad
ceus
tus s
nek
sabb
sincs

utasította vissza ezeket a vaskos ízléstelenségeket (capharnaimizmus, stercorianizmus)? Nem kell-e tehát egyenest az Úr Krisztus iránti tisztetel nevében elhárítani a Krisztus-evésnek még a gondolatát is : Mikép adhatná ő nekünk az ő testét !? *Πῶς* . . .

Amikor pedig Krisztus egy felsőbbbéseges gesztussal elintézi ezt a Miképen-t, mikor a kenyérnek és bornak, a legmeghittebb eledelnek színe és leple alatt adja az ő testét és véré, és így döbbenetes magátólértődéssel mutatja meg, miképen adhatja eledelül a testét és véré, jönnek a farizeusok a *«spiritualizmus»* nevében : Az embernek nem testtel és vérrel, sőt nem is kenyérrel és borral kell táplálkozni, hanem gondolattal, eszménnyel, törvénnel. Az eucharisziás tan eszerint valami lappangó materializmusnak a malmára hajt.

S jönnek a szadduceusok és szót emelnek a fogható valóságok, az *empirizmus* nevében : Mikép lehetne test és vér, ami kenyér és bor? És ha nem akarnak mégsem szakítani Krisztussal, egymásra licitálnak Krisztus szavának elcsavarásában, amint láttuk Zwingli, Karlstadt és Oecolampadius példáján. Ez a szadduceus magyarázás addig csűr-csavar, míg Krisztus szavának olyan értelmét nem találja, melynek tartalmán nem akadhat fönn a leglaposabb fölvilágosodottság sem, melyben nyoma sincs már a titoknak.

A helyzet világos: Ha Jézus Krisztus azt akarta volna mondani, amit a katolikusok értenek, nem használhatott volna jobb kifejezést az utolsó vacsorán. Ha azonban azt akarta mondani, amit a szakramentáriusok gondolnak, nem találhatott volna alkalmatlanabb szót, vagyis magyaráz: nem beszélhetett volna oktanabbul.

De vajjon hozzáférhet-e Jézus Krisztushoz az oktan beszélő még a leghalványabb gondolata is?

Végre is nem kell-e megilletődéssel venni ezt a szót bárkinek, merőben csak azért, mert *Jézus Krisztus ajkáról* jön? Nem szerzett-e ő megföljebbezhetetlen jogcímet arra, hogy az ő szavát értetlenül is teljes tisztelettel és bizalommal fogadjuk? Az eucharisziás beszéd igen, bárkinek másnak ajkán kemény beszéd. De kemény beszéd-e Jézus Krisztus ajkán? Nagy szó, szokatlan szó, az bizonyos; az elmének botránykő, a sejtésnek titok, a tapasztalásnak egyenest balgaság.

De lássuk, honnan jó ez a szó! Merészkedjünk be abba a világba, ahol ez a szó megszületett és akkor kitűnik, hogy onnan más szó nem is jöhetett, és egyszerre nyilvánvaló lesz, hogy ez a szó a szuverén igazság szava.

Vég

M

testé

hite

kérd

hanc

szeri

már

hóna

és v

any

fel,

tegs

ban

gyer

E

kezo

a ne

adó

ann

hata

eml

higi

hie

ann

3. A KRISZTUSI TANUSÁG GYÖKERE ÉS EREJE

Végigvaló szeretet

MIKÉP ADHATJA EZ NEKÜNK AZ Ő testét eledelül? — kérdezték Kafarnaumban a hitetlenkedő zsidók. Aki igazán szeret, ezt nem kérdezi, hanem megteszi. Nem kérdezi az *anya*, hanem amíg szíve alatt hordja gyermekét, betű szerint testével és vérével táplálja; és amikor már a világra szülte, még hosszú és jelentős hónapokon keresztül táplálja tulajdon testének és vérenek titokzatos kivonatával, a csodálatos anyatejjel; és amelyik gyermek enélkül nő fel, késő vénségéig konstitúcióhiányokban, betegségi fogékonyságokban, sőt nevelészavarokban sínyli meg, hogy nem testen és véren nőtt gyermekése.

Eleven test, meleg vér: ezzel a táplálékkal kezdődik mindnyájunk léte, és ősidők óta él *a népekben* az a meggyőződés, hogy minél odaadóbb és huzamosabb volt az a táplálkozás, annál több erőt, egészséget, sokszor csodával határos ellenállást és hősiséget szívtak az anyai emlőkön a Szigfridek. S a modern biológia és higiénika nem meri megmosolyogni ezt az ősi hiedelmet, hanem a statisztikáknak száraz, de annál beszédesebb nyelvén mondja el, hogy a

ki nem hordott gyermeknek mennyire lecsök-
kentek az életlehetőségei, és a nem anyja-tején
nőtt gyermek mennyire védtelenül ki van szol-
gáltatva az életölő támadásoknak. S talán ennek
a nagy valóságnak fonákja, — hisz annyszor
fonákba, sőt embertelenségbe, sőt bűnbe tor-
zulnak a legmélyebb emberi megélések és sejt-
elmek, — hogy primitív korok és népek azt
hitték, hogy ha ellenségüknek, kivált vitéz
ellenségüknek húsát-szívét megeszik, vele meg-
eszik vitézségét is, ha az idegennek, messziről-
valónak s így szerintük kiválóbbnak meg-
eszik testét, megeszik és magukévá teszik
kiválóságát is.

Ezek elfajulások ; irtózáttal fordul el tőlük
az emberségesebb érzék. De bizonyos, hogy
csirában nem idegenek a leggyöngédebb és leg-
odaadóbb szeretet-vonatkozástól, a *hitvesi sze-
retet* vonatkozásától, amint ezt kifejezések és
fordulatok majdnem minden nyelv kincsében
félreérthetetlenül tanúsítják. Ezek a ford-
ulatok természetesen átvitt értelemben vannak
mondva. De valamilyen útmutatók abba a
világba, ahol az élet titkai fakadnak, azokba
a mélységekbe, ahol a teremtető, alkotó, éltető
szeretet uralkodik a maga sajátos törvényeivel
és dinamikájával. Ennek a világnak legszebb és
legszentebb virága az Eucharisztia.

A szeretet *együttességet* kíván, állandó, meg-
szakítás nélküli együttességet : para siempre !

As
és L
mind
Főkér
dosko
álmo
fújd
és én
Ez a
hanén
denü
Ez
Józse
hogy
gyan
denk
nek
szere
E
meg
a gy
félén
ban
S
vona
életé
felen
tud
E
tette

A szeretet *nem ismer távolságokat*; még Hérák és Leanderek is diadalmas leleményességgel mindig legyőzik az elválasztó távolságokat. Főként nem ismer távolságokat a felelős, gondoskodó szeretet. Tudja ezt a néplélek és beleálmodja meséibe: Forgasd meg ezt a gyűrűt, fújd meg a sípot, lobogtasd meg ezt a kendőt, és én a világ másik végéről is melletted termek. Ez a szeretet tud nemcsak szárnyakat öltetni, hanem tudja megsokszorozítani önmagát; mindenütt ott tud lenni, ahol szükség van rá.

Ez a szeretet *nem ismer időt*. Kalazanci Szent József és annyi más szent és a mi Prohászékánk hogyan meg tudták sokszorozni idejüket, hogyan ráérték, mikor arról volt szó, hogy mindenkinek mindene legyenek! Ennek a szeretetnek a halál nem vet gátat. Aki gyermekét szerette, gondját sír el nem temette.

Ez a szeretet tud és szeret rejtőzni. Szinte megdöbbenően finom tapintattal tud számolni a gyámoltalanság zavarával, szemérmességével, féltékenységével, és tud nesztelenül járni, álruhában közeledni, fátyolozottan közel lenni.

S ez a szeretet tud *áldozattá válni*. Tudja vonakodás nélkül odaadni önmagát, lelkét, életét, véréit. Tudja önmagát maradék nélkül felemészteni a hűség és szolgálat lángjaiban, tud lenni anya, hitves, vértanu, hős.

Ezek azok a gyökérszálak az Isten teremtetten emberi lélekben, melyekből kinőtt a sze-

retet legszebb szimboluma, a «jámbor» *pelikán* alakja: A jégbe fagyott világban nincs élelem fia számára. Mérhetetlen irgalommal rámered anyai tekintete az éhezőkre, majd a meddővé fagyott tájra, és azután egy mondhatatlan mozdulattal csőre felhasítja mellét és a kibuggyanó piros meleg vér ismét életretáplálja a dermedőket. Szimbolumnak szánta ezt a sejtő emberi szeretet, valósággá tette a mindenható isteni szeretet... *Pie pelicane, Jesu Domine!*

Mindenható szeretet

A szeretet adni akarja magát; adni egészen, állandóan, mindigre, teljes egymásbaválásra. Akarja ezt azokon a fájdalmonkon keresztül is, az áldozatnak, a tűzpróbában való érleléseknek azon az útján is, amely elválaszthatatlan az önzetlennel, igazán segíteni és boldogítani kész szeretettől, amióta a bűn és halál árnyéka reávetődik a szeretetnek verőfényes rétjeire is.

Pedig minél mélyebb a szeretet, minél szenvedelmesebben akarja magát adni és minél igazabban átéli a felelősségeit, annál kínosabban szenved a korlátozottságát és főként *alapvető tehetetlenségét*. Akarja adni önmagát és csakhamar reá kell ébrednie, hogy ugyan mit jelent ő a másinak? Milyen jogcíme van arra, hogy ő másba váljon, és a másik őbelé váljon? És ha ez az aggodalom hallgatna is — a kezdő fokon, ha a szenvedelmes bírás stádiumában csakugyan

ritkán vet gáncsot a szeretet lendületének, előbb-utóbb elkerülhetetlenül kopogtat minden merőben emberi szeretet tragikuma : Akik még úgy szeretik is egymást, nem tudnak egymásnak igazán és egészen élettartalma lenni, és menthetetlenül jönnek a kiábrándulások, megcsömörlések, melyeknek holtvizein átsegíthet a hűség, de fönnállásukat meg nem szüntetheti ; és jön az első fakadások hervadása, a hétköznapiság, a Hochzeit után a Tiefzeit.

Igazán szeretni és a szeretetben igazán boldogítani *csak Isten* tud ; minden más szeretet csak annyiban, amennyi benne ennek az isteni szeretetnek sugara vagy angyala, szálláskészítője vagy kísérője.

Csak Isten vállalkozhatik arra, hogy teljes és kizárólagos *élettartalom* akarjon lenni. Csak ő merheti teljes joggal követelni, hogy aki szeret, csak őt szeresse, hogy «szíve csak övele van tele», még pedig épen azért, mert Isten ; mivel minden eszmé és eszmény, minden élet és érték foglalata és személyes bensősége, azért ki tudja elégíteni és egyedül ki tudja elégíteni a legátfogóbb és a legigényesebb szeretetet is.

Csak Isten tud teljesen *eleget tenni a szeretet formai követelményének* ; értem itt azt a teljes egymásbaválást, együvéolvadást, melynek igénye ott van minden mély szeretetben : «én őbennük és ők énbennem», mondja az Üdvözítő (Jn 12, 12). Teremtmény teremtménnyel szem-

ben akarva-nemakarva is a végén mindig fönn-tartással él; és kénytelen vele, mert a fönn-tartásnélküli, végső és végleges odaadásban elvesztené önmagát. És ha a nagy szeretet paroxizmusában ezt az önáldozatot nem sajnálná is, szeretetének ezzel a gyökérbe égő lángjában ellobbanna végleg a szeretete: megszűnnék ő maga, és már nem volna aki szeretne. Helyes és mély meglátás a költő meglátása:

Kann auch ein Mensch des andern
ganz wie er möchte, sein?
In langer Nacht bedacht ich 's mir,
und musste sagen: nein!

Isten ezt a kínos paradoxont föl tudja oldani, és csak ő tudja. Ő ott van minden teremtetett léleknek, az emberi léleknek is, legmélyebb gyökerén, és ezért mindegyikünkhöz közelebb van mint sajátmagunk. Mi beléje tudunk válni és ő mibelénk, anélkül, hogy ő megszűnnék Isten lenni és mi megszűnnénk teremtmény maradni, jöllehet Isten tudja a teremtmény szeretőképességét úgy megnövelni (a kegyelem által), hogy fölér magának a magábanvaló örök Szeretnek közvetlen átöleléséig.

Minden szeretet törvénye és igénye a szeretők egyesülése, és ennek elkerülhetetlen útja a *hasonlóvá-válás*: *amicitia pares aut invenit aut facit*, a barátság hasonlókat vagy talál vagy csinál. Mennyi szeretet szenved hajótörést, hogy az emberi szeretet legvéresebb erőfeszítése sem

tudja
és ps
logiai
tudja
vonat
tudná
kozás

Vé
Ozeás
bizto
reze
dóság
alkor

Pe
ebbe
kozm
bern
nyíli
a m
min
Kül
legm
koha
sősé
csak
érik
nye
min
gör
Unc

tudja megszüntetni a másik félnek ontologiai és pszichologiai elégtelenségét, sőt karakterologiai elégtelenségét sem: a legtöbbször nem tudja a másikat arra a nagykorúságra és nagyvonalúságra emelni, mely a szeretetet azzá tudná tenni, ami lényege: kölcsönösség vonatkozásává.

Végül csak Isten mozdíthatatlansága, az Ozeás-féle «Vagyok és nem változom» tudja biztosítani a szeretetnek legmélyebben gyökerezett s legritkábban teljesülő igényét: az *állandóságot*. A szeretet napja nem akar ismerni alkonyt, sőt nehezen tűri már a felhősödést is.

Pedig a felhők, sőt *viharok* elkerülhetetlenek ebben a «holdalatti» világban, amint a régiek kozmológiája elgondolta. Különös sorsa az embernek, hogy a tiszta szeretetre csak akkor nyílik meg, mikor a bűn örvényeiben megútálja a merő teremtmény-szeretetet, és megismerte minden veszedelmét és átélte minden csömörét. Különös törvénye ennek a szeretetnek, hogy legmélyebb lelke, értem hűségét, hűtlenségek kohójában izzik tisztává és acélossá, hogy bensősége, puhasága — nem puhultságot értek — csak várásban, lemondásban, nélkülözésben érik meg. Van Tennyson-nak egy kis költeménye, mely megsejteti, amiről itt szó van, ami minden mélyebb művészetnek ősi témája a görög szobrok néma panasztól kezdve Sigríð Undset titáni dramatizálásáig.

Elmondja, hogy miközben az érő kalászosok közt mentek a feleségével a temetőbe, valamin összezördültek. De ott, kis gyermekük sírjánál megint megbékültek és annál bensőségebben szerették egymást:

And blessings on the falling out
That all the more endears
When we fall out with those we love
And kiss again with tears!

Áldott az az összezördülés, mely csak annál bensőségebbé teszi a szeretetet. Ha azokkal hasonlottunk meg, kiket szeretünk és könnyek közt ismét megöleljük őket.

Amikor arról van szó, hogy a teremtmény, az ember eljegyezze magát Istennek tisztult, teljes, végleges szeretetben, akkor természetesen nem Isten az, akinek szenvedések, könnyek, megbocsátások, lemondások iskolájában kell a szeretet teljességére érni, hanem az ember. De éppen mert a másik fél itt az az ember, akinek számára a szeretet útja sóhajok hídja, sántitana az Isten és ember szeretetközössége, ha Isten valamikép a megélés közvetlenségével, úgyszólván a tulajdon vérén és bőrén nem ismerné az emberi szeretetnek ezt a sorát — ha nem járta volna a kálváriát, ha nem volna olyan főpapunk, aki szánakozni tud erőtlenségünkön, hisz mindenben meg volt kísértve hozzánk hasonlóan, kivéve a bűnt (Heb 7, 7).

De mi következik ebből a mi témánk számára?

A szeretet eszménye és eszmény-igénye ott ég az ember lelkében. Megvalósításához azonban őtöle magától nem futja. A szeretet-eszmény megvalósításához nem kevesebb szükséges, mint a lét eszményének megvalósításához. Igazán, teljesen, tisztán és véglegesen szeretni, ehhez kell teremő és szentelő erő, sőt kell megváltó erő, mely gyökeresen kiemeli az embert a merő teremtményszeretet tragikus bonyodalmaiból és örvényeiből, azáltal, hogy az embert megszabadítja önmagától, a maga tisztulatlan vágyódásaitól, szenvedelmes féktelenségeitől, érzéki földhözragadtságától. Ehhez Isten kell, és pedig az az Isten, aki lett mint egy közülünk, aki meg tudta hozni a szeretet legnagyobb áldozatát: tudott, miként kicsinyben Szent Pál, anathema, kivert lélek lenni a testvérekért (Rom 9, 3).

Igy döbben elénk a kinyilatkoztatás Istene, aki szeretetből teremtett, és ezt a teremtett világot úgy szerette, hogy egyszülött Fiát adta érte, és a Fiú úgy szerette az embereket, hogy önmagát adta érte, vére hullásáig és — az Eucharisztia adásáig. Közelebbről szemügyre kell vennünk a szent szeretetnek azt az élet-fáját, melynek legjava gyümölcse az Eucharisztia.

Immánuel

A népek Isten-keresésén és nemesebb létért vítt küzdelmein végigvonul a vágy: elidegeníthetetlenül bírni az Istenséget, még pedig érzékelhető közelben, hogy ez a közelség biztositéka legyen az ő segíteni kész kegyelmének. Ez már az ú. n. természetnépek fetisizmusának alapgondolata. Egyiptomiaknál, babiloniaknál és a klasszikus népeknél állandó meggyőződés, hogy a főistenség jelen van a nemzeti szentélyben; a germánok szent ligetekben, tölgyek susogásában hallgatták Wotan szavát. Általános régi hit, hogy kiválóbb szobrában ott van maga az istenség (palladium).

Sőt az egyetemes Immánuel-gondolatnak konkrét kifejezésében kiváló szerep jut az eledel és áldozat mozzanatainak; a vallásokon végigvonul s kivált a parszizmusban és brahmanizmusban jut élénk kifejezésre az a hit, hogy az áldozatban és áldozat által az áldozók közé leereszkedik az istenség. Minden fejlettebb vallás ismert isteni eledelt (szóma, nektár), melynek élvezete az istenség életében részesít. A kínai a *sen* evése által a Tao-val hasonul.

Az ószövetségben Jahvé elrejti orcáját az ember elől, mégis megjelen az égő, de el nem égő csipkebokorban, ott van a vezető tűzoszlopban, a szentek-szentjében a kerubokon ülő felhőben. A nagy természetfölötti földatok megoldására hivatott zsidó nép békéjének, erejé-

nek,
hogy
istene
4, 7;

S
járó
az In
pante
végte
hírdet
mode
miko
lomm
félíg
az új
trónj
mien
(Oláh

L
mag
Isten
életb
szet
ságo
tette
külö
léte,
Ez
min
neki
so

nek, lelkesedésének forrásává lett az a tudat, hogy nincs nemzet, melyhez oly közel volnának istenei, mint köztük jár az egy Isten: Deut 4, 7; Lev 26, 1–13.

S a kereszténységtől távol a maguk útját járó mélyebb lelkekben ma is olthatatlanul ég az Immánuel vágya. Mikor *Trine*, az amerikai panteista misztikus összhangban akar élni a végtelennel, mikor *Eucken* hódító hadjáratot hirdet új szellemi élettartalomért, mikor a modern művészeti érzés *szimbolizmusba* merül, mikor hatalmas nemzetek a vérnek vagy hatalomnak valami új mítosza után futnak, mind félig öntudatlanul tapogatódzva, de mégis «keresi az új Istent, ki nem láthatatlan, nem álom; ki trónját nem rakja föllegekre, hanem sátrát a mienkhez rakja és szemmel néz az emberekre». (*Oláh Gábor*: Az élet lobogója alatt, 1908).

Látnivaló, hogy az Immánuel alapgondolata magának a vallásnak veleje: lehető közeledés Istenhez hitben, vágyban, reményben, tettben, életben. Ennek forrása az ember szellemi természetében fakad; értelmében, mely teljes igazságot, akaratóban, mely fogyhatatlan jót és tetterőt áhít. Ami pedig az Immánuel-eszmét különösen jellemzi, t. i. Isten érzékelhető jelenléte, ez a vonás érzéki természetünkben gyökerez. Ez a két forrás ki nem apad, s míg lesz ember, mindig föl-fölhangzik a zsidók kiáltása: «Csinálj nekünk istent, ki *előttünk járjon!*» (Ex 32, 1).

De nem kell-e ezután azt gondolnunk, hogy az Immánuel valósulásának módjai, melyeket a vallások története elénk ad, csak ennek az elemi erővel buzgó vágynak képzelődés alkotta vetületei? s az Oltáriszentség is csak egy közülük, mindenesetre a legfölségesebb, telve mélységgel, bensőséggel, költészettel, de mégis csak álom? A mai embernek pedig *igazság* kell mindenek fölött! Bálványok alkonyában élünk; be kell zárulnia minden templomnak, melybe csak fölesigázott vágy varázsolt istenséget!

Legyen világosság — helyes! Minket csakugyan nem elégít ki Voltaire-nek okoskodása: Annyira szükség van Istenre, hogy ki kellene találni, ha nem volna. A világnézet nagy tételeinél a mi első kérdésünk ez: Való-e tartalmuk?

De hát elvesztette-e valóságát egy dolog pusztán azért, mert vágyak nyernek benne kielégülést? Hányan álmodtak régen aranyról és mesés aranyországról! S álom maradt-e azért kincses Kalifornia?

Hogy a vágyak tárgya valóság-e, ez magára álló kérdés. Itt azonban helyén van az a megjegyzés, hogy az egyetemes vágyak az emberi természetnek velejárói, és a természet nem hazudik; az egyetemes vágyak nem álmok országába mutatnak. Az Immánuel gondolata egyetemes, mert a legáltalánosabb, legmélyebb emberi élménynek, a vallásnak egy hajtása. A pogány vallásokban ezen a hajtáson tökélet-

len virágok fakadtak? Megengedem. De vajjon mérgesek-e? Hogy az Isten keresésében magára hagyott emberiség ezen a téren is csak tapogatózott, azon nem ütközhetik meg, aki ismeri a Krisztus előtti történelemnek azt az alap gondolatát, melyet Szent Pál fejt ki híres aténi beszédében Act 17.

Az emberiség szomjazza a körében megjelenő és állandóan jelenlevő Istent; ez a szomjúság olthatatlan, tehát az emberi természetnek velejárója; kielégítése pedig helyes mederbe terelve a bensőséges életnek legjava gyümölcseit termi — hisz már a pogányoknak nemzeti szentélyeik is a nemzeti jólétnek, nagy tetteknek és kiváló kulturmunkának voltak tűzhelyei. Ha Isten ezt tudatlanra veszi az emberiséghez intézett végső szavában, az újszövetségi kinyilatkoztatásban, hová vész bölcsesége és irgalma, melyet minden műve ismertető jegyének vall az Írás? Tehát eleve elvárható, hogy az újszövetségben Isten fölséges módon kielégíti az embernek Immánuel-vágyát.

De az Immánuel eszméjének igazi megvalósításáról, amint azt az Oltáriszentség nyújtja, az Ige megtestesülése előtt nem lehet szó.

A régi pogányság és az újak, kiknek «botrány és bolondság» a szentségi Krisztus, monizmusban vergődnek. A modern panteista érzelgő és a régi politeista pogány egybeszűr Istent,

embert, természetet. Első tekintetre úgy tetszik, mintha épen ezáltal náluk az Immánuel gondolata elnyelt volna minden egyebet : Isten nemcsak bennünk van, hanem egy velünk. S mégis semmiféle panteista isten nem lehet «Isten velünk». A természet ugyanis természet marad, bármily jelenségekben és formákban fejtőzik is ki ; s nevezzük bár Istennek, csak egy színen marad az a mi énünkkel s annak alsóbb elemeivel ! Ezer szállal fűz ugyan magához, de maga is ezer láncsal fűződik hozzánk. Ami velünk egylényegű, nem hívja fel az embert tetterős maga-fölé-emelkedésre, nemesebb létre, s az önkényes természeti és történelmi hatalmak vasmarkai közt vergődő embernek nem tud igazi segítséget nyújtani, hisz rajta is végzet uralkodik. A monista isten nem tud eljönni az emberhez és *Istene* lenni, mert nem tud föléje kerekedni. Sőt örökre elérhetetlen távolságban marad az embertől épen azért, mert egy vele ; amint a szem soha sem láthatja magamagát.

Hogy az Isten hozzánk leereszkedjék a velünk-lakásnak minden áldásával, annak alapföltétele, hogy valóban Isten legyen, ki határozottan, elmosódottság nélkül fölötte áll az embernek, a természetnek és mindannak, aminek neve természeti megkötöttség, nehézség, vaksors és végzet ; kell, hogy értelemben és tetterőben a teremtettség és saját-

magá-
kime-
teren

A
valós-
sodik
tünk
kedé-
sága-
léne-
embe-
sége
Tette-
létkö-
ber
embe-
az Is-
hetet-
teste-
hozz-
átélt-
tehá-
édes-
köte-
hív ;
E
töké-
hető-
lélek-
egés-

magát is átfogva tartsa. Csak így vehet lakást kimeríthetetlen létének minden sérelme nélkül teremtményei közt.

Az Immánuel nagy világ gondolata akkor valósult meg igazában, mikor az Istenség a második isteni személyben «testté lőn és mi közöttünk lakozék». Az Isten emberszerető leereszkedésének ebben a nagy tényében teljes tisztaságával és gazdagságával kifejeződik az emberi létnek célja, s benne az Immánuel-eszme: Az embernek lehető legbensőbb és végleges egyése a teljes tartalmú magánvaló Igazsággal, Tetterővel és Szeretettel; a legmélyebb élet- és létközösség Isten föltétlen-voltának és az ember egyéniségének sérelme nélkül. Az Isten-emberben az embernek Isten-keresése alulról és az Istennek ember-keresése fölülről egy kimeríthetetlen, szent ölelésben találkoznak. A megtestesülés által Isten lett mint egy közülünk, hozzánk mindenben hasonló, kivéve a bűnt; átélte nehézségeinket és megismerte bajainkat, tehát mélységes bizalomra hangol és magához édesget. Mivel pedig Isten maradt, a természet kötelékeiből magasan kiemelkedő létre és életre hív; nemcsak, hanem rá is segít.

Egy mozzanat hiányzott még az Immánuel tökéletes megvalósításához: Istennek érzékelhető bennünk-lakását biztosítani minden egyes léleknek és az összes emberiségnek a történet egész folyamára. Ez a célzat elő van irányozva

az *egyes számára*: Aki engem szeret, az én beszédemet megtartja, és Atyám is szereti őt, és hozzája megyünk és lakóhelyet szerzünk nála (Jn 14, 23); és a *történelem számára*: Én veletek vagyok mindennap a világ végezetéig (Mat 28, 20). Itt nemcsak szellemi istenközösségről van szó; mert hisz amely okok szükségessé tették az Igének test szerinti megjelenését az idők teljében, azok fönnállottak a következő időkre is. Az Immánuel valóstítása tehát benne van Isten terveiben. A valóstítás lehetősége pedig adva van azzal a ténnyel, hogy Krisztus az emberfia egyúttal Isten, akinek van hatalma módot találni rá, hogy test szerint köztünk lakozzék állandóan és minden egyes ember számára. A megvalósítás mikéntjének kulcsa természetesen őnála van.

Az emberiség Immánuel-igénye tehát *teljesült Jézus Krisztusban*. Őbenne és őáltala Isten csakugyan Isten-velünk lett; adta magát az emberiségnek, nemcsak önkinyilatkoztatása vagyis legbensőbb titkainak kijelentése és isteni erejének vagyis kegyelmének közlése útján, hanem személyes önátadás által. S ennek az önátadásnak végső láncszeme az Eucharisztia. Mivel Krisztus szerette övéit — így vezeti be János, a szeretet tanítványa az utolsóvacsora elbeszélését (13, 1), *végig szerette őket*.

Az Immánuel-igény konkrét megvalósulása a kinyilatkoztatás tanusága szerint úgy tör-

tént, hogy Isten szövetségre, új szövetségre lépett az emberekkel és ezáltal fölállította Isten országát az emberiség közepett. Lássuk, az Immánuel-gondolatnak, az Isten-közösségnek ez az Isten akarta tényleges kettős megvalósulása hogyan mutat alaptörvényeiben az Eucharisztia felé.

Isten-szövetség

A Szentírás az első laptól kezdve nem hagy kétséget aziránt, hogy Isten a Teremtő és teremtmény mivoltában gyökerező viszonyt, a föltétlen Úrnak és a jobbagynak viszonyát messze meghaladó vonatkozásba lépett az emberrel. Mindjárt a teremtés után erre a meghitt állaspontra helyezkedik a paradicsomi emberrel szemben. Parancsot ad, de azt nemcsak fenyegetéssel, hanem ígérettel is nyomósítja, és az érintkezést jellemzi az ember részéről az elfogulatlan közvetlenség, Isten részéről a barátságos leereszkedés.

Ez az úgyszólván *egyenlő rangon* mozgó kölcsönösség aztán végigvonul az egész üdvtörténeten. Annak rendje és módja szerint jelentkezik Noéval szemben a vízözön után, majd mikor az üdvtörténet megteszi azt a jelentős fordulót a választott nép felé, megható közvetlenséggel Ábrahám iránt (főként Gen 15. 18), később Izsák és Jákob iránt. Miután pedig Isten rendkívüli módon nevelt magának népet előbb

Egyiptomban, majd a pusztában, ott a Sinai tövében annak rendje és módja szerint, ünneptélyes formák közt megkötí szövetségét Izrael-lel (Ex 19—40). Ennek a szövetségnek törvénye a Deuteronomium és az ószövetség pragmatizmus szerint nem más, mint a zsidó nép szövetségi hűségének meg hűtlenségének nemzeti jólétben illetőleg megalázódásban való jutalma és büntetése. Végig rezeg azonban az egész ószövetségen a motívum, melynek Jeremiás (31, 31) jövődölése ad kifejezést: «Ime napok jönnek, úgymond az Úr, és új szövetségre lépek Izrael házával és Juda házával, nem olyan szövetségre, amilyent atyáikkal kötöttem azon a napon, melyen megfogtam kezüket, hogy kivigym őket Egyiptom földjéről».

Ezt az új szövetséget Jézus Krisztus volt hivatva megkötni az emberiséggel (Dogmatika I 102–5, 159).

Ami már most alapvetően jellemez minden szövetséget, a merőben emberieket is, az a szövetségi hűség. Ez minden szövetkezés *etikája*. A szövetkezésben a felek külön jellegük megóvása mellett is a legerőteljesebb egységbe kapcsolódnak, természetesen a lelkületnek, a közös célkitűzésnek és célvállalásnak, a kölcsönös le- és elkötelezésnek egységébe, és ezért minden elkanyarodás itt egészen sajátos jelleget ölt. A szövetségsszegő áruló; különszégnyebélyeg homlokán, melyet a népek közfölfogása sze-

rint csak vér tud letörölni. Mikor Isten szövetségre lép az ő népével, attól az időtől kezdve annak a népnek minden tettén ott rezeg az intimség, mely egységbe olvasztja a két felet, és minden bűnén rajta van a szerződésszegés Kain-bélyege.

S ezzel jelezve van, amit *a szövetség metafizikájának* lehet mondani. Mivel a szövetség kölcsönösségen épül és kölcsönösséget jelent, ezért ha Isten lép szövetségre az emberrel, ebben a gesztusában benne van, hogy a szövetkező embert fölemeli magához, valamikép egyenlő rangot ad neki. Vagyis természetfölötti méltóságra hívja, a maga szempontjainak és gondolatainak magaslatára emeli, s ezért kijelenti magát neki, vagyis kinyilatkoztatást ad; továbbá a maga lelkületének, lendületének, szeretetének, tettejének magaslatára emeli, vagyis kegyelmet ad neki. Mindkettő pedig azt mondja, hogy belénk önti a maga Lelkét, új teremtménnyé teszi, új, bár a természettel rokon célt tűz eléje, új távlatokat és lehetőségeket nyit meg számára. Az Isten-szövetségre hivatott és kötelezett ember ki van emelve a létsíkból, melybe beleszületett, az isteni gondolat és tetterő magaslatain kell járnia, s a gondolatnak és lendületnek ezt a magas hőfokát közvetlen és állandó isteni melengetés nélkül épűgy nem tudja megőrizni, mint a tűz nem tudja tartani a környezeténél magasabb hőfokot, ha állandóan nem kap kívülről táplálékot.

Van ennek a mivoltában ilyen titokzatos Isten-szövetségnek egy *titokzatos dinamikai mozzanata*, mely különösen élesen kivágódik a szövetségkötésnél. Már Noé szövetsége, aztán Ábrahám, majd a Sinai tövében Mózes szövetsége nem történik vérontás és vérrel való meg-hintkezés nélkül. A történelem is világosan arra utal, hogy minden életbevágó szövetség *vérszerződés*, és nevezetesen minden Isten-szövetség számára csak egy pecsét elég szent és elég erős, az áldozati vér.

Miért? Mindenesetre azért is, mert a szövetekezés lelke, a hűség jelenti a halálig való, mindenestül való odaadást és készséget. Vitam et sanguinem, vért és életet! ez minden szövetségi hűségnek jelszava.

De hogy az igazi szövetségi hűségnek vér párázatában, az Istennel való szövetségnek áldozati vér párázatában kell megszületnie, annak *mélyebb oka* és értelme van. Nemcsak hűség pecsétje az, a szövetség etikájának pecsétje, hanem a szövetség metafizikájának is szülőtalaja. Amióta a földön megjelent a bűn, azóta minden szövetekezésnél elutasíthatatlanul megjelenik és a szerződő felek közé lép egy kísérteties árny, a szerződésszegés, az árulás mint őslétezőség, sőt mint ősválóság. Sőt mi több, azóta az ember valahogyan elvesztette szövetségképességét, Istennel szemben többé nem az egyenlőrangú, megbízható fél. Új szö-

vetkezés csak akkor jöhet szóba, ha az ember megfelelő gesztussal megtagadja ezt a szerződés-szegő, áruló multját, ha meghal ennek a multjának és új életre kelve új hűségre esküszik föl a vér áldozatában.

Ez azonban *nem elég*. Aki rálépett az engesztelés útjára, még korántsem ért a végére; aki megkezdte a «*mea culpa*»-t, még messze van a bűnbocsánattól. Ha a lázadó szolga elismeri lázadását és jogvesztését, ezért még nem lesz urával egyenlőrangú fél. Érthető tehát, ha a próféták Jeremiással úgy látták, hogy az a szövetség, melyet Isten az ő atyáikkal kötött, még nem az igazi, legalább nem a végleges.

S nem nehéz meglátni, *milyen ponton* kell keresni ennek az új szövetségnek új és tökéletes szövetség *jellejét*. Ép abban, hogy akkor majd Isten és ember között mint szerződő felek közt végre megvalósul az igazi egyenlőrangúság (már amennyire ez a Teremtő és teremtmény közti örök metafizikai határvonal fönntartása mellett lehetséges). Ez közvetlenül abban nyilvánul meg, hogy az új szövetségi ember szellemi ember, és a szövetségeséhez való vonatkozása is hangolva lesz arra az Istenre, aki szellem, s akit lélekben és szellemben kell imádni. Ilyennek látja már a próféta azt az új szövetséget: «Bensejükbe adom törvényemet és beleírom szívükbe, úgymond az Úr. Én Istenükké leszek, ők pedig népem lesznek . . . Mindnyájan ismerni

fognak engem, a legkisebبتől a legnagyobbig, úgymond az Úr, minthogy megbocsátom gonoszságukat és bűnükre nem gondolok többé» (Jer 31, 34). Tehát az összerződésszegő és áruló bélyege végleg le lesz törölve az ember homlokáról, a bűn rabságát fölváltja az Isten fiainak szabadsága és méltósága, és ez a szabad ember a szabadnak egyenlőrangúságával szövetkezik Istennel.

Jézus Krisztus vére, keresztáldozati vére szerzi meg ennek az új szövetségnek etikai és metafizikai föltételeit; és ez pecsételi meg az új szövetséget. Megjelenik a régi szövetség-szerző előképnek, a húsvéti báránynak valósága, és Isten Báránya már nem az ajtófélfákat keni meg, hanem a lelkeket, s a halál angyala nem a zsidók házeit kerüli, hanem a Krisztusba vált lelkeket.

Igy teljessé válik az embernek Isten-szövetsége: novum Pascha Phase vetus terminat. Jézus Krisztusban Isten nemcsak egyességet köt az emberrel, hanem valóságos, lét- és életbeli egységre lép vele: a második isteni személynek lét- és életkörébe veszi föl örökre, elválhatatlanul a Szűz Máriától született embert és benne az emberiséget (már Szent Irénnek ez a grandiózus elgondolása az emberi nem megváltásáról; lásd Dogm. II 14). S így a szövetség lelke, a szövetségi hűség végleg biztosítva van. Semmiféle állhatatlanság és hitszegés a személyes

egysé
szaki
szöve
ejti t
valós
nem
tentia
vetsé
nak
Amit
szöve
Psal
lehet
az er
vérál
ségre
szöve
denk
élete
E
az I
talan
a ma
mété
sága
foko
a ko
tus
egys
időt

egység (unio hypostatica) kötelékét szét nem szakítja. Az ember elfelejtheti, megtagadhatja szövetségi kötelezettségét, Isten azonban el nem ejti többé azt az embert, akit közvetlenül örök valóságának és életének ölébe vett föl. Isten nem bánja meg az ő ajándékait, sine paenitentia sunt dona Dei (Rom 11,29). Ez a szövetség immár örök, s egysége és ereje magának az örök Igének eljegyzése az emberrel. Amit az ószövetség meglátott, hogy az Isten-szövetség voltaképen házasság (Os 3, Cant, Psalm 44), íme valósággá lett. S ezáltal vált lehetségessé és a keresztdozmatban valósággá az engesztelés, fiúváavatás, felszabadítás nagy véráldozata. Mert Krisztus a legbensőbb szövetségre lépett az emberrel, a személyes egység szövetségére, ezért megváltó vére egyszersmindkorra meg tudta pecsételni és fogyhatatlan életerővel eltölteni ezt a szövetséget.

Ezután már csak egy mozzanat kell, hogy az Isten-szövetségnek ez az eszménye hiánytalan, teljes valóság legyen. Természetesen nem a maga körében és rendjében, nem a maga eszméjében. Amit ugyanis itt az Isten-ember valósága és műve jelent, azt nem kell, sőt nem lehet fokozni vagy épenséggel meghaladni. Hanem *a konkrét hatékonyság síkján*. Hiszen ez a Krisztus valósította Isten-szövetség nemcsak mint egyszeri tény mered a történelemből bele az időtlenségbe, hanem arra is van hivatva, hogy

míg tart a történelem, állandóan továbbépítő, Istenbe szervező tényező legyen. Folyton új embereket kell beiktatnia Krisztus hatókörébe, az Isten-szövetség föladataiba és áldásaiba; s a már Krisztusba szervezett egyes embereket is állandóan fönn kell tartania az Isten-rangúságnak ama színvonalán, melynek hiján ez a szövetség oly végzetesen sántítana. Állandóan sugároznia kell, még pedig szuverén hatékonysággal, azt az éber felelősséget, mely nélkül nincs szövetségi hűség; állandóan lüktetnie kell azt a szent vért, mely az Isten-szövetség szülője, pecsétje és szíve.

Igy futnak össze az Isten-szövetség összes létszámai és hatócsatornái a történelem és az egyesek számára magát folytonosító Krisztusban: az Eucharishtiában — azon a titokzatos fehér pecséten, mely a vérnek, életnek és Isten-ségnek tűzében ott ragyog az Isten-szövetség szent magna-chartáján, és a maga szent tűzét és életét állandóan beleégeti és belelöveli a lelkekbe.

Isten országa

Amit Isten-szövetségnek ismertünk meg és méltattunk eucharishtiás vonatkozásaiban, az a kinyilatkoztatás kétségtelen tanusága szerint mint Isten országa valósul meg.

Az *őszövetség* Istennek és a választott népnek viszonyát úgy tárja eléink, mint *országot, mely-*

ben J
láml
Sion
népén
mely
megh
tekin
papsá
esküj
újítja
népe
cia =
nek
a jövő
zoltá
Jézu
szíti
Is
ő ko
hane
bocs
isme
imác
való
mint
-ljöt
jöjj
a le
min
emb

ben Jahve a király, aki uralkodói akaratát vilámlás és mennydörgés közepett hirdette ki a Sion hegyén, aki végig maga akar uralkodni népén és fölségsértésnek vesz minden bűnt, melyben a nép elpártol tőle, aki maga akarja megharcolni népe harcait és a maga ügyének tekinti népe érdekeit. A nép ennek értelmében papság, mely Jahve uralmát elismeri, és hűség-esküjét a «sema» imádságban mindennap megújítja. Jóllehet Jahvének uralmát az ószövetség népe jelenvalónak tudja («theo-krateia, teokrácia = Isten uralkodása), kezdet óta fényesebbnek remélték és sejtették ennek az országnak a jövőjét. Prófétái ezt a szebb jövőt eléje rajzolták mint messiási országot (Dogm. II 243). *Jézus Krisztus* pedig ezt a prófétai képet kiegészíti és valóságba váltja :

Isten országa nem e világból való, mint az ő korában főként a farizeusok pártja remélte, hanem természetfölötti, lelki adomány : bűn bocsánat, az igaz Istennek és az ő Krisztusának ismerete, Istennek lélekben és igazságban való imádása, az Isten örök életében, Szentlelkében való közvetlen részvétel ; még pedig mindezek mint adomány és mint föladat : Isten országa eljött, de az embereknek imádkozni kell, hogy jöjjön el, és ezért fáradni kell. Isten országa a lelkekben épül és valósul, de mint közület, mint ország lép a történelembe. Megszervezett ember-közösség az, melyhez való tartozásnak

föltétele a Krisztusban való hit és szentségi (keresztség útján közvetített) kegyelmi élet-közösség. Maga Krisztus a királya és szíve, ő a szőlőtő, hivei a szőlővesszők, benne kell maradniok és belőle kell élniök. Hasonló ez az ország más közösségekhez, de nem mindenestül olyan. Példabeszédek illusztrálják sajátos jellegét; hasonló Isten országa a vetéshez, halászhálóhoz, királyi vendégséghez, szőlőtőhöz és szőlőhegyhez, hegyen épült városhoz, fejedelemséghez. De ki nem merítik jellegét. Külön közület az, melyet Mat 16-ban Egyháznak nevez és Péterre épít...

Ha az embereknek Istenhez való viszonya ország jellegét ölti, akkor mint *alaptörvény* fönnáll a nagy valláserkölcsei szociális föladat. Isten gondolatainak, szempontjainak, értékeléseinek, akarásainak érvényesülni kell az emberi vonatkozások minden mozzanatában. Az egy igaz Isten féltékeny Isten, nem tűr maga mellett idegen isteneket. Isten országának végcélja és ennek következtében minden közbülső fázis normája a szentpáli *Isten minden mindenben* (1 Cor 15, 28). Persze nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kinyilatkoztatás Istene az, akinek képére kell itt megalkotni egy közületet, aki épügy a teremtésnek mint a megváltásnak és megszentelésnek Istene, a természetnek és a természetfölötti, kegyelmi rendnek szerzője; s így Isten országából elvben csak a bűn van

kizár
érték

7. ér

Vi

valós

embe

nak

szent

ennek

ország

sul m

Isten

egy s

nélkü

uralm

közep

így d

Isten

megv

velün

ságos

hom

E

mozz

meg

állha

alko

Kris

azon

ti a

Se

kizárva ; minden egyéb, ami igazán valóság és érték, elfér keretei közt (Isten a történelemben 7. ért.).

Viszont Istennek ez a teljes uralma nem valósulhat meg, ha nem történik meg az egyes embernek és az alapvető emberi vonatkozásoknak az az átistenülése, melyet a kegyelem, szentségek és Egyház világa jelentenek. S mind ennek föltétele az *Ige megtestesülése*. Isten országa alapvetően és gyökérszerűen akkor valósul meg, mikor a személyes egység titka útján Isten fölüti királyi trónját a Szűztől született egy szent emberség bensejében és ott maradék nélkül, fölséges kihatásokkal megvalósítja Isten uralmát a teremtmények fölött és az emberek közepett (Dogm. I 626–51). A megtestesülés így összejtje és eszménye, gyökere és koronája Isten országának. Nem más ez, mint a teljes megvalósultság oldaláról tekintve az Istenvelünk és az Isten-szövetség : Istennek valóságos köztünklakása, tabernaculum Dei cum hominibus.

Ebből nyomban világossá válik egy alapmozzanat, mely döntő az Eucharisztia titkának megalapozásában is : Isten országa csak úgy állhat fönn az emberek közt, ha az országot alkotó tagok valósággal bele vannak iktatva Krisztusba, amint ő maga jelezte képen, mely azonban ezúttal nem kép : Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők. Ha valaki énbennem nem

marad, kivetik azt és elszárad (Jn 15). Ennek pedig az az oka, hogy Isten gyermekének és háza-népének nem születik az ember. Az ember születik zsidónak vagy görögnek, európainak vagy afrikainak, de nem kereszténynek. Erre *újja kell születni Szentlélekből*, kegyelemből, új szellemre, mely mint olyan nem az emberből való, hanem közvetlenül Istenből. Az isteni kegyelem és megkegyelmezés fuvalma az, mely felülről jó, az örök halmok felől, és addig jár és éltet, míg Istennek tetszik. Következésképp ezt a kegyelmi életet, mely nélkül az emberek közössége nem lesz Isten országa, hanem legfőbb rokonlelkek felsorakozása, magának Istennek kell folyton szítani és főnntartani.

Isten országát *nem elég* magának Istennek *megalapítani*. Azt magának Istennek közvetlen ráhatással állandóan létben kell tartani. Folyton életet kell önteni, lelket kell verni tagjaiba, folyton hirdetni kell törvényeit, folyton talpra kell állítani alattvalóit. Isten ennek az ő országának nemcsak ura, hanem betű szerint gyökere, töve, szíve; csak állandó jelenléte, még pedig folyton önmagát adó, önerejét szétsugárzó jelenléte tudja létben és működésben tartani. Gyöngé hasonlat rá az a nagy birodalom, melyet egy politikailag még éretlen nép körében alapít egy rendkívüli fejedelem, mondjuk egy Nagy Károly, Nagy Sándor, Napoleon: csak ő maga tudja főnntartani és összetartani; ha-

lála után menthetetlenül széthull. Így hullana szét Isten országa, ha Isten állandóan benne nem volna mint Immánuel — nem elég: ha állandóan benne nem működnék mint szíve és vérkeringése.

Ezen a ponton szinte foghatóvá válik az Eucharisztia hivatása és valósága. De itt az ideje, hogy a mostani és előző elmélések útján megnyitott nagy perspektívába beleállítsuk Krisztus eucharisztia-alapító tettét.

Az Eucharisztia-alapítás hármasság arculata

Jézus Krisztus Eucharisztia-alapító tevékenységének *három fordulója* van; mindegyik az Eucharisztia titkos nagy valóságának egy-egy arculatát mutatja, még pedig mint kivirágzását és végső következményét annak a hármasság alapvető vallási és kinyilatkoztatási vonatkozásnak, melyeken fordul és melyekben valósul a vallás, az ember rendeltetése, az Isten-közösség (a történet rendje itt megfordítja a logika rendjét): Isten országa, Isten-szövetség, Isten-velünk.

Az *első* fordulónak színhelye túl van a Galileai Tengeren, Bethsaida Julias közelében, kb. 25 km-nyire attól a kietlen sziklás helytől (Caesarea Philippi), ahol elhangzott a történelemnek egyik legsúlyosabb szava: Te Péter vagy (Mat 16; a mienknek történeti okmánya mint láttuk, Jn 6). Itt is elhangzott ígéret

alakjában egy nagy szó : «Az én testem bizony-
nyal étel és az én vérem bizonynyal ital . . .»
Benne élénkvilágít az *Eucharisztia mint eledel*;
nem egy a dolgok közül, melyekkel az ember
táplálkozik, hanem az eledel ; aki nem él vele,
abban nem lesz élet, aki eszi, halált nem lát.
Az Eucharishtiában Krisztus önmagát adja
eledelül : «Én vagyok az élő kenyér, mely a
mennyből szállott alá».

Az eledelnek és *étkezésnek* megvan a bioló-
giája és higiénikája, de megvan a *metafizikája*
és *teológiája* is. Ennek a teológiának alaptétele :
ami egyszer teremtmény, az nem állhat meg és
nem élhet meg Teremtője nélkül. Nemcsak hogy
létében és gyökerében állandóan Istentől függ,
hanem állandóan magába kell vennie és öntevé-
kenységgel saját mivoltába kell váltania azt,
ami életét és tevékenységét fönntartja. Táplál-
kozni végelemzésben annyi, mint gyakorlatilag
vallani teremtmény-voltunkat, Istentől való
gyökeres függésünket. Ezért ételünk végelem-
zésben csak maga Isten lehet. S ez a táplálkozás
metafizikai alaptörvénye : Minél közvetleneb-
bül jut kifejezésre az eledelben minden élet és
erő kútfeje, Isten, annál közvetlenebb erővel,
egészséggel és termékenységgel árad belőle az
élet. A régiek joggal a vért tekintették az élet
közvetlen hordozójának : «A test lelke a vér-
ben van, és én azt nektek adtam, hogy az
oltáron azzal tisztítsátok meg lelketeket» (Lev

17, 11). Ezért a vér, végelemzésben a gyermekét szíve alatt hordozó és tápláló anyának vére és aztán ennek folytatása, az anyatej, s végül az éltető természeti erők kivonata, a kenyér a szervezeti életnek alaptápláléka. *A szellemnek igazi tápláléka* azonban közvetlen Isten, az ő igazsága és kegyelme (Mat 4, 4; vesd hozzá Deut 8, 3). A szellem csak az értékekből, az igaznak, jónak, szépnek és szentnek világából tud élni, és ennek az értékvilágnak foglalata és forrása közvetlenül Isten. Ezért aki meri önmagát odaállítani egyetlen eledelnek a szellemi ember számára, sőt örök életre szóló eledelnek, már ezzel az egy gesztusával megföljebbezhetetlen tanúságot tett, hogy Istennek tudja magát.

Az Eucharisztia-ígérő Krisztus tehát, mikor önmagát adja eledelül, sőt kiemelkedő értelem-ben eledelül, megpecsételi a teremtés nagy törvényét: Ami él, csak úgy él meg, ha Istenből él. Az Eucharishtiában így újra nekizsendül az *Élet-fája*, melyet a teremtő Isten odaplántált a paradicsomba, és mely a bűnbeeséskor elapadt. S minden, ami lelket-szellemet éltet, igazság és ígérlet, hit és remény, lendület és erő, kegyelem és karizma, ezen az Élet-fáján fakad. S kinő az emberiség közepett a Szőlőtő, melynek venyigéi a 78. zsoltár szerint indáikkal elborítják az egész földet és minden történelmi és társadalmi vonatkozást és alakulatot Jézus Krisztus élet-törvényével és életerejével járnak át. Vagyis az

Eucharisztia az a rejtett központ, mely körül keringenek Isten országának csillagai és egyben a titokzatos forrás, melyből táplálkozik ennek az Isten országának léte, ereje, élete.

Mélyebbre látó és érző pogányok, ha várost — az akkori fogalmak szerint országot — alapítottak, jámbor bizalommal bemutatták áldozataikat, vérüket gödörbe folyatták, és a gödör köré, melyet mundusnak neveztek, építették föl a városukat. Élt bennük az a meggyőződés, hogy ennek a mundusnak titkos áldása adja városuk biztonságát és fennmaradását. Halvány, de beszédes szimbólum: Isten országának mundusa, a régi mítosz világ-köldöke az Eucharisztia.

A második eucharisztiai állomás színhelye az utolsó vacsora terme. Ablakán bevetődik a Golgota sziluettje, hangulatába beleszövődik a keresztáldozat titka. Csak el kell merülni az ó- és újszövetségnek ezen a találkozásán, a «phase vetus novum pascha terminat» motívumaiba; lehetetlen lesz akkor az Eucharisztia-alapító dráma minden szakaszán ki nem halani a komor refrént: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetik» (1 Cor 11, 26). Itt az Eucharisztia fölfödi második arculatát: Az Eucharisztia ünneplése *Krisztus keresztáldozatának folytonosítása*. A misztérium-gondolat iránt fogékony lélek megsejt valamit abból a hatalmas

dinamikából, mely ott feszül és örvénylik a hall-
 gatag ostyában : Ha a teremtmények életfönn-
 maradása étkezés, Istenből való táplálkozás,
 akkor az élet értelme és föladata istentisztelés,
 és ennek centruma az áldozat, a fönn tartás nél-
 küli teljes odaadás Isten iránt ; s az egyetlen
 áldozat, mely teljesen «szent és tetszhető az
 égnek», a szeplőtelen szent embernek, a homo
 caelestisnek, Jézus Krisztusnak áldozata.

Ez az áldozat egyben az *új Isten-szövetséget*
létesítő tett : «ez az én vérem, az újszövetségnek
 vére».

Minden életre szóló szövetség köteléke az
 élethordozó vér ; az Isten-szövetség köteléke
 és pecsétje áldozati vér ; a szövetkező felek
 közösen részesülnek benne ; vagy isszák (ezt
 a formát azonban az ószövetség nem ismeri)
 vagy meghintezkednek vele ; és így az életelv
 közössége életegységbe fűzi a szerződőket. Mózes
 vevén az áldozati vér felét, az oltárra öntötte ;
 s mikor a nép megígérte, hogy engedelmes lesz
 mindenben, amit Isten parancsolt, vette annak
 másik felét és a népre hintette, mondván : «Ez
 annak a szövetségnek vére, melyet az Úr szer-
 zett veletek» (Ex 24, 1-8). Nyilván ezekre a sza-
 vakra támaszkodik Krisztus Urunk szava : az
 én vérem, az újszövetség vére ; és így össze-
 függésbe hozza az ő tettét az ószövetség alapító
 tényével, és teljesíti, amire a próféták oly nyo-
 matékosan utalnak (Is 42, 6 ; 55, 3 ; Ez 34,

25; 37, 26 27; főként Jer 31, 31–34). A szövetségi életközösség teremő elve itt nem pusztán külsőleg köti össze a szövetkező feleket, mint egyéb szövetségi áldozatokban. Itt Krisztus eleven vére, mely őbenne megmarad, a vele hitben, szeretetben és áldozatos magatartásban szerződő embernek is valója legmélyébe ereszkedik bele, és így nem merőben külsőséges, hanem az egész embert, valójának gyökerét átölelő bensőséges életközösséget teremt.

Az Eucharisztia épen az átlényegülés útján módot ad, hogy az egész ember Krisztusba váljon és így szent áldozatként szálljon égnek élete. Általa az emberiség élete *áldozat-járás*, *Opfergang*, ahol a hivatottak Krisztus elé viszik a legjavát annak, amit a természet és emberi igyekezet létrehoz, leteszik az oltárra, és Krisztus áldozatos lelkének lángja az átlényegülés titkában mind a maga szent testébe és vérébe váltja és Isten elé viszi. Ami nagy a történelemben és az emberiség életében, minden igazi érték áldozatban érik: szerető, lelkes hősi önátadásban; ami életet táplál és növel és nemesít, ami igazán eledel, az áldozat tűzében kapja erejét és zamatját. Minden nagyrahivatott igyekezet és minden mély emberi szükséglet az Eucharisztia áldozata felé húz, mely így a történelmi, sőt a kozmikus életnek szívverése és csomópontja.

Végezetül az Eucharisztia az *Immánuel*, az Isten-velünk vigasztaló nagy valóságának biztosítása és folytonosítása. Ezt szövögette és készítette az Úr, mikor földi életének legutolsó szakában meg-megpendítette búcsúzásának vigasztaló alaphangját: «Ne félj te kisdéd nyáj, nem hagylak árván titeket». «Ime, én veletek vagyok mindennap a világ végezetéig.» «Jobb hogy én elmenjek; ha el nem megyek, a Vigasztaló nem jön el hozzátok.» (Jn 14, 18; 16, 7; Luc 12, 32). Szent Jánosnak, a szeretet tanítványának az utolsó vacsorával kapcsolatban csak egy szava van: Mivel Krisztus szerette övéit, végig szerette őket (Jn 13, 1). Végig: a szeretet utolsó találékonyságáig; végig: a világ végéig; végig: a végső emberlakta tájakig...

Az Eucharisztia Jézus Krisztus valóságos jelenlétének szimboluma és záloga, jele és valósága. Úgy jelenik meg, mint a nagy Isten-közléseknek, az Isten országa igazi tartalmának (Dogmatika I 437) utolsó szükséges állomása. Jézus Krisztus eucharisztias jelenléte fölségesen eleget tesz az emberi Immánuel, *Isten-velünk igény minden követelményének*, és bajos volna elgondolni olyan más módot, mely etekintetben akár csak meg is közelitené.

Az Eucharishtiában ugyanis *valóban Isten van jelen*, az az Isten, aki Urunk és egyben Atyánk és Megmentőnk, akinek oltalmára és

biztató jelenlétére állandóan annyira szükségünk van. Az Eucharisztia által számunkra egyetemes és állandó valósággá lett, ami kincse volt a Sinai pusztában barangoló zsidóknak beduin hordák és ismeretlen eshetőségek veszedelmei közepett : ott járt előttük Jahve oltalma a ködoszlopban, mely nappal árnyékot vetett az izzó homokpusztára, éjtszaka világított. Ha az űzött vándor fölriadt nyugtalan álmából, szemébe csillant biztató fénye és megnyugdott : itt van Jahve, nem érhet baj.

Julius Caesar egyszer tengeren járt. Nagy vihar kerekedett, és mikor meglátta a sápadó, remegő kormányost, rárivallt : Mit félsz, Caesart viszed. Elbizakodott gyökértelen szó ez ember ajkán. De mélységes nyugtató valóság a háborgó Genezáret taván nyugodtan alvó és az ijedt tanítványoktól fölkellett Krisztusnak ajkán ; és szól minden szentségörző templom körül sorakozó hívő gyülekezetnek, sőt minden áldozónak : Mit félsz, Krisztust viszed !? Azt a Krisztust, akinek egyetlen szavára lecsöndesedett a hullámozó tenger.

S ez a valóságos hatalmas isteni jelenlét csodálatos módon tekintettel van a földön járó zarándok ember tétova, hunyorgó lelkületére. A Sinai tövében a zsidók nem bírták el a hatalmasan és félelmesen megnyilatkozó Isten jelenlétét : Ne Jahve szóljon nekünk, hanem Mózes. Ilyen az ember : akarja a jelenlevő Istent,

akarja őt szemmel látni, kézzel tapintani, le akar ülni vele egy asztalhoz ; de nem bírja el fölségét. Kell neki a jelenlevő Isten, de csak *a rejtett Istent* bírja el, nemcsak elméje, hanem áhítata is.

Jézus Krisztus az Eucharisziában *fátyol* alá rejtőzik. Ez a fátyol, a kenyér és bor színe, elég határozott jellegű ahhoz, hogy rámutasson : itt a Krisztus, az oltáron, a pap kezében, ajkodon. De fátyol ; rámutat és egyben takar. A fátyolt látod, a mögötte rejtőző Istent hiszed. Maga a fátyol mérhetetlen bölcseséggel van megválasztva : Eledel, amúgy is a teremő, életadó Isten legbeszédesebb angyla ; étel és ital, mindennapos társunk, házunk legrégibb és állandó lakója ; de a bensőséges ember mindig imádságos lélekkel közelít hozzája. S ez az eledel áldozatban, szentmisében, a legszentebb istentiszteletben változik Krisztusba. Ott rezeg rajta az áldozatbemutató lélek minden áhítata, az Isten iránti teljes odaadásnak minden elszántsága, és az istenközösségnek, az áldozati lakomának minden megtisztelő, boldogító meghittsége. Kenyér és bor mindenütt van vagy lehet, ahol emberek élnek, szentmise mindenütt lehet, ahol pap van.

Az Eucharisztia útján Jézus Krisztus mindenüvé eljut, ahol hívő emberek vannak, és a hívők nem győzik hálás boldog ámulattal az Isten-velünknek ezt a páratlan, fölséges való-

ságát: Valóban nincs más nép, melyhez oly közel volnának istenei, mint amilyen közel van mihozzánk a mi Istenünk (Deut 4, 7).

«Kemény beszéd» Krisztus szava?

Valósággal, fizikai mivolta szerint van-e jelen Krisztus abban a kenyérben és borban, melyet ő megszegett és megáldott? Az Eucharisztianak, az Immánuel-gondolat keresztény megvalósulásának s így a keresztény vallási életnek is ez a sarkkérdése. S ez a krisztusi cselekménynek lapidáris szavain fordul: Ez az én testem, ez az én vérem.

A szóknak *görög fogalmazása* annyira éles, úgy belevágódik az elmébe, hogy a magyarázatot fölöslegessé teszi, sőt úgyszólván nem is tűri meg; jelentését szinte ráerőszakolja az elmére. Azt mondja ugyanis: Ez itt (ami a kezemben van), maga az én testem; ez itt (ami ebben a kehelyben van) az én tulajdon vérem. Ezek a szavak konkrét jelenvalót (a Krisztus kezében és a kehelyben levő szubstanciát) konkrét jelenvalóval (a jelenlevő Krisztus testével és vérével) azonosnak jelentenek ki; tehát nem hagynak kétséget aziránt, hogy Krisztus az ő tulajdon testét és vérét adta. Ha szavahihető festő rámutatna egy festményre és azt mondaná: Ez itt az én legújabb művem, vagy szintén szavahihető örökhagyó egy emberre rámutatna e szók kíséretében: Ez itt

az én örökösöm, a kijelentések értelme felől senki sem maradna kétségben.

Krisztus szavai tehát világosak. A dolog azonban, melyet kifejeznek, telve van rendkívüliséggel és misztériummal. De szabad-e ezért erőszakot tenni a világos beszéden? Van-e valami különös abban, ha rendkívüli helyzetek és rendkívüli emberek rendkívüli tettekkel lepik meg a világot?

Ha némileg meg akarjuk közelíteni azt a teremtmény isteni erőt, mely Krisztus szavaiban lüktet, át kell élnünk valamit abból, ami akkor átviharzott az Úr Krisztus lelkét. Az emberiségnek várva-várt nagy órája volt az, egy eseményekben gazdag, hosszú, küzdelmes multnak lezárása, a pogányok tapogatódzásának és megváltói vágyaik érlelésének, a zsidók Jahveszolgálatának és Megváltó-várásának megkoronázása, egy egészen új érának, a prófétáktól hirdetett «utolsó időknek» kezdete. Elérkezett Isten országa alapításának, beláthatatlan erő-kifejtéseinek, küzdelmeinek, diadalainak és öröklétbe való átkristályosodásának születése órája. A világtörténet e legjelentősebb fordulójánál homályba borul mult és jövő; a tudás elnémul, a sejtés csak félénken tapogatódzik, a tettekre készség megakad. Egy áll, aki tisztában van a teendővel, aki biztosan kezében tartja a multnak már kibogozott és a jövőnek még fölgombolyított szálait: Krisztus. Az ő kimerít-

hetetlen, szent egyéniségének mélységeiben buzog az a teremtető erő, mely valóra váltja, amit a lendület nélküli kishitűség álmodni sem mert, bár titkon óhajtotta: kenyér és bor képében Krisztus magamagát adja az őt szeretőknek, fizikai és metafizikai valójával, egész személyiségével.

Ez a nagy valóság tisztán kidomborodik az *utolsó vacsora alapvető mozzanataiból*.

Láttuk, Krisztus *istenközösséget* létesítő és főntartó lakomát rendez, mennyei mannát ad, mely hasonlíthatatlanul kiválóbb ama réginel (Jn 6); sőt azt akarja, hogy akik övéi, vele titkos szent nászban eggyé forrjanak. Elgondolható-e ez másképp, mint hogy az élet szerzője magamagát adja? Lehet-e konkrét, az embert legbensejében megragadó és Istenhez kapcsoló életközösséget teremteni bármilyen szép, de üres szertartással, képletekkel és hasonlatokkal, melyek istenközösségre irányítanak ugyan, de azt nem adják meg? Nem úgy járnának-e az Immánuel s óvárgó lelkek, mint akikről a próféta (Is 29, 8) mondja, hogy álmukban ettek és jóllaktak, és mikor fölébredtek, éhesek voltak?

Vegyük hozzá, hogy ez az eledel *áldozatban* érik. Az igazi áldozat pedig csak maga az ember lehet, aki legértékesebbjét, magamagát viszi Isten elé. Sohasem volt igazi áldozati tett igazi áldozati tárgy nélkül! Üres kézzel vagy az

áldozatnak szurrogátumaival nem jelenhet meg Isten előtt az az ember, akinek lelkét egyszer fölszántották azok az érzések, melyek áldozatban virágzanak ki. Magamagát adni, egészen, fönntartás nélkül másokért, ez a gyalogjáró léleknek érthetetlen, de természetes a lángoló szeretetnek. Akik valaha átéltek valamit Krisztus áldozatos lelkéből, azok elhitték, hogy ő az Eucharisziában újra áldozatul adja magát azokért, akiket szeret, de elsősorban Istenért, kit tengermélységű lélekkel imád. Vértelen lelkeknek, s főként elméletekben élő szobatudósoknak mindig nehezen lesz érthető az életnek sokszor érdes, de mindig tartalmas beszédje.

Végül Krisztus azt parancsolja, hogy cselekedetét az övéi *ismételjék meg*, hogy kezükben szünet nélkül megújhadjék az újszövetség áldozata. Itt nem gondol elsősorban az ő kísérőire ; hisz ezeknek személyes érintkezése biztosította az emlék elevenségét. Csak a következő nemzedékek számára nem volt szabad kialudni a Golgotha lángjának, nem volt szabad megszűnnie az örök életre tápláló manna hullásának. Ugyan mi értelme lett volna a megismétlésnek, ha Krisztus merő jelképet akart volna adni? Az ószövetségi eszmevilág szolgáltatja az utolsóvacsora kereteit. De hol van az a jelképes cselekedet, melyet Isten rendeléséből ott meg kellett ismételni?

Bármilyen oldalról közelítünk tehát az utolsóvacsorához, mindig a valóságos jelenlét tényéhez jutunk.

Az bizonyos, hogy ha *merő ember* tenne és szólna úgy, mint Krisztus, cselekedete teljességgel értelmetlen volna, s csak megbotránkozást keltene. Mit is akarhatna józan ésszel egy ember azzal jelezni, hogy tulajdon testét és véréát adja ételül és italul? De a tények elől nem lehet kitérni. Krisztus szavai itt vannak, világos értelmük el nem tüntethető; valóságos jelenlétről szólnak mindenkinek, aki engedi magára hatni; amint látnivaló is újabb szabad magyarázóknál, akiket nem köt sem a 16., sem a 19. századi negatív dogmatika; értem a protestáns vallástörténeti iskola hiveit. (Lásd pl. *Dieterich*, *Eine Mithrasliturgie* 1903).

Ha tehát Krisztus magamagát adja a világ váltságára áldozatul, és ebben az áldozatban eledelül és életelvül az örök élet számára, annak az öntudatnak ad kifejezést, hogy ő az élet szerzője és forrása és az emberi léleknek elégséges élettartalma és tápláléka. Ám a lelket végleg csak a teljes igazság és tökéletes szeretés elégíti ki; az embernek végleges táplálékul egyedül az Isten elég jó. Ha tehát Krisztus ilyenül adja magát, arról tett bizonyosságot, hogy Istennek tudja magát. S mihelyt *Isten* az, aki ajkára veszi az Eucharisztia-alapító szókat, a botránkozásnak minden oka meg-

szűnik : Istennél semmi sem lehetetlen ; Credo, quidquid dixit Dei Filius ; nil hoc verbo veritatis verius.

Igy Krisztus istensége eloszlatja a valóságos eucharisztias jelenléten borongó felhőket, s viszont maga az Eucharisztia-alapítás ténye ellenállhatatlanul Krisztus istenségére utal. Aki úgy szólt és cselekedett, mint Krisztus az utolsó vacsorán, Istennek tudta magát.

4. AZ ÉSZ TANUSÁGA

A mindenség adorációja

AZ EUCHARISZTIA TITOK; SŐT TITkok *titka*. A miséző pap is szinte megroskad a súlya alatt. Mélyen meggörnyed, mikor az átváltoztatás szavai után (ez az én testem, ez az én véremnek kelyhe) elsuttogja: *mysterium fidei*, hitnek titka.

Igen, az Eucharisziában csomóba futnak hitünk összes nagy titkai; szent találkozóra gyűl itt az örök Istennek és időben lett művének, a teremtésnek, a megváltásnak és megszentelésnek minden mélységes titka. Itt az örökkévalóság belép az időbe, hiszen valósággal itt van a második isteni személy és vele a szétválaszthatatlan örök Szentháromság, belefolytatódik a történelembe a megtestesülés és kútforra talál a kegyelmi megszentelés. Közvetlenül az emberek közé ereszkedik az Istenség, miként a salomoni templom szentélyében a sejtelmes felhő, a sechina képében ott lebegett a frigyszekrény fölött. Az újszövetségi szentélynek sechinája és frigyszekrénye, szentély-fala és függőnye az Eucharisztia.

S ez a szentélyfal is felhő, az eucharisztias függöny maga új titkok világa. Mintha a meg-

teste
új ti
sugar
szert
a má
fogla
enne
színe
ban
isten
tős -
lógia
mán
kett
Lau
unus
(ves
mát
Kris
min
sokk
E
háro
V
repr
a c
szile
ban
szer
mél

testesülés alaptitkából sugárzás indulna ki és ez új titokrendszert létesítene, miként a katód-sugarak, ha fémlapra esnek, új sugárzás-rendszert indítanak el, a röntgen-sugarakat. Ennek a *másodlagos*, új *titokvilágnak*, mint láttuk, ez a foglalata: Amit érzékelünk: kenyér és bor, ennek valósági magva nincs jelen, hanem csak színe, mintegy külső burka. Ami pedig valójában itt van: Jézus Krisztus, emberségében és istenségében, azt nem érzékeljük. Ennek a kettős — mondhatjuk — ismeretelméleti (gnózeológiai) és metafizikai paradoxonnak csak folyománya az a másik, mondhatjuk — geometriai kettős titok, melynek egyik felét Szent Tamás a Lauda Sion himnuszban így fogalmazza: Sumit unus, sumunt mille, quantum isti, tantum ille (veszi egy, veszik ezren, ezek is, az is egyformát); a másik pedig az a tény, hogy az egy Krisztus ottvan a mennyországban és ottvan minden konszekrált ostyában (eucharisztiai sokhelyűség).

Ezzel a titokvilággal szemben az elmének *háromféle magatartása* lehetséges.

Vállalkozhatik arra a tiszteletreméltó szerepre, melyet a német világban valaha betöltött a «Domschweitzer» a történetileg és művészileg is sok látogatót vonzó híres templomokban: rendeltetése volt távoltartani minden a szent helyhez és szent cselekményekhez nem méltó magatartást. Vagyis vállalkozhatik az

elme arra, hogy *távoltartja* az okoskodó elme *okvetetlenkedéseit*. Az ész ugyanis mindig kísértve van arra, hogy beleakadjon a titokba: nehézségeket támaszt, sőt ellenmondásokat talál és ezen a címen hamar kész hátat fordítani a titoknak. Nos, ami nehézséget itt az emberi elme kiszó, azokról a jobban fölkészült emberi elme meg tudja mutatni, hogy nem érnek föl a titoknak minden emberi fölfogást meghaladó régiójába. Következésképp ezen a címen nem lehet tagadni a titkot.

Vállalkozhatik a hívó elme egy lépéssel többre. A merő védelemből átmehet építésbe. Azt mondtuk az imént, hogy az Eucharisztia a nagy alaptitkok számára szentély és függöny egyszerre. Már most vállalkozhatik az elme arra, hogy segít építeni a szentély falait, utakat vág a szentélybe, sodorja a függöny számára a szálakat. Példázat nélkül: az elme tud a maga területén *analogiákat* találni, gondolatokat, szempontokat, tényeket, melyek hasonlóságot sőt rokonságot mutatnak az eucharisztiai titkoknak bizonyos mozzanataival, melyek tehát legalább megmutatják, milyen irányban és milyen tájon kell keresni az Eucharisztia titokvilágát, sőt sejtetni engednek valamit a jellegéből és törvényeiből.

De a hívó elme tud tenni még egy jelentős lépést befelé. Mert «hívó» elme, hite segítségvel bele tud hatolni közvetlenül a hitnek vilá-

gába, képes kipuhatolni ennek a hittitok-kozmosznak *stílustörvényeit* és azután meg tudja állapítani: mennyire beleilleszkedik az Eucharisztianak minden titokmozzanata ebbe a titokegyetembe, mennyire érvényesülnek itt is a misztériumvilág egyetemes alaptörvényei. Mintegy kihallgatja a hitvilág alapidallamát, és megállapítja, hogy az Eucharisztia minden titok-mozzanatával együtt ennek a dallamnak egy összhangzatos, nélkülözhetetlen szólama.

Igy a hívő, Eucharisztia-imádó (adoráló) elme abba a páratlan helyzetbe jut, hogy el tud indítani és vezetni egy *úrnapi körmenetet*, fölségesebbet, nagyobb méretűt, diadalmasabbat mint amilyenek a liturgiai körmenetek, bár azonos az alaptémája.

Az úrnapi körmenetekben a hívő nép közvetlen, leleményes jámborsága és az egyházi liturgia fölséges stílérzéke a nagy Szentség hódolására mindent mozgósít, ami megmozgatható: összegyűjti a május virágait és lombjait, előveszi legszebb növényeit és legzengőbb melódiáit, szegődteti a kultúra valamennyi nemes termékét, megszólaltatja az ünnepegni tudásnak egész történelmi és szociális skáláját, csak hogy méltó hódoló diadalmenetet rendezzen ég és föld Királyának. Ugyanígy az adoráló hívő elme megidézi mind, ami eszmét és értéket Isten a természetbe szőtt és amit emberi kultúrmunkával virágba érlelt, és valamennyit

a nagy Szentség méltó imadására és ünneplésére gyűjti. Számon veszi a természetnek és emberi kultúrtevékenységnek minden igazság- és értékmozzanatát, mindegyiket súlya szerint mérlegre teszi — ennek az észtevékenységnek neve «*philosophia*»; s mind arra kényszeríti, hogy az Eucharisztia titkait támadásokkal szemben megvédje, analógiákkal megvilágítsa, belső logikájának kimutatásával az Igazság lenyomatának igazolja.

Igy meg lehet alkotni egy «*philosophia eucharistica*»-t. Ami keveset itt adni lehet belőle (a javát meggyőződéseim szerint még ezután alkotja majd meg a hittudomány), elég egy fölemelő nagy látványra.

Isten az Eucharisziában páratlan élő és éltető emléket emelt az ő emberszeretetének és oda helyezi ennek a könnyen ernyedő, hamar sivárodó világnak kellő közepébe. És mi történik? A közömbösség tudomásul se veszi, a szadduceus vaskosság csakúgy mint a farizeus oktondiság kikezdi; a bábel-építő, eget ostromló góg és vakmerőség nekitámad és szervezett harcot folytat a legédesebb titok ellen. De megint testet ölt a krisztusi szó: Ha az emberek hallgatnak, a kövek kiáltanak. A *philosophia eucharistica* varázspálcájának érintésére talpraáll az egész teremtettség és koszorút fon a monstrancia köré a világ legkiválóbb értékeiből, tűzsövénnnyel övezi erői-

nek összes lángjaiból, fölkel mint egy ember
a mindenség megharcolni a legszentebb és leg-
drágább titok védelmében az Isten harcát az
okvetetlenkedés és oktalanság ellen — *pugnabit*
cum Illo orbis terrarum contra insensatos
(Sap 5, 21).

Az áhitatos hívő pedig, aki az ő Istenével
keblében távozik az oltártól, miként a miséjét
végzett pap, új megéléssel és új megértéssel
veszi ajkára a *himnusz*t, mely fölépítésében
egyedül megfelelő módon hódol az Eucharisz-
tiának: *Benedicite omnia opera Domini Do-*
mino, Áldjátok az Úr minden alkotmányai az
Urat, dicsérjétek és magasztaljátok őt mind-
örökké. Áldjátok az Úr angyalai az Urat,
egek, egek fölötti vizek, erősségek, nap, hold
és csillagok, záporosó és harmat, tűz és hőség,
harmat és zuzmara, fagy és hideg, jég és hó,
éjek és napok, világosság és sötétség, villámok
és felhők, dicsérjétek és magasztaljátok őt
mindörökké. Áldja a föld az Urat; hegyek és
halmok, földi termények, kútforrások, tengerek
és folyóvizek, vizekben úszó állatok és égi
madarak, vadak és barmok és emberfiak,
dicsérjétek és magasztaljátok őt mindörökké.
Áldja Izrael az Urat, az Úr papjai és szolgái,
az igazak szíve és lelke, szentek és alázatos
szívűek, Ananiás, Azariás és Mizael, minden
istenfélők, dicsérjétek és adjatok hálát neki,
mert mindörökké tart az ő irgalmassága (Dan 3).

Eucharisztiai ismeretelmélet

Az eucharisztias nagy titok tekintetében az első és alapkérdés: valóság-e? Csakugyan jelen van-e Jézus Krisztus a konszekráció után a kenyér és bor színe alatt? Ez az első kérdés az Istent éhező vallásos lélek számára, és ugyancsak az első a hitéről észszerű számadást kereső ember számára. Ez minden ismeretelmélet alapproblémája: igaz-e az ismeretünk; úgy ismerjük-e meg a tényállást, amint van, és hogyan bizonyosodunk meg erről (mi az igaz ismerés kritériuma?) Ha ez a kérdés el van intézve, meg van oldva a következő is: Hogyan kell megítélni a tétovázók, kételkedők, kritizálók, tagadók magatartását. Mit is törődik a szeretetében biztos jegyes azzal, hogyan vélekednek mások az ő jegyesi viszonyáról?!

Már most, hogy mi van és mint van körülöttem, arra nézve a közkeletű vélekedés szerint *érzékeink* igazítanak el. Jön-e valaki felém, hív-e valaki, van-e valaki sötét szobámban, mi van az előttem fekvő csomagban, megmondja szemem, fülem, tapintásom stb. Az Eucharisziával szemben azonban ez az annyira meghitt és megszokott Kalauz csütörtököt mond. Visus, gustus, tactus in te fallitur... Sőt, mintha az érzékek egyenest félrevezetnének. Hisz kenyérről, borról beszélnek. Pedig az nincs itt. Érthető tehát a tamáskodás nagy kísértése: Itt nincs Krisztus. Nem hiszem,

nem tudom hinni, míg kezemmel nem érintem, nyelvemmel nem ízlelem, szememmel nem látom.

A tamáskodóknak ezzel a nagyszámú és folyton új rekrutákat toborzó hadával szemben a kérdésbe tett eucharisztias valóságnak védelmére kel, mint a filozófiai grállovagok elseje a bölcséletnek az az ága, mely utolsónak született, de hamar első lett: a noétika, az ismeretelmélet.

Az ismeretelméletnek ugyanis elvitathatatlan alapvető tétele, hogy a valóság megállapításában nem az érzékeké a végső szó. Az emberi ismeret legbüszkébb haladásai épen azok, melyekben föl tudta magát szabadítani az érzékek igézete alól, melyeket az érzékek útmutatása nyomán ugyan, de ellenükre vitatott el a természettől. Különösen a metafizikai, vallási és erkölcsi igazságoknak, tehát a legmélyebb ismereteknek megszerzésére nagy szellemi függetlenség, kezdeményező tetterő szükséges, mely kilendíti az elmét az érzéki tapasztalásnak és a megszokottságnak lapályaiból. S szellemi kötöttségnek, természeti rabságnak jele, ismeretelméleti monizmus az érzékekben keresni az igazság végső forrását és bíróját.

Az igazság szolgálata aszkézist kíván. Mekkora szellemerő és lendület nyilatkozik meg egy Platonban, ki a fizikai lét hullámozása mögött meg tudja látni az állandó eszmét; vagy egy

Aristotelesben, aki a változások annyira különböző egyes fázisai mögött meg tudta pillantani az egységes irányítót, az entelechiát; vagy egy Szent Ágostonban, aki minden igaz ismeretünkön látta keresztülsillanni az egy örök igazság fényét! A középkor tudott arról a szemről, mely keresztüllát az érzékek alkotta világon és meglátja a mögötte és fölötte meghúzódó, érzékeknek hozzá nem férhető, csak a lélek szemével, ésszel látható valóságot. És amikor a reneszánsz a zenéknek, hangoknak ezt az érzéki világát, melyet a középkor állítólag elhanyagolt, sőt lenézett, kezdte kitüntetni kegyeivel, és az addig állítólag túltengő »spekuláció» után kezdte hirdetni a »tapasztalás» elsőbbségi jogát, ugyanakkor a gondolat fejlődése, mintha csak önmagából ki akarta volna termelni az *ellenszert az eucharisztiai érzék* ama *megfogyatkozásával szemben*, mellyel fenyegetett az érzéki tapasztalás túltengése: nem álmodott sokoldalúsággal és eladdig ismeretlen alapossággal meg szabatosossággal nekiállt megföljebbezhetetlenül kimutatni, mennyire nem az érzékeké a végső szó a valóságnak, a tapasztalati valóságnak is, megállapításában.

Ezt a jelentőségében alig fölbecsülhető nagy leckét négy »kurzusban» kapta meg, illetőleg tanulta meg az európai tudományos szellem.

A nyitány szerzője *Kopernikus*. Ő megmutatta, hogy a legősibb tapasztalat és áhítatos

bámulat területén, a csillagok járásában, a Nap keltében és nyugtában, a Föld helyzetében a valóság épen fordítottja annak, amit mindmáig mindenki, a legtudósabb csillagász is «lát»: nem a csillagok és Nap keringenek a Föld körül, és nem a Föld a csillagvilágnak mozdulatlan közepe. Az érzékek ismereti uralma ellen folytatott szellemi szabadságharcnak talán ez volt a leghatalmasabb és legsúlyosabb következményű előretörése.

Hasonló jelentőségű a következő lépés. Kétféle kb. két századdal Kopernikus után, hogy az ú. n. *másodrendű testi tulajdonságok*: szín, hang, íz, szag, hőfok a valóságban nem úgy vannak meg mint érzékeink adják, mint színek, hangok, hőállapotok stb., hanem mint különféle anyagoknak meghatározott rezgései. Ezt a megállapítást közönségesen Locke-nak, az angol bölcselőnek nevével szokás kapcsolatba hozni. Voltaképen évezredek érlelték. Mint sejtés indult útjára a hindu vedanta-filozófusoknál és tőlük függetlenül görög természetbölcselőknél; föl-fölcsillant a keresztény gondolat első évezrede folyamán mint intuición, Locke igyekezett ismeretkritikailag levezetni; teljes bizonyosságra azonban csak a 19. századi fizikai és a vele lépést tartó pszichofiziológiai kutatás emelte.

Ugyancsak a 19. század adta a harmadik «tanfolyam»-ot. Fizikája ugyanis megállapí-

totta, hogy a legáltalánosabb és legalapvetőbb természeti jelenségcsoport az, melyet *elektromosság* néven foglalunk egybe. És ugyanakkor a pszichofiziológia és nyomán az ismeretelmélet ámulva konstataálta, hogy ennek a legelterjedtebb fizikai jelenségnek közvetlen megtapasztalására nincs érzékszervünk. Ha tehát csakis érzéklésünkre volnánk utalva, épen az érzéki világnak legjava örökre el volna rejtve előttünk — épúgy, mint hogy sohasem látjuk a Holdnak tőlünk elfordult felét, vagy amint (a nép «ismeretelmélete» szerint) nem látjuk hátunk közepét.

Végül a 20. századnak volt fönn tartva az utolsó és legradikálisabb lépés. Halmazódottak a megfigyelések, fölfödözések és elméleti meg-gondolások, melyek ma már elutasíthatatlannak mutatják a következtetést: az ú. n. *elsőrendű testi tulajdonságok* is, úgymint kiterjedés, tömeg, súly, mozgás nem úgy vannak a valóságban, mint érzékeink mondják, sőt még a 19. századi fizika és kémia is vallotta; hanem egészen másjellegű valóságoknak, mennyis erőmezőknek és hullámnyaláboknak négydimenziós rendszerei, melyek csak érzéklésünkben mutatkoznak térfogatos, meghatározott súlyú, helyzetű, összefüggő felületű stb. testeknek. Valójában annyira eltérnek a tapasztalhatóságtól, tehát az érzékelhetőségtől, hogy egészen külön matematikai iskolázottság nélkül lehetetlen sza-

batosan felfogni még az alapgondolatait is. Ez az anyagvilág, Lenard, Planck, Rutherford, Einstein, Schrödinger, Minkovszki világa ugyan-csak távol került az érzékek világától!

Mindebből teljes biztonsággal levezethető az egyetemes ismeretelméleti tétel:

Az igazság, a valóság lehet nagyon elütő attól, amit az érzékek mutatnak. Minek hát húzódozni a szentségi jelenlét elfogadásától csak azért, mert a látszat mást mutat? Mikor elfogadjuk, hogy földünk örületes sebességgel többféle mozgást tesz, melyekről érzékeink vagy egyáltalában nem, vagy éppen ellenkezőképen értesítenek? Erre azt mondják: Azokat a természet-tudományos tételeket elfogadjuk, mert tudunk tényeket, melyeknek ezek elkerülhetetlen következményei; elménk vezet az érzéki látszat ellenére. De vajjon a valóságos jelenlétben való hit mást kíván-e? Nincsenek-e tények, melyeknek ez elkerülhetetlen következménye?

A legtöbb ember elfogadja a zárótételeket, nem mert földolgozta magában az előtételeket, hanem mert hisz a hozzáértőknek. Hogy egy szekrényben mi van, nemcsak úgy tudhatom meg, ha megnyitom és megnézem, hanem ha elmondja nekem, aki készítette és tartalmát belezárta.

Ismét ott vagyunk elmélésünk sarktételénél: Mi az Eucharisztia, jelen van-e ott Krisztus, miképen van jelen, ezt csak őtőle magától

tudhatjuk meg. Istent és az ő titokzatos nagytéteményeit soha senki sem látta; az egyszülött Fiú, ki az Atya ölén van, ő hirdette nekünk (Jn 1, 18). Az Eucharisztia összes rejtélyei és nehézségei föloldódnak ebben a tényben: Krisztus, aki ember, egyben igaz Isten. Ő megmutatta, hogy van ereje égen és földön, megmutatta, hogy van hatalma saját teste és a halál fölött. Ha hiszünk neki, az ő cselekedeteinek is higgyünk.

Mikép adhatja nekünk az ő testét, mikép jelenülhet meg az ő teste a konszekráló pap szavára, mikép lehet ott szellemi, sőt isteni módon, mindezek a kérdések elülnek egy őszinte hitvallásban: «Mi megismertük, hogy te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia». Ez az iránypont, melyhez igazítani kell tekintetünket, a gyakorlótér, hol nevelnünk kell érzékeinket a szentségi Krisztus meglátására. Úgy kell tennünk, mint művészek tesznek, kik hangokban vagy színekben látják az egész mindenséget. Nekünk *az Istenemberben kell látnunk*. S ne mondja senki, hogy ez valamiféle szellemi önhipnózis: egy szemponttól úgy befolyásoltatni magunkat, hogy ez uralkodik a lelken és mászt nem enged érvényesülni. Mert ismeretünk ezen a földön mindig «rész szerinti» lesz (1 Cor 13, 12); a dolgokat csak bizonyos pontokon foghatjuk meg, és minden azon fordul, hogy megtaláljuk a helyes szempontot. Az Eucharisz-

tiára nézve a helyes nézőpont Krisztus, az Istenember.

Ennek az ismeretelméleti tényállásnak világánál már nem meglepő és nem okoz nehézséget, hogy az Eucharishtiában *nincs jelen, amit az érzékek mondanak*. Ha az érzéklés nem végső, döntő fórum abban a pozitív értelemben: jelen van-e, amiről nem értesítenek, akkor nem döntő abban a negatív értelemben sem, jelen van-e, amiről szólnak, illetőleg úgy van-e jelen. Hisz az imént érintett eseteknek egy jelentékeny része éppen azt igazolja, hogy érzékeink mondanak valamit, és az igazságról döntő végső fórum mást mond; szemünk azt mondja, hogy a csillagok keringenek a Föld körül, és az elme, ebben az esetben az igazság megállapításának végső fóruma, azt mondja: nem, a csillagos ég nem kering a Föld körül. Általában: szemünk beszél nekünk színekről, és mégis ma kétségtelen, hogy ami szemünknek szín, az magában bizonyos hosszúságú transzverzális hullámoknak egy sávja, amelyen innen és túl az ilyen hullámoknak hasonlíthatatlanul nagyobb skálája terül el, s erről meg érzékeink egyáltalán nem vesznek közvetlen tudomást. Tehát nincs megütközni való azon sem, hogy érzékeink kenyérről és borról beszélnek ott, ahol valójában Jézus Krisztus van.

Hiba volna azonban azt gondolni, hogy tehát az érzékek félrevezetnek bennünket, és az

Eucharisztia titka is beáll tanítómesternek ebbe a szemfényvesztésbe. T. i. az érzékeknek nem az a rendeltetése, hogy az igazságra vezessenek — erre Isten az észet adta —, hanem hogy könnyen és biztosan eligazítsanak a tapasztalati világban az ön- és fajfönntartás földatai számára. Minthogy az ember az érzékeken kívül ésszel is rendelkezik, az is szerepük, hogy rámutassanak olyan helyekre, helyzetekre és területekre, ahol az elmének tér kínálkozik az igazság megállapítására.

Az érzékeknek ezt az Isten rendelte szerepét tiszteletben tartja az Eucharisztia kozmosza is. Amit nekünk érzékeink itt mondanak kenyérről és borról, az *nem félrevezetés, hanem nyomravezetés*. Amint a természet rendjében érzékeink adják az első útmutatást arra nézve, hol kell keresnünk az igazságot, úgy a hit világában az eucharisztias színeket megállapító érzéklés adja le az első jelzést: itt a szentségi Krisztus. Ha nem történnék meg ez a jelzés, nem lehetne szó Szentségről, és határtalan tér nyílnék — épen az érzékelhetőség hiánya miatt — hallucinációkra: itt a Krisztus vagy amott. A színmegállapító érzéklésnek az Eucharisztia tekintetében ugyanaz a szerepe, mint volt a Krisztuslátó palesztinai embereknel: rámutatott egy emberre, akiről a teljes valóságot a hit mondotta meg. Megint szépen fejezi ezt ki Szent Tamás Adoro Te-je:

In cruce latebat sola deitas ;
 At hic latet simul et humanitas.
 Ambo tamen credens atque confitens
 Peto quod petivit latro paenitens.

Eucharisztiai metafizika

Az Eucharisztia titokvilága és a metafizika *vérrokonok*. Hisz az eucharisztiai valóság, Jézus Krisztus titokzatos jelenléte ott kezdődik, ahol az érzékek világa végződik ; akkor kél a Napja, mikor leáldozik az érzéklés holdja. S ugyanez jellemzi a metafizika világát, a szubstanciák és járulékok, okok és okozatok, lényeg és külső, egész és rész, egy és sok, főnnállások és vonatkozások világát. Ez a világ is túl van a megtapasztalható dolgok rendjén, *μετὰ τὰ φυσικά*.

Van a létnek ebbe a titokzatos mélységeibe leereszskedő emberiségnek egy meglepő megállapítása ; annál meglepőbb, mert egyetemes. Rányitottak népek, melyek oly távolesnek egymástól, mintha két külön bolygón lagnának, t. i. a hindu vedanta-bölcselek és a görögök ; vallják időben, ízlésben, tanultságban egészen szétálló korok, Kant és Hegel csakúgy mint Platon és Plotinos. Ezek mind megállapítják, hogy ez a minket körülözoñló színes, hangos, sokszerű világ, melyről érzéklésünk és szemléletünk beszél, nem a teljes és nem a mélyebb, az *«igazi»* valóság, hanem csak *jelenség*, *φανόμενον*, sőt látszat, *δοξά*, Schein, sőt csalóka délibáb,

māya; fátyol, mely eltakarja az elme előtt az igazi valóságot, amely minden *lét magva*, *ātman*, *νοούμενον*. A jelenségek rendszere, az érzéklés világa erre a rejtett, igazi valóságra utal, de rá nem nyit; jelzi, hogy van, de elénk nem tárja. Más szem kell annak a meglátására, más kéz a megfogására, Platon szerint külön lélek-szem, mely be tud hatolni az ideák csillagos egébe, a hinduk szerint külön aszkézis, mely a lelket először kiszabadítja a māya öleléseiből, és azután az embert a tulajdon önmagaságának legmélyebb mélységére koncentrálja.

Az Eucharisztia is ennek a nagy törvénynek csillaga alatt áll. Itt is *két világ* van egybeszőve. Az egyik felénk fordítja arculatát és érzékeinkhez szól: kenyér és bor színei. Ez azonban csak fátyol, mely takarja az igazi, rejtett valóságot, a szentségi Krisztust. Az eucharisztiai színek mint *φαινόμενον* (phaenomenon) rámutatnak az eucharisztias Krisztusra, de nem mutatják meg; jelzik, de nem beszélnek világga; mint fátyol az arcot, sejtetik, de nem tárják föl. Más szem kell annak meglátására, más ujj az érintésére: a Krisztus-valló hit szeme és keze. Amit megsejtett a hindu és görög bölcselő geniusz, hogy amit érzékeink tudnak, nem az igazi valóság, nem *ātman* és nem *νοούμενον* (noumenon), hanem annak csak szemaforja, azt az Eucharisztia titokvilága az isteni ki-

nyilatkoztatás pecsétjével meghitelesíti. S mintha a legmélyebben járó bölcselő szellemek minden metafizikai tapogatódzása csak arra szolt volna, hogy útkészítője és kvártélymestere legyen az Eucharisztia Királyának.

Annyira meglepő az Eucharisztia alaptitkának és a metafizika alaptörvényének ez az egybecsendülése, hogy szabad azt mondani: Ha Kant, a phaenomenon és noumenon (Ding an sich) tanának legenergikusabb modern képviselője Schopenhauer lett volna, és ha *Schopenhauer* otthon lett volna a katolikus transzsubstanciáció-tanban, büszkén hivatkozott volna reá mint a maga filozofiájának más, szentebb, ősi, mélyebb világból jövő megpecsételésére, miként pesszimizmusa támogatására is odatalált a Golgota titkához.

Persze meg is lehetne fordítani a nyársat: Nem gyanús ez az egyezés? *Nem az a bölcselő misztikai megsejtés sugalmazta-e* a katolikus transzsubstanciáció-tant? Ilyenformán az nem a megnyílt ég drága ajándéka volna, hanem ennek a földnek virága, ha talán legszebb és legszentebb virágja is!? Aki ezt a lehetőséget fölveti és így veti föl, nem veszi észbe a különbséget a Van és Lehet között. Hogy az Eucharisztia tényleg honnan jön, mi a Van-ja, nem lehet többé kérdés tárgya annak számára, aki egyszer szentpéterei lélekkel ott állott az Eucharisztia-ígérő és alapító Krisztus előtt. Sőt a

Lehet-ről is a nyomos gondolkodónak eleget mond az a tény, hogy Krisztus nélkül nincs Eucharisztia, Krisztus nincs megtestesülés nélkül, és az Ige megtestesülése nincs Szent-háromság és a teremtés ténye nélkül. Titkok aranylánca ez, szem szembe fűződik, amíg földet és eget egybeköt; de nem földi erők műve. Az ég titkaiból csak titkos égi erők tudnak láncot kötni.

Isten titkai nem az emberi elme szüleményei; az Eucharisztia titka sem pattanhatott ki emberi főből. Hanem igen, ahol csomóba futnak a kinyilatkoztatás alaptitkai, oda konvergálnak az emberi elmének is legmélyebb sejtései, az emberi szívnek is legszentebb és legelemibb vágyai. Ezt láttuk az Immánuel-igény teljesedésében; ugyanezt a noumenon és phaenomenon kérdésében. Ezt, és nem többet. Hogy az Eucharisztia, jöllehet ennek az egyetemes törvénynek jegyében áll, mégis más törvényszerűségnek is hódol, hogy jöllehet e világban van (a phaenomenon és noumenon polaritási mezejében), mégsem ebből a világból való, azt más metafizikai elmélés mutatja.

Ennek az egyenest eucharisztiaiinak nevezhető metafizikának atyja Aristoteles, mestere Szent Tamás, tárgya az eucharisztiai átlényegülés, a transzsubstanciáció titka, ariadné-fonala a *szubstancia és járulék* viszonyának kérdése.

Az átlényegülés metafizikája

Hittétel, hogy *Krisztus az Oltáriszentségben átlényegülés útján jelenül meg*. A trentói zsinat ünnepélyesen kimondja: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben a kenyér és bor szubstanciája megmarad a mi Urunk Jézus Krisztus testével és vérével együtt, és tagadja azt a csodálatos és páratlan átváltozást, mellyel a kenyér egész szubstanciája testté és a bor szubstanciája vérré válik, úgy hogy a kenyérnek és bornak csak színei maradnak, mely átváltozást az Egyház igen alkalmas szóval transzsubstanciációnak nevez».

A dogma értelmében az Oltáriszentségben megszűnik a kenyérnek és bornak egész szubstanciája s helyükbe lép az Úr Krisztus teste és vére. Még pedig úgy, hogy a kenyér és bor szubstanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé. Az átváltozás után megmaradnak a kenyér és bor színei. Ezek a mozzanatok dogma jellegűek; tagadásuk eretnokség. Nem tartozik a dogmához, hanem annak mintegy óvó burkát alkotja a transzsubstanciáció (trans-substantiatio) kifejezés, melynek elvetése nagy vakmerőség volna, de nem eretnokség. Ezt a dogmát természetesen *tagadják* a valóságos eucharisztia jelenlét ellenesei; nevezetesen Berengár tanította azt, hogy a kenyér és bor szubstanciája megmaradnak. Luther vallja a valóságos

krisztusi jelenlétet, de tagadja épen az átlényegülést. Szerinte a kenyérrel és borral együtt van jelen Krisztus teste és vére (companatio, consubstantiatio).

A skolasztikusok azt a dogmatikai tanítást az ő nyelvükön és az ő bölcseletük, nevezetesen az aristotelesi metafizika segítségével igyekeztek jobban kipontozni. Megállapítják, hogy az átlényegülés az átváltozásnak egy faja. Az *átváltóság* (conversio) pedig egy dologról másra való átmenetel a létnek valamely mozzanatában (sub aliqua ratione entis). Ez a hozzáadás kizárja a merő egymásutánokat, illetve a fosztásokat (privationes), melyekben t. i. fölváltják egymást kontrér létmozzanatok: világosság és sötétség, egészség és betegség, kegyelem és bűn. Minden átváltozásnál megállapíthatók a következő elemek: az átváltóság kezdő és végmozzanata (terminus a quo et ad quem); a két határmozzanat közti összefüggés, melynek értelmében lehet azt mondani, hogy ami előbb *A* volt, az most *B*; pl. ami előbb mag volt, most fa; egy közös harmadik, nem mint okvetlenül szükséges elem, hanem mint a két határmozzanat közti összefüggésnek velejárója és jele. Hogy ez a közös harmadik a kenyér és bor színe, első tekintetre nyilvánvaló.

Már most az átlényegülésnél az *átváltóság*nak pontos kezdő *mozzanata* (terminus a quo

formalis) a kenyér és bor szubstanciája, vagyis az aristotelesi természetbölcselet nyelvén az ősanysága is, a szubstanciás formája is (lásd 157. lap). Ennek megfelelően az átlényegülés pontos végmozzanata (terminus ad quem formalis) Krisztus teste és vére. Teljes kezdő mozzanata (terminus a quo totalis) a kenyér és bor szubstanciája a színekkel együtt; a teljes végmozzanat (terminus ad quem totalis) Krisztus teste és vére a színekkel együtt. Ebből látni való, hogy az átlényegülést hibásan fogta föl *Rosmini*: A kenyér azért és azáltal válik Krisztus testévé, mert Krisztus lelke kiterjeszti reá informáló, azaz éltető, alakító, szervező tevékenységét.

Az átlényegülés két végmozzanata közti összefüggés abban áll, hogy a kenyér és bor szubstanciája mint olyan megszűnik létezni, de azzal a célzattal és rendeltetéssel, hogy Krisztus testévé és vérévé lesz. Hogy pontosan mikép történik ez, erre nézve a különféle teológiai iskolák sok kísérletet tettek, melyek az átlényegülést ismert átváltozások mintájára gondolják el; de sem a gondolkodást nem elégitik ki, sem a titok sarkétételét nem tartják eléggé tiszteltben. Nem szabad ugyanis ebben a kérdésben tágitani attól a tételtől, hogy az átlényegülésben Krisztus testén és vérén nem esik változás, hanem csakis a kenyér és bor szubstanciáján. S ez az átlényegülés titok jelle-

gének egyik legsúlyosabb mozzanata : a kenyér és bor szubstanciája megszűnik, de úgy, hogy Krisztus testévé és vérévé válik ; anélkül azonban, hogy Krisztus teste és vére kenyérré és borrá válnék, illetve azt asszimilálná, általa gyarapodnék és olyan lényegi léthatározmányt öltene, mellyel előbb még nem rendelkezett.

Az átlényegülés azért *páratlan és csodás átváltozás*, mert a természetben található szubstanciás változások (pl. asszimilációs életfolyamatok) aristotelesi nyelven szólva csak a szubstanciás formát érintik, nem az őanyagot is, azaz nem hatolnak le a lét legmélyebb gyökerére. Aztán a természeti szubstanciás változások megváltoztatják a járulékokat is ; pl. az emésztés a tápláléknak színeit egészen másokká teszi. Az Eucharisztianál azonban érintetlenül megmaradnak, még pedig természet-szerű metafizikai hordozójuk, azaz szubstanciájuk nélkül. Végül a természeti változások lépésekben történnek és általában folytonos függvénnyel kifejezhetők ; azonban az átlényegülés hirtelen, az érzékeknek hozzá nem férhető módon történik.

Az átlényegülés *okozója* isteni tevékenység, mely a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé változtatja. Pontosan miben áll ez az isteni tevékenység ? Bizonyos, hogy nem két tevékenység az, mint skotisták gondolták : egy megsemmisítő, mellyel Isten megszünteti a

kenyér és bor szubstanciáját, és egy teremő, mellyel megjeleníti Krisztus testét és véré. Ez t. i. valós jelenlétet eredményezne ugyan, de nem volna átváltozás. Tehát az átváltoztató isteni tevékenység osztatlan egy isteni tevékenység, mely kiindul a kenyér és bor szubstanciájából és megállapodik Krisztus jelenlétében, anélkül, hogy megsemmisítené a kenyér és bor szubstanciáját, de egyben anélkül, hogy újjá teremtené Krisztus testét és véré.

Milyen jellegű ez a *Krisztus-jelenítő egységes isteni tevékenység*? Erre a nehéz kérdésre a hit-tudósok kétféle feleletet kísérelnek meg. A *skotisták* legnagyobb része, továbbá Bellarminus, Vasquez, Lugo szerint ezt átvezetésnek, áthelyezésnek, lehozásnak (*adductio*) kell minősíteni. Az átlényegülés Krisztus testét, mely a mennyekben van, lehozza, mintegy levezeti a megszűnt szubstanciák után megmaradt eucharisziás színekbe; anélkül, hogy elhagyná a mennyországot és megváltoztatná helyét, kezd létezni, megjelenül az eucharisziás színek alatt. A *tomisták*, továbbá Suarez, Lessius stb. szerint a konszekráció Krisztus testének és vérének létrehozása (*productio*) vagy újból való létrehozása (*reproductio*, *replicatio*); nem ugyan teremő tevékenység, hisz Krisztus mint létező nem teremthető meg újra, hanem azzal egyenlő értékű: általa Krisztus új szentségi létet nyer; de fizikailag is létrejönne, ha (tényleg ez lehetet-

len ; csak gondolati kísérletről van szó) előzetesen nem léteznék ; így különösen Lessius.

Mindkét elmélet az átlényegülésnek *egy-egy igaz mozzanatát* emeli ki. A lehozás elmélete helyesen fejezi ki azt az igazságot, hogy az átlényegülés által a már létező Krisztus új szentségi jelenlétbe jut ; leszáll az oltárra, mint az egyházi nyelvhasználat mondja. A tomista elmélet meg helyesen állapítja meg ugyancsak összhangban az általános, hitelesített egyházi nyelvhasználattal, hogy a konszekráció a kenyér és bor szubstanciáját átváltoztatja Krisztusba. De emellett mindkét fölfogás *súlyos nehézségekkel* küzd. A skotista fölfogásban alig lehet elgondolni azt az új elhelyezést, mely helyzetváltoztatás nélkül megy végbe ; továbbá az elhelyezés csak jelenlétet ad, tehát járulékot ; holott az átlényegülés végmozganata nem járuléki, hanem szubstanciás valóság. Viszont a tomista fölfogásnak gyöngéje, hogy alig tudja elkerülni azt a látszatot, mintha Krisztus teste az átlényegülés által megsokszorozódnék ; továbbá az olyan létrehozás, mely nem szabatosan fizikai létet ad, hanem egy már létező valónak csak új létmódot ad, bajosan mondható létrehozásnak.

Nem csoda, ha néhány újabb teológus (Billot, van Noort) elutasítja ezeket az elméleteket, mint amelyek az átlényegülésre nem vetnek új világot, hanem csak növelik a ne-

hézségeket. Ha azonban fontolóra vesszük, hogy az atyák kora óta mennyire állandó és gyakori az az egyházi nyelvhasználat, hogy a konszekráció a kenyeret és bort Krisztus testévé és vérévé változtatja, Krisztus testét és vérét készíti, létrehozza, akkor alig térhetünk ki a tomista fölfogás elől, melyet a legjelesebb molinisták is képviselnek. Főnehézsége esik, ha meggondoljuk, hogy az eucharisztias létrehozás eredménye szabatosan nem Jézus Krisztusnak új szubstanciás fizikai léte, hanem modális, szentségi léte, a létnek egy új módja, mely a megdicsőült Krisztusban nem teremt új határozmányt, hanem csak új vonatkozást, t. i. az eucharisztias színekkel való vonatkozást.

Az átlényegülés titokjellege itt csattan ki: az *eucharisztias színek* mivoltában. Ezt pedig két dogmatikai tétel juttatja kifejezésre:

1. Az *Eucharishtiában az átváltozás után a kenyér és bor színei valósággal megmaradnak. Ez biztos, sőt hitre vonatkozó igazság* (ad fidem spectans). A zsinati határozatok ugyanis ismételtelen kijelentik, hogy a kenyér és bor színei megmaradnak. Tagadják a *descartes-ista teológusok* (Maignan, Druin, Witasse stb.) a 18. században, akik Descartes természetbölcseletének szellemében az anyag lényegét a három méretű kiterjedésben látták, következésképp kénytelenek voltak azt tanítani, hogy az eucharisztias színek az anyagi szubstancia megszűnte után

nem léteznek valósággal, hanem csak látszat szerint, amennyiben Isten úgy hat érzékeinkre, hogy kenyér és bor benyomása támad. A színek eszerint nem a érzékektől független külső (transzcendens) világban léteznek, hanem csak tudatvilágunkban (az immanens világban.)

A descartes-isták azonban tévednek. Egyetemes fölfogás ugyanis az atyák kora óta, hogy az Oltáriszentségben van *láthatatlan és látható, mennyei és földi elem*; s különösen Berengárral szemben kifejezetten elhangzott az a tanítás, hogy az Eucharisztia érzékelhető eleme valóságos és nem képzelt; pedig annak a kornak emberei átélték a színek valós megmaradásának metafizikai és pszichikai nehézségeit, ismerték az immanens megoldás lehetőségét, és azt mégis egyhangúlag elutasították. Továbbá a *karteziánusok elméletében az Eucharisztia többé nem igazi szentség*, mert hiányzik belőle az érzékelhető jel; és Krisztus nincs igazán jelen a Szentségben, mert már nincs igazi térbeli vonatkozása ahhoz a meghatározott helyhez, melyet körülírnak a színek (143. lap). Végül: ha az érzékek nem működnek, ha az Eucharisztia nem érzékelhető pl. a szentségházban, akkor Krisztus nem volna jelen a színek alatt, mert akkor egyáltalán nincsenek színek.

2. *A kenyér és bor színei az Eucharisziában hordozó és egységesítő metafizikai alany nélkül maradnak* (non habent subiectum intrinsecæ in-

haes
elité
mar
A
bor
vált
hor
a sz
fizil
min
a ke
doz
nek
val
tele
enn
szu
roz
kép
den
mo
III
nek
jöll
ez
Kri
ber
oly
ják
bor

haesionis). Ez dogmatikailag biztos. Az Egyház elítélte Wiclef tételét : «A kenyér járulécai nem maradnak alany nélkül». S valóban :

A színek természetyszerű alanya, a kenyér és bor szubstanciája, Krisztus testévé és vérévé változott ; tehát nem lehet többé járulékaiknak hordozója és metafizikai birtokosa. De viszont a színek nem kapnak más természetyszerű metafizikai birtokost sem, abban az értelemben, mintha más szubstancia vállakoznék arra, hogy a kenyér és bor színeit a maga járulékaiként hordozza. Ez ugyanis ellenmond az azonosság elvének. Minden szubstancia t. i. a járulékaival együtt egy valót alkot ; metafizikai képzelenség, hogy ugyanazok a járulékok most ennek majd annak az egészen más természetű szubstanciának (pl. levegőnek) legyenek határozományai és ennél fogva a külvilág számára képviselői és belső mivoltának föltárái — accidens non migrat de subiecto in subiectum, mondja helyesen Szent Tamás (Summa theol. III 77, 1—3). Nevezetesen az *eucharisziás színek nem lesznek az Úr Krisztus testének járulécai*, jöllehet Paschasius után, sőt ujabbán is, ez a nézet gyakrabban fölmerült. Mert akkor Krisztus teste két sor kontrér (kizáró ellentétben álló) járulékkal rendelkeznék ; nemcsak olyan volna, amilyennek a mennyei seregek látják, hanem egyben kerek, fehér, kenyér- és borízú stb. Ez pedig ellenmond az azonosság

elvének. Másrészt pedig nem fér össze Krisztus megdicsőült testének változhatatlanságával; hisz a színeken esett minden változást Krisztus testére hárítaná.

Hogy az eucharisziás színekkel így vágyunk, erről hitünk biztosít. De a *hivő elme* súlyos kérdés elé van állítva: *Mikép válhatnak el járulékok természetszerű szubstanciájuktól?* Vagyis: mikép állhat fönn a kenyér és bor kiterjedése, színe, íze, alakja, szaga, sőt tápláló ereje akkor, mikor már nincsen kenyér és bor, melynek ez színe, íze, ellenállása, kiterjedése stb. lenne?

Ez az átlényegülés, illetve az eucharisziás jelenlét titkának egyik arculatja. Később (133. lap) kerülünk szembe a másikkal: Mikép lehet jelen Krisztus valóságos teste és vére, mikor nem mutatja a testnek és vérnek semmiféle jellegzetes megnyilvánulását, aminők alak, kiterjedés, ellenállás stb.

A szó teljes értelmében vett *hittitkokba* az ész nem hatolhat bele úgy, hogy minden homályát világosságra fordítsa; a «hogyan»-t nem tudja meglátni és megláttatni. Azt azonban meg tudja mutatni, hogy ellenmondást nem tartalmaz; az ész nevében támasztott nehézségeket az ész erejével el is tudja hárítani. Az eucharisziás színekkel kapcsolatban fölmerülő nehézségek megoldásának kulcsa *a szubstancia és járulékok viszonya*. Minthogy a dogmában elsődle-

gesen hitigazságok és nem bölceleti tanítások vannak ünnepélyesen kimondva, ezt a metafizikai kérdést is úgy kell kezelni, hogy mindenekelőtt megállapítjuk, mit kíván e tekintetben a dogma, és azután nézzük, mit tud hozzá a bölcelet.

Az *eucharisztiai szubstancia-fogalomban* két gondolatkör áramlik; az egyik a bölceleti szubstancia-, a másik a bölceleti lényeg-fogalom körül kering.

Szubstancia mint *substans* annyi mint lét-tartó: ami alatta áll (substat) a járulékoknak mint azok tartója és hordozója; létezési tény, minden léttartalmi meghatározottság nélkül, mintegy metafizikai erőpont, melynek egyedüli földadata és mivolta tartani a járulékokat, azokat egységbe foglalni és metafizikailag birtolkolni; olyanformán mint a test a ruhát, mint a földbeerősített petrence a szénát. A szubstancia mint *essentia* lényeg; mintegy rejtett lét-mag, mely csirában tartalmazza a lény összes meghatározottságait: Tehát nem minősítetlen valami, mint az első helyen említett szubstancia; hanem ki nem bontakozottan már tartalmazza azokat a járulékokat, melyek mintegy látható burokként veszik körül a láthatatlan magot.

Az első helyen definiált szubstancia-fogalom nem tesz eleget az eucharisztias jelenlét titkának. De eleget tesz egy *kombinált szubstancia-fogalom*, melynek értelmében minden

lénynek van rejtett (metafizikai) egységesítő, létfönntartó hordozója, s ennek föladata nem merül ki a járulékok fönntartásában; hanem az a létfönntartó metafizikai erőpont egyúttal minőségileg rokon a járulékokkal és azoknak metafizikai kútfeje, azokat gyökér- és csiraszerűen tartalmazza; úgy hogy a tényleges járulékok ennek a szubstanciának csiraszerű létmozzanatait csak kifejtik, mintegy szétbontják bimbóba csukódott virágkelyhét, még pedig az anyagi valóknál elsősorban kiterjedésbe, azután a kiterjedés közvetítésével alakba, minőségekbe, és ezeknek segítségével vonatkozásokba.

Már most *a bölcelet is* nagyjából így definiálja a szubstanciát, mindkét változatában; és amennyiben helyt ad metafizikai megfontolásoknak, *különbséget tesz szubstancia és járulékok, lényeg és megnyilvánulások között*. Sőt minden mélyebb bölcelet, mint láttuk, különböztet a megnyilvánulás: phaenomenon és a rejtett valóság: noumenon között. És ha ez a bölcelet következetes, kénytelen elismerni, hogy az a különbség nem merőben szókülönbözőség. Egészen különböző két tartalom van e fogalmak mögött: szubstancia és járulékok, illetve lényeg és megnyilvánulás; hisz úgy viszonylanak ezek egymáshoz, mint tartó és tartott, egységesítő és egységesített, birtokos és birtok, mag és burok. Következésképp ezeknek a fogalmaknak más-

más
járú
külö
min
szét
nem
min
hete
U
mon
nélk
heti
anél
mek
zozá
önm
tehá
való
trad
A
Szah
Tam
hiva
esse
tart
esze
nem
térő
sorá
A j
so

más valóság felel meg; vagyis szubstancia és járulék között valós különbség van. De ha valós különbség forog fönn köztük, akkor az isteni mindenhatóság számára nem lehetetlen valós szétválasztásuk, jóllehet a tapasztalat körében nem találkozunk velük különváltan. Az isteni mindenhatóságnak ugyanis csak a logikai lehetetlenség szab határt.

Úgy tetszik azonban, hogy *logikai ellenmondás* van a természetszerű szubstanciája nélküli járulék külön létezésében. Hogyan létezhetik a kenyér és bor mennyisége, íze, színe anélkül, hogy léteznék az a valami, ami valamekkora, valamilyen ízű, színű stb.? Meghatározás szerint a járulék másban létezik és nem önmagában (*ens existens in alio et non in se*); tehát az önálló járulék: magában való másban való; vagyis kézzelfogható ellenmondás, *contradictio in terminis*.

Azonban ez az ellenmondás csak látszólagos. Szabatosan ugyanis azt kell mondani Szent Tamással: A járulék olyan való, melynek hivatása másban létezni (*ens cui «convenit» esse in alio*); a tényleges másban-létezés nem tartozik a fogalmához. Azért, hogy az ember eszes lény, az eszük tényleges használatára nem jutott gyermekek vagy soha észre nem térő lelki betegek nem zárhatók ki az emberek sorából; ők is eszességre vannak hivatva. A járuléknak ez a meghatározása ráillik az

eucharisziás színekre is; ezekre nézve is logikai követelmény, hogy másban létezzenek és ne önmagukban álljanak meg. S mivel az eucharisziás járulékok nem szubstanciájuk erejében állnak fönn, de mégis valósággal léteznek, mindenesetre következik, hogy rájuk nézve a szubstancia lét-fönntartó szerepét más erő vette át, t. i. az isteni mindenhatóság, mely azokat természetesen nem mint egységesítő metafizikai birtokos (mint subiectum intrinsecae inhaesionis), hanem mint valósító elsők, mint a Teremtőjük tartja létben. S az *istenti mindenhatóság*, mely a természet rendjében a járulékokat szubstanciájuk által tudja létben tartani, hatalmas arra is, hogy közvetlenül átvegye az általa teremtett és fönntartott szubstanciák szerepét; az az Isten, ki fák által tud gyümölcsöket létrehozni, fa nélkül is tud gyümölcsöt teremteni.

Ezzel jelezve van a felelet erre a kérdésre is: *Ha színek megromlanak*, és ennek következtében eucharisziás szerepük megszűnik, *miképp lehet belőlük más való*, mely már nemcsak járulékok foglalatja, hanem szubstancia is, pl. a borszínek megromlása esetében ecet, vagy a szentség vétele után az emberi szervezet alkotó része? Amint t. i. megszűnik eucharisziás szerepük, Isten megszűnik őket közvetlenül létben tartani és vagy csodás úton vagy pedig a természeti valóságnak egy előttünk ismeret-

len törvényszerűsége szerint (nem ismerjük eléggé a szubstancia mivoltát, hogy ebben a kérdésben állást foglalhassunk) visszatér a járulékoknak megfelelő természetszerű szubstancia. Ugyanígy kell magyarázni az eucharisztiaszínnek szagát is, mely az újabb fiziológia szerint illó anyagrészek hatása. Ezek az elvált részek ugyanis megszűntek eucharisztiaszínnek lenni; következésképp Isten megfelelő természetszerű szubstanciát ad nekik, és ezzel kifejthetik természetszerű hatásukat.

Az eucharisztiai jelenlét metafizikája

Jézus Krisztus jelenné válik, megjelenül az Eucharishtiában az átlényegülés útján. Ennek következtében a konszekráció után valósággal ott van, ahol az eucharisztiaszín. De mert ez a megjelenülés átlényegülés útján történik, vagyis úgy, hogy a kenyér és bor szubstanciájának helyébe lép Jézus Krisztus, az eucharisztias jelenlét egészen sajátos titok-jelleget ölt, melynek mozzanatai a következők:

1. Az *Eucharishtiának bármely színe alatt jelen van az egész Krisztus*. Ez hittétel; már a konstanci zsinat kimondotta a kelyhesekkel szemben; aztán a *Tridentinum* az újítókkal szemben: «Ki van közösítve, aki tagadja, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben mindegyik szín alatt, és a szétválasztás után bármely színnek minden egyes része alatt jelen

van az egész Krisztus». Tételünk *következtetés* ebből a két előzetből: *a)* Krisztus teste és vére valósággal jelen van az Eucharisziában; *b)* Krisztus többé nem hal meg és részeire nem bomlik; tehát ott, ahol a teste és vére van, ott van az egész Krisztus. Mindkét tétel dogma; tehát (burkoltan kinyilatkoztatott) dogma a következmény is. A tételt burkoltan alighanem *kimondja az Üdvözítő* is eucharisziás beszédében, ahol testét és vérét önmagával azonosítja: «Aki eszi az én testemet és issza az én véremet»; és: «Aki eszik engem».

A *teológiai megfontolás* abból indul ki, hogy Krisztus eucharisziás megjelenülésének közvetlen oka, illetve eszköze a konszekrálás szavai. Következésképp *a szavak erejénél* fogva közvetlenül az van jelen, amit a szavak formálisan jelentenek, azaz a kenyér színe alatt Krisztus szent teste, a bor színe alatt szent vére. Ámde mikor az Üdvözítő ezeket a szavakat mondotta: Ez az én testem, ez az én vérem, csak tulajdon igaz testére gondolhatott, melyel akkor ott ült tanítványai közt, melyben utóbb a Kálvárián föláldozta magát, és melyben most megdicsőülten ül az Atyának jobbján. A konszekrálás szavai tehát mindig a mindenkori valóságos Krisztusra mutatnak. Ebből következik, hogy ha most a konszekrálás szavainak erejénél fogva megjelenik Krisztus teste, azzal együtt megjelenik a vér is, mely nélkül

az élő Krisztus teste nem létezik; és viszont. Ámde Krisztus teste és vére csak lelke által él; következésképp, ahol teste és vére van, ott jelen van a lelke is. Továbbá Krisztus embersége nem áll fönn önmagában (nincs külön önálló szubszisztenciája, mondják a teológusok), hanem csak az Ige személyében; következésképpen, ahol Krisztus embersége vagy egészben vagy valamely részében jelen van, ott van istensége is. Ha az Üdvözítő halálának ideje alatt történt volna konszekráció, a kenyér színe alatt nem lett volna jelen sem lelke, sem élő vére, mert szent embersége halott volt; de ott lett volna istensége, mely nélkül testének nincs fönnállása. Hasonló megfontolás érvényes a bor színeire.

2. *Az egész Krisztus jelen van mindegyik színnek bármely része alatt.* Ez hittétel a színek osztása utáni állapotra nézve az előző tételnél idézett trentói kánon értelmében; *biztos* mint következtetés az osztás előtti állapotra nézve.

Bizonyítás: a) Lehetetlen elgondolni, hogy az apostolok az *utolsó vacsorán* egyenként nem részesültek az egész Krisztusban. Már pedig valószínűleg egy kenyérből, és biztosan egy kehelyből kaptak mindnyájan. b) Az *ősegyház* hitét mutatja az a nagy gond, mellyel a konszekrált elemek legkisebb részeire is vigyáztak, és azokat a szentségtelenítéstől óvták. Általános szokás volt továbbá a szent kenyeret a kon-

szekrálás után megtörni, és a kelyhet konszekrálás után kiosztani; és ebben a gyakorlatban az a meggyőződés volt irányadó, hogy ilyenformán senki sem rövidül meg, hanem mindenki az egész Krisztust veszi. c) A *hivő elme* a tételt az átlényegülés dogmájából következteti. Ennek értelmében ugyanis szubstanciás átváltozás történik: Ahol előbb a kenyérnek vagy bornak szubstanciája volt, ott megjelenik Krisztusnak teste és vére. Ám a kenyér és bor szubstanciája mindenütt ott volt, ahol a kenyér színei; következésképp a konszekrálás után mindenütt ott jelen van Krisztus teste és vére.

Ez a megfontolás eldönti a tételnek nem dogma-jellegű részét is: *Az egész Krisztus a törés előtt is jelen van a színek minden részében.* A konszekrált elemekben ugyanis mindenütt ott van Krisztus, ahol a konszekrálás előtt a kenyér és bor szubstanciája volt; ám törés és megosztás előtt a kenyér és bor minden fizikailag elválasztható részében jelen volt a kenyér és bor egész szubstanciája; következésképp konszekrálás után ugyanígy van jelen Krisztus teste és vére is a színeknek minden fizikailag elválasztható részecskéjében. Ha Krisztus már előzetesen jelen nem volna minden részecskében, az következne, hogy a megosztás által jelenülne meg; ez azonban ellene mond annak a katolikus igazságnak, hogy az átlényegülés az eucharisziás jelenlétnek egyetlen (természe-

tesen eszköz jellegű) oka. Ezt persze nem szabad úgy elgondolni, hogy a meg nem osztott ostyában Krisztus annyiszor van jelen, ahány morzsája van a konszekrált ostyának, és a bor színe alatt annyiszor, ahány csöppje van a kehely tartalmának. A szám ugyanis az osztás eredménye. Osztás előtt Krisztus jelen van, amennyiben sajátos vonatkozásban van a színekkel; a színek megosztása után ez a vonatkozás megint a színek után igazodik; *a színek megosztása előtt tehát Krisztus valósággal egyszer, de képességileg sokszorosan van jelen; s az osztás által ez a képességiség ténylegesül*. Olyanformán lehet ezt elgondolni, mint képünknek a tükörben való «jelenlétét»: egyszer látjuk; de ha a tükröt nem túlságosan kicsiny darabokra törjük vagy befödjük s csak kis részt hagyunk szabadon, minden darabban is egész képünket látjuk meg.

3. *Krisztus az Eucharishtiában jelen van a vétel előtt is, és jelen marad az úrvacsora, illetőleg szentmise szertartása után is.*

A luteristák Luthernek későbbi állásfoglalása értelmében általában azt tanították, hogy Krisztus csak a vétel pillanatában van jelen a szentségben. Velük szemben a *trentói* zsinat ünnepélyesen kimondotta: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy konszekrálás után nincs jelen a csodálandó Oltáriszentségben a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, hanem csupán

használat közben, amíg magunkhoz vesszük, nem előtte is utána is ; és hogy a konszekrált ostyákban vagy partikulákban, melyek az áldozás után őriztetnek vagy megmaradnak, nem marad meg Krisztus valóságos teste».

Csakugyan : Az *Üdvözítő* az Oltáriszentséget mint eledelt ígérte és rendelte ; ámde az eledel vétel nélkül is eledel. Az utolsóvacsorán azt mondta : Vegyétek és egyétek ; ez az én testem, és nem : ez lesz az én testem ; még határozottabban szólt a kehellyel kapcsolatban : Vegyétek és igyátok, *mert* ez az én vérem. A luteristák idevonatkozó tétele tehát épanynyira szentírásellenes, mint companatio-tanuk. Az *atyáknál* is hiába keresi valaki Luther tételét ; ezt Kálvin nyíltan el is ismeri. Alexandriai szent Ciril pl. üreseknek és balgáknak mondja azokat, kik azt állítják, hogy a megszentelés számára nem használ semmit sem az eulógia, ha másnapra tartjuk. Szent Jeromos szerint «mérhetetlenül gazdag az, ki az Úr testét viszi a gyékénykosárban és szent vérért az üvegcsében». Ezt megerősíti az ősi *egyházi gyakorlat* ; jöllehet még nem őrizték ünnepélyesen a szentséget, annál elterjedtebb volt a magánörzés gyakorlata remeték, utasok, foglyok, betegek részére. Ugyanerről tanuskodik az előre konszekrált ostyák miséinek szokása (*missae prae-sanctificatorum*) már a 4. században (ma a latin Egyházban csak nagypénteken, a görögöknél

egész nagybőjtben, kivéve a szombatokat, vásárnapokat és ünnepeket). A *teológiai megfontolás* úgy találja: Isten megtehetette volna, hogy Krisztus az Eucharisziában csak a vétel pillanatában legyen jelen. De ezt nem akarta, mert eledelnek szánta az Úr szent emberségét; az eledel pedig vétel előtt és vétel nélkül is eledel. Így az Immánuel gondolata is jobban érvényesül.

Ebből következik: *Az Üdvözítő addig van jelen az Eucharisziában, ameddig a színek maradnak.* Az Üdvözítő ugyanis úgy alapította az Oltáriszentséget, hogy a kenyér és bor színei alatt jelenül meg. Tehát a konsekrált színek az ő szentségi jelenlétének szentségi jelei és zálogai. Ebből önként következik, hogy ha a színek megszűnnek, a szentségi jelenlét is megszűnik. Az átlényegülés következtében ugyanis Krisztus teste és vére a kenyér és bor szubstanciájának helyébe lépett; amint tehát a soha nem konsekrált kenyérben és borban, ha megváltoznak a színek (pl. elromlás következtében), megszűnik a kenyér és bor szubstanciája (hanem lesz pl. penészgomba-telep vagy ecet), épúgy megszűnik a szentségi jelenlét, ha megromlanak a színek. Más okot nem ismerünk, mely a Krisztus eucharisztias jelenlétét megszüntetné.

De mikép szűnik meg a színek megváltoztával Krisztus szentségi jelenléte? A megszűnés mint a szentségi megjelenülés ellentétje (ú. n. oppo-

sitio privativa) a megjelenítő isteni tevékenység ellentétje; tehát a skotisták szerint a mennybe való visszatérés; a valóbbszínű tolista-molinista fölfogás szerint egy a megsemmisüléssel egyenlő értékű teremtoí tevékenység, melynek pontos eredménye a Krisztus szentségi létének megszűnése. Természetesen itt sem szabad felejtetni az eucharishtiás jelenlét mélységes titok jellegét; az elmélődések itt csak a hívő elmének tapogatódzásai, melyekkel iparkodik a titok közelébe férközni, szentélyébe behatolni azonban nem tud.

Még inkább kitűnik az *eucharishtiás krisztusi jelenlétnek* ez a titokzatos, *misztikai* jellege, ha közvetlenül szemügyre vesszük azt *a módot*, ahogyan a valóságos Krisztus ott van a színek fátyla alatt. Itt a következő két tételt kell állítanunk:

1. A trentói zsinat szerint az átlényegülés erejénél fogva *az egész Krisztus van jelen az Oltáriszentségben; tehát jelen van szent testének és vérének is nemcsak szubstanciája, hanem járukai is*, testi nagysága, alakja, tagjai és szervei, természetes arányaikban, tagozottságukban és vonatkozásaikban.

Tehát *tévesen fogják föl* az eucharishtiás Krisztus testi mivoltát, akik úgy gondolják, hogy a testrészek kölcsönös vonatkozásának megtartásával van ugyan jelen, de összesűrítve, szinte végtelenbe kicsinyítve (*en miniature*); olyan-

form
az
része
zava
hittu
Osw
Oltá
mást
nekr
van
vége
lálko
len
oly
meg
sége
riszt
dogm
miv
össz
már
2
vére
léka
tiás
rint
nem
E
és v
miv

formán, mint szemünk recehártyáján ott van az egész látóhatár vetülete, méreteinek, a részeknek és vonatkozásoknak minden össze-zavarása nélkül; így gondolja néhány francia hittudós, napjainkban is pl. Legrand. Téves Oswald nézete is: Krisztus testének részei az Oltáriszentségben átjárják és áthatolják egymást, úgy hogy lehetőleg kicsiny helyen, a színeknek bármely csekély részében is mind ott vannak (*per compenetrationem*). Ezek a nézetek végelemzésben a descartes-ista fölfogásból táplálkoznak: az igazi testiséghez nélkülözhetetlen a tényleges kiterjedtség, ha mindjárt még oly kicsiny méretekben is. Helyesen állapítja meg Toletus, hogy ilyenformán Krisztus nevetéséges és méltatlan módon volna jelen az Eucharishtiában. De bajos is volna fönntartani a dogmát, melynek értelmében Krisztus egész mivolta szerint van jelen; mert miniatűr, összetörpült vagy épen összetolt tagú ember már nem ember, hanem torz szörnyalak.

2. Azonban az *eucharishtiás Krisztus teste és vére nem esik érzékek alá*, jöllehet az összes járulékaival együtt van jelen. Hisz ez az eucharishtiás alaptitok: amit érzékelünk, az magva szerint nincs jelen, és ami igazán jelen van, azt nem érzékeljük.

Ebből nyilvánvaló, hogy Krisztus testének és vérének járulékaai nincsenek jelen formális mivoltukban, létük minden mozzanatával, tel-

jes hatékonyságukban, hanem más módon. Az Eucharishtiában ugyanis Krisztus teste és vére átlényegülés vagyis szubstanciás átváltozás útján jelenik meg. Következésképp a konszekráció szavainak erejénél fogva megjelenül Krisztus testének és vérének szubstanciája; a járulékok pedig (épúgy mint a lelke) kíséretképen, az együttségnél fogva (per concomitantiam) és mintegy mellesleg (per accidens) vannak jelen. Ami azonban kíséretképen és mellesleg van valahol, annak olyan létmód jár ki, mint amilyennel rendelkezik a vezérlény, amelyre való tekintettel jelen van. Az eucharishtiás Krisztus járulékai tehát, elsősorban a testmennyisége mint a kiterjedtségnek és idomnak alapja és minden egyéb járuléknak közvetítője, az eucharishtiás Krisztusban nem járuléki mi voltuk szerint, hanem Krisztus testének létmódja szerint, vagyis *szubstancia módjára* vannak jelen. Ez más szóval annyit jelent, hogy Krisztus testének kiterjedtsége, alakja, méretei, szervei, testi élete nem formálisan, tényleges kiterjedtségben, hatékonyságban és érzékelhetőségben vannak jelen, hanem csak csiraszerűen és gyökerükben.

De mikép lehetséges, hogy létezzék egy test összes járulékaival együtt anélkül, hogy tényleges kiterjedtsége, hatékonysága és érzékelhetősége volna? Minthogy az eucharishtiás Krisztus jelenléti módjának ez a mozzanata is az eucha-

riszt
az en
tudja
logik
muta

A
zik
test
része
vetke
meg
menn
tarta
a gy
nem
menn
ségbe
mind
szub
amer
szétr
ban
nyisé
enge
más

A
dene
lensé
ségér
A ps

risztiás jelenlét egyetemes titkának egy oldala, az emberi elme nem fog beléhatolni; csak azt tudja megmutatni, hogy nincs ellenmondásban a logikai és metafizikai alapelvekkel. Erre a megmutatásra alkalmas a következő meggondolás:

A testi szubstancia mivoltához hozzátartozik a mennyiségi meghatározottság. Minden test «valamennyi»; azaz vannak benne részek részek mellett, szétrakottságban; aminek következtében mással összemérhető, és összeadás meg kivonás műveleteinek alávethető. Ez a mennyiség azonban fogalmi mivoltában nem tartalmazza még a tényleges kiterjedtséget; a *gyökérszerű*, csiraszerű, belső *mennyiség* még nem a kibontakozott, tényleg szétrakott külső mennyiség. Hivatva van arra, hogy kiterjedtségbe bontakozzék; a természet rendjében ezt minden esetben meg is teszi, és ezáltal a testi szubstanciának nyilvánítója és elárulója lesz, amennyiben annak belső mivoltát mintegy szétrakja a térben. Az Eucharishtiában azonban az *isteni mindenhatóság a gyökérszerű mennyiségnek ezt a kifejtőzését fölfüggeszti*; nem engedi, hogy belépjen az érzéki világba, hanem más járulékok fátyla alá rejti.

A testi szubstanciának ilyen létezésére mindenesetre *nincs analógiánk*; de logikai lehetetlenséget nem lehet benne kimutatni. Sőt lehetőségére sejtelemszerűen rá is lehet világítani. A pszichológia tanusága szerint a külső világ,

pl. egy tájéknak óriási kiterjedésű képe összes méreteinek és arányainak megtartásával belép az érzéklő alany tudatába ; de ott a tudatban ez a kép maga teljesen kiterjedetlen. Ami így a pszichikai rendben törvényszerű egyetemes valóság, miért ne lehetne kivételes valóság egy másik rendben? Krisztus teste az Oltáriszentségben meghúzódik méreteinek megtartásával anélkül, hogy tényleg kiterjedt volna.

Krisztus testi járulékainak ez a szubstanciás létmódja tehát azt mondja, hogy Krisztus eucharisztias teste tényleges kiterjedtség híján nem tölt ki test módjára semmiféle helyet ; azaz *nincs jelen körülíró módon*, úgy hogy testének egy része megfelelné a tér egy részének és más része a tér más részének. Ebből azonban következik, hogy nem állíthatók róla azok a tulajdonságok és tevékenységek, melyeknek kifejtéséhez térbeli kiterjedtség és érintkezés kell, vagyis :

Az eucharisztias Krisztus testének nem lehet *méreteket* tulajdonítani, tehát nem lehet azt mondani, hogy nagy, sugár termetű stb. ; mert ezek a tényleges kiterjedtséggel járnak együtt.

Továbbá Jézus Krisztus az Oltáriszentségben nem fejti ki azokat az élettevékenységeket, melyek kiterjedtségi érintkezést követelnek, nevezetesen *érzéklő tevékenységet*, melyhez keltenek érzékszervek, a térbe terjeszkedő idegvégződés, melyek az ugyancsak térbeli fizikai

inger
De
keny
fogh
látha
stb.
nézet
csoda
a hiv
nagy
(péc
velat

Euc
A
metr
Az á
vetke
hogy
tölt
valód
jelen

A
lényc
és bo
vére.
mozz
keres
a ker
az eu

ingerlőkkel közvetlen érintkezésbe tudnak lépni. De viszont nem is érhető el kiterjedtségi tevékenység által; pl. kézzel vagy szerszámmal nem fogható meg, nem tapintható, szemmel nem látható, foggal nem rágható, el nem égethető stb. Azonban épen nem valószínűtlen jámbor nézet, hogy Krisztus *természetfölötti módon, új csoda által érzéklés útján is érintkezésben van a hívőkkel*, tehát látja, hallja őket. Ezt a nézetet nagy tudással képviselte Cienfuegos bíboros (pécsi püspök) Vita abscondita sub speciebus velata 1728 c. művében.

Eucharisztiai geometria

Az Eucharisztia titokvalóságának és a geometriának találkozója az eucharisztias jelenlét. Az átlényegülés dogmájának egyik világos következménye, melyre már ismételten utaltunk, hogy jóllehet az eucharisztias Krisztus nem tölt ki test módjára egy helyet, mégis *a szó valódi értelmében a színek által körülírt helyen jelen van.*

Az Oltáriszentségben ugyanis Krisztus átlényegülés útján jelenül meg; vagyis a kenyér és bor szubstanciájából lesz Krisztus teste és vére. Tehát az átlényegülés folyamatának végmozzanatát, az eucharisztiai Krisztust ott kell keresnünk, ahol megszűnt a kezdő mozzanat, a kenyér és bor szubstanciája, vagyis ott, ahol az eucharisztiai színek vannak. Jóllehet tehát

az eucharisziás Krisztus nem tölti be kiterjedt test módjára azt a helyet, melyet a színek körülírnak, mégis sajátos vonatkozása van ahhoz a helyhez. Krisztus embersége ugyanis nincs mindenütt jelen Luther ubiquizmusá értelmében; viszont az átlényegülés következtében ott van, ahol a kenyér és bor színei; tehát mindenütt van, ahol szentostya van, de nem tőle jobbra vagy balra, alatta vagy fölötte. Ez pedig más szóval annyit jelent, hogy az eucharisziás Krisztus a színek alatt *szellem módjára, definitív módon* van jelen: kiterjedtség nélkül jelen van egy kiterjedt való által körülírt helyen úgy, hogy egészen jelen van annak minden egyes pontjában és jelen van sokszorozódás nélkül az egészben; olyanformán, mint jelen van testünkben a lelkünk, vagy mint pl. a Newton-féle gravitációs törvény jelen van a naprendszerben és annak minden egyes tagjában.

Itt azonban az eucharisziás jelenlét titkának egy új oldala tűnik elénk: Az egy ember Krisztus jelen van mennyekben az Atyának jobbján, és jelen van a földön mindenütt az eucharisziás színek alatt. Ez az eucharisztiai sokhelyűség (*multilocatio*), vagy mivel az eucharisziás Krisztus nem foglal helyet kiterjedt test módjára: *sokjelenlétűség* (*multipraesentia*). A *trentói* atyák azt mondják: «Nincs ellenmondás abban, hogy a mi Üdvözítőnk állandóan az Atyának jobbján ül mennyekben természetes

létez
hely
szán
kal
lehe
től m
ségü
F
hess
séges
E
cont
defin
egés
ben
van
egy
jelen
tapa
a te
A
szak
defin
az e
az
mess
mely
képe
szem
előb

So

létezés módja szerint, és mindazáltal sok más helyen szubstancia szerint jelen van szentségileg számunkra olyan létezés móddal, melyet szavakkal alig lehet kifejezni; hogy azonban Istennél lehetséges, ezt van módunk megközelíteni a hit-től megvilágosított gondolkodás által, és kötelességünk állhatatosan vallani».

Hogy ezt a titkot hívó elmével megközelíthessük, tegyünk különbséget *a sokhelyűség lehetséges fajtái* között:

Első a *folytonos sokhelyűség* (multilocatio continua rei definitive praesentis), vagyis a definitív jelenlétű testnek térbeli vonatkozása: egészen jelen van egy körülírt helynek egészében és minden egyes részében. Ezen a módon van jelen, mint láttuk, az Üdvözítő teste és vére egy ostyában, egy kehelyben. Ennek a többjelenlétűségnek analogonját még megtalálni a tapasztalás körén belül: így van jelen a lélek a testben, a fizikai törvény az anyagban.

A második: definitív jelenlétű testnek *megszakított sokhelyűsége* (multilocatio discreta rei definitive praesentis). Ezen a módon van jelen az egy Krisztus több ostyában, akár ugyanazon az oltáron, akár több egymástól bármilyen messze eső oltáron, továbbá egy ostyában, melyet széttörtünk. Ez a sokhelyűség volta-képen nem tartalmaz új titkot az előbbivel szemben. Egy egész konszekrált ostyában az előbbeni sokhelyűség értelmében egészen jelen

van a Krisztus ; nemcsak az egészben, hanem minden egyes részben is, tehát két olyan részben is, melyeket köz választ el egymástól, pl. két szélső részben. Ez a tényállás nem változik meg, ha a térköz nem a kenyér színeivel van kitöltve, hanem bárminő más anyaggal ; és nem változtat az sem, ha az a térköz nagyobb vagy kisebb (magis et minus non mutat speciem). Mennyire viszonylagos valami a távolság, a «közel» és «messze», eléggé kiviláglik abból, mit tartottak nagy távolságnak a primitív közelekedés idejében, és mit ma, a repülőgépek és rádió korában. Ezzel azonban adva van Krisztusnak tisztán eucharisztias sokhelyűsége.

Egy harmadik fajta a *körülíró jelenlétű testnek egyszerre több helyen való jelenléte* (multilocatio rei circumscriptive praesentis). A sokhelyűségnek ezt a módját beszéli a legenda nem egy szentnek életéből ; pl. hogy Liguori szent Alfonz egyszer Nápolyban gyóntatott és ugyanakkor Rómában prédikált. Sok keresztény gondolkodó szerint azonban ez a többhelyűség (a legendában általában csak kéthelyűségről esik szó : bilocatio) ellenmondást tartalmaz ; szerintük lehetetlen, hogy egy tényleg kiterjedt test, pl. ember egyszerre több helyen legyen. De talán csak az a fajtája tartalmaz ellenmondást, mely az egy időben több helyen jelenvalónak ellenmondó állítmányokat tulajdonít, hogy

pl. e
más
nehe
ségé
mily
ból,
csak
tized
időre
tást
foly
is. F
és n
hely
perc
tudn
mási
sodp
lélés
rinti
A
ség
szób
Kris
körü
az e
Ebb
az e
D
jelen

pl. egy ember valahol szentként és ugyanakkor másutt istentelenként jelenik meg. Sőt nem nehéz egyenest igazolni a kéthelyűségnek lehetőségét. A mai pszichofizika tanítása szerint bármilyen ingernek bizonyos ideig hatni kell avégből, hogy észlelet legyen belőle; pl. fényinger csak akkor vált ki fényérzetet, ha legalább egytized másodpercig hat. Ha tehát ennél rövidebb időre megszakad a fényhatás, azt a megszakítást nem vesszük észre, hanem a fényforrás folytonosnak tűnik föl, mint pl. a mozifölvételek is. Ha tehát valaki itt van ebben a szobában, és meg tudná tenni, hogy észrevétlenül más helyre távozik, de úgy, hogy egytized másodpercen belül visszatérne, itt állandóan jelennek tudnók; de ugyanekkor jelennek látnák ama másik helyen is olyanok, kiknek egytized másodpercnél kevesebb idő is elég volna az észleléshez. Itt tehát annak rendje és módja szerinti bilocatio állna elő.

Azonban akármit van a dolog, a sokhelyűségnek ez a módja az Euchariszticiánál nem jön szóba; hanem csakis az ú. n. *vegyes sokhelyűség*: Krisztus teste egy helyen, a mennyországban körülíró jelenléttel van, és a földön sok helyütt az eucharisztias színek alatt definitív jelenléttel. Ebben a mozzanatban verődik ki legélesebben az eucharisztias sokhelyűség titka.

De *ellenmondás ebben sincs*. A sokszoros jelenlétnek ez a módja ugyanis nem mondja

azt, hogy Krisztusnak teste egy helyet elfoglal mennyekben és ugyanaz a test ugyanakkor másutt sokfelé szintén helyet tölt be, és ilyenformán önmagával szemben különféle távolságokba kerül (bár nem lehet kimutatni, hogy ez lehetetlen); hanem csak azt mondja, hogy egy helyen, a mennyben betölt egy meghatározott térrészt, másutt pedig kiterjedt térfoglalás nélkül van jelen az eucharisztias színek által körülírt helyeken. A jelenlét maga pedig nem létvalóság, hanem csak külső vonatkozás; a lény léttartalmához semmit sem ad hozzá. Következésképp nincs ellenmondás abban, hogy egy való (Krisztus mennyei teste) valóságtartalmának minden változása nélkül, sőt helyzetének és kiterjedtségének változása nélkül sajátos új vonatkozásokba lépjen a térrel szemben, amennyiben kiterjedetlenül megjelenül az eucharisztias színekben.

A sokhelyűség megsejtésének kulcsát részint a fizikai-metafizikai síkon lehet keresni, részint a geometriai, ill. matematikai síkon.

A fizika és metafizika síkján főként az ú. n. *dinamikus*, azaz hatásszerű *jelenlét* világít reá az eucharisztias jelenlét lehetőségére. Már közvetlen tapasztalás meggyőző arról, hogy bármely valónak, főként azonban a szellemnek hatás-szerű jelenléte messze átnyúl a szubstanciás jelenlétben. A szónok szubstancia szerint jelen van a szószéken, azonban szavának erejével

jelen
a sz
hallg
meg
hata
dalm
rekn
válil
colt,
mag
tosít
hogy
is sz
több
hogy
a mi
A
jelen
ban
az U
való
Sőt s
talat
és o
teler
nánl
Kris
dent
(ubi
okos

jelen van azon az egész területen, ahová elhat a szava, nevezetesen ott van minden egyes hallgatójának tudatában; tehát valamikép megsokszorozza önmagát. Ugyanígy a fejedelem hatalmával és gondjával jelen van egész birodalmában, minden alattvalójánál. Kiváló vezéreknél ez a jelenlét szinte szubstanciaszerűvé válik. Napoleonnak minden katonája úgy harcolt, hogy a császár szeme rajta van. Baross, magyar kereskedelmi miniszter úgy tudta biztosítani a maga állandó ellenőrző jelenlétét, hogy az utolsó kis állomásnak utolsó szolgálja is szinte betűszerint az ő jelenlétében dolgozott; többek közt azért is, mert sohase tudhatta, hogy ha megállt egy vonat, nem száll-e ki belőle a minisztere.

Az ú. n. definitív jelenlét, az eucharisztias jelenlétnek alapmódja, léttartalmilag rokonságban van a hatásszerű jelenléttel. Szabad tehát az Úr Krisztusnak a sok konszekrált ostyában való jelenlétét a fönti példák módjára gondolni. Sőt szabad tenni még egy lépést, mely a tapasztalati világból átvezet a metafizika világába, és ott, ugyanazon a vonalon a végesből a végtelenbe. Nem mintha egy percre is szóbaállhatnánk *Luther* ubikvista elgondolásával: Jézus Krisztus valósággal Isten; ámde Isten mindenütt jelen van; tehát Krisztus mindenütt (ubique) jelen van. Hisz nyilvánvaló ennek az okoskodásnak a hibája: az Eucharisztiaiban

nem közvetlenül Istennek, hanem az ember Krisztusnak jelenlétéről van szó; embernek mint embernek pedig nem jár és nem járhat mindenüttvalóság.

Mégis ezen a vonalon kell keresnünk az eucharisztias sokjelenlétűségnek gyökerét.

A jelenlét, mint egy (geometriaileg hármas koordináták foglalatata által meghatározott) helynek kitöltése elsősorban hatásszerű. Hogy valahol van valami, azt azon észleljük, hogy ott hat, nevezetesen ellenkezést fejt ki más valóságnak behatoló törekvéseivel szemben. Bizonyos továbbá, hogy jöllehet *Isten* mindenütt jelen van, ez a jelenlét nem minden helyen jelentkezik egyforma hatásossággal. Amint a lélek ott van az egész emberben, és mégis mondhatjuk: ennek az embernek a lelke kívül az arcába, a szemébe, ugyanígy a mindenütt jelenlevő Istenről kiemeléssel mondhatjuk: jelen van a mennyben, az igaz emberek lelkében; így mondhatta a zsoltáros, hogy jelen van a viharban, dörgésben és villámban. Itt ugyanis koncentráltabb és szembetűnőbb hatásossággal mutatja magát, amint Dante mondja az ő utólérhetetlen módján a *Paradiso* kezdősorában:

La gloria di Colui che tutto move
Penetra l'universo e risplende
in una parte più e meno altrove.

Istennek az ő műveiben való jelenléte a legteljesebb jellegzetességgel és tisztasággal ki-

verődik *Jézus Krisztusban*. Itt a végtelen Isten a legbensőbb egységbe, a személyes létnek egységébe lép a teremtménnyel, és azt mindenestül áthatja és átjárja a maga erejével, méltóságával, dicsőségével (Dogm. I 626–51). S ez a teljes tartalmú, koncentrált hatékonyságú, Krisztusba vált isteni jelenlét *átárad az Eucharishtiába*. Isten minden helyen ott van az ő műveiben mivoltának és erejének teljességével. De az Eucharisztiában ez a jelenlét kitör, mint a tűzhányó megnyílt tölcsérén a Föld burka alatt mindenütt jelenlevő tüzes láva, és messze látható lánggal föllobog az ámuló hívők előtt.

Metafizikailag tehát az eucharisztiai sokjelenlétűség voltaképen csak a mindenséget betöltő *egy* isteni jelenlétnek sokszerű vetülete és tükrözése. S ebben a szemléletben a geometria elegáns *analógiákkal* szolgál: ha három egyenlő tükröt a szabályos hatszög három oldalának módjára állítunk föl és középpontjába lángot állítunk, ezt a tükrrendszer úgy vetíti, hogy megolvashatatlanul sok lángot látunk. S a több dimenziós geometriában lehet szerkeszteni olyan alakulatokat, melyek a mi háromméretű világunkban egyszer vannak, más terekben azonban annyiszor, ahány dimenzióval többméretű az a tér (lásd K. Weisenböck: Der vierdimensionate Raum, 1929 pag. 93).

Továbbá beszédes matematikai analógiák kínálóznak annak a titokzatos jelenlétmódnak

megvilágítására, mely jellemzi az *egy* ostyában (kehelyben) jelenlevő Krisztust, amelyet Szent Tamás híres szentségi himnusza, a *Lauda Sion* így fejez ki : Egy veszi, ezren veszik, mindegyik ugyanannyit, és mégsem fogy el ;

Sumit unus, sumunt mille,
quantum isti, tantum ille,
nec sumptus consumitur.

Láttuk, ez a titok Krisztus szubstanciaszerű jelenlétének következménye ; mert szubstancia módjára van jelen, ezért jelen van az egészben és jelen van minden részben, miként *kenyér* az egy cipő és annak minden morzsája. Ezt a hitigazságot szépen illusztrálja a *halmazelméletnek* az a tétele, hogy az egyenlő valenciájú végtelen halmazokban az egész lehet egyenlő egy részzel ; pl. a számsor minden egyes számához hozzárendelhető egy páros, egy négyzetes, egy törzsszám stb. ; pedig ezek a számsor-halmaznak csak egy-egy része (lásd Ferenczi Z. : *A végtelen matematikai megvilágításban*. Bölcs. Közl. 1938).

Más igen szép analógiákat nyújt a differenciálhányados eszméje és a differenciálgeometria. Azonban hogy ezek a *magukban* ékesen szóló hasonlóságok *nekünk* is beszéljenek, ahhoz többet kell érteni az infinitezimális matematika nyelvéből, mint amennyit általában föl lehet tételezni.

Egyébként az ilyen kérdések tárgyalásánál

a kutató hívőnek nem szabad arról megfeledkezni, mennyire kimérte Isten a tudás határait. *A legnagyobb titkok kapuja előtt tartózkodó áhitattal kell megállni*, és csak sarulevetve szabad közelíteni önmagukból táplálkozó szent tűzűkhöz. A kellő tartózkodás és kegyelet nélkül való vizsgálódás a hitnek már nem támasza, hanem sirásója. A röntgensugarak átvilágításnak az élő szervezeten és sok titkát föltárják; de az átvilágításnak óvatosság nélküli erőltetése szétroncsolja az élő szervezetet.

A fönti utalások azonban elégségesek annak az igazságnak megsejtésére, hogy az alázattal járó nyomos gondolkodás, ha mindjárt a matematika szorosra szabott köntösében jár is, nem lesz tagadója, hanem imádója az eucharisztiai jelenlét titkának. Ezzel tehát itt beérjük és elmélődéseinket egy dogmatikai megállapítással zárjuk le.

Mínthogy a színek jelzik Krisztus eucharisztias jelenlétét, nemcsak, hanem az átlényegülés következtében a kenyér és bor szubstanciájának helyébe került Krisztus teste és vére, ezért titokzatos, de valóságos egység jött létre a színek és Krisztus között; s ennek következményeképpen *bizonyos tulajdonság-kicserélés* és ennek megfelelő beszédmód, *communicatio idiomatum* áll fönn a színek és Krisztus között. A *szabályai*, egyszersmind a színek és Krisztus közt fönnálló titokzatos egységnek is kife-

jezői, az előző fejtegetések értelmében a következők:

Merőben csak a jelenlétet jelentő kifejezések *tulajdonképeni* értelemben vihetők át a színekről Krisztusra; tehát szabad azt mondani: Krisztus az oltáron, a pap kezében, az áldozónak a nyelvén van.

Az olyan kifejezések viszont, melyek a jelenlét mellett kiterjedési érintkezést fejeznek ki, csupán *nem-tulajdonképeni* értelemben vihetők át. Tehát szabad mondani, de csak *nem-tulajdonképeni* értelemben: Krisztust a pap megtöri, fölemeli; közel van hozzám. De mert ezeket *nem* szabad tulajdonképeni értelemben mondani (föltételezik ugyanis a kiterjedtséget, holott az eucharisziás Krisztus *nem* kiterjedt), nincs is ellenmondás pl. abban, hogy Krisztus az egyik helyen nyugalomban van, és a másikon viszik. Ő ugyanis egy állapotban van a mennyországban; és ezek a változások csak szentségi jelenlétén történnek; vagyis az egy helyzetben levő Krisztusnak különféle térbeli vonatkozásai támadnak, melyek a színek szerint specifikálódnak. Az egyenletes ütemben járó ember is az előtte egy irányban haladó gyorsabb járásútól távolodik, a lassabbhoz közeledik, az egyenlő lépésben haladóval szemben pedig *nem* változtatja távolságát.

Amit a színekről lehet mondani elvonatkoz-

tatva
nyib
jelei,
a Ki
azt m
vére
lik.
által
rubr
kerü
gukl

Az

A

is t

teste

közö

való

moz

állás

de k

elhe

L

abba

hogy

felér

teles

bels

hoss

enne

tatva a jelenlét mozzanatától, tehát amennyiben azok nem az eucharisztias Krisztus jelei, azt nem szabad *semmikép* sem átvinni a Krisztus testére és vérére. Tehát nem szabad azt mondani, hogy Krisztus kerek, fehér, hogy vére savanykás, megmelegszik vagy megromlik. Itt természetesen részben a régi használat által megszentelt nyelv szokás is dönt; pl. a rubrika beszél «megfagyott» vérről. De ép ezért kerülni kell a szokatlan kifejezéseket, ha magukban helyesek is.

Az Eucharisztia fizikája

Az eucharisztiai valóság titka *az anyagnak is titka*. Hiszen valósággal jelen van Krisztus teste és vére, anélkül, hogy mutatná az anyag közönséges tulajdonságait, nevezetesen a térben való szétrakottságot és ennek közvetlen jelző mozzanatát, a más testtel szemben való ellenállást. Viszont a kenyér és bor megszűnt ugyan, de kifelé való hatékonysága, térbe-rakottsága, elhelyezkedése megmaradt.

Láttuk, mindkét titok lehetősége adva van abban a metafizikai és ismeretelméleti tényben, hogy más az érzékelhető lét burka, külsője, felénk fordult oldala (phaenomenon), Aristoteles nyelvén: járulékok, és más a létmagva, belseje, tőlünk elfordított, csak az elmének hozzáférhető igazi mivolta (noumenon). Most ennek a metafizikai tételnek közelebbi, ponto-

sabb értelmezéséről, úgyszólván *a fizika nyelvére* való lefordításáról van szó. Mi az anyag, mik az anyagi működések törvényei, kategóriái és okai, ez elsősorban a fizika kérdése. Tudva van, hogy az utolsó három században, de főként az utolsó másfél emberöltő alatt a fizika (ma a kémia alapkérdései beletorkolnak a fizikába) ép ezekbe a kérdésekbe nem remélt betekintést szerzett, annyira, hogy talán csak egy lépés választja már el a végső meglátástól.

Az is tudva van, hogy erre a kérdésre: mi az anyag, voltaképen csak két felelet lehetséges, illetőleg *kétszer két felelet*.

Lehet azt gondolni, hogy *szerkezetére nézve* az anyag folytonos valami, ami hézagtalanul kitölti a teret, csak sűrűsége nem egyforma (s ebben különbözik a tértől, melyet homogénnek gondolnak); s lehet ezzel szemben azt vallani, hogy az anyag szerkezete szemcsés, vagy mint Demokritos óta szokás mondani atomos (parány jellegű): a (folytonos térkitöltő) parányokat egymástól közök választják el, melyeket nem tölt ki anyag. A két fölfogás kizáró ellentétben van egymással.

Mi már most az a valami, ami akár folytonosan akár szemcsés szakozottságban tölti ki a teret, erre nézve megint két felelet lehetséges. Lehet azt mondani, hogy ez a valami merőben erő jellegű, amilyen pl. egy elektromos mező feszültsége; de lehet merőben szenvedőleges,

tehet
adat
erőke
és sz
a két
nak
fölfog
fölfog
a leg
a ny
talat
dolni
erőve

A
gálat
anya
része
kérd
mely
bizto
egye
érint
tezn
fölfog
egye
titka
mut
Cont
Arist
mért

tehetetlen valaminek is gondolni, aminek föladata kimerül abban, hogy elfoglalja a teret és erőket hordoz. Ez a két fölfogás, a dinamikus és sztatikus, szintén kizárja egymást, de nem a két előző ellentétet. Úgy hogy a folytonosságának fölfogott anyagot lehet dinamikusnak is fölfogni (a tér = erőmező), s viszont az atomos fölfogás is lehet sztatikus, s akkor a parányok, a legkisebb anyagrészek olyan jellegűek, mint a nyugvónak, szenvedőlegesnek gondolt tapasztalati anyag; de lehet dinamikusnak is gondolni, s akkor a parányok erővonalak, illetőleg erővonal-nyalábok csomópontjai.

Az utolsó emberöltőnek szédítő fizikai vizsgálati eredményei kétségtelenné teszik, hogy az anyag atomos szerkezetű és a legkisebb anyagrészek (parányok) dinamikus mivoltúak. S a mi kérdésünk ez: a mai fizika anyagszemlélete, mely nem ködös hipotézisek légvára, hanem biztos ténymegállapítások foglalata, hogyan egyeztethető össze az Eucharisztíának anyagot érintő mozzanataival? Nem kell itt külön részletezni, hogy Aristotelesnek más volt az anyagról a fölfogása, más fizikát vallott, és ez a fizika összeegyeztethető az Eucharisztíának fizikát érintő titkaival. Ezt szokott mesteri módján megmutatta Szent Tamás (Summa theol. III 73–6; Contra gentes IV 63). Méltánytalanság volna Aristoteles természettudományát a 20. század mértékére húzni. De ugyancsak igazságtalan-

ság volna a 20. század fizikájától azt kívánni, hogy visszatérjen Aristotelesnek, kortársainak és utódjainak álláspontjára. Vissza nem fut az idők árja; és a kérdés ez: *Lehet-e a mai fizika az Eucharisztia fizikája?*

Ha már most szembesítjük az Eucharisztianak anyaggal kapcsolatos alaptitkait a mai fizika nézőpontjaival és biztos eredményeivel, némi meglepődéssel igazolva látjuk *Franzelin*-nak a Leibniz-féle dinamista felfogással kapcsolatban tett megállapítását (De ss. Eucharistiae Sacramento 5. kiad. 1859 thes. 16): hasonlíthatatlanul könnyebben és szebben illeszkedik bele az Eucharisztia titokvilágába a mai fizika anyagszemlélete, mint az aristotelesi-ptolemaeusi fizika.

Amint láttuk, az *Eucharisztia titokvilágának alaptónusa* ez a kettős paradoxon: amit érzékelünk, voltaképen nincs jelen, és ami jelen van, azt nem érzékeljük. S a mai fizikának is ez az *alaphangja*. Megállapítja, hogy amit érzékeink, sőt mérlegeink anyagnak minősítenek, az voltaképen elemi elektromos mennyiségeknek és elemi erőhatáskvantumoknak (Planck-féle kvantumok) halmaz. Szinte mesébe illő fölvilágosításokat ad arról, hogy amit érzékeink folytonos, áthatolhatatlan anyagnak mutatnak, az mind elenyésző parányi dimenziókba zsugorodó ősatomoknak (elektron, proton, neutron, pozitron) szédítő bonyolódottságú rendszereiből

van összeszöve, melyeket, természetesen kellő arányításban, nem csekélyebb üres közök választanak el egymástól, mint a csillagokat és naprendszereket. Végső megállapításai, mint láttuk (108. lap), az anyagvilágot olyan négydimenziós halmaznak mutatják (az egyik az idő mint imaginárius koordináta), melynek már egyáltalán nincs köze a szemlélethez, nemhogy az érzékléshez. Ezzel azonban elvezet bennünket egy olyan világba, amelyben az érzékeknek teljes szabadsággal már csak az a szerep jut, hogy jeleznek, de nem jellemeznek. Jelzik, hogy itt van anyag, itt vannak anyagi jelenségek és hatások. De mi az, ami anyagként jelentkezik és fizikai törvényszerűséggel működik, erről ők semmit sem tudnak. Itt egy egészen más ismerő szerv jelentkezik, és az egészen mást mond, mint az érzékek, sőt mint egyáltalán a szemlélet. S ez, mint már annyiszor mondtuk, az Eucharisztia világának is alaptörvénye.

S ez a fizika magát *a kiterjedést és teret is* belefoglalja abba az egyetemes elgondolásába, hogy kiterjedtség, tér, hely nem abszolút valami, hanem csak jelenség; hatás, nem lényeg. Ép ezért érzékeink megszokottsága nem döntő arra nézve, hogy mi hol van, sőt mikor van. Az Einstein-Minkovszki világban nem lehetetlen, hogy ami tőlem távol van, más szemléleti álláspontból nézve közel van és fordítva, sőt, ami nekem mult, az másnak jelen. És

mindez nem azért, mintha tér és idő merőben az érzéklő ember önkényes (szubjektív) alkotásai volnának, hanem egyszerűen azért, mert nem ezek a fizikai alapvalóságok, miként naivabb korok gondolták. Nem önkényes valami a térnek (és időnek) ez a viszonylagossága; sőt matematikailag kifejezhető pontos törvényszerűségek szabályozzák; hanem annak a törvényszerűségnek alappillérei más talajba vannak beépítve, mint térbe és időbe. Ebből a szemszögből nézve aztán az eucharisztias sokhelyűség, sőt a valamikor köztünk időző Krisztus most és bármilyen időpontban teljesülő szentségi jelenléte nem más, mint annak a tér- és idő-viszonylagosságnak külön esete — épen kinyilatkoztatás biztosította és jellegzte esete.

Ezen a ponton szinte kézzelfogható közelségben lép eléink az a nagy igazság, hogy a világ mindenestül, fizikai törvényeiben is mindenestül egy szuverén szabadsággal alkotó Teremtőnek műve. Az egész anyagvilág erőközpontoknak (a Schrödinger-féle hullámnyalábok) és erőhatásoknak rendszere. Nyilvánvaló, hogy ez a kettős erőjáték-rendszer *közvetlenebbül és kézzelfoghatóan szorul reá egy teremő Istennek erő-sugárzó tevékenységére*, mint egy magában tehetetlen «anyag»-rendszer, mely könnyebben is kelti a magában-állás látszatát. Ezzel azonban elvezet egészen a küszöbéig annak a világnak, melyben az eucharisztiai színek fönnállnak

anélkül, hogy megfelelő szubstancia tartaná, és Krisztus teste fönnáll megfelelő térbe-bontakozás nélkül.

Azt ugyanis alig kell sokat bizonyítani, hogy ez az erőhatásokba és erőhatásoknak szabad játékába oldott világ sem lehet el a *szubstancia-fogalom* nélkül. A gondolkodásnak és ennél fogva a létnek is sarkalatos törvénye, hogy ahol erőhatások vannak, ott kell valami hatónak is lenni. Nem kell annak teljességgel szenvedőleges szubstrátumnak lenni, úgyszólván meg-alvadt létnek; de valaminek kell lenni, ami az erőhatásoknak forrása, gyökere, magva — szubstancia, ami következésképp más, mint az erőhatások összessége — mint a járulékok.

Ezt mint bölcséleti alapgondolatot szabatosan megfogalmazta már Leibniz, és vele egyezésben, jóllehet tőle teljesen függetlenül szerencsés fogással alkalmazta az Eucharisziára *Franzelin*. Azt mondja ugyanis, hogy az összes járulékok erőhatások, energémák, melyeknek létgyökere (szubstanciája) megfelelő erők, energie-k rendszerei. Már most az Eucharisziában a konszekráció hatásaképpen Isten a kenyér és bor hatóit, energie-it Krisztus testébe és vérébe változtatja; létben tartja azonban erőhatásait, olyanformán mint kihült csillagok is ott ragyognak még az Égen nem világítóikban, hanem világító hatásaikban. Ezek a szentségi színek. Viszont Krisztus testének és vérének

energeia-i ott vannak a színek alatt, de fel vannak függesztve, illetőleg térbe-bontakozottságukban akadályozva vannak energéma-i. Ennek következtében az eucharisztiai színek úgy hatnak az érzékek világában, mint a kenyér és bor; hiszen épen az maradt meg belőlük, ami beleszolgál ebbe az érzéki, tapasztalati világba. S viszont az Úr Krisztus szent teste és vére, jöllehet valósággal jelen van, még sem hozzáférhető a tapasztalásnak, mert épen az nem bontakozott ki, ami beleszolgál ebbe a tapasztalati világba, t. i. az erőhatásai.

Az elmélyedő olvasóban ezek a fejtegetések mint általában ennek a fejezetnek elmejáráσαι kelthetik ezt a gondolatot: Ime, a dogma itt elválhatatlanul hozzá van kötve filozófiai rendszerekhez, illetőleg tanításokhoz s ezek sorsához, holott a dogmának mint kinyilatkoztatásnak függetlennek kell lenni a változékony emberi tanítmányoktól.

Azonban nem szabad épen az előzőkhöz hasonló elmélések közepett szem elől veszteni, amiből kiindultunk: A dogma közvetlenül Istentől kinyilatkoztatott igazság, titok, melyet alázatos, hívó elmével kell fogadni. Ellenben ezek az elmélések természetszerű, mindannyiszor jelentkező és ép ezért szükséges és tiszteletreméltó kísérletek otthont készíteni a titoknak abban a világban, melyet az elme épít. De csak *kísérletek*. Tudatában vannak annak, hogy

a titok nem a bölcselkedő elme világának szü-
lött, hanem más, felsőbb világnak küldötte.
S a bölcselkedés itt csak arra vállalkozik, hogy
valamilyen összeköttetést kapjon Istennek ezzel
a fölséges legátusával és valamikép szót értsen
vele, nem pedig hogy mindenestül megértse és
átlássa. Ezek a kísérletek nem építik újra a hit-
titok világát az elme köveivel, hanem csak
néhány szerény utat, hidat, tornyot építenek
bele, melyeknek gyér világa alkalmas vala-
melyes tájékozódásra, de korántsem arra, hogy
meghódítsa.

Ép ezért nem is szabad azt gondolni, hogy
csak *egyetlen egy* ilyen út-, híd-, őrtorony-
rendszer lehetséges. Az előző fejtegetéseknek
egyik ki nem mondott, de kitűzött célja volt
via facti (tett által) megmutatni, mennyire
nincs igaza annak a napjainkban is hangoz-
tatott modernista vádnak, hogy az Egyház
ép az Eucharisztia tanaiban dogmatizálja az
aristotelesi metafizikát. Mi megidéztük Eucha-
risztia-imádó grálszolgálatra az egész filozófiát
és tudományt, hadd keljen föl és harcolja Isten
harcait az okvetetlenkedők ellen — pugnabit
cum Illo orbis terrarum contra insensatos!

Közben persze nem feledjük, hogy vannak
bölcseleti igazságok, melyek nem ugyan kinyi-
latkoztatások, de melyeket mégis maga Isten
írt bele abba az emberi elmébe, melyet ő a maga
képe mására teremtet. Ezeket leolvasni, he-

lyesen megérteni és alkalmazni: a *philosophia perennis* földadata (Őrség 5. szám). S itt akadnak majd szempontok és tételek, melyekre rá lehet bízni a dogmát, az eucharisztiait is. Isten küldöttei ők is és Isten ereje él bennünk is, hogy nem-rogyadozó lábbal vigyék a hittitkok monstranciáját végig az emberi kutatás és elmélet útjain, egészen az örökkévalóság kapujáig.

Az Eucharisztia misztikája

Egyetemes és kiirthatatlan emberi meggyőződés, hogy vannak dolgok égen és földön, s talán épen a legjelentősebbek, melyekről a mi könyveink mitsem tudnak, amelyekről tapasztalásunk hallgat. Más szóval, emberi közmeggyőződés, hogy vannak titkok, sőt hogy *titokvilág* özönöl körül; titkok tátonganak lábunk alatt és feselnek fejünk fölött; titkok merednek felénk bensőnkéből és embertársunk szeméből, titkok kísérik és követik minden jártunkat-keltünket. Nem más ez, mint, sokszor a képzelet és sejtés színes köpenyébe burkolva az a nagy metafizikai-teológiai igazság, hogy ez a minket körülzúgó és bennünk örvénylő világ igazán Isten műve, azé az Istené, aki szín-világosság és egyben titkok titka; világosság és sötétség egyszerre. Világosság, mely abszolút verőfényével a mi vakoskodó elménket elkápráztatja és sötétbe teszi. Istennek ez a titkoztatossága átárad a műveire, a teremtetett világra, még

inkább a tetteire, vagyis a kinyilatkoztatásra.

Erről az oldalról tekintve a teremtet világ, tartományaiban és rendjeiben, vonatkozásaiban és egyes lényeiben *hasonlat és tükör*, ablak és transzpárens: mindennünen titkok néznek felénk és mindenütt titkok ködös távolába siklik a révedező tekintet. A régi ember ezt jobban tudta, mint a 18. századi fölvilágosodás és a 19. századi számoló-mérő tudomány filisztere. Ennek a régi embernek — *homo divinans*-nak, jósemlernek nevezte el a mai antropológia szemben a homo faber-rel, a tákoló emberrel — közvetlenül Isten szava volt a vihar és dörgés, a tenger zúgása és az erdő susogása, a forrás csobogása és a virág meg élet fakadása, csillagok ragyogása és tűz lobogása. S ha volt műalkotó fantáziája, mint pl. a görögnek, nem késett személyesíteni ezt a sejtését és megérzését, és emberszabású képekbe öltöztetni. Akkor najádok habos teste csillant meg a hegyi forrásban, driádok kacagtak a tavaszi erdőben, Phoebus tüzes szekere dübörgött végig az égen és utána Argos nyitotta rá száz szemét az éjtszakába borult világra.

Ebbe a világba az *Eucharisztia* természet-szerű rokonsággal, a homogén alkat magától-értődőségével illeszkedik bele. Ha minden valóság az Istenségnek és isteni titkoknak cibóriuma, akkor a mindenségnek ebben a nagy

tabernákulumában természetesen van hely, sőt főhely annak az aranykehelynek számára is, mely közvetlenül tartalmazza az Istenséget.

A görög, római, germán *néphit* szerint istenek jártak-keltek a földön; tetszés szerint öltöttek emberi alakot és kényük-kedvük szerint változtatták azt más alakba. Ovidius metamorfózisait a romlatlan lelkű antik ember nem érezte merő költeménynek, amint a nép gyermeke a mese hősének «elvarázsolásait» ma sem érzi «mesének». Ez a szemlélet természetesen az eucharisztia valóságán sem ütközik meg. Megilletődéssel, de magátólértődéssel áll meg és hull térdre előtte. S ha a régi kereszténységben az eucharisztiai titoknak mint olyannak kultusza, a liturgiai szentségimádás háttérbe került, annak talán az is egyik Gondviselés-irányította oka, hogy az a misztériumterhes kor akkor folytonos kísértésben lett volna az Igazság szent titkát a maga hamis misztériumainak és theophaniáinak (isten-megjelenéseinek) képére torzítani.

A tisztult hívő fölfogásnak nincs is szüksége a maga hite számára ezekre a többé-kevésbbé mégis csak kérdéses, szertelenségbe és mesébe vesző elgondolásokra. A *kinyilatkoztatás* ugyanis elénkállít egy *titokvilágot*, melynek metafizikája az igazság és törvénye a logika.

Ennek a világnak *központi napja Jézus Krisztus*, az ember, akiben láthatóan megjelent az

Istenség. Ez az Isten-hordozó, mennyei ember már földre-lépésekor, szűz születése által megmutatta, hogy nem áll a közönséges anyagi törvények uralma alatt, hanem a szentpáli «szellemies» testnek, *corpus spiritalé*-nek (1 Cor 15) birtokosa, s ennek törvénye kíséri végig egész földi útján. Úgy lép az emberi létbe, hogy sértetlenül hagyja anyja méhét (Dogm. II 68), tud böjtölni negyven napig, tud vízen járni úgy mint más ember szárazföldön, erő és élet árad ki belőle betegekre és halottakra; halála után önerejéből új életre támad föl, zárt ajtókon át megjelenik tanítványainak, önerejéből égbe emelkedik... Ennek a természetfölötti embernek természetyszerű, hogy tud «természetfölötti» kenyérré válni. Az a Krisztus, aki nincs a tapasztalati fizika törvényeihez kötve, szabadságot és hatalmat hord magában arra is, hogy az Eucharishtiában is ezen a szellemi módon jelenüljön meg; s aki legyőzte a halált és váltsága által az emberiségné életévé lett, tud kenyérré lenni az örök élet számára. Itt csakugyan nem a testi ember számít, hanem az éltető szellem; *caro non valet quidquam; spiritus est qui vivificat*.

Jézus Krisztusnak ez az éltető ereje az Eucharishtiában úgy valósul meg, hogy ami a természeti testi életnek egyetemes és rendes eszköze, a kenyeret és bort mindenestül a felső, természetfölötti életet tápláló és fönttartó valóságba változtatja, az átlényegülés titkos folyamata

által. Hogy ő rendelkezik ezzel a magasba változtató erővel, megmutatta, mikor a *kánai menyegzőn* a vizet borrá változtatta. Az eucharisziás sokhelyűség csodáját pedig jelezte és valamiképen elővételezte a csodálatos *kenyér-szaporításban*. S ennek Szent Ágoston szerint állandó analógiája az a kenyérszaporítás, melyet Isten minden évben az őszi vetésnek nyári kalászbá sokszorosodásában visz végbe. Így Jézus Krisztus maga szentesített egy létrendet, melyben törvény, ami a természet megszokott folyásának partjáról tekintve kivétel, ahol rendszer, ami kívülről nézve csoda.

Megpecsételte az átlényegülés világrendjét, melyet az üdvtörténet nagy körültekintéssel előkészített és kiépített. Főként az *ószövetség* népének születése korában, mikor a zsidó törzseknek Mózes hatalmas keze alatt az igaz Isten szolgálatát és a Megváltó előkészítését nemzeti hivatásként vállaló, «választott» néppé kellett válni, a rabló és csatangoló rokon beduinok kellő közepében: ennek a nagy átváltódásnak, ennek a történeti transzsubstanciációnak a jelképe, záloga, megpecsételése a természetben végbement csodás átváltozásoknak egész rendszere: Mózes botja kígyóvá változik és vissza, Áron száraz vesszeje kivirágzik, a Nilus vize vérré válik, a pusztá keserű vize íható édesbe változik... Mind olyan mozzanatok, melyekben már a 4. századi szentatyák az eucharisz-

tiai csodarend előképeit és biztosítékait látják. Itt az Eucharisztia úgy jelenik meg, mint egy nemes csodasor utolsó tagja, koronája és értelme.

Amilyen egyetemes és mélyen meggyökerezett az a meggyőződés, hogy létünk titkoknak felsőbb dimenziós világába van beleágyazva, annyira meglepő és általános az a hiedelem is, hogy az embernek van, vagy lehet, vagy legalább valaha volt *külön szeme is ama titokvilág csodái számára.*

Mindenütt, ahol igazi emberi élet folyik, megjelenik, először mint vágy és sejtés, azután mint törekvés és program a közvetlen, saját-szerű, gyökeres titok-megfogás igénye és ennek megfelelően egy külön ismerőszerv, szenzórium reménye. A képzelet ezt az elemi igényt mint valóságot visszavetíti *a multba*. Az atyák, a nagyok és hősök közvetlen érintkezésben álltak az égi és alvilági hatalmakkal, följártak mennyet és poklokat, értették a lombok és szelek nyelvét, kihallgattak állatokat, beletekintettek a Föld rejtelseibe és mágus szemmel láttak a jövőbe. De nem is kell hozzá képzelet, hogy kiszínezzük, miképen nyílna elénk a világ, ha volna közvetlen érzékünk az elektromosságra, amint van a fényre; ha mindnyájunknak volna, amint néhány embernek van, közvetlen érzékünk víz-, ércerek, földrengések iránt; ha volna az embernek igazi röntgen-szeme. És elutasít-

hatalatlanul megvillan a gondolat: *Ha volna az embernek eucharisztias szeme!*

Ami részben bensőséges sejtés avagy tiszteltetreméltó emlékezés alakjában él az emberiségben, ami részben nekünk is hozzáférhető megfigyelés alapján bizonyos területeken mint szokatlan mágikus érzék jelenik meg és nyit titkos tárnákba új, közvetlen megismerési lehetőségeket, az Eucharisztia titokvilágával kapcsolatban megtalálja ellenképét abban a tényben, hogy a Hagiografia tanusága szerint akadtak szentek, kik merőben közvetlen «megérzés» alapján meg tudták különböztetni a *konszekrált ostyát* a közönségestől; így Borja szent Ferenc, Cassetus, Lüttichi Juliana (lásd Görres: *Mystik* II 119–21).

Akadtak aztán mások, kiket Isten nem tüntetett ki ezzel a kettős, különböztető tehetséggel, de rendelkeztek egy egyirányú, biztos fogású képességgel: Ha az Eucharisziával kapcsolatba jutottak, imádás főként azonban szentáldozás útján, a lelki emelkedésnek, az imádásnak és Isten-szeretésnek olyan fokait élték meg, hogy elutasíthatatlan a megállapítás: a valóságos eucharisztiai jelenlét létrendi csodája itt egy *lelki csodában* tükrözik. Misztikus lelkekről van itt szó, akiket a kegyelem úgy kifinomított és Isten természetfölötti valóságaira hangolt, hogy amint megjelenik előttük Krisztus, az Eucharisztia leplén keresztül is megragadják,

eltelnek valóságával és krisztushordozó lelki-életük megnyilvánulásai aztán tanuságot tesznek arról a titokzatos valóságról, mely közönséges hívőnek közvetlenül hozzá nem férhető.

Ezeknek a szeráfi Eucharisztia-imádóknak szomszédságában vannak, akik azáltal tesznek közvetlen tanuságot az eucharisztiai valóságról, hogy nemcsak lelkileg *élnek belőle*, hanem fiziológiailag is, mint Nikolaus von der Flüe, aki kétségbevonhatatlan tanuk szerint elvonultsága utolsó két évtizedében kizárólag az Eucharisziával tartotta fenn életét. A hagiografia azonban több hasonló esetről tud; sőt napjainkban is állítanak ilyenent Neumann Terézről.

Ebben az esetben az Eucharisztia nagy valósága, Jézus Krisztus valós jelenléte azáltal nyilvánítja magát, hogy a fizikai rendbe átnyúló csodát művel. Fölkinálgatik a kérdés: nem átfogóbb jellegűek-e az Eucharisztianak ilyen kihatásai?

Mínt hogy itt a szó teljes értelmében vett csodákkal van dolgunk, a katolikus csodaelmélet (Dogm. I 65–79) szellemében azt kell mondanunk: Az ilyen *eucharisztiai csodák* semmiesetre sem lehetnek rendszeresek. A kísértés, ezt várni, megvan; főként a negatív irányban: Ha Jézus Krisztus jelen van az Eucharisziában, nem engedheti, hogy visszaéljenek vele. Ez a gondolat volt sugalmazója a gyakori, de egyházi részről általában nem

helyeselt *istenítéletnek*, melyet «per offam» nevéen említ a kultúrtörténet. Úgy gondolták, a bűösnek lehetetlen büntetlenül venni az Oltáriszentséget; lehetetlen, hogy Krisztus ne büntesse ezt a júdascsókot; s ezért a vádlottnak adták a Szentséget; ha nem esett baja, ártatlanságát bizonyítottanak tekintették. De amennyire dicséretes az az erőteljes, ki-kezdetlen hit, mely itt a titoknak utat akar nyitni a hétköznapi, annyira helytelen a teológiája és a belőle táplálkozó gyakorlat. Hogy a méltatlan szentáldozásnak lehetnek fiziológiai következményei is, magátólértődő. Amikor azonban a középkoriak úgy gondolták, hogy Isten ezt minden esetben megteszi, hibásan alkalmaztak egy helyes elvet. Igaz ugyanis, hogy az igazságos és szent Isten nem hagyhatja megtorlatlanul az égbekiáltó bűnöket, miként az is igaz, hogy a szent és mindenható Krisztus van jelen az Eucharisztia-ban, aki nem hagyhatja büntetlenül az ő szent testének és vérének méltatlan vételét. Azonban ebből nem következik, hogy ez a megtorlás mindig nyomon követi a tettet, sőt az sem, hogy mindig ebben az életben éri utól a bűnöst. A kinyilatkoztatás kétségtelen tanusága szerint Isten a másvilágra tartja fenn a teljes igazságszolgáltatást (lásd pl. Máté 25). Itt pedig egy tisztulatlan és türelmetlen buzgóság csak erre a világra gondol.

A csoda mindig csoda, azaz rendkívüli jelenség, akkor is, ha az Eucharisztiaának, ennek az állandó, de nem az érzékelhető világ számára adott csodának kisugárzása. Hogy itt esnek csodák, és hogy ezek a csodák aztán bizonyosságot tesznek az eucharisztiai valóságról, magátólértődik, ha meggondoljuk, hogy aki itt jelen van, nem más mint az evangéliumok csodatévő Krisztusa. Meg voltak erről győződve Szent Pál (1 Cor 11, 12) és Szent Ciprián (Laps. 25, 26), mikor említést tesznek arról, hogy a méltatlanul áldozók gyakran súlyos betegségbe estek. Bizonyosságot tesznek azok az eucharisztiai csodák (*vérző ostyák*, láthatólag megjelenő Krisztus), melyeknek történetileg talán elseje a «bolsenai mise», melyben vér lepte el a kehelyruhát, mikor a vigyázatlan pap kiöntötte a konsekrált kehelytartalmat. Aki némi-
leg belehatolt a katolikus csodaelméletbe, tudja, hogy itt minden egyes elbeszélt eset külön gondos vizsgálatot követel, és nem mindig könnyű megállapítani, csodával van-e dolgunk. Aki pedig átgondolja az eucharisztiai teológiának itt ismételten hangoztatott alap-tételeit, hamar átlátja, hogy ezekben az «eucharisztiai» csodákban nem közvetlenül az eucharisztiai Krisztus mint olyan jelenik meg; tehát pl. a bolsenai csodában nem az eucharisztiai vér válik láthatóvá. Ez lehetetlen egy-részt azért, mert mint láttuk, Krisztus az

Eucharishtiában szubstanciaszerűen van jelen, a térbe-bontakozottság és térben-hatás nélkül. Meg aztán ezek a csodák nem egyszer olyant mutatnak, ami ellentétben van az eucharisztikus Krisztus állapotával, pl. hogy vére «kifolyik» (a megdicsőült Krisztus ugyanis nem vérzik). Tehát azt kell mondani, hogy ezekben az esetekben az isteni mindenhatóság közvetlenül műveli a csodát, az eucharisztias valósággal összhangban és tanuságul.

Van azonban az Eucharisztia hatásainak egy területe, ahol átvitt értelemben állandók és rendszerek az eucharisztiai csodák. T. i. az Eucharisztia a keresztény életnek központja és kútfeje. Minden élete belőle táplálkozik. Az Eucharisztia körül épülnek a templomok, oltárai köré gyűlnek nap-nap mellett a hívek, imádásából nyílnak a katolikus áhítatnak leggyöngédebb virágai, készítése Isten szent népének istentisztelete, vétele az istenszeretésnek és Isten ügyéért égő buzgóságnak *állandó* fogyhatatlan hatékonyságú eszköze.

Ez az állandó és egyetemes hatás, valamint az imént érintett rendkívüli hatások megannyi *jel* az eucharisztiai valóság tekintetében: közvetlenül észlelésünk ügyére eső mozzanatok, melyek a közvetlen kapcsolat erejével rámutatnak a rejtett eucharisztiai valóságra. Gyümölcsök: róluk ismerni meg az Eucharisztia titokzatos fáját.

Útmutatók ezek, a keresőt és tétovát eligazítják az Eucharisztia valósága felé. S az útmutatók sorában a legáltalánosabban érthető nyelvet az beszéli, mely a maga hitének, akár az Eucharishtián magasba szökkent hitének, akár karizmákkal koszorúzott hitének erejében, a meggyőződés közérthető nyelvén hirdeti az eucharisztiai valóságot, egyenest avégből, hogy a gyöngé hit számára tanuságot tegyen. Az Úr Krisztus az ő Egyházát állította oda egyenest toronyórnek a nagy Titok kapujába. Itt az ideje, hogy meghallgassuk a tanúságtévő szavát.

5. AZ EUCHARISZTIA AZ EGY- HÁZ ÜLÉN.

Hogyan fogadta?

KRISZTUS ÖVÉIRE BIZTA A NAGY titkot: «Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.» Mit csináltak Krisztus követői, mit az emberi-ség ezzel a különös megbízással? Megértették-e s vallották-e az ő emlékezetének föltámasztása-kor az ő jelenlétét?

Korunknak sok jóindulatú embere érzi, hogy nagy dolog az Eucharisztia, melyben ő maga nem illetékes végleges állásfoglalásra. Ezek hajlandók rábízni magukat a történelem-nek, a közmeggyőződésnek sodrára. A szent-iratok ugyan nem hagynak helyt legkisebb kétségre sem; de sokan úgy gondolják, hogy a Szentírásra is a késő századok vetnek fényt. Istennek gondoskodnia kellett róla, hogy az ő igéjének immanens világító ereje legyen; s ha az utókor, főként az első századok a Szentírás-ból nem olvasták volna ki a valóságos jelen-létet, az nincs is benne.

Mit hittek tehát az első századok? Távol áll tőlünk az a gondolat, hogy a régi írásokból kiszakított egy-két idézettel meg lehet felelni e kérdésre. Hogy egy sarkalatos hitgazság bizonyos kornak általános meggyőződése volt,

csak úgy mutatható ki, ha ama kornak összes életnyilvánulásairól nyomról-nyomra megállapítjuk, hogy a bizonyítandó igazsággal ellentétes tanuságokat nem tartalmaznak, hogy valamiképen ki is fejezik azt ott, ahol a vele való kapcsolat természet szerint fölkinálkozott, és hogy elegendő mennyiségben és súllyal találhatók a kérdésben forgó igazságot egyenesen kijelentő szövegek. A föladatnak ily program szerinti keresztülvitelére a jelen elmélés keretei szűkek. Itt be kell érünk azzal, hogy az utolsó két emberöltőnek odaadó tanulmánnyal biztosított eredményeit röviden áttekintjük (lásd P. Batiffol: *L'Eucharistie* 7. kiad. 1925; F. Dölger: *Die Eucharistie nach den Inschriften frühchristlicher Zeit* 1922; Qu. Marucchi: *Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles* 1910).

Akik nem járták a dogmatörténet iskoláját, hajlandók a multnak minden szellemi életnyilvánulását a jelen mértékével mérni, s ha arról van szó, hogy mit tartottak hitigazságnak a régi századok, ösztönszerűleg a saját kikristályosodott, szabatos formuláikat keresik ott; és zavarba jönnek, ha ott más arcokat látnak: vonásaikban nem tudnak ráismerni a meglett egyén gyermek- vagy ifjúarcára. Azért a részletezés előtt, sőt részben ahelyett, jó szolgálatot tehet néhány általános megjegyzés.

Mindenekelőtt nem szabad szem elől tévesz-

teni, hogy éppen az első századokban gyéren csörgedeznek a források. A néphitnek emlékeiből (népénekek, szokások, egyéb megnyilatkozások) úgyszólván semmi sem maradt; nem sokkal mondhatunk többet a monumentumos emlékekről és a szertartásokról. Főként az írókra vagyunk utalva; ezek is kevesen vannak, s ami ránk maradt tőlük, abban éppen az Oltáriszentségre nézve már eleve sem várhatunk nagyon sokat, azért sem, mert a pogányokkal és zsidókkal való hitvita szükségessé tette az alapvető igazságoknak tüzetesebb tárgyalását (Isten, lélek, megváltás, föltámadás); a többi háttérbe szorult.

Azt is természetesnek kell találnunk, hogy az első századok írói az Eucharisziáról szóló tan újságának és rendkívüliségének hatása alatt állottak. Teljes tartalma csak lépésről-lépésre fejtőzött ki előttük.

Az evangélium igéi magvak, elvetve a Magvetőtől a hívő emberiség termékeny talajába, «és a magvető alszik éjjel és nappal, és a mag kicsirázik és felnövekedik anélkül, hogy tudná. Mert magától terem a föld először fűvet, aztán kalászt, aztán teljes magot a kalászban». Krisztus igazságai olyanok, mint a mustármag, mely kisebb ugyan valamennyi magnál, de miután elvettetett, felnő és nagyobb lesz minden növénynél (Marc 4, 26–32). Az isteni igazságoknak ez a titokzatos növekedése töb-

bek közt abban nyilatkozik, hogy a hívő elme először a dogmának csak bizonyos elemeit veszi szemügyre, legtöbbször amint külső körülmények, nevezetesen eretnek támadások vagy általános szellemi áramlások magukkal hozzák.

Etekintetben nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az első századok keresztényei egyrészt emléekben még élénken átérték Krisztust, akinek földi életétől nem nagy kor választotta el őket; továbbá eszchatologiai gondolatokkal voltak eltelve, várták vissza Krisztust dicsőséggel és hatalommal; végül az áldozat és vértanúság nagy tényei mozgatták. Mindmegannyi szempont, melyek nem engedték, hogy annyira középponti szerepet vigyen a szentségi jelenlét igazsága, mint a Krisztustól távolabb eső nyugodtabb századokban. Végül nem minden író lelkében verődött vissza egészen tisztán a kinyilatkoztatott igazság fénye, hiszen egyenkint nem képviseltek tévedhetetlen tanítótestületet, és mint nem-szentírók nem sugalmazottak.

Ezért a jelenből kiemelkedni és a múltba magát beleélni tudó nagy tárgyilagosság, a külsőségektől elvonatkozó és a lényeghez hozzáférkőző képesség szükséges a századok tanubizonyosságának helyes méltatásához.

A szentírók hite. Az apostoli iratok tekintetében a kritikai kutatás három időkört különböztet meg. Az elsőt alkotják az ős-

apostolok, és az ő hitüknek forrása a három *szinoptikus* evangélium. Ezeknek hitét eléggé mutatja az a körülmény, hogy mind a három szinte megdöbbenő szűkszavúsággal beszéli el az Eucharisztia alapítását; Krisztus szavaihoz egyik sem fűz magyarázó megjegyzést, holott más, sokkal kevésbbé jelentékeny dolgoknál effélékben nem szoktak fukarkodni.

Egyébként nyilvánvaló, hogy Szent Pál Krisztus szavaiból valóságos jelenlétet értett ki, és ennek a hitének félreérthetetlenül kifejezést is adott. Ám a szinoptikusok ő utána írtak; ha hitük az övétől eltért volna, nem közölheték volna az alapító szavakat minden magyarázó megjegyzés nélkül.

A második kört *Szent Pál* iratai alkotják. Az ő hite iránt 1 Cor semmi kétséget nem hágy. Igaz, ő ott az Oltáriszentségről csak melleleg szól. Az Oltáriszentség ünneplésével kapcsolatos liturgikus lakomákba becsúszott visszaélések tették szükségessé, hogy a korintusiaknak eszükbe idézze Krisztus alapításának mérhetetlenül komoly tartalmát. Szavai (48. lap) azonban világosan beszélnek; fölösleges magyarázni. Jól mondja *Prat*: (*La Théologie de saint Paul* I 1908. p. 168.) «Akik a keresztény dogmákban csak hosszú evolúció eredményét látják, okvetlenül zavarba jönnek, mikor olvassák ezt a helyet, melynek hitelessége megtámadhatatlan, s mely nem is egészen harminc

esztendővel az Eucharisztia alapítása után íródott. A mai hittudományos nyelv nem beszélhet szabatosabban és részletezőbben a mi legfölségesebb titkunkról.»

A harmadik kört a *Szent János* nevén ránk maradt szentiratok tárják elénk. Az Oltáriszentségnek összes vezérlő gondolatait legmélyebben Jn 6 világítja meg. Minthogy ez a forrás a gyökeres kritika szerint is kétségtelenül Szent Jánostól ered, egyaránt bizonyossága Krisztus gondolatának és az első századvégi keresztények hitének.

Amíg tehát az Egyház az apostolok közvetlen vezetése alatt állott, a valóságos jelenlétet hallotta igehirdetésében és vallotta hitében; a hit ugyanis a hithirdetés szerint igazodik.

Az *apostoli atyák* közül, kik a mintegy 150-ig terjedő kort töltik ki, csak kettő foglalkozik az Oltáriszentséggel.

A *«Tizenkét apostol tanítása»*, a Didache, mely valószínűleg az első század végéről való, a 10. fejezetben az Eucharisziát szent eledelnek nevezi, a kelyhet «Dávid szőlőtőkéjének». Kitételeiben, melyek Szent Jánosnak és Szent Pálnak nyelvére emlékeztetnek, a valóságos jelenlétben való hit nem jut világosan kifejezésre. De olyan kijelentése sincs, mely azt kizárná.

Már másképp állunk *Ignatius*-sal (megh. 107),

aki Szent János tanítványa és a kisázsiai egyházakhoz intézett leveleiben ismételten tanúságot tesz az Eucharisztia krisztusi valóságáról. Különösen Smyrn 7, 1: «A dokéták (akik nem tulajdonítanak Krisztusnak valóságos fizikai testet) tartózkodnak az Eucharisziától és liturgiai imádásától, mert nem vallják, hogy az Eucharisztia a mi Megváltónknak, Krisztusnak teste, mely bűneinkért szenvedett, és melyet az Atya nagy kegyelmével feltámasztott». Erre egy *Hoffmann* (liberális protestáns) is azt mondja: «Elfogulatlan olvasó ezt a kijelentést csak szószerint veheti».

A második század derekától a keresztény irodalmat a *hitvédők* képviselik, kik természetesen korszükségelekhez és kortörténeti szellemi áramlatokhoz igazodnak; mindazáltal épen a három legkiválóbb, Jusztin, Irén és Tertullian a kor hitének határozott módon adnak kifejezést.

Jusztin (megh. 163 k.) a titkos istentiszteleti üzemlekről szóló keresztényellenes rágalmaknak hatásos cáfolatát akarja adni, és ezért a titokfegyelem félretevésével nyíltan szól a keresztény istentiszteletről, mint amely mélységes hódolattal övezi az Eucharisziát. Ennek okát pedig így adja (Apol. I 66): «Nem mint közönséges ételt és mint közönséges italt vesszük mi azt. Hanem miként a mi Üdvözítőnk Jézus Krisztus Isten igéje által

testté lőn, és testet és vért öltött a mi üdvünkért: úgy arra is tanítva vagyunk, hogy egy tőle eredő imádságos szó és hálaadás által megszentelt étel, mely átváltozás útján táplálja testünket és lelkünket, nem más, mint ama testté lett Jézusnak teste és vére». Erre *Har-nack* is azt mondja: «Félreismerhetetlen, hogy Jusztin a megszentelt kenyérnek és az isteni Igétől fölvettestnek azonosságát vallotta» (Lehrb. der Dogmengeschichte 4. kiad. I 234).

Ugyanily határozottsággal szól *Iré*n (megh. a 3. sz. elején), ki Polikárp közvetítésével Szent János evangélistának tanítványa. *Adversus haereses* IV 18, 4–5, s különösen V 2, 2–3 azt mondja: «A kelyhet, mely teremtett dolgokból van véve, tulajdon vérének jelentette ki, és áthatja vele a mi vérünket, és a teremtéshez tartozó kenyérről biztosít, hogy az tulajdon teste, és vele a mi testünket növeli. Az elkészített kehely és a csinált kenyér magába veszi az Isten igéjét, és lesz belőle a Krisztus testének és vérének Eucharisziája». Ennek oka Krisztus teremtető ereje; a gnóosztikusok tagadják a teremtetést; következésképpen tehát ezt is tagadniok kell: «Mikép fogadhatják hittelt, hogy a kenyér, mely fölött hálát mondtak, Uruknek teste, és a kehely tartalmazza az ő vérét, ha nem vallják őt a világ Teremtetője Fiának?» S ez az Eucharisztia bizonyíték és

biztosíték a romlékonyság ellen, melyet a gnósztikusok sarkalatos tételként vallanak: «Mikép mondhatják, hogy a test romlásra jut és nem kap életre, ha azt Krisztus teste és vére táplálja!»

Tertullian tanítása: «A mi testünk Krisztus teste és vére által tápláltatik, hogy a lélek is Isten által kövéredjék» (Resurr. carnis 8). «A hitért égő buzgóság nyögve panaszoja: Akad keresztény, aki (mint bálványkészítő) a bálványoktól jön a templomba. Ugyanazokkal a kezekkel fogja meg az Üdvözítő testét (az ősegyházban az ostyát az áldozónak kezére tették), melyek az ördögnek csináltak testet. Ó Isten-kísértő gonoszság! A zsidók egyszer emelték kezüket Krisztusra, ezek mindennap tépdesik testét. Az ilyen kezeket le kellene vágni!» (De idololatria 7.) «Félő gonddal vigyázunk, hogy kelyhünkől és kenyerünkől akárcsak egy szemernyi is a földre ne hulljon» (De corona militis 3). Igaz, egy helyütt az Eucharisziát Krisztus teste képének mondja; de nyomban hozzáteszi: «nem volna kép, ha nem lenne igaz test».

Ciprián azt mondja a hittagadókról, akik bűnbánat nélkül akarnak az Eucharisziához járulni: «Erőszakot követnek el Krisztus teste és vére ellen, és többet vétenek most az Úr ellen kezükkel és szájukkal, mint mikor megtagadták». De mikor üldözés fenyeget, a

bukottaktól sem szabad megtagadni: «Mert mi okon buzdítjuk és tanítjuk őket, hogy vérüket ontsák az ő hiteért, ha megtagadjuk tőlük erre a harcukra a Krisztus vérét?» (Epist. 57, 2.) Ha tehát abban a levélben (Epist. 63), mely egészen az Oltáriszentségről szól, azt mondja: «A bor Krisztus vérét ábrázolja», nem akarhat ellenmondani ama világos kijelentéseinek, hanem a szentség anyagáról szólóban azt akarja nyomatékoztatni, hogy az ószövetségi előképek értelmében «bor» és nem víz ábrázolja Krisztus vérét.

Az *alexandriaiak* szokásuk szerint itt is szívesen allegorizálnak, különösen mikor az ő «felsőbb», «beavatottaknak» szóló teológiai kísérleteiket mutatják be. Azonban mikor az Egyház egyetemes hitének tanúiként szólnak, a valóságos jelenlétet teljes határozottsággal tanítják. Nagyon világos *Origenes*: «Aki a titkokba be van avatva, jól ismeri Krisztus testét és vérét». «Akik jelen szoktatok lenni az isteni titkokon, tudjátok, hogy mikor az Úr testét veszitek, milyen gondos tisztelettel vigyáztok, hogy egy morzsa se essék le.» A titokfegyelemnek egy érdekes példáját látjuk a pogányoknak szánt apologétikai munkájában: «Mi, akik a mindenség Teremtőjének hálát adunk, könyörgésekkel és hálaadással följárlott kenyereket eszünk, melyek az imádság által bizonyos szent testté válnak, mely a

jószándékkal vevőknek szentséget ad» (in Lev homil. 9, 10 ; Contra Celsum VIII 33).

Az első két századnak ezt az egyöntetű hitét megerősítik az *emlékek*. Így a híres *Aberkios-féle fölirat* (Aberkios előkelő konvertita, aki megtérése után fölkereste új hitének szent helyeit ; síriratának eredetijét nemrégén megtalálták a frigiai Hieropolis közelében. Kera = 200 k.): «Mindenütt a hit volt vezérem, és mindenütt adta nekem a forrásból a nagy tiszta Halat (*ΙΧΘΥΣ*, őskeresztény szimbolika szerint : Krisztus. Lásd F. J. Dölger híres művét *Ichthys* 1–3 köt. 1910/22), melyet érintetlen szűz fogott, és örökké ételt ad barátainak, kiváló borral, melyet kenyérrel együtt szolgál föl». Jellemző, hogy ugyanezeket a kifejezéseket használja *Pectorius* sírirta, mely helyben és korban olyan távol esik tőle (Autun 350 k.). Ezt illusztrálják a *katakombák* festményei ; pl. Szent Lucina fülkéjében egy kép halat ábrázol, mely a hátán kosarat hord, benne kenyér és vörösboros üveg. Nem kell csekélybe venni azt a közvetett bizonyítékot sem, mely a *pogányok vádjából* szól : a keresztények thyestesi lakomákban egy kisdéd testének és vérének meg lisztnek keverékéből készült kalácsot esznek.

Hogyan őrizte?

Ez az első két század hite. Az őskereszténység Krisztus rendelkezését úgy értelmezte, hogy az Eucharisziában jelen van Krisztus valósággal, fizikai és metafizikai mivolta szerint. Az Eucharisztia-alapító evangéliumi szónak ez a tiszta visszhangja a századok folytán egyre erősödött. A Magvető jó magot vetett, mely az első századok mélységes hittalajában erős gyökeret vert és idővel sudárba szökkent; megannyi virágai a hatalmas gót dómok, melyek szentségházak körül emelkedtek, az Úrnap diadalmi ünnepe, szentséglátogatás, örökimádás. Ezek és az eucharisziából táplálkozó hitélet igazolják az Úr szavát: «Az igék, melyeket én nektek szólottam, szellem és élet».

A *niceai zsinat után* a görög atyák, különösen a *kappadókiaiak* és *jeruzsálemiek* Origenest a kelleténél jobban utánozzák az allegoriás magyarázásban, mégis a legerősebb kifejezésekkel szólnak Krisztus valóságos eucharisziás jelenlétéről, különösen katechéziseikben. Így *Jeruzsálemi szent Ciril*: «Amikor tehát ő maga mondotta a kenyérről: ez az én testem, ki mer habozni? És amikor ő maga biztosított: ez az én vérem, ki mer kétkedni? Valaha a galileai Kánában a vizet borrá változtatta, mely rokon a vérrel; és nem akarunk neki hinni, mikor a bort vérré változtatja?» (Catech. myst. 4). Az *antiochiaiak* közül Magnéziai *Makarius*

miután előadta az Üdvözítő utolsó vacsorai szavait, azt mondja: «Az Eucharisztia tehát nem az ő testének és vérének képe, mint némelyek ostoba fővel csacsogták, hanem valósággal az ő teste és vére». Különösen határozott *Aranyszájú szent János*, a doctor Eucharistiae: «Sokan mondják mostanában: Be szeretném látni az alakját, az arcát, a ruháját, saruját! Őt magát látod, őt magát érinted, őt magát eszed!» (in Mat hom. 82). Nestorius sem tagadta a valóságos jelenlétet, de eretnekségének eucharisztias következményeit nagy ellenfele *Alexandriai szent Ciril* mégis visszautasítja: «Nem fogyasztjuk mi az istenséget, amint valaki kajánul szemünkre hányhatná; hanem az Igének tulajdon testét, melyet az Ige éltet; sem emberevést nem követünk el» (Advers. Maxim. 2). Ugyanez a szíreknek és perzsáknak hite. Sőt az 5. század folyamán a keleti egyházból kivált felekezeteknek, a nesztorianusoknak és monofizitáknak is ugyanaz a hite, melyet a régi szertartások, különösen az epiklézis tartalma (lásd 289. lap) tanúsítanak.

A *latin atyák* tanítása lehetőleg még világosabb és határozottabb: *Hilarius* nemcsak azt mondja, hogy az Üdvözítő szavai után (Jn 6) immár nem foroghat fönn semmi kétség a test és vér valóságára nézve, hanem a nagy görög atyák mintájára az Atyának és Fiúnak valóságos szentháromsági egységét a hívőknek az

eucharisziás Krisztussal való igazi egységével világítja meg (De Trinit VIII 13 14). *Ambrus* tüzetesen foglalkozik a nehézségekkel is és a titkot iparkodik hasonlatokkal megvilágítani: «Azt fogod mondani: De mást látok... Nincs hát ereje Krisztus szavának az elemek fajának megváltoztatására? Amit készítünk, a Szűztől született test. Mit akadékoskodol itt a természetnek rendjével, mikor a természetnek rendjéből kitör az Úrnak épen szűz születése is! Bizony, a Krisztus igaz teste ez, mely megfeszítettet és eltemettetett; valóban annak a testnek szentsége ez!» (De myster. IX 51–3). Ebbe a gondolat- és kifejezőskörbe kapcsolódik bele utóbb *Paschasius eucharisztatana*.

Szent Ágostonnak eucharisztatana nincs nehézségek híján, melyeknek alább szemébe nézünk. De akárhány kijelentése nem hágy kétséget az iránt, hogy vallotta a valóságos jelenlétet: «Amit láttok, kenyér és kehely; ezt mondja nektek a szemetek. Amit azonban fölvilágosodott hitetek vall: a kenyér Krisztus teste, a kehely Krisztus vére. Miképen teste a kenyér és vére a kehelynek tartalma? Ezek, testvéreim, ép azért szentségek, mert más az, amit látunk, és más az, amit értünk rajtuk» (Sermo 272). Azt is mondja, hogy az utolsó vacsorán az Üdvözítő magamagát hordozta a kezén; továbbá: «Senki sem veszi ezt a kenyeret, ha előbb nem imádt» (in Psalm

33, 1 ; 98, 9). Ezekhez hozzá kell venni, amit Szent Ágoston az eucharisztias áldozatról mond, ahol beszédje igen reális. Egyébként már eleve teljesen valószínűtlen, hogy a realista Ambrus tanítványa az Eucharisztia tanában szimbolista legyen. Ezenkívül a valóságos jelenlét hite az ő korában keleten és nyugaton általános volt. Ha ő másképp tanított vagy gondolkodott volna, lehetetlen, hogy ezt valaha szemére ne lobbanították volna annak a férfiúnak, aki minden mozgalomban az első csatasorban küzdött, és ezzel sok becsületet de sok ellenséget is szerzett, s ezek az ellenségek éles szemével lesték minden szavát és tettét.

Ő is más atyák is olykor úgy beszélnek, mintha nem a valóságos jelenlét lebegne előttük. Az *Oltáriszentséget Krisztus teste és vére képének mondják*; eledelnek, melyet nem szájjal, hanem szívvel kell venni, melyet hittel eszünk. Az ilyenekért a liberális protestánsok szeretnek szimbolikus fölfogást a nyakukba varrni. Ámde egyetlen egy atyának, Szent Ágostont sem véve ki, nincs egyetlen olyan kijelentése az Oltáriszentségről, melyet jelképes értelemben kellene venni. S minthogy mindegyiknek nem is egy világos kijelentése van a valóságos jelenlétről, a józan hermeneutika szerint azokat a homályos és bizonytalan szólásokat a határozottak szellemében kell értelmezni, ha megjelölhető a homályosabb szólások oka és meg-

közelítő értelme. S ez lehetséges. Az *atyák homályos eucharisziás kijelentéseinek kellő méltatása* végett ugyanis meg kell fontolni:

Eucharisziás *eretnesség akkor nem volt* a látóhatáron; s így az atyák gondtalanabbul szólhattak. Hozzájárul, hogy az avatatlanok előtt ebből a gyöngéd titokból nem akartak elárulni többet, mint ami szükséges volt; az avatottaknál pedig föltételezhették a valóságos jelenlét hitét, és ezen túlmenve kerülgették a titoknak hittet és sejtéssel fölérhető mélységeit, s a dolog nehézsége miatt többnyire beérték utalásokkal.

Az *eucharisziás* nyelvhasználat, a *terminológia* csak a Berengarius-féle mozgalmak hatása alatt alakult ki, a skolasztika java korában. Biztos és szilárd terminológia híján az atyák helyes gondolataikat nem egyszer hiányos és (különösen a kidolgozott terminológia verőfényénél nézőnek szemében) félreérthető formában fejezték ki. Nevezetesen a jel, jelkép, kép (signum, figura, symbolum, *τόπος, ὁμολογία*) nevével olyan fogalmakat jelöltek, melyeket a későbbi nyelvhasználat másképp fejez ki. Így a kenyér és bor színeit az alattuk rejtőző Krisztus teste és vére képének, jelképének mondták olyan szerzők is, akiknek «realista» álláspontjához legkisebb kétség sem fér, mint Jeruzsálemi szent Círil és Tertullián. Továbbá Krisztus szentségi léte halandó földi állapotához

és mennyei dicsőségéhez viszonyítva csakugyan jelképes testnek, típusnak, illetve antitípusnak is mondható.

Több szentatya, nevezetesen a misztikus hajlamúak az Eucharishtiában Krisztus titokzatos testének vagyis az Egyháznak jelképét is látták; így főként Szent Ágoston. Végül az allegoriára hajló és a szellemibb irányú atyák azon igyekeztek, hogy a hiveket a merőben külsőséges, fizikai («foggal és gyomorral való»: August.) áldozástól szellemibb, hitben való áldozásra tereljék. Már most ez a szentségi és egyben *lelki áldozás* a merőben fizikai vételhez viszonyítva misztikai, hitben, képben való vétel», t. i. nem egyszerűen testnek és vérnek, hanem elevenítő testnek és vérnek vétele. Így megint különösen gyakran és energikusan Szent Ágoston, akire Paschasiussal szemben Ratramnus támaszkodott.

Hogy a nagy egyházatyák az eucharisztiai valóságot nemcsak mint a hit tanui vallották, hanem helyesen látták meg mélységeit is, mi sem bizonyítja csattanósabban, mint az a tény, hogy mikor megjelent a látóhatáron az első eucharisztia-tagadó eretnecség, t. i. Berengarius eretnecsége a 11. században (lásd 21. lap), akkor a hittudósok épen a nagy egyházatyák irataiból mutatták ki, milyen súlyosan vét a katolikus igazság ellen, mikor az Eucharishtiát csak jelképnek minősíti. Nemcsak;

hanem egykettőre megtalálták vele szemben a helyes kifejezést a döntő kérdésben: mi módon jelenik meg Krisztus az Eucharisztia-ban; és pedig megint az atyák nyomán.

Az atyákat ugyan ez a kérdés nem foglalkoztatta még tüzetesen; nem is használják az átlényegülés kifejezést. Ezek a 4. és 5. századi atyák, latinok és görögök egyaránt, Jézus Krisztus eucharisztiai megjelenését olyan kifejezésekkel jellemzik, melyek világosan tartalmazzák az átlényegülés gondolatát: átalakulni, készíteni az Úr testét, megváltoztatni a faját, konszekrálni; átváltani, átszerelni, elemeiben átváltoztatni (transfigurari, conficere corpus, mutare species, consecrare, μεταποιεῖσθαι, μεταβάλλεσθαι, μεταρρυνθίμειν, μετασκευάζειν, μεταστοιχειώσαι). Különösen világosan szól-nak az epiklézisek (lásd 289. lap), melyeknek mindnek ez a tartalma: Küldje Isten az ő Szentlelkét, hogy átváltoztassa a kenyeret az ő Krisztusa testévé és a bort az ő Krisztusa vérévé. Damaszkusi szent János (megh. 749) már skolasztikus módon kutatja az átlényegülés módját. Tanítványa Abukurra (megh. 810 k. mint a mezopotamiai Harran püspöke) azt mondja: az átlényegülés apostoli hagyomány, ha nincs is (formálisan és kifejezetten) benne a Szentírásban. A latin atyák közül Ambrus az átlényegülés igazolására és megvilágítására egy sereg szentírási analógiára hivatkozik, minők

a teremtés ténye, a megtestesülés, az egyiptomi csodák: Mózes botjának kígyóvá változása, a Nílus vizének vérré változása; továbbá Elizeus baltájának úszása, a Vörös-tengeren való átkelés, a Jordán megállása. Jeruzsálemi szent Ciril hivatkozik a kánai csodára.

Igy nem meglepő, ha az a hitvallás, melyet a római zsinat 1079-ben terjesztett Berengár elé, azt mondja, hogy a kenyér és bor lényegesen átváltozik (substantialiter mutari); a *Hildebertus Lavardinus* tours-i érseknek, kitűnő himnuszköltőnek tulajdonított *De sacramento altaris* c. 1079 körül írt munkában mutatható ki először a transsubstantiatio szó, mely a lateráni zsinaton szerepel először hivatalosan. S hogy a görög egyház hite nem más, annak kézzelfogható bizonyossága az a tény, hogy a görögök a transsubstantiatio szót μετασώσις alakjában egyszerűen átvették; sőt már előbb használták a μεταστοιχείωσις, transelementatio szót, és az egyesülési zsinatokon etekintetben sohasem támasztottak nehézségeket. Bizonyos, hogy a görögök az eucharisztias jelenlét mivoltának mélyebben járó tárgyalása elől kitértek, illetve tartózkodók voltak. Ezen azonban nem csodálkozhatunk, ha meggondoljuk, hogy őket sem Berengáréhoz hasonló mozgalom nem kavarta föl, sem skolasztikájuk nincs; sőt Damaszkusi szent János óta megrekedt minden alkotó teológiai tevékenységük.

Még két esetben volt alkalma megmutatni az Egyháznak, hogy akarja és tudja hatásosan őrizni azt a kincset, melyet Jézus Krisztus reabízott az Eucharishtiában. Először, mikor a 16. századi újítók különféle tévedéseivel szemben a trentói zsinaton ünnepélyes súllyal és határozott, félreérthetetlen formában kihirdette a katolikus igazságot az Eucharishtiáról, jeles hitvédő teológusai pedig, élükön Bellarmin szent Róberttel, velük az első sorban a mi Pázmány Péterünk (lásd 18. lap), diadalra segítették a szellemi csaták porondján. Másodszor napjainkban, mikor visszautasította mindazt, amivel az utolsó két emberöltő folyamán a kinyilatkoztatástagadó *racionalizmus* a mai történetkritika teljes fegyverzetében fölvonult, hogy Krisztus Eucharisztia-alapító tettét kiforgassa katolikus értelméből.

Ez a *racionalizmus* főként a következő elgondolásokkal igyekszik megdönteni Jézus Krisztus utolsóvacsorai tétének katolikus értelmezését:

1. Ami mindenekelőtt az *Úr Krisztus utolsóvacsorai* szavait illeti: Ez az én testem, ez az én vérem, a legtöbb *liberális protestáns* szerint Krisztus nem adhatta tanítványainak az ő testét és vérét; hisz ez nem egyeztethető össze a mai «tudományos» világnézettel. Hanem csak parabolyszerű jelképes cselekvényt vitt végbe, melynek értelme ez: Amint most töröm ezt a

kenyeret, így törik majd az én testemet, és amint én kiöntöm és szétosztom ennek a helynek tartalmát, úgy omlik majd az én vérem. Így a legtöbben Harnack-kal. Mások szerint Krisztus eszchatologiai jellegű bűcsúvacsorát rendezett: Nemsokára megvalósul az Isten országa; addig már nem eszünk és iszunk így együtt; ott aztán majd messiási javakkal teltekeztek (Spitta, A. Schweitzer, Loisy).

Ezek a kísérletek azonban mindenekelőtt a racionalista dogmatika ingatag alapján állnak: «Krisztus nem Isten»; «meg volt győződve a világ közeli végéről» (ez az, amit Krisztus eszchatologizmusának mondanak; *τὰ ἔσχατα* ugyanis: végső dolgok); «kinyilatkoztatás nincs»; «csoda lehetetlen». Ezekre a súlyos tévedésekre nézve lásd Dogm. I. Ezenkívül maga az elbeszélés ellenük mond (azonfölül, amit a 2. fejezetben a krisztusi szó értelméről megállapítottunk). Ha ugyanis Krisztus jelképes cselekvénnyel jelezni akarta közeli halálát, akkor mi értelme volt a parancsnak: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre? Ha pedig eszchatologiai jellegű bűcsúvacsorát tartott, miért mondtotta annak a bűcsúlakomának anyagát az ő tulajdon testének és vérének?

2. Ami pedig illeti Krisztus *meghagyását*: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, ugyanezek a liberális racionalista protestánsok azt mondják: Az *Üdvözítőnek nem volt eszében Egyházat*

alapítani és szentségi kultuszt létesíteni. Tehát nem adott parancsot az utolsóvacsora megismétlésére. Ő egyszerűen búcsúvacsorát rendezett, melyet a hivek nem az ő meghagyásából, hanem a maguk kezdeményezésére ismételték meg.

Azonban hogy Krisztus nem alapított Egyházat, minden alapot nélkülöző racionalista fikció (Dogm. II 242 kk.). Hogy az Üdvözítő legalább a keresztséget elrendelte, azt ma már nem lehet a merőben profán történet álláspontján sem kétségbevonni. De akkor nincs már elvi alap arra, hogy más szentségeknek, és nevezetesen az újszövetségi áldozatnak alapítását valaki elvitassa tőle. Egyébként ennek a fel fogásnak világosan ellenmondanak a tények : Szent Pál kifejezett tanúsága szerint a korintusi község már jóval őelőtte ülte az Eucharisztia ünnepét ; ő hangsúlyozta, hogy az Úrtól vette, amit 1 Cor 11-ben mond erről. S ugyanez az egész őskeresztény egyház meggyőződése, amint a Didache és Jusztin kifejezetten vallják.

Ha az őskereszténység az Eucharisztia hitét és ünneplését nem Jézus Krisztus meghagyásából vette, akkor pszichológiai és történeti rejtéllyel állunk szemben. A legújabb racionalisták tettek ugyan kísérletet az ú. n. *vallástörténeti* magyarázatra. Főlhívják figyelmünket pogány misztériumokra, melyekben beavatott hívők szent lakomákon titkos egységbe lépnek istenségükkel. Így a perzsa eredetű *Mitra* ünne-

pein bikát ölnek (taurobolium), melynek vére gyakrabban *nama cunctis* (mindenkiért kiöntött nedv) nevet visel; a beavatottak kenyeret és bort kapnak, melyek fölött a pap szavakat mondott. Hasonló vonásokat mutat a *Kybele*-kultusz. A *mandeizmus* Mezopotámiában szintén ismert szent lakomákat, melyeken lisztből és vízből tallérformára készített kenyeret adnak, hasonlóképen a frigiai Attis, a szír Alergatis kultusza, az eleusisi misztériumok. Szent Pál, aki ismerte ezeknek a misztériumoknak vonzóerejét, sietett a gondolatot és gyakorlatot átplántálni a terjedése közben éppen ezekkel a misztériumokkal szemben versenyre kényszerített ifjú kereszténységbe.

Némely ilyen szertartásnak az Eucharisztia ünneplésére emlékeztető vonásai már a keresztény hitvédőknek föltűntek. Hogy azonban eredetét effélékben kellene keresni, teljesen ki van zárva. Elsősorban azért, mert a krisztusi rendeléshez nem fér szó a 2. fejezet tárgyalásai után. Vallási intézmények eredete elvégre történeti kérdés, melynél nem arról van szó, honnan származhattak, hanem tényleg honnan származtak? Akiben van némi történeti érzék, annak számára a kérdés el van intézve. Eldönti azt egyébként az a gyökeres ellenkezés, mely eltöltötte a keresztényeket a pogánysággal szemben (2 Cor 6, 14—6); ez lélektanilag lehetetlené tette a «kölcsonzést»,

De a vallástörténeti vizsgálat is ugyanerre az eredményre vezet : T. i. a pogány misztériumoknak éppen ama vonásairól, melyek az Eucharisziával való hasonlóságot árulnak el, nem mutatható meg, hogy az első században már ki voltak fejlődve; s így az sem bizonyos, hathattak-e egyáltalán a keresztény vallási fölfogásra.

Ami pedig a hasonlóságokat illeti, azok részben az emberi természetben gyökerező Immánuel-vágynak kifolyásai, részben, különösen a második századtól kezdve keresztény befolyás alatt fejlődtek ki a pogány misztériumokban. A kifejezésbeli hasonlóság pedig részben onnan ered, hogy a keresztények kénytelenek voltak az adott görög szókinccsel élni ; azonban a kifejezések hasonlóságából korántsem lehet következtetni a velük kifejezett eszmék hasonlóságára. *Clemen*, aki pedig az ú. n. szabad protestáns hittudományos iskolához tartozik, beható vizsgálat után visszautasítja az Oltáriszentség vallástörténeti magyarázatát : «Die eigentliche Lehre des Neuen Testaments vom Abendmahl lässt sich nicht zugleich oder nachträglich aus heidnischen Quellen ableiten» (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909 p. 206).

Ilyen ellenkezések közepett és ilyen nehézségek dacára az Egyház alku nélkül és legcsekélyebb megtántorodás nélkül kitartott abban az ősi hitében, hogy konszekráció által átlényegü-

lés útján a kenyér és bor színe alatt megjelenik és valósággal jelen marad Krisztus teste és vére és egyben az egész Krisztus. És nem szűnt meg ezt a hitet hirdetni, és akik hozzája csatlakoztak, azoktól megkövetelni ezt a hitet. És megtörtént a legnagyobb eucharisztias csoda: *A századok folyamán minden népben és minden rendben a kiskorúak és a hatalmas szellemek elhitték*, ami ellen tusakodnak az érzékek és az emberi kevélység, mely mindent a maga eszének és ízlésének mérlegén akar lemérni; és ebből a hitből fakadtak és táplálkoztak a katolikus vallási életnek leggyöngédebb és egyben leghatalmasabb megnyilvánulásai. Ennek a példátlan jelenségnek nincs más megnyugtató magyarázata, mint hogy itt az érzékekkel ellentétben álló, de ellenállhatatlan valóság szava szól, az örök Igazság szava: *Nihil hoc verbo Veritatis verius!*

Hogyan becsülte meg?

Az Eucharisziát a hivek nem egyszerűen úgy vették, mint egyet az Úr Krisztus hagyatékából rájuk szállott kincsek közül, mint pl. példabeszédeit, hanem kezdettől fogva meg voltak győződve, hogy az Eucharisztia ünneplése közösségi vallási életük szívverése, a köztük állandó Krisztusnak és az ő általa hozott felső életnek kútfeje és *istentiszteletük középpontja*.

Az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága sze-

rint mindjárt az Úr Krisztus mennybemenetele után a még csekély számú és agyonriasztott *hitközség* folytonos rettegetések és üldözések közepett is «állhatatos volt a kenyérszegésben»; és a gyöngé testvéreknek, kiket kápráztatott a jeruzsálemi zsidó templomi szolgálat pompája, Szent Pál eszébe idézi: «Van oltárunk, melyről nem ehetnek azok, kik a sáternál szolgálnak» (Heb 13, 10). Ugyanez a Szent Pál tanu rá, hogy a Jeruzsálemen kívül alakult hitközségek, mint Korintus, hitközségi összejöveteleiken az Eucharisziát ünnepelték; Szent Ignác pedig, az apostolok kortársa és az első pogány-keresztény községnek, Antiochiának püspöke, nem győzi újra meg újra hangoztatni, hogy az Eucharisztia az oltár köré gyűjti egységes lelkiületben és imádságban a püspököt, a papságot és a hiveket, s az Úr szent teste szent egységbe fűzi a népet és az előljárókat.

Valahányszor *közös vallási ügyek* egybegyűjtik az őskeresztény községet, akár hitjelöltek megkeresztelése, akár pap- vagy püspökszentelés, akár a heti közös istentisztelet címén, a középpont mindig az eucharisztiai áldozat bemutatása és áldozati lakomája. Szentmise és szentáldozás kezdet óta a keresztény közösségi élet foglalata, kútfeje és koronája.

Minden további részletezés és magyarázat helyett hadd álljon itt ennek az eucharisztia-ünnepelésnek három legrégibb leírása, illetve

imaszövege, a Didache-ból az első század végéről, Jusztin vértanu apologiájából a második század közepéről és a római Hippolytos Apostoli hagyományából a második századnak végéről (a legrégebb mise-kanon). Idestova két ezred távolából szól belőlük hozzánk őseink áhítata; lehetetlen nem mélységes megilletődéssel olvasni.

Didache 14. fej.: Az Úr napján (vasárnap) egybegyűlve szegjetek kenyeret és adjatok hálát, miután előbb megvallottátok ballépéseiteket, hogy tiszta legyen az áldozatok. Akinek pedig van valamije a testvérével, ne közdökösökjék veletek, amíg meg nem békült, hogy tiszta áldozatok ne szentségteleníttessék meg. Hiszen ez az, melyről mondotta az Úr (Mal 1, 11): Minden helyen tiszta eledeláldozatot áldoznak és mutatnak be az én nevemnek.

9. fej. A hálaadást (= eucharisztia) pedig így végezzétek. Először a kehely fölött (itt valószínűleg a zsidó «sábesz» szertartás hatása alatt kerül első helyre a kehely): Hálát adunk Neked, Atyánk, Dávidnak a te gyermekednek szőlőtőkéjéért, melyet megjelentettél nekünk gyermeked Jézus által. Dicsőség neked mindörökké. A kenyérszegés fölött pedig: Hálát adunk Neked, Atyánk, az életért és tudásért, melyet megjelentettél nekünk gyermeked Jézus által. Dicsőség neked mindörökké. Amint ez a szegett kenyér szét volt szórva a hegyek fölött

és összegyűjtés által eggyé lett, úgy gyűjtessék egybe a te Egyházad a világ végeiről a te Országodba. Mert tiéd a dicsőség és a hatalom Jézus Krisztus által mindörökké. És senki más ne egyék és ne igyék a ti Eucharisziátokból, mint az Úr nevében megkereszteltek. Hisz erről mondotta az Úr: Ne adjátok a szentet az ebeknek.

10. fej. A vétel után pedig így adjatok hálát: Hálát adunk neked szent Atyánk a te szent nevedért, melynek trónt szereztél szívünkben; nemkülönben a tudásért és hitért és halhatatlanságért, melyet kinyilvánítottál nekünk a te gyermeked Jézus által. Dicsőség neked mindörökké. Te, mindenható Úr, teremtettél mindent a te nevedért, ételt és italt adtál az embereknek ízelésre, hogy hálát adjanak neked; nekünk pedig szellemi ételt és italt juttattál és örök életet a te gyermeked Jézus által. Mindenekelőtt hálát adunk neked, mert hatalmas vagy. Dicsőség neked mindörökké. Emlékezzél meg Urunk a te Egyházadról! Mentsd meg minden gonosztól és tökéletesítsd a te szeretetedben és gyűjtsd egybe a négy szélről, miután megszentelted, a te Országodban, melyet készítettél neki. Mert tiéd a hatalom és a dicsőség mindörökké. Jöjjön a kegyelem (Krisztus) és múljon e világ (*έλθτω χάρις και παρελθέτω ο κόσμος*). Hozsanna Dávid Istenének. Ha valaki szent, jöjjön; ha nem, tartson bűnbánatot. Maran atha (lásd Ap 22, 20; ez az arám

őskeresztény szólás annyi, mint : jöjj, Urunk !) Amen.

Justin. Apol. I. 65. 66. 67. : A Napról nevezett napon (a vasárnap pogány neve) a város- és faluszerte lakók mind egybegyűlnek és fölolvassák az apostolok emlékiratait vagy a próféták írásait, amennyire az idő engedi. Azután amint a fölolvás abbahagyja, az előljáró beszéddel int és buzdít bennünket ezeknek a kiváló dolgoknak követésére. Utána mindnyájan fölállunk és imádságokat mondunk. Amint vége az imádságnak, a testvérek előljárója elé kenyeret hoznak és vizet meg bort, és ez kézbeveszi, dicséretet és dicsőséget mond a mindenség Atyjának a Fiú és Szentlélek neve által és huzamos hálaadást (eucharisziát) végez azért, hogy erre vagyunk méltatva tőle. Mikor elvégezte a könyörgéseket és hálaadást, a jelenlevők azt felelik : Amen. Az amen szó héber nyelven azt jelenti : legyen. Miután az előljáró a hálaadást elvégezte és az egész nép csatlakozott hozzá, akkor azok, kiket mi diákonusoknak nevezünk, ízlelésre adnak minden egyes jelenlevőnek a kenyérből, és borból meg vízből, melyek fölött hálát mondott, és elviszik a távollevőknek. Ennek az eledelnek pedig a neve nálunk Eucharisztria, és nem részesülhet benne, csak aki hiszi, hogy igaz amire tanítva vagyunk, és aki meg van mosva a bűnbánat és újjaszületés fürdejében és úgy él, amint Krisztus

meghagyta. Nem is úgy vesszük azt, mint közönséges kenyeret stb. (lásd 182. lap).

Hippolytus (Apostoli hagyomány, melyről csak napjainkban mutatták ki, hogy ami hosszú ideig mint a 4. századból való «Egyiptomi egyházi rendtartás» járta, ennek a híres 2. századvégi római írónak görög műve és a legrégebbi «*misekánon*»). Leírja először a püspökszentelést, melynek vasárnap kell történni; aztán folytatja:

Mikor püspökké lett, mindnyájan békecsókkal köszöntsék azért, hogy méltóvá lőn. A diakonusok pedig hozzák eléje a följánlást (a kenyeret és bort), ő pedig tegye reá a kezét az egész papsággal együtt és adjon hálát (eucharisziát) mondván: Dominus vobiscum (az Úr veletek) és mindnyájan feleljék: Et cum spiritu tuo (és a te lelkeddel). Sursum corda (föl a szívekkel)! Habemus ad Dominum (föl-emeltük az Úrhoz). Gratias agamus Domino (adjunk hálát az Úrnak)! Dignum et iustum est (méltó és igazságos). És aztán így folytassa: Hálát adunk neked Isten, a te szeretett gyermeked Jézus által, akit az idők végén elküldöttél nekünk üdvözítőül és megváltóul és akaratod angyalául. Ő a te elválhatatlan Igéd, aki által mindent alkottál, ahogyan jónak láttad. Elküldötted égből a Szűznek méhébe, a méhben testet öltött és Fiadnak bizonyult, a Szűzből és Szentlélekből születvén. Teljesítette

akarotodat és szent népet szerzett neked (később itt került be, a prefáció végéül a Sanctus); kiterjesztette kezét, midőn szenvedett, hogy szenvedéstől megmentse azokat, kik benne hittek. Ő mikor az önként vállalt szenvedésnek adatott át, hogy a halált föloldja és az ördög bilincseit szétörje és a poklot letiporja, az igazakat fölvilágosítsa és a föld széleit átfogja és a föltámadást kinyilvánítsa, akkor vévén a kenyeret, hálát adott neked mondván: Vegyétek, egyétek, ez az én testem, mely érettetek megtöretik. Hasonlókép a kelyhet mondván: Ez az én vérem, mely érettetek kiontatik. Mikor ezt teszitek, az én emlékezetemet teszitek.

Megemlékezvén tehát (Memores igitur...) az ő haláláról és föltámadásáról följajnljuk neked a kenyeret és kelyhet, hálát adván, merthogy méltóknak tartottál bennünket arra, hogy előtted álljunk és neked szolgáljunk. És kérünk, küldd a te Szentlelkedet a szent egyház följajnlásába. Gyűjtsd egybe azt az összes szentekből, akik részesednek, a Szentlélek teljesedésére, a hitnek megerősítésére igazságban, hogy téged dicsérjünk és dicsőítsünk a te gyermeked Jézus Krisztus által, aki által neked dicsőség és tisztelet, az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek a te szent egyházadban, most és mindörökön örökké. Amen. —

Akik az áldozat szellemében, a Jézus Krisz-

tus közösségében és reményében így gyűltek az Eucharisztia köré, tisztában voltak vele, hogy általa megnyílik nekik az ég s a megváltó és életadó Krisztus ereje száll le rájuk. Ezért *félő tisztelettel* övezték; a bűnösök, méltatlanok nem mertek közelíteni hozzá, a méltók is szent tartózkodást tanusítottak. A liturgia ezért szerette elfődni a tekintet elől. A 3—4. század óta a konszekrációkor sokszor elfüggönyözték az oltárt, a görögök becsukták a képfal (ikonosztazis) ajtaját, áldozás után a megmaradt részeket befődték, ami belőlük szükséges volt betegek vagy egy következő mise (lásd alább) számára, többnyire kis nemesfém vagy elefántesont szelencében, majd tornyocska vagy galamb alakú edényben, a «pasztoforia»-ba, egy a sekrestyének külön erre a célra szolgáló helyére vitték. Mindig vigyáztak, mint már Tertullián és Origenes tanusítják, hogy a törmelékből semmi a földre ne hulljon.

Aranyszájú szent János figyelmezteti a híveket, hogy *mikor az Eucharisziát veszik*, magatartásuk olyan legyen, mint az angyaloké: a mély alázat arckifejezésével, lesütött szemmel közeledjenek. Szent Ágoston szerint senki nem veszi ezt az eledelt, aki előbb nem imádta. A legrégebb liturgiák egyike (Constitutiones Apostolicae VIII 13) azt mondja, hogy eucharisztia-osztás előtt megszólal a püspök: Szenteknek a Szentet, és a hívőknek erre hódolattal

kell felelni: Isten az Úr és megjelent közöttünk. Jeruzsálemi szent Ciril a hitjelölteket arra oktatja, hogy mikor az Eucharisziát veszik, balkezüket a jobbjuk számára mintegy trónt alkosson, mely fogadja a Királyt, és amikor vétel előtt mondják az Ament, az úgy hangozzék, mint imádás. Arra is buzdítja őket, hogy a szentkenyér vétele előtt illessék vele szemüket, a vér vétele után a még nedves ajkukhoz érintsék ujjukat és utána homlokukat, szemüket és egyéb érzékeiket és így szenteljék meg testüket.

S mert ilyen drága, nagyhatású kincset láttak benne, *nem szívesen voltak el nélküle*: hazavitték, hogy misén kívül is vehessék, nyakba akasztott kis szelencében utazásukra elvitték, még halottaknak is mellére tették, sőt eltemették vele. Régi szokás volt, hogy a konsekrált kenyérből az egyházak egy-egy darabkát átküldtek egymásnak diákonusaikkal, hogy a tulajdon följánlásukkal együtt a konsekrált kehelybe ejtsék: Hadd legyen a kölcsönösség és szent szövetség jele és kovásza (ezért: fermenta).

Jellemző, hogy az első évezrednek ez az eucharisztia-tisztelete mindig *a liturgiába kapcsolódott*: az eucharisziás istentiszteletnek vagyis szentmisének és a vele szerves egységben álló szentáldozásnak volt része; annak idejére szorítkozott, annak kereteibe illeszkedett. Ennek a kornak külső, a liturgiába nem minden-

tül feloldódó eucharisztia-imádása az ú. n. missae praesanctificatorum-mal kapcsolatban alakult ki. Bizonyos napokon, így már a 4. században nagypénteken nem konszekráltak, hanem az előző misében konszekrált (praeconsecrata, praesanctificata) följajánlást mutatták be a liturgiában. Ezeket ünnepélyes körmenetben vitték az oltárra, miközben a hívők térdre- vagy földreborulással imádták. Ugyanilyen hódolat járt már a 6. század után a római liturgiában annak a konszekrált kenyérdarabnak (ú. n. Sancta), melyet a liturgiai áldozat egységének bizonyságául az előző miséről őriztek, és a most konszekrált kenyérral együtt ejtettek a kehelybe.

Az Eucharisziának önálló, liturgián kívüli tisztelete az első évezred fordulója táján kezd kialakulni, mindenesetre az akkor jelentkező első eucharisztia-tagadó eretnecség (Berengár) ellenhatásaként is, de főként annak a Krisztus szent emberségét imádó új áhítatnak hatása alatt is, melyet Szent Bernát indított útnak és Assisi szent Ferenc hatalmasan fölszított és elterjesztett.

Ebben az időben kezdik az Eucharisziát sűrűbben sacramentum-nak nevezni, s mint titokzatos szent valóságot egyfelől tartózkodóban kezelik, mint az első századoknak sokszor egészen naiv, közvetlen, bizalmaskodó hite, másfelől tudatosabban ráeszmélnek, hogy a

valósággal jelenlevő királyok Királyának milyen hódolat jár.

Érdekes, hogy ez a *hódolás* először a nép-nél jelenik meg, kifejezetten a liturgián kívül. Pl. mikor nagybeteghez viszik a szentséget, hovatovább szinte hódoló körmenet lesz belőle. Kezdik mind sűrűbben misén kívül is, a megőrzött konszekrált színekben fölkeresni áhítatos lelkek, hogy ott hódoljanak a benne jelenlevő Megváltónak. Ezt a szentséglátogatást különösen előmozdították a híres nagy német misztikus apácák (a Gertrudok és Mechtildiszek Helftában) és a dominikánus apácák. Ennek szükségszerű folyománya volt, hogy a megőrzött konszekráció a sekrestyéből a templomba került, a román templomokban falitabernákulumokba, a gót templomokban külön, sokszor rendkívül díszes szentségházakba (az oltár-tabernákulum csak a 16. században jelenik meg, először román országokban).

A *liturgia* sem vonhatta ki magát az új áhítat-hullám alól. Már 1200 körül a folyamatos szent cselekményt a kenyér konszekrálása után föltartóztatják, hogy a fölmutatott szentostya előtt a hivek kifejezhessék imádó hódolatukat (mély főhajtással, esetleg földreborulással, a 14. század óta egyre gyakrabban, részben az udvari szertartások hatása alatt térdhajtással), a szentségház előtt az állandó imádás jelképeül örökmécsest gyújtanak. Erre a hatalma-

san föllendült eucharisztias áhítatra róna a koronát az Úrnap ünnepe (1264 Juliána lüttichi apáca látomásának alkalmából), melynek officiuma és miséje (szerzője Aquinói szent Tamás) páratlan bensőséggel, tőzzel és tisztasággal leheli az eucharisztia-imádó lelkületet. A többi aztán gyors egymásutánban jön: 15 évre az ünnep után megjelenik az úrnapi körmenet, s ettől kezdve az addig lehetőleg elfődött szentséget jól láthatóan monstranciába helyezik.

A 16. századi újítók eucharisztia-ellenes magatartása az imádásnak és ünneplésnek ezt a hatalmas áramát nem tudta többé föltartóztatni, sőt új lendületet vitt belé. A 17. században külön szerzetek és kongregációk és egyesületek alakulnak az Eucharisztia tiszteletének jegyében, megjelenik a negyvenórás szentségimádás, az örökimádás, a 18. században a szentséglátogatásnak rendszerezítése (Liguori szent Alfonz), a 19. században az eucharisztiai világkongresszusok, és a 20. században, úgyszólván szemünk előtt, a *liturgiai mozgalom*, mely aztán igen jelentős kezdeményezést tett arra, hogy harmonikus egységbe kapcsolja az első évezred eucharisztia tiszteletének alap gondolatát (az Eucharisztia elsősorban áldozat Isten tiszteletére és szent dolog a hívek javára) a második évezred vezérgondolatával (az Eucharisztia a valósággal bár a színek alá rejtve köztünk lévő Krisztus-király), és számos biztató

jel arra mutat, hogy az Eucharisztia mint áldozat és mint szentség ismét lesz miként az őskereszténységben a keresztény lelkiéletnek a közösségben és az egyesekben a középpontja.

Hová teszi?

Ha engedjük, hogy az előző fejtegetések alapgondolatai kifejtsék és kiszőjék lelkünkben teljes tartalmukat, lassan rásejtünk, hogy hová kell tennünk az Eucharisziát hitünk világában.

Hovatovább ugyanis világossá válik, hogy az Eucharisztia mindenestre szentség, Oltáriszentség, de nemcsak; mert hiszen áldozat is, Jézus Krisztus keresztdozatának megismétlése, és mint ilyen a keresztény istentisztelet középpontja. Sőt ennél is több. Ha az Eucharisztia nyitotta fényes utakon visszafelé megyünk, egészen addig a helyig, ahol az út való-sága fakad, ha t. i. az eucharisztia-alapító Krisztusig megyünk vissza és figyeljük, ő hová teszi, vagyis elemezzük, milyen motívumok és alkotó eszmék töltik el és mozgatják az ő lelkét az utolsóvacsorán, kitűnik, hogy a három eucharisztia-sugalmazó krisztusi gondolat: a krisztusi életünket tápláló szentelő akarat, az Istent engesztelő megváltó áldozatkészség és a velünk maradni akaró végigvaló szeretet az Eucharisziát mindenképen a keresztény életnek és hitnek középpontjába helyezi.

Az Eucharisztia az alapvető *hittitkok záróköve és pecsétje*. Itt kifeslik, virágba borul és gyümölcsbe érik, ami ottáll a teremtés küszöbén mint annak értelme: az Isten-ember, aki-nek képére van teremtvé ez a világ. Isten úgy megbecsüli ezt a látszatra oly nyomorúságos embert, hogy vele a legmélyebb létközösségbe, személyes egységbe lép; s úgy megbecsüli ezt a teremtest, hogy állandó lakóhelyévé teszi: tabernaculum Dei cum hominibus. Ami vigasztalás, erő, melegség, biztatás, lendület van abban a tudatban, hogy Isten velünk, köztünk, bennünk lakik, az Eucharisziába sűrűsödik. Így az Eucharisziában találjuk meg ennek a létnek kulcsát, Isten országának középpontját, minden isteni titkoknak gyümölcsét.

Az Eucharisztia születése helyének, az Eucharisziát ígérő, alapító és valósító Krisztus szándékainak nyomai mind egy pontba konvergálnak, és ezzel minden kétséget kizáró, egyértelmű meghatározását adják az Eucharisztia helyének a hitrendszerben. Ez a hely a Krisztus titokzatos teste. *A corpus Christi mysticum* tözsomszédságában, nem, a *szívében* van helye a corpus Christi sacramentale-nak, amint meglepő szabatossággal jelzi, igaz más összefüggésben Szent Tamás: «Ennek a szentségnek kegyelmi hatása a Krisztus testének egysége» (Summa theol. III 73, 3).

Krisztus titokzatos teste az Egyház. Nem

más az, mint történeti hatóerőre hangolt, közösségre megszervezett, látható valósága annak, amit Jézus Krisztus jelent az üdvtörténetnek. A Krisztus adta természetfölötti belátásnak (tanítás) és erőnek (kegyelem), ennek a láthatatlan világnak megszervezett láthatósága ige és szentségek útján, a közösségi szervezetbe tagozódott és valósult természetfölötti élet: ez az Egyház. Az emberiség közepett az idők végéig továbbélő, az egyes embereket a maga titokzatos valóságába iktató, a maga életét és törvényét, igazságát és kegyelmét, röviden: a maga Szentlelkét közlő és ezáltal a sajátmaga örök szentháromsági életébe fölemelő Krisztus: *ez a Krisztus titokzatos teste.*

Ennek a «második» Krisztusnak, a Christus mysticusnak szimboluma és foglalata, a láthatatlan krisztusi igazság és kegyelem meg a látható, megszervezett igehirdetés és szentségszolgáltatás között közvetítő valóság; láthatatlan és látható egyszerre, látható a színeiben és láthatatlan a titokzatos valóságában; a kegyelmi életnek állandó elevenítő forrása, az Egyház építő törvénye és életének kivonata, a titokzatos Krisztus alapsejtje és szíve, maga a Christus mysticus szentségi valóságban — *ez az Eucharisztia.*

A Krisztus titokzatos testének hivatása: a lelkek természetfölötti életretámasztása és táplálása az Eucharisztia mint eledelnek a hét

szenségbe tagozódó nagyarányú közvetítése által történik, amint a *van Eyck* testvérek genti nagy polyptychonja oly beszédesen ábrázolja: hét forrás árad az Egyházra az Eucharisziából mint kútforrásból. Az Egyház titokzatos élete, áldozati útja az emberi történelemben és Istent méltó módon imádó liturgiája: az Eucharisztia mint áldozatnak bemutatása. És az Egyház legmélyebb mivolta és rendeltetése, a «tabernaculum Dei cum hominibus»: az Eucharisztia mint Immánuel. Hogy az Egyház mint állandó csoda nyúl bele a történelembe és ki nem elemezhető a történelemnek pszichikai, fizikai, földrajzi, szociológiai erőiből és tényezőiből, annak szimboluma és záloga az átlényegülés. Minden szentmisében a konszekrációkor megnyílik az ég, rés szakad a természet zárt világán, és közvetlenül beözönlik a természetfölötti nagy valóság, Jézus Krisztus.

Vonjuk le ennek a nagy ténynek, az Eucharisztia hitrendszeri központiségének néhány jelentős következményét.

Mindenekelőtt ha az Eucharisztia az isteni közléseknek záróköve, az alapvető hittitkok pecsétje és foglalata, akkor ezeket a titkokat egy sajátos *logika* aranylánca fűzi egybe. Ez magának a hitrendszernek szempontjából annyit jelent, hogy a katolikus hitgazságok hiánytalanul egybefüggő és együvéfogasolt egészet alkotnak. A bölcsességnek ebből a templo-

mából nem lehet kiemelni egyetlen egy követ sem anélkül, hogy az egész utána ne omoljon. És viszont, aki egyet ezekből a kövekből megfogott és elfogadott, voltaképen már vallja és vállalja az egészet. Mihelyt tehát valaki abba a helyzetbe jutott, hogy jó lélekkel elmondhatja: Hiszek Istenben, ezzel voltaképen kimondotta már azt is: hiszek az átlényegülésben. Amint a hit fuvalma szárnyra kapja a lelket, ellenállhatatlanul odasodorja az Eucharisztiá elé. Mondhatjuk e neuraszténiás kor neuraszténiás hitű gyermekeinek azt is: az Eucharisztiá hite látszat ellenére sem jelenti a hívő teherbírás új megterhelését; aki tudott valamit is vállalni a hitrendszerből, burkoltan elfogadta az Eucharisziát is.

Minthogy továbbá az Eucharisztiá a hittitkoknak nemcsak pecsétje és záróköve, hanem foglalata, kompendiuma is, új szemléletes bizonyítékot szolgáltat, hogy a hitrendszert formailag is jellemzi, amit egy szellemes meghatározás Istenről mond: Isten olyan kör, melynek középpontja mindenütt van, kerülete sehol sincs. *Minden hittitok középpont is, kerület (kifejtés) is.* A hitrendszert meg lehet alkotni a Szentháromságból kiindulva, de meg lehet alkotni a teremtés, Jézus Krisztus, Szűz Mária, az Egyház, az Eucharisztiá, az Isten-látás alapján. A hitrendszer ebből a szempontból élő valóságnak bizonyul, hol az egésznek törvénye

és ereje benne él minden egyes szervben, s onnan megfelelő elmeművelettel ki is hüvelyezhető, amint Buffonról mondták, hogy egy ásatag fogból meg tudta alkotni az illető őslénynek egész morfológiáját és biológiáját. Minden hittitok és kiváltképen az Eucharisztia olyan mint a kagyló, melyben néphiedelem szerint bennezúg az egész tenger.

Ennek a látszólag merőben elméleti tényállásnak megvan a gyakorlati, hitéleti jelentősége.

Az egyéni hitélet számára ugyanis azt mondja, hogy aki igazában elmélyed pl. az Eucharishtiában, nem kerül a hitbeli egyoldalúság veszedelmébe; minél mélyebben merül el benne, annál biztosabb körvonalakban föltárul előtte az egész katolikum, mely benne van mint burkolt tartalom és mint konstrukciós törvény. Mikor Fülöp apostol kérte az Úr Krisztust, mutassa meg az Atyát, ő azt felelte: Fülöp, aki lát engem, látja az Atyát (Jn 14, 9). Ez ide is szól: aki látja, aki lélekben és igazságban imádja az Eucharishtiát, megtalálta Istent a maga egész természeti és természetfölötti művében.

Ennek a ténynek a hithirdetés, nevezetesen a missziós *hithirdetés számára* is megvan a jelentősége. Ma, az egyenes vonalak, a leegyszerűsítés, a lényegre irányulás stílusának születése korában akárhány hívőnek és hithirdetőnek

komoly nehézség a hittételek nagy száma és — *sit venia verbo* — elaprózottsága. A többszörös központúság törvénye, melyet az Eucharisztia nyomán láttunk meg itt, erre az aggodalomra és akadéokra megadja az elvi megoldást: A részletező és aprózó tételek néhány középonti titok felé konvergálnak, és ezek ismét valami sajátos egymásbaválásban, perichoresisben vannak. Aki egyet hirdet, voltaképen valamennyit hirdet; aki hittel elfogad egyet, voltaképen valamennyit vallja. Ez a sajátos «*fides implicita*» (burkolt hit) persze csak azáltal lehetséges, hogy Isten az ő kinyilatkoztatását úgy adja, mint a természetben a magvas gyümölcsöt: néhány mag az egész, és mindegyik magában foglalja az egész fának törvényét és gazdaságát, reményeit és lehetőségeit, azzal az egyszerűséggel és egyben gazdagsággal, mely csakis az élő magnak sajátja.

Az egyházi életnek az a szaka, melynek delelője felé tartunk, melyet *aevum eucharisticum* néven említ majd az utókor, itt megkapja hittudományos értelmezését és megalapozását. Ez megmutatja ugyanis, hogy mikor ez a kor az Eucharisziát állítja hitéletének középpontjába, és mikor hatalmas megnyilatkozásokban (pl. eucharisztias világkongresszusok) külsőleg is az Eucharisziát állítja az egyházi élet homlokterébe, nem torzítja békatávlatba Istennek a hitrendszerre vonatkozó

elgondolását, nem ránt ki a helyéből, a kerület-
ről a középpontba egy hitigazságot, amint azt
pl. némi joggal lehetett rámondani a középkor
végének búcsú-gyakorlatára, hanem biztos ér-
zéssel a köztünk élő nagy titkos valóságnak, a
corpus mysticum Christi-nek szívét és gyökerét
éri, és mikor ide koncentrálna hitéletét, hívő
elgondolásait és alkotásait, szociális és litur-
giai törekvéseit, beletalál a krisztusi életnek
noeud de vie-jébe, s így a saját élettörvényé-
ből és életstílusából való benső megújhodásá-
nak kútfejére nyitott rá.

6. SZENTMISE

A szentmise áldozati valósága

AZ EUCHARISZTIA KÉSZÍTÉSE A szentmisében *valóságos áldozat, melyet Krisztus rendelt az újszövetség számára.*

Ezt a katolikus gondolatot elhomályosították már a középkorban a petrobruziánusok, a *val-diak*, albiak, kik a külön papságot tagadták; ellenük foglalt állást a IV. lateráni zsinat. Wiclef tagadta a szentmise krisztusi alapítását; őt elítélte a konstanci zsinat. A 16. századi *újítók* különféle hangnemben, de egy értelemmel gyalázták a szentmisét mint pápista bálványimádást (Luther), mint az ördögtől behurcolt intézményt (Kálvin). Ezért a *Tridentinum* külön ülésben foglalkozott (22.) a szentmisével és ünnepélyesen kimondta: «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a szentmisében nem mutatunk be Istennek igazi és valóságos áldozatot, vagy hogy föláldoztatni itt nem más, mint hogy Krisztus nekünk eledelül adatik». «Ki vannak közösítve, akik tagadják, hogy az Üdvözítő e szavaival: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az apostolokat papokká tette, és azt rendelte, hogy

ők és más papok áldozatul bemutassák az ő testét és véréét.»¹

Hogy az Egyház tanítása a kinyilatkoztatott igazság, kitűnik abból, hogy az újítók ellenében ez a Szentírásnak és az atyáknak tanítása.

Az *őszövetség* bizonyossága. *Malakiás* próféta (1, 10–11) nyilván megjövendőli az újszövetség eucharisztias áldozatát: «Nem lelem én kedvetmet bennetek, úgymond a Seregek Ura, és a ti kezetekből nem fogadok el én eledeláldozatot. Hiszen napkelettől napnyugatig nagy az én nevem a nemzetek között (héberül: gojim) és minden helyen tiszta eledeláldozatot (héb.: mincha) áldoznak és mutatnak be az én nevemnek. Bizony, nagy az én nevem a nemzetek között, úgymond a Seregek Ura».

Ezek a szavak a *messiási időre* vonatkoznak: «Napkelettől napnyugatig» a messiási időket jelző kifejezés a prófétáknál. Továbbá az az idő, mikor az őszövetségi áldozat megszűnik és a pogányok (gojim) Izrael Istenét imádják, a messiási idő. Nem változtat ezen a szöveg jelen ideje, mely a prófétai látomásban eléggé megszokott. A messiási időkben bemutatásra kerülő

¹ A mise, *missa* szó a mittere latin igéből alkotott késői latin szó, melyet már Ambrus használ, s annyi mint missio (cf. collecta, repulsa, offensa); a. 7. század óta mai értelemben használatos, és ezt a jelentést onnan kapta, hogy a diákonus az ünnepélyes cselekvény végén a híveket elbocsátotta ezekkel a szókkal: ite, missa est.

valóságos áldozatról van szó: A szöveg héber kifejezései ugyanis az egyetemes ószövetségi nyelvhasználat szerint mindig igazi, liturgiai áldozatra vonatkoznak, és nem egyszerűen áldozatos lelkületre. Ez az áldozat a régiek helyébe lép, és azokat megszünteti. Tehát valami újat jelent; ámde az áldozatos lelkület (amint az újítók ezt a szöveget magyarázták) mint követelmény és tény megvolt már az ószövetségben; azt nem kellett sem megszüntetni, sem újjal helyettesíteni.

A próféta által megjövendölt áldozat *csak az újszövetség eucharisziás áldozata lehet*. Nem lehet ugyanis a zsidók ószövetségi áldozata. Hisz ép ezeket az ószövetségi áldozatokat akarja megszüntetni Isten, mert a fukar zsidók sánta és vak állati áldozataiban nem telt kedve; azokat soha nem is mutatták be az egész világon; tehát nem illenek bele abba a tág látóhatárba, melybe a próféta állítja az új áldozatot, akkor sem, ha hozzávesszük az egész világon szétszórt diaszpóra-zsidókat, akik különben sem mutattak be áldozatokat. Nem lehetnek a pogányok áldozatai sem, mert azok tisztátalanok és utálatosak voltak az Úr előtt. Nem lehet az újszövetség keresztáldozata, mely nem napkelettől napnyugatig, hanem csak egyszer és egy helyen volt bemutatva, és bajosan nevezhető minchának, gabonából készült eledeláldozatnak. Ellenben a szentmisére ráillenek összes

mozzanatai. A szentmise tiszta eledeláldozat, valóságos áldozat (Krisztus valóságos bár szentségi teste és vére), melyet napkelettől napnyugatig mutatnak be. Tehát Malakiás jövődölése vagy egyáltalán nem ment teljesedésbe, ami ellentétben van a Szentírás sugalmazott-ságával; vagy pedig csakis a szentmisében teljesedett. Így értelmezték a helyet a *szentatyák*; már a Didache 14 lásd 202. lap).

A trentói zsinat továbbá utal *Melkizedekre* mint előképre. A *Genézisben* (14, 18) olvassuk Ábrahámnak az öt király fölötti győzelme után: «Melkizedek pedig, Sálem királya, kenyeret és bort hozott eléje, mert a Fölséges Isten papja volt, és megáldá őt... Erre ő (Ábrahám) tizedet ada neki mindenből». A 109. zsoltár pedig a Messiásról azt mondja: «Pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint». Minthogy pap nincs áldozat nélkül, a Melkizedek és Krisztus közötti párhuzam papság tekintetében csak akkor teljes, ha a papság lényeges mozzanatára, az áldozatra nézve is fönnáll.

Már most *Melkizedek kenyeret és bort mutatott be áldozatul*. A kifejezés, mellyel az eredeti szöveg kifejezi azt, hogy Melkizedek kenyeret és bort hozott elé, ezt magában még nem dönti el, de nem is zárja ki. De már a közbevetett mondatnak: «mert a Fölséges Isten papja volt», nem volna értelme, ha a szentszerző nem

papi tevékenységében akarná őt bemutatni. A régi luterista értelmezés: Melkizedek kenyéret és bort hozott a harcból hazatérő Ábrahám embereinek fölüdítésére, sehogyan se illik bele az összefüggésbe; a győztes harcok ugyanis bő zsákmány birtokában erre nem voltak rászorulva. Meg ebben az esetben nincs is megokolva, miért adott Ábrahám mindenből tizedet. Továbbá az ó- és újszövetség tanúsága szerint *Krisztus* kétségtelenül *Melkizedek rendjén való pap*. Ámde Melkizedeket az ószövetség sehol egyebütt nem mutatja be, mint ezen a helyen; tehát föl kell tenni, hogy itt papi tevékenységében is bemutatja, vagyis mint áldozat-bemutatót.

Nem mond ellen, hogy Szent Pál (Heb 5—7) az eledeláldozatot kihagyja a Melkizedek és Krisztus közti párhuzamából, s csak ezeket a mozzanatait sorolja föl: pap és király, igazság királya, békefejedelem, örök papság: «atya nélkül, anya nélkül, nemzedéktábla nélkül, sem napjainak kezdete, sem életének vége nincs». Szent Pál itt ugyanis Krisztusnak, illetőleg előképének, Melkizedeknek az ószövetségi papság fölötti kiválóságát akarja bizonyítani; s ebben az összefüggésben nem mondhatta, hogy a vértelen áldozat, a kenyér- és bor-áldozat tekintetében kiválóbb volt. Hisz ilyen áldozatokkal az ószövetség is rendelkezett; és az ószövetségi értékelés szerint a véres áldozatok

különbek mint a vértelenek. Ciprián óta (Epist. 63) azonban az atyák általában az áldozati adomány tekintetében is kiépítik a párhuzamot Melkizedek és Krisztus között.

Burkoltan jelzi az újszövetség vértelen áldozatát *Izajás* (66, 18—21): «Eljövök, hogy egybegyűjtsék minden nemzetet és nyelvet . . . és én papokat választok és levitákat választok közülük, úgymond az Úr». Ha ugyanis Jahve egyszer a pogányok közül is választ papokat, gondoskodni kell számukra áldozatról is.

Az *újszövetség* bizonyossága. 1. Az *Üdvözítő* az *utolsóvacsorán* a *kenyér és bor színe* alatt *eucharisztias* testét és véréát áldozatul mutatta be. Mikor tehát megbízást és meghatalmazást adott az apostoloknak és utódaiknak, hogy az ő emlékezetére hasonlóképp cselekedjenek, megbízást adott az ő eucharisztias testének és vérének áldozatként való bemutatására.

Ez nyilvánvaló az *Üdvözítőnek szavaiból*. Azt mondja ugyanis az eucharisztias testre: ez az én testem, mely érettetek adatik; ez az én vérem, mely érettetek kiontatik; és valamennyi forrás szerint: az újszövetség vére. Ezek a jelek, különösen az eredeti görög szövegben állandó és egyetemes szentírási nyelvhasználat szerint áldozati kifejezések, tehát a jelen esetben az *Üdvözítőnek* kezében levő kenyeret és a kehely tartalmát áldozati adományként jelölik meg, nem pedig jelképileg a keresztfán be-

mutatandó áldozatra utalnak, legalább nem közvetlenül és egyenest; közvetve és oldallagosan természetesen utalnak a keresztáldozatra, mellyel titokzatos összefüggésben van az Eucharisztia áldozata.

Az Üdvözítő továbbá *újszövetséget létesített* az utolsóvacsorán; a tanítványainak nyújtott titokzatos vért szövetség vérének mondja. Ámde a kinyilatkoztatás szerint törvény (lásd 46. lap), hogy Istennel nem lehet másképp szövetséget kötni, mint áldozati¹¹ vérrel, amint ezt Istennek Ábrahámmal és Mózással kötött szövetsége is mutatja; következésképp az újszövetség-létesítő vér is áldozati vér. Minthogy az Üdvözítő itt új szövetséget köt a régi helyett, lehetetlen volt új és állandó áldozatról nem gondoskodnia, miként az ószövetségnek is megvolt a maga állandó szövetségi áldozata. Hozzájárul, hogy az Üdvözítő *húsvétet ült* tanítványaival. A húsvéti lakoma azonban áldozati lakoma volt (Ex 12 és 1 Cor 5, 7 szerint). Tehát áldozat jellegű volt az a lakoma is, mely a régi húsvétet megszüntette.

Szent Pál tanításában az Üdvözítő kereszt-halála áll ugyan előtérben; mindazáltal az Oltáriszentség áldozatjellegét világosan tanítja. *1 Cor 10-ben párhuzamot állít föl*: a zsidók áldozatot mutatnak be, az áldozati eledelt magukhoz veszik és ezzel közösségbe jutnak Jahvéval; ugyanígy a pogányok, mikor a démonok-

nak mutatnak be áldozatokat és esznek belőlük, a démonokkal jutnak közösségbe. A keresztények magukhoz veszik a tört kenyeret és a megáldott kelyhet, és közösségbe jutnak az Istennel. Ha tehát a két utóbbi mozzanatban párhuzam forog fenn a keresztény és a zsidó meg pogány istentisztelet között, akkor annak ki kell terjeszkednie az első mozzanatra is, mint amely a jelen kérdésben alapvető; vagyis a kenyér törése és a bor megáldása is áldozat; annival inkább, mert a régiek egyetemes elfogása és gyakorlata szerint csakis az áldozatban készült, az áldozatban szentelt és érlelt eledel alkalmas arra, hogy Istennel való közösséget fejezzen ki és hozzon létre. Hogy csakugyan ez a gondolata Szent Pálnak, megerősíti két mozzanat. Azt mondja, hogy a keresztények, mikor az Eucharisziát ünneplik, Krisztus halálát hirdetik (1 Cor 11, 26); továbbá párhuzamot állít a démonok áldozati oltára és az Úr asztala között; nyilvánvaló utalással a «Jahve asztala» szentírási kifejezésre. Ha azonban az eucharisztiai asztal áldozati asztal, akkor az Eucharisztia is áldozat.

A *Zsidókhoz* írt levél első tekintetre úgy beszél az Üdvözítő egyetlen keresztáldozatáról, mintha kizárna minden más áldozatot: «megszenteltettünk Jézus Krisztus testének egyszer való föláldozása által... Egy áldozattal mindörökre tökéletesekké tette azokat, akik meg

akarnak szentelődni»; és a zsidó istentisztelet sok áldozatával, sürgő-forgó sok papjával és érzékbódító pompájával szemben utal Krisztusnak, az egyetlen főpapnak örök egyetlen menyyei áldozatára. Azonban ezek a gondolatok magukban tekintve nem zárják ki a liturgiai áldozatot, amely viszonylagos, t. i. az egy keresztáldozattól veszi értékét (lásd 234. lap); sem pedig a másodlagos papságot, mely Krisztus egyetlen és páratlan főpapságának képvisellete és helyettese. Sőt a levél maga is elég világosan jelez ilyen gondolatokat: Krisztus mennyei áldozatával párhuzamosan a hívők a földön is tartanak megfelelő istentiszteletet, melyet némelyek hűtlenül elhagynak, és ezért Isten büntetését vonják magukra (Heb 10, 19—31); tehát: «sokféle és idegen tanításokkal ne engedjétek magatokat félrevezetni... Van oltárunk, melyről nem ehetnek azok, akik a sátor-nál szolgálnak» (13, 9—10). A kifejezések és az összefüggés alig hagynak kétséget aziránt, hogy itt az apostol liturgiai áldozati adományra utal, és nem egyszerűen áldozatos lelkületre.

Valószínű, hogy mikor az *Üdvözítő a szamariai asszony előtt* Istennek lélekben és igazságban való egyetemes imádásáról (Jn 4, 21) beszél, az imádásnak legtökéletesebb, áldozatjellegű módjára, tehát az eucharisztias istentiszteletre utal. Bizonyos ugyanis, hogy mikor a szamariai asszony fölveti a régi problémát:

«A mi atyáink ezen a hegyen imádták Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálem a hely, ahol imádni kell», áldozat bemutatására gondolt; a szó közönséges értelmében vett imádás ugyanis nem volt helyhez kötve, még a legkorlátoltabb ószövetségi hívőnek szemében sem; tehát valószínű, hogy az Üdvözítő is a feleletében tekintetbe vette a kérdezőnek álláspontját.

Hogy az *atyák* szava meghazudtolja az újitókat, azt ők is érezték (pl. Calvin: Institut. IV 18). Luther azonban «az Irással a kezében az atyák és angyalok fölött» is ítélni akart. Csak arról feledkezik el, hogy épen az Irásra, különösen Malakiásra és az utolsó vacsora szavaira hivatkoztak az atyák is, még pedig, mint láttuk, teljes joggal. Újabban katolikusok is akadtak, kik azt a nézetet képviselték, hogy az ősegyház csak a szó tágabb értelmében való eucharisztias áldozatot ismer: a lelkület áldozatát, nem pedig liturgiai áldozatot, melynek fogalmát szerintük Ciprián hirdeti először (Wieland). De alap nélkül. Alig van dogma, melynek világosabb és biztosabb volna a hagyományi bizonyítéka.

Világosan beszél már a *Didache*, mint láttuk: utal a Szentírásnak liturgiai áldozatról szóló szavaira, és az eucharisztia-ünneplést liturgiának tanúsítja: meghatározott napon történik, hivatalos kultuszszemély útján, előírt

imaszövegekkel. *Római szent Kelemen* (Szent Péter harmadik utódja az első század végén) elmondja a korintusiakhoz írt levelében, hogy a korintusiak megvetették a törvényes püspököket. Pedig «nem jelentéktelen dolog az, ha a püspökségből kivetjük azokat, kik szentségben és feddhetetlenül mutatták be az adományokat». Milyen adományokra gondol Kelemen? Nyilván azokra, melyek a nyilvános istentiszteleten szerepelnek. Mert ugyanabban az összefüggésben azt mondja: «Rendben kell mindannak történnie, amit az Úr határozott időkre rendelt: az áldozatoknak és istentiszteleti cselekvényeknek». Ezekben a papság hasonlít az ószövetségi papsághoz: «a főpapnak ki van osztva a maga hivatala, az áldozópapoknak ki van jelölve a maguk helye, és a levitáknak is kijár a maguk tiszte». Hogy ezen a nyilvános istentiszteleten milyen áldozatot mutatnak be, azt a *Didache*-ből tudjuk.

Ignác tanúsága burkolt, de kétségtelen: «Buzgólkodjatok, hogy egy Eucharisziával éljtek; mert egy az Úrnak teste, egy a kehely az ő vérével való egyesülésre, egy az oltár, miként egy a püspök a prezbitériummal és a diákonusokkal» (*Filippiekhez írt levél* 4. f.). *Jusztin* Tryphonnal szemben kifejti: Mi keresztények papi nemzedék vagyunk; mert amit Krisztus előírt, amit t. i. a kenyér és bor Eucharisziájában minden helyen föláldozunk, az

kedves az Úr előtt, amint Malakiás által előre megmondta.

Ha a *többi apologéta* általában azt mondja, hogy a keresztények nem áldoznak, és ha hangsúlyozzák, hogy istentiszteletük csak Istennek lélekben és igazságban való imádása, abból még nem szabad következtetni, hogy nem ismerik az eucharisztias áldozatot. Hisz ilyenfélekép beszélnek olykor olyan atyák is, akik kétségkívül áldozatnak vallják az Eucharisziát. Az apologétáknak ezt a beszédmódját megmagyarázza két dolog: Az első polemikus álláspontjuk. Ők a katolikus igazságot akarják megvédeni és különbnek bizonyítani a zsidókkal és főként a pogányokkal szemben. Már pedig a zsidók és a pogányok gyakorlatához mérve a keresztényeknek nincs templomuk és áldozatuk, s istentiszteletük csakugyan Istennek lélekben és igazságban való imádása. Azután hangsúlyozni akarják, hogy a merő külsőséges áldozat-üzemmel lebonyolított istentisztelet utálat az Úr előtt. Abban a korban jobbizlésű pogányok is harcot indítottak a szellemibb istentisztelet érdekében; érthető, ha a szellemi vallás apologétái ezt a koráramlatot kihasználják, mikor hozzá még a Szentírás kijelentései is (pl. Mat 5, 23) biztatják őket erre.

Iren a gnóosztikusokkal szemben bizonyítja, hogy az újszövetség áldozat dolgában is az ónak teljesebbé, és így a két szövetség között

teljes az összhang. Az ószövetségi áldozatokat Isten már nem akarja; de tanítványainak módot adott arra, hogy a teremtmények zsöngéit föláldozzák, mikor t. i. az utolsóvacsorán az Eucharisziát alapította, és így «az újszövetségnek új áldozatára» tanította őket. *Tertullian* az Eucharisztia áldozati jellege felől nem hágy semmi kétséget. Szerinte a keresztények bemutatják azt a tiszta áldozatot, melyet Malakiás megjövendölt; az ördög, aki majmolja Krisztust a misztériumokban, most is mutat be kenyéráldozatot (*Advers. Iudaeos* 5; *De praescript. haeret.* 40). A kereszténynek nem illik kétszer házasodnia; mert «mikép fogsz kettőért áldozatot bemutatni, és hogyan ajánlod Istennek a kettőt a pap által? S mikép száll szabadon égnek áldozatod?» (*De monogam.* 10). Nem dicséretes dolog stácionapokon az Eucharisziát nem venni, azzal az ürüggyel, hogy megszegné a böjtöt: «Nemde nagyobb ünnepélyességet ad stációzásodnak, ha az Úr oltára előtt állasz? Vedd az Úr testét és őrizd, és egy csapásra elintézel két dolgot; részt veszel az áldozatban és teljesíted a kötelességedet» (*De orat. dom.* 18). Ugyanígy beszélnek Alexandriai Kelemen és Origenes. Hippolytus már pontosan leírja a mise kánonját (205. lap).

*Ciprián*nak tehát nem kellett az Eucharisztia áldozatjellegének tanát bevinnie az Egyházba; csak elődjeinek gondolatait kellett megismé-

telni
nyir
első
mán
nyit
agő
szem
áldo
euch
ezek
az U
áldo
jun
ügy
köz
A la
jelen
szól
az I
mál
néz
ben
áldo
nak
és v
rés
nek
zat
A
nin

telnie és összefoglalnia (Epist. 63). Hogy mennyire nem ő az Eucharisztia áldozatjellegének első hirdetője, hanem mennyire az ősi hagyománynak letéteménye ez, annak csattanós bizonyítéka a 4. századi görög atyák hite, melyet ők, a görögök nem tanulhattak a latin Cipriántól. Jer. szent Ciril behatóan tárgyalja az Eucharisztia áldozatát; Aranyszájú szent János, mint doctor eucharistiae, itt is igen tüzetes, és többek közt ezeket a szép szavakat mondja: «Amikor látod az Urat föláldozva ott feküdni, és a papot az áldozat fölé hajolni és könyörögni, mindnyájunkat pedig ama drága vértől piroslani, nem úgy tetszik-e, hogy már nem vagy emberek között a földön, hanem az égbe kerültél?» A latinok közt Ambrus, miként az eucharisztias jelenlétről, úgy az áldozatról is igen világosan szól; és nagy tanítványa Szent Ágoston, kinek az Eucharisztias jelenlétet illetőleg olykor homályos a beszédje, az eucharisztias áldozatra nézve annál határozottabb: «Az újszövetségben Jézus Krisztus a főpap és az egy igazi áldozat, és ennek az egyszer végbevitt áldozatnak emlékét ülik a keresztények, mikor testét és vérént szent áldozatul bemutatják és benne részesednek» (Contra Faust. XX 18). Sőt ő elsőnek állít föl mélyen szántó elméletet az áldozatról.

A hívő elme is belátja, hogy áldozat nélkül nincs mélyebb vallási élet, és kielégítetlen marad

a léleknek egyik legmélyebb igénye : megfelelő módon imádni Istent. Elgondolhatatlan tehát, hogy az Üdvözítő, akiben a bölcsesség minden kincsei rejlenek, az újszövetség vallásában itt tátongó hézagot hagyott. Nem lehet a protestánsokkal arra utalni, hogy ott van a keresztdozat, mely fölöslegessé tesz sőt tilalmaz minden egyéb áldozatot. Mert lehetne mindjárt ad hominem azt mondani : ott van Krisztus főpapi imádsága is ; s azért fölösleges vagy épen tilalmas a keresztyén hívők imádsága? Ezenkívül a keresztdozat a maga fizikai mi-voltában nem ismételhető meg, és így nem alkalmas arra, hogy az istentisztelet közép-pontja legyen.

Szentmiseáldozat és keresztdozat

A szentmiseáldozat valóságban és gondolatban elválaszthatatlan a keresztdozattól. A Golgota áldozatának szent lángja lobog föl minden szent-misében. Ebben van a szentmiseáldozat mond-hatatlan értékének és fölségének nyitja.

A keresztdozat és a szentmiseáldozat vi-szonya a Tridentinum szerint úgy alakul, hogy a szentmise viszonylagos, relativ áldozat ; értéke és valósága a keresztdozat abszolút valóságá-ban gyökerezik, tehát vele *egy* áldozat. Mindaz-által igazi áldozat ; tehát tőle különbözik is. A kérdés az : miben egyezik és miben különbö-zik. A felelet : Egy az újszövetség örök abszo-

lút áldozata, a kereształdozat; s vele lényegben azonos a szentmiseáldozat, amennyiben *azonos az áldozat tárgya* és az áldozat *elsődleges bemutatója*, az ember Jézus Krisztus. Azt mondja ugyanis a *trentói zsinat*: «Egy és ugyanaz az áldozat (hostia), ugyanaz az áldozatbemutató, most a papság közvetítésével, aki akkor a kereszten önmagát áldozta föl. Csak az áldozat módja más». Tehát :

1. *A kereształdozat az újszövetség egyetlen áldozata.* Általa Jézus Krisztus megváltott bennünket, s fölül nem múlható és kiegészülésre nem szoruló módon eleget tett Istennek (Dogm. II 69. és 63. §). Másban üdvösséget keresni nincsen sem okunk sem jogunk. Ez az áldozat abszolút, azaz független minden más áldozattól; mert minden egyéb törvényes áldozatnak tőle van ereje és értéke; az ószövetségi áldozatok az ő előképei és útkészítői; a szentmiseáldozat a gyümölcse és megisméltése. Továbbá magában és a maga értékéből teljesen elégséges. Sőt fölmúlhatatlan értékű.

A kereształdozattal azonos a szentmiseáldozat, amennyiben ugyanaz az áldozati tárgy, t. i. az ember Krisztus, aki a keresztfán áldozatul mutatta be magát Istennek. Ez bizonyos abból a tényből, hogy az Oltáriszentségben Krisztus teljes embersége szerint valósággal jelen van; és pedig az utolsóvacsorán tett rendelkezése értelmében az újszövetség áldozatául. Ott

ugyanis áldozatul adta magát tanítványainak (test, mely megtöretik, és vér, mely kiontatik); ámde az Üdvözítő testét csak egyszer adta törésre, és vérét csak egyszer adta ontásra, az utolsó vacsorát követő napon, a Golgotán; következésképp az áldozati Krisztus ugyanaz, aki az Oltáriszentségben áldozta föl magát.

Ebből következik, hogy *a kenyér és bor nem áldozati tárgy*; sőt annak részét sem teszi; hanem csak az a tárgy, amelytől kiindul az áldozat (terminus a quo sacrificii); az offertóriumban mint másodlagos adományokat ajánljuk föl Istennek avégből, hogy átváltoztassa az elsődleges áldozati tárgynak, Krisztusnak testévé és vérévé (a Suscipe és Offerimus liturgiai elővételezéssel a már megjelent eucharisztias Krisztusra vonatkozik). Az eucharisztiai *színek sem* tartoznak az áldozati tárgyhoz; azok csak a jel, amely alatt történik az áldozati tárgynak, az ember Krisztusnak bemutatása.

Ugyanaz az áldozatbemutató, t. i. maga Jézus Krisztus. Ő maga az, aki hűségben, szeretetben és engedelmességben alávetette magát az Atya akaratának egészen a kereszthalálig. A zsidók és a római pribékek ennek az áldozati halálnak csak föltételei voltak, nem pedig kiszolgáltatói. De ugyanaz a Krisztus az, aki a szentmisében is föláldozza magát; mert senkinek sincs hatalma őt átadni Istennek (ami az áldozati cselekmény veleje), mint csak sajátmagának.

Ebben adva van a felelet a protestánsoknak arra a vádjára, hogy a katolikus szentmise-áldozat árnyat vet Krisztus keresztáldozatának egyetlenségére, amint azt a Zsidókhoz írt levél domborítja ki, és visszaállítja az ószövetségi áldozatoknak ugyanott elítélt sokaságát. A szentmiseáldozat ugyanis lényegében nem más, mint maga a keresztáldozat; tehát ennek egyetlenségét és páratlan értékét liturgiailag csak nyomatékoztatni és nem elhomályosítani van hivatva.

2. Jóllehet a szentmise áldozati tárgya és bemutatója szám szerint ugyanaz, mint a keresztáldozatban, *a szentmiseáldozat maga fajilag mégis más áldozat, viszonylag független a keresztáldozattól.* A szentmise *a keresztáldozattól az áldozás módjában különbözik*, amint a trentói zsinat mondja: «offerendi ratione diversa». Ez a különbség, mely a szentmisét külön áldozattá teszi, elsődleges és másodlagos mozzanatokat ölel föl.

Elsődlegesen a szentmisében *vérontás nélkül* áldozza föl magát az a Krisztus, aki a kereszten vérént ontotta. A keresztáldozat véres áldozat, és annak misztikai megismétlése szintén nincs híjával a vérnek; hisz az egész ember Krisztus az áldozati tárgy, teste is vére is; tehát a szentmise nem «vér nélküli» áldozat, csak «vérontás nélküli». De a kereszt fáján fizikailag áldozta föl magát és ontotta vérént itt csak szentségileg, misztikai módon teszi. Krisztus immár meg nem hal; halálát fizikailag meg-

ismételni akarni, komolyan vérét ontani akarni annyi volna, mint a zsidók és a pribékek istentelen tettét megismételni.

Az alapvető különbség azonban az, hogy az *áldozatbemutató Krisztusnak külön áldozati szándéka nyilvánul meg a szentmisében*. Nem tartalmaz; hisz önmagát adja át drága áldozati adományul a keresztfáján is a szentmisében is; minden oltár Golgota. De a keresztfáján önmagát adta közvetlenül az Atyának a világ váltságául, a szentmisében pedig az Egyháznak, az ő titokzatos testének adja át önmagát, hogy az ő szent jegyese, az Egyház ne legyen kénytelen üres kézzel megjelenni Isten előtt, hanem mikor a hívők az önátadás kötelezettségének készülnek eleget tenni, a maguk tökéletlen önátadását egyesíthessék fejüknek, Jézus Krisztusnak tökéletes önátadásával, s így a jegyes és a vőlegény, a tagok és a fő önátadása egy áldozat tiszta lángjává egyesülten szállhasson föl a mennyei Jeruzsálem színe előtt a Szentháromság trónjához.

Innen van, hogy *a keresztfán az Üdvözítő teljesen maga végezte önfeláldozását*: «Egymagam tapostam a sajtót és a nemzetek közül senki sem volt velem» (Is 63, 3). *Az eucharisztiai áldozatban ellenben a papság kezére bizza magát*, hogy az ő képviselőtükben az egész Egyház (hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus Domine, ut

placatus accipias, mondja a kánon) Krisztus áldozati szándékával egyesíthesse a magáét. Ez a fölséges igazság van kifejezve az Üdvözítő utolsóvacsorai tettében: vegyétek, ez az én testem, mely értetek adatik áldozatul, az én vérem, mely értetek ontatik; ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ezért a hittudósok általánosabb és valószínűbb nézete, hogy az Üdvözítő azt az áldozati szándékot, mellyel önmagát adja át Istennek a szentmisében, nemcsak egyszer mindenkorra fejezte ki az Eucharisztia alapításakor, hanem közvetlenül is beleheli minden egyes szentmisébe, mint mennyekben is főpapunk, mint aki örökké él, hogy közbenjárjon érettünk, «semper vivens ad interpellandum pro nobis»; minden egyes szentmise áldozati lángja az ő állandó, soha nem hűlő áldozatos szeretetének tüzétől gyullad ki.

Másodlagos különbségek a kereszt és a szentmise áldozata között: A keresztáldozat megváltó áldozat, a szentmise a megváltás gyümölcseit alkalmazza. Továbbá a keresztfán az Üdvözítő az egész emberiségért áldozza föl magát, a szentmisében csak az Egyházért. Végül a szentmise lényegesen lakomás áldozat, azaz nemcsak hódoló, hanem istenközösséget közvetítő áldozat is; a keresztáldozat lakomáját elővételezte az utolsóvacsora. Az utolsóvacsorával azonban a szentmise áldozati jellege mindenben azonos.

Ennek a dogmatikai igazságnak jelentős dogmatikai *folymánya*: Minthogy a szentmise viszonylag más mint a keresztáldozat, *külön áldozati cselekménnyel is kell rendelkeznie*, mint amely az áldozati belső lényegét alkotó lelkületnek külső, liturgiai kifejezése (lásd 242. és 255. lap).

3. A szentmiseáldozat viszonylagos függetlensége dacára nemcsak az áldozati tárgy és az áldozat-bemutató szempontjából, hanem *az áldozati cselekmény szempontjából is szoros vonatkozásban áll a keresztáldozattal*; ezt a Tridentinum így fejezi ki: Az utolsóvacsorán az Üdvözítő hagyott nekünk «áldozatot, mely megjeleníti (repraesentat) azt a keresztfán egyszer bemutatott véres áldozatot, annak emlékét fönntartja a világ végezetéig és áldásos erejét alkalmazza mindenféle vétkeink bocsánatára». Ennek értelmében

A szentmisében megjelenül a kereszt egyetlen áldozata; nem úgy mint pl. egy a fővárosban történt királykoronázást megjelenít annak drámai ábrázolása a vidéken, hanem Krisztusnak keresztáldozata, jóllehet egyszer lefolyt, titokzatos módon valósággal megjelenül, amint a Catechismus Romanus és az újabb hittudósok mondják: a keresztáldozat megújul (instauratur, renovatur); épúgy mint az egyes és marandó mennyei Krisztus valósággal megjelenül az Oltáriszentségben az átlényegülés által.

A szentmiseben az Üdvözítő megismétli azt az áldozati szándékot és lelkületet, mellyel a keresztfán föláldozta magát, és valósággal, bár misztikailag átadja magát a Szentháromságnak.

A szentmise *fölidézi a keresztáldozat emlékeztétét*. Így hagyta meg az Üdvözítő: «Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre», és így tudja Apostola: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, mígnem eljön». Ez az emlékezés nem egyszerűen a hívők lelkében föltámasztott képzetek sorozata, miként régi jó időről emlékeznek a szomorú jelen gyermekei. Ilyent a protestánsok is megengednek; és ebben az értelemben a trentói zsinat kiközösíti azokat, akik azt mondják, hogy a szentmise a keresztáldozatnak csak merő emléke. Hanem a szentmise valós megjelenítés útján való megemlékezés, mely a történeti Krisztust támasztja föl közepeztünk, történeti valóságában, ha mindjárt titokzatos módon is. Tehát az Egyháznak köszönhetjük azt, hogy napról-napra a legmélyebb vágyunkkal és áhítatunkkal az élő valóságában ragyogó Krisztus elé vagyunk állítva, és közvetlenül bekapcsolódunk az ő életének áramába. Így a valóság ereje vezet és nevel rá bennünket, hogy a kereszténység és az ő Krisztusa nem merőben elmélet és hangulat, hanem elmozdíthatatlan történeti valóság.

A szentmise a keresztáldozat gyümölcseinek közvetítése. Hisz a keresztáldozat hatása csak elvi és közvetett; az egyesnek megváltódása és üdvözülése úgy érvényesül, hogy átadja magát Krisztusnak és egyesül az ő áldozatával. Az Üdvözítő mint az emberiség orvosa megváltó tevékenységével megszerezte halálos betegségünk orvosságát; de az egyes csak úgy gyógyul meg, ha él vele. Az új élet fáját elültette a Golgotán; de aki élni akar általa, annak táplálkoznia kell gyümölcseivel. Ez történik az eucharishtiás áldozatban, mely a természetfölötti élet kettős áramlásának, a fölfelé törtető istenkeresésnek és a lefelé áradó kegyelmi leereszkedésnek fölséges gyűjtő és szétosztó állomása; az eucharishtiás áldozatban Krisztus, az élő fő magához gyűjti és önmagával együtt Istennek átadja övéit, és viszont innen árasztja szét áldásait a tagokra. A szentmiseáldozat nem egyszerűen liturgia, hanem a természetfölötti életnek kútfeje, Krisztus testének élő szívverése, a mennyei Jeruzsálemnek és Isten országának titkos központi napja, köréje kering Krisztusnak minden bolygó lelke, s mind tőle veszi világosságát és életét.

A szentmise áldozati cselekménye

A szentmise áldozati cselekménye lényegileg a konsekrációban és kiegészítőleg a papi áldozásban van.

A konszekráció a mise-bemutató papnak az a tevékenysége, mellyel Jézus megbízásából és hatalmával a kenyeret és bort átváltoztatja Krisztus testévé és vérévé (lásd 288. lap). A konszekrációnak, átváltoztatásnak eredménye és hatása a kenyér és bor átváltozása; más szóval az átlényegülés. Már most bizonyos, hogy az Úr Krisztus konszekrálással és annak eredményével, vagyis átlényegülés útján mutatta be az utolsóvacsora eucharisziás áldozatát.

Kezébe vette ugyanis a kenyeret és utóbb a kehelyben levő bort és azt mondta: Ez az én testem, ez az én vérem. Ezek isteni szavak, tehát föltétlenül igazságot fejeznek ki. De akkor azt mondják, hogy ami e szavak kimondása után Krisztus kezében, illetve a kehelyben volt, az az ő teste és vére, és már nem kenyér és bor. Ha ugyanis megmaradt volna a kenyér és bor (amint azt a companatio elmélete tanítja), akkor az Üdvözítő szavainak ez volna az értelme: Ez a kenyér és az én (benne levő) testem az én testem. Ez azonban ellenkezik az azonosságnak logikai alapelvével; $A + B$ nem lehet annyi mint A . Következésképp az Oltáriszentségben megszűnt a kenyér és bor, helyébe megjelent Krisztus teste és vére. Ámde miért szűnt volna meg a kenyér és bor, ha nem azzal a célzattal, hogy helyét elfoglalja Krisztus teste és vére? Ez pedig átváltozás! Végezetül az Üdvözítő szavainak kimondása után is, ami kezében és

a kehelyben volt, kenyér és bor külsejét mutatta; tehát megmaradtak a kenyér és bor színei. Így tehát az Üdvözítő utolsóvacsorai szavaiban tartalmilag benne vannak az összes mozzanatok, melyekkel a trentói zsinat meghatározza az átlényegülést.

De úgy tetszik, mintha az Üdvözítő utolsóvacsorai szavai *a companatio-t legalább nem zárják ki*. Hiszen értelmezhetők az efféle kijelentések mintájára: valaki egy erszényt fölmutat és azt mondja, ez arany; vagy egy hordóra mutat és azt mondja, ez bor. Ámde az erszény, a hordó stb. természeténél és rendeltetésénél fogva tartó; úgy hogy ezeket a metonimiás kifejezéseket mindenki helyesen érti. Ellenben a kenyérnek egyáltalán nem az a rendeltetése, hogy egy emberi testnek tartója, mintegy edénye legyen. Tehát az Üdvözítő szavának: Ez az én testem, épúgy nem lehet azt az értelmet adni: ez a kenyér tartalmazza az én testemet, mint ha valaki egy cipóra azt mondaná: ez arany (ha mindjárt belésütött aranyakra gondol is). Ha az Üdvözítő szavainak analógiáját keressük (mását a tapasztalati világban hiába keresnők), olyanféle szólásokban találjuk meg, mint ha a hadúr egy vitéz hadnagynak azt mondja: te kapitány vagy; vagy ha régi világban egy úr a rabszolgájának azt mondta: te szabad vagy.

Igaz, Szent Pál az Eucharisziát kenyérnek

neve
az U
Ugy
nak
a sz
iszor
26,
neve
han
keny
Ezé
mát
vak
a h
föle
való
Egy
nev
lyet
zat
az
I
Ha
ügy
és b
is le
ú. n
más
áld
mén

nevezi: «A kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?» (1 Cor 10, 16). Ugyanígy az Üdvözítő a kehely tartalmát bornak nevezi: «Mostantól fogva nem iszom ebből a szőlő-termésből aznapig, mikor azt az újat iszom majd veletek Atyám országában» (Mat 26, 29). De az Eucharisziát lehet kenyérnek nevezni akkor is, ha az már nem kenyér többé, hanem az Úr teste; még pedig azért, mert kenyér volt, és mert a kenyér színét mutatja. Ezért mondhatta az Üdvözítő a kehely tartalmát bornak akkor is, ha az imént idézett szavakat nem az utolsóvacsorai cselekedet előtt, a húsvéti bárány vételénél szokásos kehely fölött mondotta (amit Szent Lukács előadása valószínűvé tesz). Egyébként Szent Pál is az Egyház is, mikor az Eucharisziát kenyérnek nevezik, mindig megminősítik: a kenyér, melyet megszegünk, a mennyei, angyali, titokzatos kenyér stb.; tehát nem hagynak kétséget az átlényegülés megtörténte iránt.

Igy szabad fölállítanunk a következtetést: Ha az Úr Krisztus az utolsóvacsora áldozatát úgy mutatta be, hogy átlényegítette a kenyeret és bort, akkor ugyanez a szentmise áldozatának is lényege. De ezt pontosan is ki lehet mutatni ú. n. kizáró eljárással: nincs a szentmisének más mozzanatja, amelyben kereshetnők az áldozati cselekményt; pedig áldozati cselekmény nélkül nincs áldozat.

A szentmise áldozati cselekményét *nem szabad abban keresni, ami a konszekrációt megelőzi és ami a kommúniót követi. A konszekráció előtt* ugyanis nincs még jelen az áldozati tárgy. Ezért az offertórium nem tartozik a szentmise áldozati lényegéhez, jóllehet szigorúan elő van írva, és imádságai az áldozatra utalnak. Hisz nem amit az offertóriumban följajnlunk, a kenyér és bor teszi az áldozatot, hanem Krisztus teste és vére. A kenyér és bor másodlagos áldozati tárgy, arra hivatva és rendelve, hogy az igazi és elsődleges tárgyba átváltozzék; s ezért liturgiai elővételezéssel nevezhető áldozatnak. A *kommúnió után* pedig már nincs jelen az áldozati tárgy; tehát akkor az áldozat bemutatása már megtörtént. Különb is a történet tanúsága szerint ezek a részek idők folyamán keletkeztek, holott a lényegnek állandóan meg kell lenni, és azon nincs módja változtatni az Egyháznak.

A *kommúnió sem a szentmise áldozati lényege*, amint gondolta Ledesma és Soto, 17. századi hittudósok nyomán a 19. század végén Bellord amerikai püspök, ki az áldozat lényegét általában az áldozati lakomában keresi (the banquet-theory). Sőt az áldozás *nem is tartozik a szentmise áldozati lényegéhez* úgy, hogy mint egyenlőrangú tényező az átváltoztatással együtt alkotja a szentmise lényegét, miként tanították Bellarmin, Lugo, Billuart régen, napjainkban Renz stb.

Itt természetesen nincs szó a *hívek áldozásáról*, mely vitán fölül nem tartozik a szentmise áldozati lényegéhez. Jóllehet ugyanis az Eucharisztia áldozati lakomának is van rendelve az Üdvözítőtől, és a lakomához a dolog természete szerint többen tartoznak, hisz az utolsóvacsorán is az apostoloknak egész testülete volt jelen; még sem tartozhatik a lényeghez. Az eucharisziás áldozat ugyanis, mint a keresztség áldozatát megjelenítő viszonylagos áldozat mindig megvalósul, valahányszor törvényes módon megjelenül az eucharisziás Krisztus, tekintet nélkül arra, hány hívő van jelen és vesz közvetlen részt benne. Különben is a mindennap számos helyen bemutatott sok szentmisén a legkülönbélebb hívek ugyanabban a Krisztusban részesülnek: «Egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk» (1 Cor 10, 17). Tehát az Eucharisziának lakoma jellege így is teljesen biztosítva van.

A kérdés tehát az: *A pap áldozása* hozzátartozik-e a szentmise áldozati valóságához? A felelet: *Nem*. Mert amit az áldozásban a pap magához vesz, az már az újszövetség áldozatává érlelt áldozati eledel; tehát az áldozat bemutatása akkor már megtörtént. Ha az áldozás hozzátartoznék a szentmise áldozati lényegéhez, Krisztusnak is kellett volna venni az ő tulajdon testét az utolsóvacsorán. Ha továbbá az áldozás és általában az áldozati lakoma

hozzátartoznék minden áldozat lényegéhez (a banquet-theory értelmében), akkor a kereszts-
 áldozat csak az utolsóvacsorával együtt volna
 teljes áldozat, ami ellentétben van a kereszts-
 áldozat abszolút jellegével. Annál kevésbbé tart-
 ható fönn Ledesma és Soto nézete, hogy a szent-
 áldozásban kimerül a szentmise áldozati lényege.

*Mindazáltal az áldozás a szentmise kiegészítő
 része.* Az Üdvözítő ugyanis az eucharisziás ál-
 dozatot eledel színeiben rendelte, melyek tehát
 természetszerűen vételre utalnak. Továbbá
 maga is tanítványainak vételre nyújtotta eucha-
 risziás testét és vérért. S végül új szövetséget
 alapított általa; tehát azt akarta, hogy a hivek
 krisztusközösségének záloga és jele legyen; ez
 pedig egyetemes vallástörténeti tanuság szerint
 a testi vételben valósul meg és fejeződik ki.

Ebből következik: *az áldozati cselekményt
 az átváltozásban, a konszekrációban kell keres-
 nünk.* Mert más lényeges része nincs a szentmisé-
 nek, mint az átváltoztatás és áldozás; s az
 utóbbiban nem szabad keresni a szentmise áldo-
 zati lényegét. Már pedig a mise áldozati cselek-
 ményének a lényeges elemek valamelyikében
 megtalálhatónak kell lennie, különben nem
 volna igazi áldozat. Ugyanerre az eredményre
 jut a vallásbölcseleti elmélés is, mely mindenek-
 előtt keresi az áldozat lényegét általában, és az
 így szerzett vallásbölcseleti megállapítások vilá-
 gánál keresi a szentmise áldozati lényegét.

A szentmise áldozati filozófiája

Itt az első kérdés: *Mi az áldozat?*

A *közéleti nyelvhasználatban* áldozat minden nemes célt szolgáló tett, akár merőben lelki az, akár kifelé is megnyilvánul, mely komoly önmegtagadással jár. A vallási életben a szónak tágabb és szűkebb használata van. *Tágabb értelemben* áldozat minden akár merőben lelki, akár külsőleg is megnyilvánuló tett, mely az Isten iránti tiszteletet juttatja kifejezésre, amennyiben általa az ember Istennek átadja önmagát, és ennek következtében az istenközösséget munkálja; sacrificium est omne opus bonum quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo; így Szent Ágoston (De civit. Dei X 6). A Szentírás igen sokat említ ezt a tágabb értelemben vett áldozatot, mikor pl. az imádságot, az irgalmassági cselekedeteket, az igazi életet, a test megtagadását, a töredelmet áldozatnak mondja. *Szűkebb értelemben* az áldozat törvényes istentisztelet cselekmény, melynek rendeltetése Isten föltétlen uralmának és az ember föltétlen függésének megfelelő elismerése. Ennek az áldozatnak egyetemesen elfogadott iskolás meghatározása nincs. A 16. század óta ugyanis igen élénk és mindmáig el nem ült viták folynak az áldozat lényegéről, nevezetesen az áldozati cselekmény mivolta körül, melyeknek visszhangja természetesen az áldozat meghatározásába is belecseeng.

Minthogy az áldozat Szent Tamás szerint a természeti törvény tartozéka, létezése oly egyetemes, mint maga a vallás : a paradicsomban, a bűnbeesés után, pogányoknál, zsidóknál, keresztényeknél egyaránt találkozunk vele. Az áldozat spekulatív meghatározásának erre a gazdag tapasztalati anyagra kell támaszkodnia ; azonban nem szabad arról megfeledkeznie, hogy az összes áldozatok egy csillagzathoz igazodnak , jelentőségüket onnan veszik, tartalmukkal azt vagy jelképezik vagy előképezik : a keresztáldozat az, és annak misztikai megismétlése, a szentmise. S ha a mi meghatározásunk és elméletünk ehhez igazodik, természetes, hogy más áldozatok csak több-kevesebb megközelítéssel fejezik ki tartalmát. Ezeknek figyelembevételével Szent Ágoston és Szent Tamás nyomán (August. De civ. Dei X 5 ; Thom. Sum. theol. 2 II 85, 3) az áldozatot így határozzuk meg : *érzékelhető dolognak Isten számára való liturgiai följánlása, hogy általa lehetőleg kimerítő kifejezésre jusson Istennek mint létünk első okának és életünk végső céljának föltétlen elismerése.* Ennek a meghatározásnak értelmében az áldozatban a következő mozzanatok¹⁷ különböztethetők meg : az áldozati szándék avagy lelkület, az áldozat célja, az áldozati adomány avagy tárgy, az áldozati cselekmény és az áldozat bemutatója, a pap.

Az áldozati szándék vagy lelkület abban áll,

hogy az ember valaminek megajánlásával, átadásával lehetőleg nyomatékosan el akarja ismerni Istent mint Istent. De mit adhat az ember Istennek, ami már nem az övé? Az egyetlen dolog, amit az ember adhat Istennek és amit köteles megadni: egyéni akaratának és ezzel egész személyének tudatos és teljes odaadása, amely az egész embernek mindenestül Istenhez való csatlakozását és önátadását jelenti. Ez nem készen teremtetett valami, hanem csak mint képesség és kötelezettség van adva az Istentől teremtetett szabad akaratban. Az Isten iránti tényleges önátadás az akarat szabad állásfoglalásának műve; ezt tehát az ember mintegy a magából meg tudja ajánlani Istennek. S ez minden áldozat lelke és lényege (belső formája, forma interna). Szent Ágoston szerint ez az igazi áldozat, és nélküle nincs igazi áldozat. Ez teszi már Ábel áldozatát kedvessé Isten előtt Kainéval szemben. Ezt hangsúlyozzák és követelik folyton a próféták a külsőségre hajló zsidók egyoldalú ritualizmusával szemben, különösen Is 1; Psalm 49; 50, 18; Os 6, 6. Ugyanígy ítél az Üdvözítő az ószövetségi áldozatokra való tekintettel: «Elmenvén pedig tanulókat meg, mit tesz az: irgalmasságot akarok, és nem áldozatot» (Mat 9, 13). «Egy az Isten, és nincs más rajta kívül; és őt szeretni teljes szívből és teljes elméből, teljes lélekből és teljes erőből és a felebarátot mint önmagát szeretni: többet

ér minden égő és egyéb áldozatnál» (Marc 12, 33). Az Üdvözítő a maga keresztáldozatát az engedelmes istenszeretet szemszögébe állítja bele, és az Apostol is abban látja a keresztáldozatnak értékadó fő elemét. Szent Ágoston is ebben az értelemben kiált oda a vallásos léleknek: «Ne keress kívül állatot a leölésre; találsz belül, van magadban mit előlni!» Mi végből történik ez az áldozati önátadás?

Az áldozat célja. «Az áldozatban a lélek följánlja magát Istennek, mint léte okozójának és mint vágya céljának», mondja Szent Tamás. Vagyis az áldozati önátadás rendeltetése: lehetőleg kimerítően elismerni Istent mint a teremtés első okát és végső célját, maradék nélküli, teljes önátadással meghódolni fölsége előtt és elérni életközösségét. Minthogy azonban ez magának a vallásosságnak is veleje, az áldozat nem egyéb mint *a vallási élet alaptevékenységének lehető teljes, kimerítő kifejezése*. Következésképp minden áldozat elsősorban imádja Isten fölségét mint hódoló áldozat (*sacrificium latreuticum*, az Atyának tulajdonítva); aztán hálát ad a természeti és természetfölötti kinyilatkoztatásban vett jókért (melyek az örök Igének vannak tulajdonítva) mint hálaadó áldozat (s. *eucharisticum*), és kéri Istentől minden javaknak betetőzését, nevezetesen őt magát, az áldozatban érlelődő istenközösséget (melyet a Szentléleknek tulajdonítunk) mint kérő áldozat (s.

impetratorium). Az első két mozzanat Istennek mint valósító ősoknak szól, az utolsó Istennek mint végecélnak. A bukott természet üdvszakában az áldozatnak ehhez az elsődleges céljához hozzájárul egy másodlagos : az engesztelő (s. propitiatorium), melynek voltaképpen szintén három mozzanata van : engesztelés a bűnért, elégtétel a bűn- és büntetés-adósságért, könyörgés a bűn ütötte seb gyógyításáért.

A hódoló mozzanat mint alapvető az áldozati lelkületnek közvetlen tartalma, s minthogy a vallásos lelkület lényegét fejezi ki, minden üdvrendben és az üdvtörténetnek minden fokán lehetséges (lásd az Üdvözítő mennyei áldozatát is Dogm. II 48). A tényleges üdvtörténet különféle szakaszaiban és áldozati rendszereiben hol az egyik, hol a másik mozzanat domborodik ki nagyobb határozottsággal. A paradicsomban a tudás fája az Isten iránt föltétlen alávetés, az élet fája az áldozati istenközösség áldozata. Az *őszövétségben* a véráldozatok közül az égőáldozat (holocaustum : himállat, melyet egészen el kellett égetni) hódoló áldozat ; ilyen a folytonos áldozat, sacrificium iuge is. A békeáldozat (hostia pacifica, melynek melle és combja a papot, a többi áldozati lakomául a fölajánlót illette) az istenközösség áldozata. A vétékáldozat (pro peccato : a levitikus tisztátalanság és a nemtudatos törvényszegés esetében ; a tudatos hűtlenségért, ha t. i. valaki «fölemelt

kézzel» vétkezett Jahve ellen, halál járt) és a bűnáldozat (pro delicto : Jahveval és emberekkel szemben való jog- és birtoksértés) elsősorban engesztelő áldozatok. A sok áldozatnak célja azonban Krisztus, a tökéletes hódoló, háládó, könyörgő és engesztelő áldozat (Heb 8–10).

Az áldozati tárgy. A voltaképeni áldozati adomány, mint láttuk, a tényleges személyes szabad elhatározás, illetve általa az egész ember, Isten iránti teljes önátadásban. «Az a főáldozat (sacrificium principale), mellyel az ember a lelkét ajánlja föl Istennek», mondja Szent Tamás. Ezt a voltaképeni áldozati adományt bármilyen más áldozati tárgy csak jelképezheti, amennyiben benne az ember maga helyett, a maga képviselőjére és helyettesítésére alkalmas értéket följajánl Istennek. Ilyen alkalmas tárgyak az összes teremtmények, melyek ugyan közvetlenül Istenéi; ő azonban a teremtetett dolgok uralmát az emberre ruházta (Gen 1). A vallástörténet tanúsága szerint rendesen olyan dolgok szolgáltak áldozati tárggyul, melyeknek különös közük van az emberhez; így az őszövétségben olyan állatok és anyagok, melyek az ember testi életének fönntartására valók. A leg-tökéletesebb áldozati adomány az ember Krisztus Jézus, aki egyrészt mint velünk egy természetű ember és elsőszülött a testvérek között egy közülünk, másrészt egészen tiszta, szent és tetszhető az égnek.

Tel
(Tam
áldoz
Isten
zat e
megny
amint
rozott
amit
lannal
is leh
dozat
az ál
pedig
való
belső
ban r
külső
Az
kedés
áldoz
azt lá
van s
zésére
lényeg
zati o
Isten
Tamá
tatásl
valam

Tehát a belső, láthatatlan (Ágoston), fő (Tamás), igazi (Ágoston) áldozat a személyes áldozat, az énnék fönntartás nélküli odaadása Isten iránt; a külső, látható, liturgiai áldozat ehhez szabatosan úgy viszonylik, mint megnyilvánulása, jele, jelképe, ábrázolása, amint Szent Ágoston Tamással együtt határozottan kimondja: «A látható áldozat, vagyis amit mindenki áldozatnak mond, a láthatatlannak sacramentuma, azaz szent jele». Azt is lehet mondani: Az áldozati tárgy az áldozat *anyaga*; az áldozati szándék a belső, az áldozati cselekmény vagyis a föláldozás pedig a külső *formája*. Ha az ember csak lelki való volna, természetesen megmaradhatna a belső áldozatnál. Testi-lelki mivoltunk azonban megkívánja a lelki áldozatnak megfelelő külső kifejezését.

Az *áldozati cselekmény* olyan liturgiai ténykedés, mely érzékelhető kifejezésre juttatja az áldozati szándékot. Isten, ki a szándékot nézi, azt látja is. Nem ő miatta, hanem mi miattunk van szükség áldozati lelkületünk külső kifejezésére. Miben áll ez? Minthogy az áldozat belső lényege az Isten iránti teljes önátadás, az áldozati cselekmény csak az áldozati adományok Isten számára való liturgiai átadása lehet. Szent Tamás csak azt mondja, hogy az áldozatbemutatásban «a följánlott dolgokkal történik valami, circa res Deo oblatas aliquid fit».

A Tridentinum utáni hittudósok aztán sokat török a fejüket azon, pontosabban *mi* az a valami, aminek az áldozati tárggyal történni kell. Általában azt tartják az újítóknak a szentmise áldozati valóságát tagadó nyomása alatt, hogy az áldozati tárggyal valami valós változásnak kell történni. M. Cano után, akit főként Lessius és Lugo követnek, igen sokan azt tanították, hogy az áldozati cselekmény lényege *az áldozati tárgy lerontása*, destructio, amelyben kifejezésre jut, hogy Isten a szuverén úr élet és halál fölött. Már Scheeben rámutatott, hogy ez a fölfogás a Tridentinum előtti teologusok előtt teljesen ismeretlen volt, és a kinyilatkoztatás forrásaiban nincs megalapozva. Ettől azonban még lehetne helyes; hisz a teológiai elmélés kellő világításba helyez és kihüvelyez nem egy olyan dogmatikai mozzanatot, melyek a régiek előtt még rejtve voltak, illetőleg összefolytak más mozzanatokkal. Mindazáltal *el kell utasítanunk*, jöllehet ma még a hittudósok tekintélyes száma (ha nem is többsége) vallja vagy valószínűnek tartja.

Mert «Isten nem alkotta a halált és nem leli örömét az élők vesztén» (Sap 1, 13). Továbbá a próféták, sőt maga az Üdvözítő a véráldozatokat magukban, kellő áldozatos lelkelet nélkül nem sokra tartják. Aztán az ószövetségi véres áldozat öt áldozati mozzanata (a Jahve elé való vezetés, a kéz-nekifeszítés, leölés, vérhintés, és

elégetés) közül semmiesetre sem a leölés, a lerontás az áldozati cselekmény lényege; hisz azt nem is a pap, hanem a sóchet végezte; hasonlóképp az Údvözítőt sem a gyilkos római katonák áldozták föl, hanem «a Szentlélek által önmagát hozta áldozatul szeplőtelenül» (Heb 9, 18). Végül akárhány áldozatban vagy egyáltalán nem, vagy csak erőltetve lehet kimutatni a lerontást, pl. a bűnbak (Lev 15), föltett kenyerrek, italáldozatok, tömjén, főként azonban a szentmiseáldozat esetében. A történetben szereplő áldozatok összevetéséből kitűnik, hogy a lerontás nem áldozati cselekmény, hanem az áldozati tárgynak az áldozati cselekmény számára való előkészítése. Legföljebb az engesztelő áldozatoknál lehet az áldozati szándékot, t. i. «a bűn testének lerontását» jelképező szerepe az áldozati tárgy lerontásának.

A 16. századi M. van der Galen nyomán Suarez, a 19. század legkiválóbb teológusa Scheeben, napjainkban *Kramp* szerint az áldozati cselekmény lényege az áldozati tárgynak nem lerontása, hanem fölmagasztalása, pl. a tömjénnek illattá, az ededelnek az ember testévé, éghető anyagnak tiszta lánggá való átváltoztatása. Ámde ezt is vagy egyáltalán nem, vagy csak erőltetve lehet kimutatni sok igazi áldozatról, pl. Krisztus keresztségéről; ez a mozzanat az áldozati cselekménynek már következménye. *Pell* óta a mélyebben járó hit-

tudósok ismét előtérbe helyezik a Szentírással és Szent Ágostonnal az áldozati lelkületet, melyet az ú. n. francia iskola (Berulle, Olier) és a tübingeniek (Möhler) mindig vallottak, s az áldozati cselekményt ennek a lelkületnek megfelelő liturgiai kifejezésében keresik, mely áldozatonként változik, és általánosságban csak úgy fejezhető ki, mint Szent Tamás tette az őt jellemző bölcs mérséklettel: circa res Deo oblatas aliquid fit, a följánlott dolgokkal történik valami.

A törvényszerű áldozatbemutató a pap. Ahol törvényszerű áldozattal találkozunk, akár pogányoknál, akár zsidóknál, mindenütt a pap a törvényes bemutató: «Nem is veszi magának senki ezt a tiszteletet, hanem akit Isten hív» (Heb 5, 4). Ennek teológiai oka: Az áldozat az istentiszteletnek egyedül méltó, teljesen kifejező módja. Ám hogy milyen tiszteletet kíván az Isten, azt egyedül őneki van módjában meghatározni. Azért amint a keresztény fölfogás az áldozatok gyakorlatát helyesen isteni ki nyilatkoztatásból származtatja, úgy az áldozatbemutató helyes módja is tételes isteni rendelkezésen fordul; tehát Istentől megbízott és meghatalmazott, tőle jóváhagyott közvetítők útján történik. Az emberek viszont érzik az áldozatra, a legmegfelelőbb istentiszteletre való kötelezettségüket; de azt is tudják, hogy mint magánszemélyeknek nincs kellő fölkészültsé-

gük és
s nek
a köz
énjén
Isten
gond
tát k
szültr
napi
haner
laszt
arra a

Ez
tásáv
áldoz
cselek

Lá
zanat
jut az
Üdvö
áldoz
delm
Egy
adni,
hogy
tegye
az ő
ségile
szán
szava

gük és hivatottságuk közvetlenül Isten elé állni s neki tetsző módon bemutatni az egyesnek és a közösségnek áldozatát. Az ember nemesebb énjének ösztönszerűségével érzi, hogy amikor Isten elé megy hódolni, akkor a legszentebb gondolatait kell gondolnia, a legtisztább áhitát kell meggyújtania. Erre nem tartja fölkészültnek és méltónak sajátmagát, az ő hétköznapi lelkületével és profán foglalkozásával, hanem csak olyan valakit, akit Isten maga választott, és aki szent szertartással föl van avatva arra a nagy és félelmetes hivatásra.

Ezeknek az általános elveknek szemmeltartásával kell megállapítanunk az *eucharisziás áldozat áldozati lényegét*, nevezetesen áldozati cselekményét.

Láttuk, az áldozati cselekmény az a mozzanat, melyben érzékelhető liturgiai kifejezésre jut az áldozati szándék és lelkület. Már most az Üdvözítőnek áldozati szándéka ez: a keresztségben tanúsított odaadó szeretet és engedelmesség tényét megújítani és önmagát az Egyháznak, az ő titokzatos másának kezére adni, és általa úgy följánni magát Istennek, hogy ezzel az önátadással az Egyház is elegendjen áldozati köteletségének és részesedjék az ő keresztségének gyümölcseiben, a szentségileg elővételezett istenközösségben. Ezt a szándékot pedig az utolsóvacsorán végbevitt szavai és tettei értelmében kifejezésre juttatja

azzal, hogy az általa rendelt törvényes közvetítő liturgiai tevékenysége által a konszekráció szavaira megjelenül az oltáron; tehát kifejezi azt a készségét, hogy hajlandó az Egyház kezei által az Atyának följánlani magát; és pedig a kenyér és bor színei alatt.

Ez a *két külön szín* alatti jelenlét szentségleg jelképezi és nyomatékozza az ő testének és vérének jelenlétét, és liturgiailag (nem valósággal!) kifejezi a test és vér elkülönültségét, és így ábrázolja az Üdvözítő kereszthalálát; tehát bizonyosságot tesz arról, hogy az Üdvözítő szentmiseáldozati szándéka azonos a kereszthalálatozati szándékával; és egyben arról, hogy szövetségi áldozatul, áldozati lakomául adja önmagát. Ebből érthető, hogy (a skotisták egy részével szemben) valószínűbb az az általánosabb nézet, hogy *a két szín alatti konszekrálás a szentmiseének lényegéhez tartozik*; nemcsak mert az Üdvözítő így cselekedett, hanem mert csak így jut félreérthetetlenül teljes kifejezésre az Üdvözítőnek egész áldozati szándéka.

Érthető, *miért nem áldozat, (hanem csak szentség) az eucharisziás Krisztus a szentség-házban, a cibóriumban, a monstranciában.* Az Üdvözítő áldozati szándéka ugyanis csak akkor jut kifejezésre, ha eleget teszünk az ő fölszólításának: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre; vagyis ha az ő nevében és személyében azt tesszük, amit ő tett az utolsó vacsorán. Ez pedig

csak
meg.

Min
a prot
hangs
ságát
szonyl
teologi
kerest
ben a
zottan
misén
nézetr
az áld
leront
leront
lyet 10
zati cs
az az
áldoz
a köv
Vas
valósá
liturgi
aki a k
tárgyn
áldoz
a szent
Látniv
nem é

csak a szentmisei átváltoztatásban történik meg.

Minthogy a 16. és 17. századi polemisták *a protestánsokkal szemben* kénytelenek voltak hangsúlyozni a szentmisének igazi áldozati valóságát és a keresztáldozattal szemben való viszonylagos függetlenségét, ezt a törekvésüket teologiailag azzal is iparkodtak támogatni, hogy kerestek benne egy áldozati mozzanatot, melyben a keresztáldozattól függetlenül is határozottan és világosan kifejezésre juthatna a szentmisének áldozati valósága. Így jutottak arra a nézetre, hogy az áldozati cselekmény lényege az áldozati tárgy valós megváltoztatása, sőt lerontása, és nagy erőfeszítéseket tettek, hogy a lerontást megtalálják a konszekrációban, melyet 1600 körül már általában a szentmise áldozati cselekményének tekintettek. Ez adott létet az azóta nagy számmal keletkezett *szentmise-áldozati elméleteknek*, melyeknek jelentősebbjei a következők:

Vasquez és Perrone szerint a két szín alatti valóságos eucharisztiai jelenlét által a halál liturgiai jelképében megjelenül az a Krisztus, aki a keresztfán föláldozta magát; s az áldozati tárgynak ez a valós megjelenülése, továbbá az áldozási módnak ez a jelképes ábrázolása, teszi a szentmise áldozati cselekményének lényegét. Látnivaló azonban, hogy ebben a fölfogásban nem érvényesül eléggé az a katolikus igazság,

hogy a szentmise valóságos áldozat, nemcsak egy valóságos áldozatnak, a keresztáldozatnak valós reprezentálása.

Suarez és Toletus (nagyjából követi *Scheeben*) úgy véli, hogy a másodlagos áldozati adomány, a kenyér és bor szubstanciája átváltozik az elsődleges áldozati tárgyba; Krisztus testévé és vérévé lesz, és ezáltal nemesebb létet nyer, s ebben áll áldozati lényege. Ez összhangban áll *Suarez*nek az áldozati cselekmény lényegéről vallott fölfogásával; de nem éri közvetlenül az áldozati tárgyat, Krisztus testét és véré, hanem csak annak kiinduló mozzanatát; tehát nem is alkalmas arra, hogy a szentmise lényegére világosságot derítsen.

Lugo szerint Krisztus testén és vérén, szent emberségén a konszekrálás által egy lerontás megy végbe; természetesen nem a szubstanciáján, hanem a létmódján. A konszekrálás által t. i. alacsonyabb, szerényebb állapotba kerül, amennyiben eledel színvonalára száll le. Az alapgondolatban megegyez vele *Cienfuegos*: a konszekrációban az Üdvözítő szent embersége egészen a kehely tartalmával való összeegyeztetésig lemond érzéklő életéről. A két gondolatot összeköti *Franzelin*.

Lessius, akit még ma is sokan követnek, így: a konszekrálás érték szerint áldozati leölés (*mactatio virtualis*). A konszekráció szavainak erejénél fogva ugyanis Krisztus teste és vére

külön jelenik meg két szín alatt, és pedig olyan hatással, hogy ama szavak tényleg is végbe vinnék a szétválasztást, vagyis megölnék Krisztust (ezért a konszekrálás titokzatos kard: gladius mysticus), ha Krisztusnak örök dicsőséges állapota ezt megengedné.

Ezek az elméletek azonban, amennyiben a lerontás vagy épen a misztikai megölés mozanatait keresik az eucharisziás Krisztusban, keresztülvihetetlenek. Az eucharisztiai Krisztus ugyanis a dogma szerint azonos a mennyei megdicsőült Krisztussal; öhozzá pedig a lerontás *semmiféle formában nem fér hozzá*. Hogy kenyér és bor színei alatt étel állapotába helyezkedik vagy érzéki életét fölfüggeszti az Eucharisziában, nem éri a szubstanciáját, hanem csak szentségi jelenlétmódját. Továbbá nem igazolható, hogy a lerontás minden áldozati cselekmény lényege; sőt amint láttuk, csaknem bizonyos az ellenkező tétel.

A misztikai-valós föláldozás gondolata (Lessius) *is keresztülvihetetlen*: a dogma szerint az Üdvözítő az Eucharisziának minden egyes színe alatt egészen jelen van testével és vérével; a két szín alatti külön jelenlétnek tehát csak jelképi jelentősége és értelme van. A Tridentinum szerint is az Üdvözítő a szentmisében vérontás nélkül áldozza föl magát, és ezzel megismétli és megjeleníti keresztáldozatát. Minthogy a szentmise a vérontás hiánya dacára valóságos áldo-

zat, következik, hogy a véröntás nem tartozik az áldozati cselekmény lényegéhez még a véres áldozatokban sem; a keresztdózatnál sem alkotja magát az áldozati cselekményt, hanem annak következménye és kifejezése. Ha igaza volna Lessiusnak, az Üdvözítő komolyan azt akarná, hogy az áldozópap őt megölje; ez pedig nem áldozatbemutatás volna, hanem elvetemültség.

Ezért kb. két emberöltő óta a hittudósok megint egyre határozottabban a Szentírás, az atyák, a Tridentinum előtti teológusok és a «francia» iskola nyomán *Krisztus áldozati szándékát kezdik hangsúlyozni*. Ha a dogmához és az egyházi gondolat multjához (mely a liturgiai szövegekben is élesen kidomborodik) hű álláspontra akarunk jutni ebben a kérdésben, és nem akarjuk szükség nélkül bonyolítani azt, ami magában aránylag egyszerű, a lerontás elméletéről le kell mondanunk. Az eucharisztiai áldozat az Üdvözítőnek nem kisebbitése, lerontása, hanem legmagasabb fokú fölmagasztalása. Ebben a nagyjelentőségű kérdésben talán új és a vallási élet számára is rendkívül termékeny utat nyit O. Casel «kultuszmisztérium» elmélete (a szent kultuszeselekvényben valósággal jellenné válik egy üdvtörténeti tett). De ennek a fölfogásnak egyelőre megoldatlan nehézségei vannak, a teológiai mérkőzés még eléggé az elején tart. (Az egészhez: Schütz A, A szent-

mise á
világá
22. sz

Ezt
lényeg
zárjuk
nak an
hároma
lyezte.

A
hogy
forrjan
ontoló
útján
az Olt
egy te
másna
mindn
(Rom
Kriszt
útján
ján, v
együtt
miköz
odaéke
a köz
valló
tussal
gülés
zanata

mise áldozati mivolta az újabb áldozatelméletek világánál 1928. Közli: Az Ige szolgálatában, 22. szám.)

Ezt a vizsgálódást egy a szentmise áldozati lényegére vonatkozó átfogó meggondolással zárjuk le: *Csak az átlényegülés illik bele a titkoknak ama rendszerébe, melyeknek tengelyébe a Szentháromság a megtestesülés és az Egyház titkát helyezte...*

A keresztyények ugyanis arra vannak hívva, hogy *Krisztussal mint fővel egy titokzatos testté* forrjanak össze. Ennek a titokzatos egységnek ontológiai megvalósítása a szentségi jegyek útján történik; misztikai táplálékát azonban az Oltáriszentség szolgáltatja: «Sokan vagyunk egy test Krisztusban; egyenként azonban egymásnak tagjai»; «egy test vagyunk sokan; mindnyájan, kik az egy kenyérben részesülünk» (Rom 12, 5; 1 Cor 10, 17). Ha azonban Jézus Krisztus az Oltáriszentségben nem átlényegülés útján volna jelen, hanem consubstantiatio útján, vagyis a kenyér és bor szubstanciájával együtt, akkor ennél a misztikai egyesülésnél miközénk és a Krisztus teste meg vére közé odaékelődnék a kenyér és bor, és útját állná a közvetlen élő egyesülésnek. A companatio-t valló luterizmus meglazítja a hívőknek Krisztussal való misztikai közösségét. Az átlényegülés az Immánuel titkának utolsó logikus mozanata; csak általa és benne adja magát Isten

az őt áhító embernek közvetlenül, teremtményi választófal nélkül, fönn tartás nélkül, a boldog mennyei Isten-bírási előíze- és zálogaként.

Viszont csak az átlényegülés által valósul az újszövetségi fokozatnak megfelelő tökéletességben és teljességben az embernek Isten felé törtető áldozatos hódolata és igyekezete; nem kenyér és bor, hanem a belőle lett igazi Krisztus szent teste és vére az a *tiszta és szent áldozat*, mely Istennek tetsző módon száll ég felé, s benne és vele a misztikai egységében élő hívők közössége. Ha az Eucharisztia maradna kenyér és bor, általa nem közvetlenül Krisztust és nem mindenestül, fönn tartás nélkül a Krisztusba vált hívők együttességét adnók Istennek szent áldozatul, hanem más alsóbbrendű és értékű adományt is.

Ilyenformán az átlényegülés a természetfölötti lét- és életrend katolikus alap gondolatának *jelképe, záloga és szerve*. Amint ugyanis az átlényegülésben a kenyérnek és bornak egész szubstanciája átváltozik Krisztussá, amint így az egész természet természetfölötti létbe magasztosul, úgy az egész kegyelmi rend arra vállalkozik, hogy ami nyers, rakoncátlan természet az egyesben és a közösségben, azt fokozatosan mind természetfölötti létté gyúrja át, a Szentháromság tartalmával telíti és a szentháromsági életnek és létnek tükrévé és részesévé teszi.

A sz
M
kező
1.
zat.
elism
imác
telő
csorl
a Tr
aki a
és ha
áldoz
enge
hasz
také
és m
S
dicső
t. i.
nek
zato
áldoz
áldoz
nek
java
vözt
vacs
tást
Atyá

A szentmise áldozati értéke

Mit jelent a szentmise mint áldozat, a következő dogmákban jut kifejezésre :

1. *A szentmise igazi hódoló, sőt engesztelő áldozat.* A régi *luteristák* (Confessio August. art. 24) elismerték, hogy a szentmise által lehet Istent imádni és neki hálát adni, de tagadták engesztelő erejét, mint amely a keresztláldozat értékét csorbitja és arra homályt vet. Velük szemben a *Tridentinum* kimondotta : «Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy a szentmise csak dicsőítő és hálaadó áldozat vagy a kereszten végbevitt áldozatnak merő emléke, és nem egyúttal engesztelő, vagy hogy csak a fölvevőnek van hasznára és nem ajánlható föl élőkért és holtakért, a bűnökért, büntetésekért elégtételre és más szükségletre».

S csakugyan, *a szentmise igazi hódoló, azaz dicsőítő, hálaadó és könyörgő áldozat.* A szentmise t. i. az *őszövetségi* áldozatoknak mint előképeknek megvalósulása. Azok azonban hódoló áldozatok voltak. Továbbá a szentmise a *keresztláldozat* titokzatos megismétlése. Ámde a keresztláldozat a legtökéletesebb hódolat, mellyel Istennek áldozhatunk, alap és jogcím mindazokra a javakra, melyeket Istentől várhatunk. Az *Üdvözítő* is hálaadás kíséretében ülte az utolsó vacsorát, az első szentmisét. Továbbá biztosítást adott, hogy amit az ő nevében kérünk az Atyától, megadja (Jn 16, 23). Ámde a szent-

mise kiváltkép az ő nevében való kérés. Ezért már az *apostoli Egyházban* «házanként végezték a kenyérszegést, örvendezéssel és egyenes szívvel, és dicsérték az Istent» (Act 2, 46). Az *ősegyház* pedig a Didache kora óta az eucharisztia-ünneplésben hálát adott a teremtetésért és megváltásért; innen is vette leggyakoribb nevét (*εὐχαριστία*, hálaadás). Továbbá az atyák a legrégebb idő óta tanúsítják, hogy a keresztények a szentmisében megemlékeztek minden rendű és állású hívőkről és azok szükségleteiről; az Eucharisztia áldozatát följánlották császárokért és állami tisztviselőkért, püspökökért és hívőkért, katonákért és utasokért, betegekért és egészségesekért, az Egyház békéjéért és az állam jólétéért (*commemoratio vivorum*).

Jóllehet a szentmise hódoló áldozata Istennek szól, *helyes dolog a szentek tiszteletére is bemutatni*. A *trentói* zsinat szerint ki van közösítve, aki az újitókkal azt mondja, hogy a szentek tiszteletére szentmisét bemutatni csalás. Csakugyan, *a legősibb idők*től fogva szokásban volt a vértanuk emlékét szentmisével ülni, és a vértanuk sírjai lettek az áldozati oltárok. Jeruzsálemi szent Ciril szerint «először a patriarkákról, prófétákról, apostolokról, vértanukról emlékezünk meg, hogy könyörgésükre és közbenjárásukra Isten elfogadja imádságunkat.» Ha olykor azt is olvassuk, hogy szentért (*ὑπὲρ τῶν ἁγίων*) miséztek, ez vagy a küzdő Egyház

tagja
haszn
pedi
pedi
A
az E
lékez
be a
nek,
mon
hane
párt
tünk
keze
alap
nél f
gota
a m
hogy
(bre
a pü
köny
Ore
zül e
min
adja
2
áldo
mint
ségi

tagjaira vonatkozik, akiket az egyházi nyelvhasználat sokszor szenteknek mond; vagy pedig a szentek dicsőségének növelésére, nem pedig üdvösségükért történik.

A *teológiai megokolást* megadja a Trident.: az Egyház olykor a szentek tiszteletére és emlékezetére miséz ugyan, de nem nekik mutatja be a szentmiseáldozatot, hanem egyedül Istennek, aki őket megkoronázta. Ezért a pap nem is mondja: neked mutatom be Péter vagy Pál; hanem hálát ad Istennek diadalukért, kéri pártfogásukat, hogy azok méltóztassanak értünk közbenjárni mennyekben, akiknek emlékezetét üljük a földön. Ennek a dogmának alapja tehát a szenteknek az az egyessége, melynél fogva az egy igaz Isten imáadásában a Golgota áldozata köré sereglenek az összes szentek a mennyben és a földön. Rendkívül jellemző, hogy az Egyház hivatalos szertartó könyveiben (breviárium, misekönyv, rituale, pontificale == a püspök által végezhető szertartások) igen sok könyörgés van szentekkel kapcsolatban, de az Oremus-szal kezdődő liturgiai könyörgések közül egyetlenegy sincsen szenthez intézve, hanem mind Istenhez, hogy a szent közbenjárására adja meg a kért dolgot.

2. A *szentmise engesztelő áldozat*. A szentmise-áldozat ugyanis az *ószövetségi* áldozatoknak mint előképeknek valósulása. Ámde az ószövetségi áldozatok között kétségtelenül voltak en-

gesztelő áldozatok is. A szentmise a *kereszt-áldozat*nak megújítása; a keresztdózat pedig kiváltkép engesztelő áldozat. Az *Üdvözítő* is az utolsóvacsorán kifejezetten azt mondotta, hogy a kehelyben levő vére a bűnök bocsánatára van kiontva. Szent Pál azt mondja: «Minden főpap emberek közül választatván, emberekért rendeltetik Isten előtti ügyeikre, hogy ajándékokat és áldozatokat mutasson be a bűnökért» (Heb 5, 1). Tehát az újszövetség papjainak is kell a bűnökért áldozatokat bemutatni; különben nem volnának igazában papok, és áldozatuk nem volna igazi áldozat. Ez a *hágyománynak* is szava. Jusztin a szentmisét összehasonlítja az ószövetségi lisztáldozattal, melyet a belpoklosoknak kellett bemutatniok; Tertullian pedig összehasonlítja azzal a lakomával, melyet a megkerült tékozló fiúnak rendez az atyja; azt mondja: általa az ember visszakapja tiszta ruháját, és Krisztus újra fölállozza magát érette. Alexandriai Kelemen ugyanerre a példabeszédre célozva azt mondja: «Az Atya nekik adja a borjút, melyet leölnek és elfogyasztanak». Jeruzsálemi szent Círil szerint «amaz engesztelő áldozat (*θυσία τοῦ ἱλασμοῦ*) fölött kérleljük Istent az összes egyházak békéjéért».

A katolikus teologia joggal visszaütíti azt a protestáns vádat, mintha a szentmise engesztelő hatása csorbitaná a keresztdózat

hatéko
lényegi
dentin
«az eg
tette I
lődni»
és elég
ezért a
ságáho
áldozat
elvi ér
hatéko
erejét

A s
hogy a
tot im
együtt
az Eg
személ
a legto
ezt a l
dását
tától n
vigye,
az érd
vözítő
a kere
telensé
vető e
elő és

hatékonyaságát. A szentmise és a keresztáldozat lényegi azonosságát, mint láttuk, maga a Tridentinum tanítja. Katolikus fölfogás szerint «az egy áldozattal mindörökre tökéletesekké tette Isten azokat, akik meg akarnak szentelődni» (Heb 10, 14). A szentmise ennek az egy és elégséges áldozatnak csak megjelenítése, és ezért a keresztáldozat érdemeihez és hatékonyságához semmit sem ad hozzá ; hanem *a keresztáldozat megváltói gyümölcseit alkalmazza*; azaz elvi értéküket átviszi a gyakorlatba, általános hatékonyságát átvezeti az egyesre, gyökérszerű erejét ténylegességre emeli.

A szentmisét az Üdvözítő azért is rendelte, hogy a kereszten egyedül véghez vitt áldozatot immár *az ő titokzatos testének tagjai vele együtt mutassák be*. A szentmiseáldozat révén az Egyház abba a helyzetbe jut, hogy mint személyek gyülekezete maga is részt vegyen a legtökéletesebb istentiszteletben, és Istennek ezt a lélekben és igazságban való tökéletes imádását másokért, kisdedekért, eszük használatától megfosztottakért, hitetlenekért is végbevigye, és így Isten előtt érdemeket szerezzen az érdemeknek ama bőségéből, melyet az Üdvözítő a keresztfán gyűjtött. A szentmise tehát a keresztáldozatnak nem gyöngeségét és elégtelenségét tételezi föl, hanem ellenkezőleg, alapvető erejét mutatja ; általa állandósul s marad élő és éltető valóság a keresztáldozat ; a szent-

miseáldozat óvja attól, hogy történeti emlékké halványodjék, mint ezt sokszor őszintébb protestánsok is elismerik. A trentói zsinat tehát méltán kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy a szentmise káromlást avagy megrövidítést jelent a keresztáldozattal szemben.

3. *A szentmisét holtakért is be lehet mutatni*, »a Krisztusban elhunytakért, akik még nincsenek teljesen megtisztítva«, ami t a trentói zsinat tanítja. Az *őszövétségben* is mutattak be áldozatokat a holtakért (lásd pl. 2 Macch 12); tehát nem lehet hatásaiban korlátoltabb az új-őszövétségnek annyival tökéletesebb áldozata. Már *Tertullian* tanuságot tesz, hogy az évforduló napján áldozatot mutattak be a holtakért, még pedig apostoli hagyomány értelmében. *Ciprián* megtiltotta, hogy egy bizonyos hívőnek lelki üdveért áldozatot mutassanak be (mert nem törődve az egyházi tilalommal, klerikust rendelt gyámul). *Ágoston* kérte az anyja, hogy ne díszes temetést rendezzenek neki, se drága emléket ne állítsanak, hanem emlékezzenek meg róla a szentmisében. Halála után csakugyan »bemutatták érte a szokásos drága áldozatot, mikor a holttest már a sírnál állott» (Confess. IX 12, 13, 32). Szent Ágoston erről az egyetemes katolikus szokásról részletesen is szól és kifejti, hogy csak azoknak használ, kik úgy éltek, hogy használhasson; külön munkát írt *De cura pro mortuis gerenda*.

A gy
sokat
hatás
a gre
ságot
bák f

A
ezt a
helye
zítón
keres
kiált
legtöl
mára
törvé
enged
(1 Co
gyerm
mette

A sz
An
erőve
jelzet

Le
vagy
sait
bemu
kül a
a be

Sch

A gyászmisék gyakorlatának előmozdítására sokat tett Nagy szent Gergely, főként csodás hatások elbeszélése által; tőle kell származtatni a gregorián misék gyakorlatát is. Bő bizonyosságot szolgáltatnak a liturgiák és a katekizmusok fölratai is.

A protestantizmus persze kénytelen tagadni ezt a tételt, mert egyrészt tagadja a tisztítóhelyet, másrészt egyedül a hitet tartja üdvözítőnek. Ezzel azonban csorbítja az Üdvözítő keresztségének hatékonyságát; megálljt kiált neki ép ama világ kapujánál, melynek legtöbb joga és reménye lehet Krisztus irgalmára. Semmibe veszi az Isten országának alaptörvényét, a szeretet törvényét, mely nem engedi magát a halottal együtt eltemettetni (1 Cor 15, 29). Ez a szívnek is szava: «Aki gyermekét szerette, gondját sír el nem temette».

A szentmise áldozati ereje

Amikor arról van szó, hogyan és milyen erővel fejti ki a szentmise az előző elmélésben jelzett hatásait, két kérdés tehető föl.

Lehet mindenekelőtt kérdezni, vajjon *személyi vagy dologi teljesítmény* alapján fejti-e ki hatásait a szentmise? A dologi teljesítmény a bemutatott szentmise magában, tekintet nélkül a bemutatókra; a személyi teljesítmény a bemutatók áhítatos lelkülete. Mint *szent-*

misei személyek szóba jöhetnek mindenekelőtt az Úr *Krisztus* mint elsődleges bemutató (sacerdos principalis), akinek papi lelkülete és belső értéke állandóan ugyanaz, és pedig föltétlen érték; tehát erről az oldalról a szentmise hatékonysága semmiféle változásnak nincs kitéve: minden szentmisében Krisztus teljes értékű papi lelkülete és áldozati szándéka lüktet, ezért a szentmise ebből a szempontból dologi teljesítmény jellegével hat. Szóba jönnek aztán az *áldozópap* mint Krisztusnak, a főpapnak választott eszköze; az egész *Egyház*, Krisztus jegyese, kinek nevében működik a bemutató pap; végül a közvetlen *résztevők*: a szentmise-szolgáltató, a jelenlevő hívők és a segédkezők (ministránsok).

Másodszor kérdésbe jöhet, *milyen értéke van*, véges-e avagy végtelen, a szentmise egyegy hatásának? Főként ennek a második kérdésnek megoldása végett különbséget kell tennünk a szentmisének különféle hatásai között; így járunk legbiztosabban a végére a szentmise hatékonysága bonyolult kérdésének.

A szentmiseáldozatnak *dicsőítő és hálaadó hatása* minden vitán fölül *végtelen értékű*; hisz lényegileg azonos a legtökéletesebb hódoló áldozattal, a keresztáldozattal. S egyben dologi teljesítmény jellegével valósul, épen mert a leghatékonyabb hódoló és hálaadó áldozatnak, a keresztáldozatnak megjelenítése. Nincs is semmi

féle
ezt
fejte
tekin
szer
szen
ugya
zító
tanu
papi
bele
kedé
mut
rint,
rant
Ister
az á
tekin
buzg
élet
A
enge
voltu
ha t
egye
tekin
t. i.
adot
mén
tehá

féle szempont, mely miatt a szentmiseáldozat ezt a benne rejlő teljes hatékonyságot ki ne fejtené: Isten épolyan föltétlen kedvteléssel tekint Jézus Krisztusnak engedelmes istenszeretésére és tökéletes önátadására, melyet a szentmisében juttat kifejezésre, mint tekintett ugyanerre az áldozatosságra, mikor az Üdvözítő azt a kereszthalálig való engedelmességben tanusította. Minthogy az áldozat bemutatása papi tevékenység is, az áldozat tárgyi értékébe beleszövődik *a bemutatók alanyi önátadási ténykedéseinek értéke* is. S erről az oldalról, a bemutatók részéről (személyes teljesítmény szerint, teológiai műkifejezéssel: *ex opere operantis*) a szentmise hódolata annál kedvesebb Isten előtt, minél szentebb a lelkület, mellyel az áldozat bemutatása történik. Tehát ebben a tekintetben értékesebb a szentebb papnak, buzgóbb résztvevőknek és általában a nagyobb életszentséget lehelő Egyháznak áldozata.

A szentmise *kérő és kérlelő* (könyörgő és engesztelő) hatásait lehet tekinteni *elvi mi-voltukban* (in actu primo, quoad sufficientiam), ha t. i. szemügyre vesszük elvonatkozva az egyes emberektől és ügyektől; vagy pedig tekinthetjük *tényleges hatás-kifejtésükben*, amint t. i. a kérdésben forgó személyek számára az adott esetekben meg hozzák a kért és várt eredményeket (in actu secundo, quoad efficientiam); tehát valaki csakugyan megkapja-e azt, amit

kér, pl. egészséget ; vagy akinek lelkiüdvéért a szentmisét bemutatjuk, csakugyan bűneinek bocsánatában részesül-e. Ezeket Duns Scotus óta (megh. 1308), aki elsőnek foglalkozott velük behatóbban (Opusc. 20), a *szentmise gyümölcseinek* vagy *hasznainak* (fructus, utilitates missae) szokás nevezni. Hogy a szentmise magában, elvileg és a bemutatók személyes teljesítményétől függetlenül alkalmas és hatásos bármilyen jók és bárminő engesztelés kieszközlésére, az vitán fölül áll, és következik a szentmisének és a keresztdózatnak lényegi azonosságából. Itt azonban a szentmise gyümölcseiről van szó, melyekre nézve két kérdés vetődik föl :

Milyen módon hozza létre a szentmise a gyümölcseit? A felelet : A szentmise *közbenjáró könyörgés formájában* (per modum impetrationis seu intercessionis) fejti ki kérlelő és engesztelő hatékonyságát. A szentmise mint áldozat ugyanis elsődlegesen istentiszteleti cselekménynek van szánva, és nem könyörgésnek. Következésképen Isten a kért javakat nem a szentmise által mint eszköz által adja meg, hanem csak a szentmisére való tekintettel, természetesen ugyanolyan törvényszerűség szerint, milyent a kérő imádságra nézve követ : tekintetbe veszi a kérőnek méltóvoltát és igazi javát ; és ezért akárhányszor nem a kért jót adja meg, hanem olyant, mely végelemzésben jobban szolgálja a kérőnek üdvösségét. Az

engesztelő hatást szintén úgy fejt ki, hogy nem közvetlenül törli el a bűnöket, sem a bocsánatosakat, sem a halálosakat (melyeknek eltörlésére a töredelem szentsége van rendelve), hanem ad bűnbánatot, mely a bűnöst fölkészíti a bocsánat elnyerésére (így tanít a Tridentinum 22 cap. 2). Csak az ideiglenes büntetések elengedése olyan hatás, melyet a szentmise dologi teljesítmény alapján vált ki; amennyiben t. i. a keresztáldozat végtelen és egyetemes elégtévő hatékonyságát az adott esetre alkalmazza és folyósítja.

A szentmise hatékonyságának ezt a módját a hittudósok közös nézete szerint *személyes teljesítmény alapján* való hatékonyságnak kell mondani; amennyiben itt Isten nem miként a szentségeknél, a szentmise által, hanem csak reá való tekintettel ad meg bizonyos természetfölötti javakat. Minthogy azonban ez a személyes teljesítmény elsődlegesen Jézus Krisztusra megy vissza, lehetetlen, hogy a mennyei Atya előtt érőt ne érjen, tekintet nélkül a bemutatók lelkületére. De mivel ennek a hatékonyságnak konkrét megvalósulása a dolog természeténél fogva a címzettek fogékonyságán is fordul (pl. a bűnbocsánat és engesztelődés a töredelmen, az elégtétel ezenfölül a megigazaltságon; a testi-lelki javak elnyerése, mint a könyörgő imádság hatékonysága általában, az isteni gondviselés konkrét szándékain; lásd Dogm,

I 478–85), azért ezek a hatások nem következnek be tévedhetetlenül, hanem csak akkor, ha az emberi föltételek teljesültek, és csak amennyiben teljesültek. Magátólértődik, hogy a szentmise gyümölcseinek bősége itt függővé van téve a másodlagos bemutatók lelkületétől is ; tehát a szentebb Egyház, buzgóbb pap és odaadóbb hivek bővebb gyümölcsökben is részesednek. Innen az atyáknak és a liturgiának állandó fölhívása, hogy az emberi bemutatók csatlakozzanak Krisztus áldozatához, a szentmisében önmagukat is fönn tartás nélkül adják át Istennek.

A második kérdés : *Kimért vagy pedig korlátlan* (véges vagy végtelen) a szentmise gyümölcstermő értéke?

Itt mindenekelőtt a gyümölcs-várók tekintetében tegyünk különbséget a szentmise gyümölcseinek hármas rendje között : Az ú. n. egyetemes gyümölcs (fructus generalis, universalis) kijár az egész Egyháznak ; abban tehát részesedik Isten földi országának minden tagja : a pápa, a püspökök, papság, hívők ; különösen a jelenlevők. Az Egyház közvetítésével a szentmisének ez a gyümölcse kiterjed azokra is, akik még csak csirában vagy hívás szerint tagjai az Isten országának : az Egyház minden vándor-emberért imádkozik (lásd a fölséges nagypénteki imádságokat). A szentmise *legsajátosabb* gyümölcse (fructus specialissimus) a

bem
volna
szese
közve
bizott
elsős
E két
tos,
medi
a bem
«inten
mint
szaba
külön
kok a
és ma
a szer
időtől
kk.),
egyet
En
hogy
mölcs
a rés
jelen
szent
misén
szerin
Az is
tekint

bemutató papnak jár. Egészen természetellenes volna, hogy a szentmise áldásaiban az ne részesedjék egészen különös módon, aki abban közvetlenül, mint Krisztus helyettese és megbízottja szerepel. Egyébként is minden pap elsősorban önmagáért mutat be áldozatot. E két hatás között foglal helyet a *közbülső*, sajátos, szolgálati gyümölcs (fructus specialis, medius, ministerialis), mely annak jár ki, akire a bemutató pap a szentmisét külön szándékkal «intencióval» alkalmazza. A bemutató papnak mint Krisztus szolgájának az áldozatnál van szabad rendelkezése arra, hogy egy egészen külön ügyért vagy hívóért (sőt megfelelő indítékok alapján nem-hívóért is, de csak illő ügyben és magánjelleggel) külön följánlja az Istennek a szentmisét. Ezt a hagyomány már a legrégibb időtől kezdve tanúsítja (Tertul. Monogam. 10 kk.), és biztosítja az Egyháznak állandó és egyetemes gyakorlata.

Ennek szemelőttartásával megállapíthatjuk, hogy a *szentmise általános és legsajátosabb gyümölcssei nem korlátoztak*, azaz nem csökkennek a részesedők számával; akár sokan vannak jelen akár kevesen, akár egy mutatja be a szentmisét akár többen (mint a papszentelő misén), kiki a fogékonysága és fölkészültsége szerint úgy részesedik, mintha egymaga volna. Az is vitán fölüli áll, hogy a befogadó alany tekintetében a szentmisének semmiféle gyü-

mölcse nem végtelen, mert sem egy ember sem többen együtt mint véges alanyok nem képesek végtelen hatások befogadására ; tehát minden befogadó alany a fölkészültségének megfelelő véges mennyiségben kapja a szentmise természetfölötti áldásait.

Vitás azonban, vajjon belső értékesség szempontjából *véges-e vagy végtelen a szentmise közbűlő gyümölcse?* A hittudósok túlnyomó többsége azon a nézeten van, hogy a szentmisének ez a sajátos gyümölcse *korlátolt értékű*, úgy hogy ha egy pap pl. egyszerre több halottnak lelki üdvéért miséz, szentmiséjéből kevesebb áldás háramlik egyre, mintha külön csak ezért az egyért misézett volna. Ennek az álláspontnak érvei: az Egyház egy ügyért gyakran több misét mutat be vagy enged meg ; szigorúan tiltja, még pedig mint az igazságossággal össze nem férő dolgot, hogy egy pap egy miséért több stipendiumot fogadjon el (C I C 825).

Jóllehet az érvek alapján ez a nézet a valószínűbb, nem mernék minden valószínűséget elvitatni a *kisebbségi nézettől* (Caietanus, Gonet, Ledesma, Liguori szent Alfonz), mely ebben a vonatkozásban is kimeríthetetlennek tekinti a szentmise hatékonyságát, és az ellenkező nézetről azt tartja, hogy homályt vet a legfölségebbi áldozat értékességére. Az egyházi gyakorlatot, az ellenkező fölfogásnak voltaképen egyedüli érvét, a kisebbségi nézet is meg

tudj
egyen
jék, é
keny
tehát
joguk
hez),
is fog
nek t
a gon
dékai
a ter
véget
tennt
egy t
rögni

tudja okolni: Mindenekelőtt a szentmiseáldozat egyenest arra van rendelve, hogy megismételjék, és hogy általa a hívők újra meg újra tevékeny részt vegyenek Krisztus áldozatában, tehát misestipendium útján is (melynél fogva joguk támad a szentmise különös gyümölcseihöz), és ezt sérti a pap, ha más stipendiumot is fogad el. Aztán pedig a szentmise gyümölcseinek tényleges elnyerése az egyéni dispozición és a gondviselésnek előttünk sokszor rejtett szándékain fordul; tehát nekünk és az Egyháznak a természetfölötti javak lehető biztosítása végett a magunk részéről mindent meg kell tennünk, ami tőlünk telik; és így indokolt egy ügyért többször is szentmise útján könyörögni Isten előtt.

7. OLTÁRISZENTSÉG

AZ EUCHARISZTIA ABBAN KÜLÖNBÖZIK ugyan minden egyéb szentségtől, hogy *a vétel előtt és tőle függetlenül is létezik*, de azért valóságos szentség, amennyiben *kimutathatók róla a szentség összes alkotó elemei*. Megvan a szentségi jel, t. i. a kenyér és bor színei, amennyiben magukban rejtik Krisztus valóságos testét és véré; megvan a jelhez kötött és a jel által közölt kegyelem: a Krisztussal való legbensőbb egyesülés; és megvan a krisztusi rendelés, amennyiben az Üdvözítő az utolsó vacsorán azt rendelte, hogy az apostolok és azok utódjai az ő testét és véré az újszövetség áldozatában megjelenítsék és lelki táplálécul nyujtsák a hiveknek.

Az Eucharisztia szentségi anyaga

Az Eucharisztia anyaga búzakenyér és szőlőbor. Ez hittétel, kivéve a kenyérnek búzakenyérként való meghatározását; ez azonban legalább teologiatilag szintén biztos.

Némely ókeresztény felekezet más anyagokat is használt. Így az artotyriták kenyeret és sajtot, az enkratíták csak vizet töltöttek a

kehely
afrikai
Caietan
hogym
tengeri
dár gö
érvény
«Mind
kenyer
papokr
kell az
keleti
mében
hez ko
vegít

A
kenyer
Szentin
hozzá
lakom
is azt
mány
árpak
gát, a

Ner
vászta
Üdvöz
kenyer
ülte, a
követ

kehelybe; ugyanígy tudatlanságból némely afrikai vidéken katolikusok is (aquarii). Biel és Caietanus a 16. század elején úgy gondolták, hogy minden fajta gabona (árpa, zab, rozs, rizs, tengeri) alkalmas és érvényes anyag. A szakadár görögök csak a kovászos kenyeret tekintik érvényesnek. A *firenzei* zsinat határozata: «Mind a kovásztalan mind a kovászos búzakenyérben valósággal készül az Úr teste; és a papoknak vagy az egyikkel vagy a másikkal kell azt készíteni, mindegyiknek az ő (akár keleti akár nyugati) egyházának szokása értelmében». «Anyaga búzakenyér és szőlőbor, melyhez konszekrálás előtt igen kevés vizet kell vegyíteni.»

A *kenyér*. Az utolsóvacsoránál az *Üdvözítő* kenyeret használt: *ἄρτος*. Ezen a néven a Szentírás mindig búzakenyeret ért, ha nem tesz hozzá más jelzőt. A zsidó szertartás a húsvéti lakomára búzakenyeret írt elő; tehát Krisztus is azt használt. Ezt az egyöntetű ősi hagyomány is tanúsítja. Az *atyák* szerint ugyanis az árpakenyér (a szegény nép kenyere) a zsinagógát, a búzakenyér az Egyházat jelenti.

Nem annyira egyöntetű a *hagyomány* a *kovásztalan*, illetve *kovászos kenyeret* illetőleg. Az *Üdvözítő* ugyan egészen biztosan kovásztalan kenyeret használt. Mert a húsvéti vacsorát ülte, annak szertartásait és előírásait pontosan követte; tehát kovásztalant használt. Az első

századokban a használat úgy látszik vegyes volt, még pedig mindkét egyházban; legalább is biztos, hogy a görögök nem kizárólag kovászos kenyeret használtak, amint Origenes (in Mat hom. 12, 6) tanúsítja. Az örmények és maroníták még később is kovásztalanat konszekráltak. A nyugati egyházban 800 után a kovásztalanok használata kizárólagos; a görög egyház pedig kb. 600 óta túlnyomóan kovászosat használt. A 11. században aztán Caerularius Mihály szemrehányást tett a nyugatiaknak a kovásztalanok miatt; a latinok azonban mindig megengedettnek tartották a kovászos kenyér használatát. Hisz a hagyomány tanúságának jellege nyilván mutatja, hogy az Üdvözítő erre vonatkozólag nem tett rendelkezést.

A *nyugatiak* a maguk gyakorlatát az Üdvözítő példájával igazolják, és illőségi szempontra utalnak. A Szentírásban a kovász gyakran a romlottság és tisztátalanság jelképe: «Óvakodjatok a farizeusok kovászatól!» (Luc 12, 1). «Tisztítsátok ki a régi kovászt, hogy új tésztavá legyetek, aminthogy kovásztalanok vagytok. Mert a mi húsvéti bárányunk, Krisztus megöletett. Azért lakozzunk, de nem a régi kovászszal, sem a gonoszság és álnokság kovászával, hanem az egyenes lelkület és igazság kovásztalanaival» (1 Cor 5, 7—8). De a *görög* gyakorlatot is komolyan támogatják illőségi szem-

pontol
désbe
istensé
Kriszt
képezi

Az
saját e
ráltni.
nak;
vétet
szerint

A
szetes
jelzik
mond
termé
iszom
vétí

A ha
említe
az a k
eucha
lott,
Juszt
emliti
miséj

A
kell h
legrég
görög

pontok: Kevés kovász az egész tésztát erjedésbe hozza (1 Cor 5, 6), miként Krisztus istensége az ő emberségét, és az eucharisztias Krisztus a hívők lelkét. A kovász továbbá jelképezi az angyali kenyér ízességét.

Az egyházi előírások értelmében a papoknak saját egyházuk szertartása szerint kell konszekrálni. A hívők bármilyen rítus szerint áldozhatnak; de azon kell lenni, hogy legalább a hűvétet és az utolsó útravalót saját szertartásuk szerint vegyék (CIC 816, 866).

A bor. Az *Üdvöztő* szőlőből sajtolt természetes bort használt. Oldallagosan ezt eléggé jelzik az evangéliumok. Maga az *Üdvöztő* mondja: «Mostantól fogva nem iszom e szőlőtermésből addig a napig, amikor azt az újat iszom majd veletek Atyám országában». A húsvéti lakomára is ez volt a zsidók előírása. A hagyomány tanúsága kétségtelen a főt említett felekezetekkel szemben. Harnacknak az a kísérlete, mellyel Jusztinnál a vizet akarta eucharisztiai elemnek kimutatni, kudarcot vallott; nem vette ugyanis figyelembe, hogy ahol Jusztin a bor mellett kifejezetten a vizet is említi (lásd főt 307. lap), az újkereszteltek miséjének megokolt külön szertartását említi.

A borhoz kötelező előírás szerint *kevés vizet kell hozzávegyíteni*. Ezt a szabványt, mely a legrégebb időktől fogva érvényben van, és a görögöknél is megtalálható (kivéve az örmény

monofizitákat), a firenzei zsinat azzal okolja meg, hogy Krisztus is így cselekedett (a zsidók a bort mindig keverték); aztán olvassuk, hogy vér és víz folyt ki Krisztus oldalából; végül jelzi ennek a szentségnek hatását: a keresztény népnek Krisztussal való egyesülését. A skolasztikusok fölvetették azt a kérdést: *Mi történik a borhoz vegyített vízzel?* Ez azonban a mai természetismeret színe előtt már nem probléma. A bornak alkotó elemei között ott van a víz; ennek kisebb vagy nagyobb mennyisége bizonyos határok között nem változtatja meg a bornak faji jellegét.

Azt is kérdezték: *Szabad-e tetszés szerinti mennyiségű kenyeret és bort konszekrálni?* Bonaventura erre igen helyesen azt feleli: A konszekráló Krisztus szándékához van kötve; tehát eljárásában bölcseségnek és méltóságnak kell érvényesülnie. Nevezetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Eucharisztia készítése az újszövetség áldozatbemutatása. Tehát a konszekráció csak szentmisében történhetik.

Az eucharishtiában *két anyag* szerepel ugyan: kenyér és bor; a kettő azonban mégis *egy szentségi jelet* alkot, úgy hogy a kenyér és bor színei alatt jelen levő Krisztus egy szentség (különben nem hét, hanem nyolc szentség volna). Mert a kenyér és bor színei együtt jelképezik Krisztus szenvedését és áldozatát;

áldozat
vált.
jelent
jára.

Eb
elemek
risztiá
temes
tagjai
menn
áldoz
hogy
vendé
temes
a Mia
az el
eleven
képvi
táplál
Kalm
itten
csot
elő le
a mér
Üdvö
cseség
gyako

áldozati halálában ugyanis teste és vére külön-
vált. Továbbá egy lelki lakomát alkotnak és
jelentenek a testi lakomák mintájára és mód-
jára.

Ebből az is kitűnik, hogy *miért ezeket az elemeket választotta az Üdvözítő?* Az Eucha-
risztiában ugyanis az Isten országának egye-
temes nagy szeretetlakomáját rendelte, melyet
tagjainak szent egyetértésben, szeretetben,
mennyei királyuk élő tiszteletében, érte való
áldozatos lelkesülésben kell megülniök. Illett,
hogy ennek a lakomának mint a lelki szegények
vendégségének egyik eleme legyen a legegye-
temesebb és legszükségesebb táplálék, melyért
a Miatyánkban imádkoznak, a másik pedig az
az elem, mely ama mennyei lakomában az
elevenséget, szent vidámságot és életkedvet
képviselheti és jelképezheti: «testet éleszt és
táplál a lakoma, de ami a lelket adja, az bora».
Kalmár, judási vagy filiszterlelkület az, mely
ittén az absztinens mozgalmak nevében gán-
csot akar vetni. Viszont az Isten országáért
élő lelkület elelmélkedhetik azon, vajjon miért
a mérsékelt öv alaptermékeit becsülte meg az
Üdvözítő oly kitűntető módon? Az örök Böl-
cseségnek ez a választása nem lehet mély
gyakorlati jelentőség nélkül (lásd 346. lap).

Az Eucharisztia szentségi formája

Az Eucharisztia formáját teszik az Üdvözítő szavai, melyekkel az utolsóvacsorán tanítványainak adta testét és véré. *Ez majdnem hit-tétel.*

A firenzei zsinat ugyanis azt mondja: «Ennek a szentségnek formáját teszik az Üdvözítő szavai, melyekkel ezt a szentséget készíti. A pap ugyanis Krisztus meghatalmazásából beszél, mikor ezt a szentséget készíti». A Tridentinum pedig megállapítja, hogy a római egyház misekánonja ment a tévedéstől; és azt mondja: «Mindig az volt az Egyház meggyőződése, hogy nyomban a konszekrálás után a mi Urunk igazi teste és vére van jelen a szavak erejénél fogva». Ezzel a megállapítással ellentétben van a mai görögöknek az a fölfogása, hogy a konszekrálás vagy kizárólag (így pl. az oroszok) vagy legalább kiegészítő módon az ú. n. epiklézis útján történik (lásd alább).

Tételünk burkoltan benne van a Szentírásban. Az *Üdvözítő* ugyanis a kenyér és bor fölött kimondott szavaival konszekrált, amelyekkel átadta tanítványainak: Ez az én testem, ez az én vérem. Ugyanis az evangélistákról föl kell tenni, hogy mindent gondosan leírtak, ami szükséges volt az Üdvözítő parancsának teljesítéséhez: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Am ottan nincs szó epiklézistről, vagyis imádságról,

mely
toztat
nyegt
közlik
kimon
kifeje
fölvét
tal, h
már T

A
világo
beszél
riai K
Üdvö
Egész
óta. A
előké
vakka
Ez az
ami f

A
nél, a
lézis.
szerta
rám é
kenye
konus
a te K
átvált
nus:

Sch

mely a Szentlelket kéri a kenyér és bor átváltoztatására; hanem igenis mindnyájan lényegtelen eltérések dacára föltűnő egyezésben közlik az Üdvözítőnek a kenyér és bor fölött kimondott szavait. Ez azoknak az atyáknak is kifejezett meggyőződése, kik ezt a kérdést fölvetik: «A kenyeret az ő testévé tette azáltal, hogy mondotta: Ez az én testem»; így már Tertullian.

A *hagyomány* szava kezdetben nem egészen világos. Az első atyák általában könyörgésről beszélnek. Határozottabb Tertullian, Alexandriai Kelemen, Nisszai szent Gergely, kik az Üdvözítőnek utolsóvacsorai szavaira utalnak. Egészen világos és biztos a hagyomány Ambrus óta. Aranyhajú szent János azt mondja: «Az előkép megvalósítására ott áll a pap ama szavakkal ajkán (Isten ereje és kegyelme az): Ez az én testem. Ez a szó átváltoztatja azt, ami föl volt ajánlva».

A 4. században Jeruzsálemi Cirilnél, Efremnél, a Jakab-liturgiában megjelenik az *epiklézis*. *Tartalma* pl. az ú. n. Chrysostomus-féle szertartás szerint: «Küldd le Szentlelkeidet rám és ezekre az adományokra, és tedd ezt a kenyeret a te Krisztusod drága testévé (diákonus: amen), és ami ebben a kehelyben van, a te Krisztusod drága vérévé (diákonus: amen), átváltoztatván azokat a te lelkeiddel (diákonus: amen, amen, amen)». Ma ilyenféle tar-

talmú epiklézis található minden keleti liturgiában (kivéve Adda és Maris szír liturgiáját) és a nyugatiak közül a mozarabban ; még pedig mindig az Üdvözítő utolsóvacsorai szavai után ; előtte csak az 1907-ben talált dér-balyzeh-i papiruson fölfödözött régi (kb. 350-ből való) egyiptomi liturgiában.

Az epiklézis dogmatikai jellege történetileg nem állapítható meg ; *eredetét és régi jelentését* ezidőszertint még *homály fedi*. Biztos, hogy Damaszkusi szent János az Üdvözítő utolsóvacsorai szavait és az epiklézist összeköti, és semmiesetre sem tulajdonítja kizárólag az epiklézisnek a konszekráló hatást. Az első görög teológusok, kik a 14. század óta a dolgot tüzetesebben tárgyalják (Cabasilas thesszaloniki érsek 1354 k., Marcus Eugenius a firenzei zsinaton) arra az álláspontra helyezkedtek, hogy az epiklézis a konszekrációnak legalább részleges oka. Ehhez a nézethez csatlakozott később több történetileg dolgozó 17. és 18. századi nyugati tudós is (A. Toutté, Renaudot). Mikor a firenzei zsinat a mi tételünket határozattá akarta emelni, a görögök Bessarionnal az élükön ellenzték, «nehogy annak a szégyennek árnyéka essék az ő egyházukra, mintha valaha is más lett volna a meggyőződésük». A 17. században aztán Petrus Mogilas (Confessio fidei orthodoxae 1642 qu. 107) kizárólag az epiklézist

hirdet
a hitre

Dog
lézisbe
sem eg
nem t
jezette
sem. A
a legre
hagyo
A 14.
János
neki k
atyák
mondj
jelenít
nem m
annak
fejezés
könyö
(a Sze
végbe
vai u
mint
minde
lénység
Biz
ama
volna
tilalma

hirdette az Eucharisztia formájának ; és erre a hitre az orosz papok esküt tesznek.

Dogmatikailag bizonyos, hogy *nem az epiklézisben kell keresni az Eucharisztia formáját*, sem egészben, sem részben. A *Szentírás* ugyanis nem tud róla ; Szent Pálnak gondos és kifejezetten krisztusi eredetre hivatkozó előadása sem. Az első négy század egyháza nem ismeri ; a legrégebbi liturgia, a Hippolytos-féle Apostoli hagyomány (lásd 205. lap) nem tartalmazza. A 14. századig vagy legalább Damaszkusi szent Jánosig senki, a görögök sem tulajdonítottak neki kizárólagos konszekráló erőt. Ha régebbi *atyák* (lásd pl. Jusztin szavait 204. lap) azt mondják, hogy könyörgés, a Szentlélek hívása jeleníti meg Krisztust az Oltáriszentségben, nem mondanak ellene ennek a ténynek. Mert annak a helyes meggyőződésüknek adnak kifejezést, hogy az Üdvözítő szavai is liturgikus könyörgés jellegével segítségül hívják Istent (a Szentlelket), hogy mindenhatóságával vigye végbe az átváltoztatást. A konszekrálás szavai ugyanis nem a maguk erejéből, nem mint főök, hanem mint eszköz az isteni mindenhatóság kezében valósítják meg az átlényegülést.

Bizonyos, hogy a *latin egyház* állást foglal ama nézet ellen, mintha az epiklézisnek is volna konszekráló ereje ; sőt pápák kifejezetten tiltalmazták ezt a tanítást ; utoljára X. Pius a

keleti püspökökhöz intézett levelében, 1910-ben. Következésképp a keleti egyház konszekrálása is, melyet a nyugati egyház mindig érvényesnek ismert el, az Üdvözítő szavai által történik. Az oroszoknak kifejezett szándékuk van ugyan az epiklézissel konszekrálni; de az mint merőben személyes szándék hatástalan marad az Egyháznak egyetemes, Krisztus rendelte szándékával szemben.

Hogy ezután *mi az epiklézisnek pontos értelme és szerepe*, arra nézve a legtöbb katolikus dogmatikus Bessarionnak a firenzei zsinaton képviselt álláspontjára helyezkedik: Az epiklézis mintegy drámailag, liturgiailag kifejti azt, ami a konszekrációban már megtörtént, s liturgiailag nyomatékozza a konszekráló szavakban lappangó könyörgést. A liturgia ugyanis egymásutánban, olykor elővételezéssel, olykor utóvételezéssel fejti ki és ábrázolja azt, ami egyszerre történik a valóságban; így a latin szertartás is az Offertóriumban szeplőtelen áldozatnak mondja a kenyeret (lásd még a gyászmise offertóriumát); az áldozópapok szentelésénél, miután már a püspökkel együtt miséztek, tehát már föl vannak szentelve, azt mondja a püspök: Vedd a Szentlelket; akinek megbocsátod bűneit, meg vannak bocsátva stb. Azt sem szabad felejteni, hogy minden konszekráló szertartásban, pl. a keresztvíz- vagy krizmaszentelésben is, van epiklézis:

«Jöjjön
a tere

Kén
szöveg

lelet:

hogy
hez ok

Ez az

(vagy

nél: e

szemb

és «Sin

minth

arra, l

mint t

nak l

kétség

és tén

nél m

menti

mert

szerep

valam

A »

utolsó

az «a

véve;

és erec

hivók

Ágosto

«Jöjjön le a Szentlélek, és szentelje meg ezeket a teremtményeket».

Kérdésbe tehető: *Mi a mai római misekánon szövegében az eucharisztiai forma lényege?* Felelet: Mivel «a szentségi forma az, ami jelzi, hogy mi készül a szentségben», azért a lényeghez okvetlenül hozzátartoznak ezek a szavak: Ez az én testem, ez az én véremnek kelyhe (vagy ami ezzel egyenlő tartalmú a görögök-nél: ez az én vérem). Biztos továbbá Scotussal szemben, hogy a bevezető szavak («Qui pridie» és «Simili modo») nem tartoznak a lényeghez; mintha t. i. ezek szükséges föltétel volnának arra, hogy a pap Krisztus személyében és ne mint történetnek elbeszélője szerepeljen. A papnak Krisztust helyettesítő szerepe ugyanis kétségtelenül kitűnik a misézés szándékából és tényéből. Valószínű továbbá, hogy a kehely-nél mondott többi szó («novi et aeterni testamenti stb.») nem tartoznak a lényeghez; részint, mert ezeknek nincs nélkülözhetetlen jelentő szerepük, részint pedig nincs olyan részük, mely valamely régi liturgiában ne hiányoznék.

A *misekánon konszekráló szavai* a Szentírás utolsóvacsorai előadásából vannak összeállítva; az «aeterni» valószínűleg Heb 13,20-ból van véve; a «mysterium fidei» esetleg 1 Tim 3,9-ből; és eredetileg valószínűleg a diakonusnak vagy a hívőknek fölkiáltásaként került bele Szent Ágoston korában a liturgiába.

Az Eucharisztia szentségi hatásai

Az Üdvözítő irántunk való szeretetének fölülmúlhatatlan zálogát és bizonyosságát adta, mikor az Oltáriszentségben önmagát nyújtotta istensége és embersége szerint lelkünk táplálására; *s a katolikus hitélet ehhez a szeretetcsillagzathoz igazodik.* Az Oltáriszentség vétele az egyéni hitbuzgóság legfőbb tárgya és forrása. Miként minden szentség, így az Oltáriszentség is közvetlenül valós-misztikai hatásaival járja át a lelket, melyeket aztán egyéni elmélésnek és bensőségnek kell *pszichikailag földolgozni* és folyósítani. Ezért a hitélet számára is rendkívül jelentős dolog az Oltáriszentség hatásait szabatos dogmatikai mivoltukban és szerves összefüggésükben megismerni; hisz nem egy jámbor törekvés azért marad kellő eredmény nélkül, mert teologialag gyöngé vagy éppen helyt nem álló fogalmakkal közelít a szentséghez. Itt fontolóra kell venni, mit és mi módon hoz létre az Oltáriszentség.

Az Oltáriszentség hatásait a *Decretum pro Armenis* (melyet a firenzei zsinat adott az egyesült örmények számára) így írja le: «Ennek a szentségnek hatása, melyet a méltó fölvevőnek lelkében érlel, az embereknek Krisztussal való egyesítése. De mivel kegyelem által ikatódik be az ember Krisztus testébe és egyesül a tagjaival, következik, hogy a méltó föl vétel által ez a szentség növeli a kegyelmet, és

amely
a tes
tartja
tet: m
élet s

En
vető, f
Kriszt
az én
mara
elő A
enger
már
tőség
gond
berré
rel eg
tus t
hogy
veszi
közv
szent
eggy
táplá
dette
sal v
riszt
Oltá
van
sal v

amely hatásokat az anyagi étel és ital létrehoz a testi életre nézve, amennyiben azt fönn-tartja és gyarapítja, helyreállít és gyönyörködtet : mindazokat a szentség is létrehozza a lelki élet számára».

Ennek értelmében az *Oltáriszentség alapvető, fő hatása az, hogy sajátos módon egyesít Jézus Krisztussal*, amint ő maga mondja : «Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, énbenem marad és én őbenne. Amint engem küldött az élő Atya, és én élek az Atya által, úgy aki eszik engem, az is él énáltalam». Ezt a gondolatot már a 4. századi nagy atyák középponti jelentőségében beleállítják az üdvrendet illető alapgondolatukba : Isten a megtestesülésben emberré lett ; a szentáldozásban az egyes emberrel egyesül, hogy az ember átistenüljön. «Krisztus testének és vérének vétele azt eredményezi, hogy átváltozzunk abba, amit magunkhoz veszünk», mondja Nagy szent Leó. Ez különben közvetlenül következik abból, hogy az Oltáriszentség eledel ; az eledel ugyanis az étkezővel eggyé válik, és ennek az átváltozásnak útján táplál és tart fönn. A hittudósok tehát kezdettől fogva helyesen épen ebben a Krisztussal való sajátos egyesülésben látják az Eucharisztianak sajátos szentségi kegyelmét ; az Oltáriszentség közvetlenül és egyenest arra van rendelve, hogy az embert a Jézus Krisztussal való egyesítés által emelje és tökéletesítse.

A Krisztussal való *eucharisziás egyesülés tartalma* azáltal van meghatározva, hogy az eucharisziás Krisztus eledel a lélek számára. Az eledel t. i. áthasonítás, asszimilálás által válik eggyé a táplálkozóval. Mivel fiziológiai törvény szerint a magasabbrendű élő asszimilálja az alsóbbrendűt, az Eucharisztia vételében nem az ember változtatja át önmagába Krisztust, hanem fordítva, Krisztus asszimilálja az embert önmagával. A jó ojtóágnak az a természete, hogy ha még annyira vad alanyba ojtják is, erősebb természetével legyőzi amaszt, annak keserűségét átváltoztatja a maga édes-ségébe és nemességébe, s a maga természetének megfelelő jó gyümölcs termésére készíti; így Krisztus teste, amint belénk száll, fölemel a maga kiválóságának színvonalára, s készítet, hogy a maga igazságának lombjait, virágjait és gyümölcseit teremjük. «Amint két viasz-tömeg összeöntve átjárja egymást, úgy jár át bennünket az eucharisziás Krisztus» (Alexandriai szent Ciril); az Eucharisztia vétele által úgyszólván Krisztus vérrokona lettünk, tanítja már Jeruzsálemi szent Ciril.

Ezzel jelezve van az *eucharisztiai egyesülés jellege*, melynek bensőségét, mélységét és termékenységét nem juttatja kellőképen kifejezésre ez a jellemzés: «erkölcsi egység», amilyent pl. a kölcsönös szeretet teremt két személy között. Hisz akkor voltaképen semmiben nem

különl
a töké
vetítés

A
koztat
testéb
alapve
ségek
egyhá
Kriszt
egy-eg
ságnál
jává.
séget
a keg
való
lelki a
tevék
a szer
a szer
szeret
amely
ban K
kegye
zatos
szente
hoz, n
függés
érzüle
Az or

különböznék attól az isteni egyesüléstől, melyet a tökéletes istenszeretés minden szentségi közvetítés nélkül létrehoz.

A *Krisztussal való egyesülésnek* a kinyilatkoztatás szerint *három foka* van: Krisztus testébe misztikailag, de valósággal beiktatnak alapvető és *ontológiai* módon a jegyközlő szentségek (Dogm. II 378): a keresztség, bérmlás, egyházirend. Általuk válik az egyes hívő Krisztus titokzatos testének szervévé, miként egy-egy sejt vagy szerv a szervezeti folytonosságnál fogva válik egy organizmusnak tagjává. Ezt a létrendi, ontológiai krisztusközösséget morfológiailag és *fiziológiailag* betetőzi a kegyelem, amennyiben a Krisztus testéhez való tartozásnak megfelelő természetfölötti lelki alkatot, belső megszervezettséget és élettevékenységet ad, kivált a hitnek és még inkább a szeretetnek belénk öntött erénye által. Hisz a szeretet az a lelki készség, mely készlet a szeretet tárgyával és céljával egyesülni, és amely ennél fogva az élettevékenységek irányában kidolgozza azt a hasonlóságot, melyet a kegyelem mint az isteni természetben való titokzatos részesedés ad; ebben a tekintetben a megszentelő kegyelem hasonlítható a vérrokonsághoz, melynél fogva a gyermek biológiai összefüggésben van a szülőivel, a szeretet pedig amaz érülethez, melynél fogva vonzódik hozzájuk. Az ontológiai és kegyelmi, a létrendi és élet-

rendi krisztusközösséget megbizonyítani, mélyíteni és pszichológiailag folyósítani vannak hivatva a *megfelelő tevékenységek*, nevezetesen a hit, szeretet, hűség, áldozatosság tettei, melyek mind bizonytságot tesznek, hogy «élek én, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem».

Nem lehet kétséges, hogy az *Oltáriszentségnek alapvető hatása* a krisztusközösségnek melyik fokába kapcsolódik bele: t. i. a *kegyelmi, életrendi krisztusközösségbe*. S azt nem megte-remteni van hivatva; ezt t. i. megteszik a holtak szentségei; hanem fönn tartani, növelni és gyarapítani. Az Oltáriszentségben Jézus Krisztus, a léleknek várva-várt vőlegénye mindannyiszor személyesen eljön a jegyeshez, és jelenlétével újra meg újra megpecsételi, eleveníti és biztosítja a vele való belső egységet. S ezt teszi nem egyszerűen azzal, hogy mennyei valósága megjelenik hitünknek vagy vágyunknak látóhatárán, hanem misztikai, de valós szentségi, tehát érzékelhető jelenlétével közvetlen érintkezésbe lép velünk. Igaz, nem helyes dolog egyszerűen azt mondani: amint a kenyér és bor táplálja testünket, úgy Krisztus szentségi teste és vére egyesül lelkünkkel és táplálja azt; hisz Krisztus eucharisztiai teste és vére nem maga a kegyelem, mely egyedül táplálja a lelket, hanem annak csak eszköze. De mint igazi elevenítő test (Dogm. I 650), titokzatos

érintke-
árasza-
En
zössé-
köve-
1.
met,
kegy-
zsina-
rel a-
szent-
gyün-
eled-
tahn-
meg-
Szen-
ezt a-
kezi-
meg-
keny-
jelze-
tanu-
bá-
soha-
nem-
san-
a bú-
A
főké-
telő

érintkezéssel magához kapcsolja lelkünket és árasztja belénk a természetfölötti életerőket.

Ennek értelmében az életrendi krisztusközösségre irányuló eucharisztiai hatékonyság a következő mozzanatokat tartalmazza:

1. Az *Oltáriszentség* adja a *második kegyelmet*, azaz növeli a már meglevő megszentelő kegyelmet; vagyis élők szentsége. A trentói zsinat szerint ki vannak közösítve, kik Lutherrel azt mondják, hogy a bűnbocsánat az Oltáriszentségnek legkiválóbb vagy éppen egyetlen gyümölcse. S valóban az Oltáriszentség lelki eledelül van rendelve; ámde az eledel nem holtaknak szól, hanem élőknek, az életnek nem megalapozását, hanem fönntartását célozza. Szent Pál is azt mondja: «Aki méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Tehát vizsgálja meg magát az ember, és úgy egyék ebből a kenyérből és igyék ebből a kehelyből». Ez az itt jelzett előkészület a hagyomány kétségtelen tanúsága szerint nem egyszerűen tökéletlen bánat, hanem megigazultság; az Eucharisziát sohasem adták bűnösöknek. Ez természetesen nem zárja ki, hogy az Oltáriszentség oldallagosan ne adjon olykor első kegyelmet is, ha t. i. a bűnös jóhiszeműleg tökéletlen bánattal veszi.

Az Eucharisztia alapvető hatása jelzi, hogy főként *mily irányban kell keresnünk a megszentelő kegyelem növekvését*: Az Eucharisztia min-

denekelőtt növeli a szeretet természetfölötti erényét, és annak olyan jelleget, módosulatot ad, mely a léleknek Krisztussal való egyesülését és a hozzá való természetfölötti idomulást közvetlenül előmozdítja: «Szeretet az Isten, és aki a szeretetben marad, Istenben marad és Isten őbenne» (1 Jn 4, 16). Továbbá szorosabbra fűzi és erősíti azt a köteléket, mely összeköti azokat, kik vagy valóságban vagy hivatásban Krisztus testének tagjai. Hisz a szeretetnek *egy* erénye az, mellyel szeretjük Istent és felebarátainkat: «Ha valaki azt mondja: szeretem Istent, és felebarátját gyűlöli, az hazug» (1 Jn 4, 20). Ezt jelképezik a színek (sok magból egy kenyér, sok csöppből egy kehely): «egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk». Jézus Krisztus az Oltáriszentség által szorosabbá, érzékenyebbé teszi és kimélyíti a tagoknak őbenne való egységét, és ezáltal a leghatalmasabb indításokat adja arra, hogy kölcsönösen szeressék egymást: «Soha senki sem gyűlöli testét, sőt ellenkezőleg táplálja és ápolja». Az eucharisztias vendégségben az Üdvözítő egy asztalhoz ülteti Isten országának összes meghívottjait, hogy egy közös szeretetlakomán az ő szent szívében egyesüljenek: o signum unitatis, o vinculum caritatis! Ennek a hatásnak, melyet a régi egyház oly nagy nyomatókkal emel ki, hódító erővel, messze

láthat
minde

2. A
megfel
szerete
melyel
tevéke
tik át.
való f
abból
eledel.
lálja a
az eg
kedve
vetlen
lakom
való r

Enn
biztos
által k
elvont
Kriszt
lenség
mára
vagy a
pedig
kezés
tud m
nek,
részv

láthatóan kell érvényesülni ma is, a gyakori és mindennapos szentáldozás korában !

2. Az Oltáriszentség vétele *az alapvető célnak megfelelő segítő kegyelmeket is ad*, nevezetesen a szeretetnek ama buzdulásait és gerjedéseit, melyek a Krisztussal való életrendi közösséget tevékennyé teszik, mintegy a tudatvilágba ültetik át. Hisz ilyenek híján a krisztusközösségre való fölkészítés nem volna teljes. Ez a hatás abból is következik, hogy az Oltáriszentség eledel. Az eledel nemcsak fönntartja és táplálja az életfolyamatokat ; hanem a jó táplálék az egészséges szervezetben az életerőt, életkedvet (a pszichológusok «életérzetét») közvetlenül növeli. Ezt jelzi az Eucharisztíának lakoma alakjában, kenyér és bor színe alatt való rendelése.

Ennek a hatásnak valóságát és bensőségét biztosítja az a tény is, hogy az Oltáriszentség által *közvetlen eleven kapcsolatba jutunk* nem egy elvont eszménnyel, hanem *a valóságos történeti Krisztussal*, akinek édes közelsége és közvetlensége minden egyes Krisztus-áhitó hívő számára úgy valósul, mint akár Lázár házában vagy a kánai menyegzőn vagy Zakeusnál vagy pedig a tanítványaival való mindennapos érintkezésben. Csak az Énekek énekének nyelve tud megfelelő kifejezést adni annak a lelkületnek, melyet a Krisztus vendégségében való részvétel teremt. Természetes, hogy ennek nyo-

mán *nagy lelki vigasság és békesség jár*: az Oltáriszentség égi kenyér, teljes minden gyönyörűséggel.

A kegyelemnek és nevezetesen az állapot-szerű szeretetnek növelése mindig nyomában jár a méltó szentségvételnek; a segítő kegyelmek illetve a szent szeretet-gerjedelmek és lelki öröm csak akkor, ha a lélek fogékony, vagyis ha a bocsánatos bűnre való hajlamok, hiányos készület, lelki lanyhaság és szórakozottság nem vetnek akadékoszt. Az Eucharisztia *szentségi módon és nem gépiesen közvetíti a kegyelmeket*; nem az áldozás maga teszi, hanem a méltó áldozás, mely a szentség dogmatikai tartalmának és hatásainak megfelelő áhítatos földolgozása, átemlékedése útján iparkodik a tudatba és akaratba is átültetni mindazt, amit a szentség misztikailag közvetít. Ezt megfelelő pedagógiai közvetítéssel már a gyermekáldozatokra is kell alkalmazni.

3. Az Üdvözítő biztosít arról, hogy az Oltáriszentség *jövendő föltámadásunk és dicsőségünk záloga*; «Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete vagyon, és én föltámasztom őt az utolsó napon». Már Szent Ignác mondja, hogy az Eucharisztia halhatatlanság orvossága, a halál ellenszere (az Efezusiakhoz írt levelében 20, 2). Ezzel az Úr Krisztus megkoronázza azt a szeretetet, mely őt az Oltáriszentség alapítására vezette; való-

ban él
ővét,
el ne
Ebben
utolsó

De
záloga
sítéká
szavai
benne
ő aki
ból, él
netek
szents
jogcím
szerin
amen
való l
sítja
szenv
föltám
és élte

A t
ségne
föl, m
az el
comit

Igy
ellensz
napi

ban *εἰς τὸ τέλος*, végig, az utolsó lépésig szereti övéit; nem akarja étlen elbocsátani övéit, hogy el ne fogyatkozzanak az úton (Mat 15, 22). Ebben kifejezésre jut az Eucharisztianak mint utolsó útravalónak egész jelentősége.

De mikép lehet az Oltáriszentség föltámadásunk záloga? Kétségtelen, hogy a föltámadás biztosítékát Krisztus Szentlelke adja az Apostol szavainak értelmében: «Ha annak Lelke lakik bennetek, aki föltámasztotta Jézust halottaiból, ő aki föltámasztotta Jézus Krisztust halottaitól, életrekelti a ti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által» (Rom 8, 11). Az Oltáriszentség a föltámadásnak és örök életnek ezt a jogcímét megnöveli; a szentatyák fölfogása szerint a halhatatlanság csiráját oltja belénk, amennyiben t. i. Krisztus titokzatos testében való közösségünket megerősíti, és ezzel biztosítja számunkra ennek a testnek sorsát: a szenvedés után a megdicsőülést, a halál után a föltámadást; Krisztus nem hagyja az ő élő és éltető testének méltó hordozóját!

A trentói zsinat ezek mellett az Oltáriszentségnek bizonyos *másodlagos hatásait* sorolja föl, melyeket a szentség nem magától, hanem az elsődleges hatások kíséretekép (*per concomitantiam*) hoz létre.

Igy mindenekelőtt az Oltáriszentség mintegy *ellenszer* (*antidotum*), mely által a mindennapi büntől megszabadulunk és óva maradunk

a halálósaktól. Ezt részint azzal éri el, hogy hatalmasan fölszítja a buzgó szeretet gerjedelmeit, melyek tovaűzik a bocsánatos bűnöknek tenyésző talaját, a lagymatagságot; részint pedig oly módon, hogy a megszentelő kegyelem növelése által kivált a szeretet erényének erősítése által szilárdabb támaszt ad a halálos bűnökkel szemben. A tevékeny szeretet tényei, melyekre indít, érdemszerző erejüknél fogva ideiglenes büntetések eltörlését is szerzik az áldozónak; tehát nem a szentség közvetlen, elsődleges hatékonysága által, hanem ezen a kerülő úton.

Azután pedig *jékezi és csökkenti a rendetlen testi kívánságokat*. Ezt a hatást a Szentírás nem említi, az atyák azonban gyakran és lelkesen szólnak róla: «Üdvözítőnket keblünkre öleljük, hogy testünk szenvedélyeit leszereljük», mondja már Római szent Kelemen. «A bennünk levő Krisztus megfékezi a tagjainkban dülő testi törvényt és lecsöndesíti a háborgásokat» (Szent Ignác). Ezt a hatást az Eucharisztia Szent Tamás szerint közvetve váltja ki, amennyiben t. i. növeli és erősíti a szeretetet, annak a szentágostoni törvénynek értelmében: a szeretet növekvése a rendetlen kívánság csökkenése. De nem szabad kizárni azt a lehetőséget sem, hogy a Krisztusnak elevenítő szűzi testével való misztikai érintkezés közvetlenül is tisztító és csöndesítő hatással van, amint

pl. né
ben s
beszé

Mi
akkor
az eu
és ad
a szin
észlel
vetlen
okozo
ugyan
módja

Ez
szenta
teológ
séges
kenys
elmer
zás «

Az E

Az
szente
valdia
újítók
hatal
dentin
azt m
vakk

Sch

pl. némely szentről olvassuk, hogy jelenlétükben soha senkinek eszébe sem jutott illetlent beszélni vagy akár gondolni is.

Mindezeket a hatásokat az Oltáriszentség akkor váltja ki, mikor azt lehet mondani, hogy az eucharisztias színeket magunkhoz vettük, és addig fejt ki szentségi hatékonyságot, míg a színek jelen vannak; tehát az azután még észlelhető szeretet-gerjedelmek már nem közvetlenül a szentségből fakadnak, hanem az általa okozott szeretet-növekvésből. Az Eucharisztia ugyanis eledelnek van rendelve, és eledel módjára is hat.

Ez a dogmatikai igazság tartalmazza a szentáldozásra való közvetlen *előkészületnek* teológiáját: Az étel úgy foganatos, ha egészséges étvágy fogadja és megfelelő étkező tevékenység kíséri. Tehát szent vágy a vétel előtt, elmerülő szeretet a vétel alatt: ez a szentáldozás «higiénéje».

Az Eucharisztia kiszolgáltatója

Az Oltáriszentség készítője kizárólag a *jőlszentelt áldozópap*. Ez hittétel. Az *albiak* és *valdiak* minden bölcs és jámbor embernek, az *újítók* pedig minden hívőnek tulajdonítottak hatalmat az Oltáriszentség készítésére. A *Tridentinum* szerint pedig ki van közösítve, aki azt mondja, hogy «az Üdvözítő ezekkel a szavakkal: ezt cselekedjétek az én emlékeze-

temre, az apostolokat nem avatta papokká, vagy nem rendelte el, hogy ők és más áldozópapok följajánlják az ő testét és vérét». Ezzel megismételte a IV. lateráni zsinatnak az albiak és valdiak ellen hozott határozatát.

Az Oltáriszentség készítése ugyanis annyi, mint bemutatni az *újszövetség áldozatát* (lásd 243. lap). Ámde «nem veszi senki magának ezt a tisztet (áldozat bemutatására), hanem akit Isten hív» (Heb 5, 4). Már az ószövetségben, mely az újnak csak árnyéka, az áldozat bemutatása külön papságnak volt fönntartva. S valóban nem jelentéktelen dolog, hogy az Üdvözítő az ő «búcsú»-vacsorájára csak a tizenkettőt hívta meg, senkit a tanítványok és a jámbor asszonyok közül, és csak nekik mondta: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Ha ezek a szavak minden hívőnek szóltak volna, amint Luther állítja, akkor azoknak nemcsak joguk, hanem kötelességük is volna az Eucharisztia áldozatát bemutatni; ezt pedig nem merte Luther sem állítani, még kevésbbé gyakorlatba venni.

A *hagyomány* szava kezdettől fogva határozott és egyöntetű. Már a Didache az Eucharisztia ünneplésével kapcsolatban figyelmeztet: «Rendeljetek tehát magatoknak püspököket és diakonusokat, akik méltók az Úrhoz». Római szent Kelemen a püspököket és diakonusokat az ószövetség papjaival és levitáival helyezi pár-

huza
nítja
riszt
konu
testv
diako
az E
racion
hogy
szerin
zatot

A
hogy
muta
nem
rendj
gyen
vontá
követ
nek
szitse
meg
ki va
egyet
önfela
áldoz
Mi
kiszol
itt tel
kiszol

huzamba és a liturgiát kizárólag nekik tulajdonítja. Ignác szerint nincs megengedve az Eucharisziát a püspök nélkül ünnepelni; a diakonusok csak kiszolgáltatók. Jusztin szerint a testvérek előjárója szenteli az Eucharisziát, a diakonusok kiszolgáltadják. Tertullián szerint az Eucharisztia készítése papi tiszt. Cipriánról racionalista dogmahistorikusok is elismerik, hogy tételünk kifejezett tanuja. A niceai zsinat szerint a diakonusoknak nincs hatalmuk áldozatot bemutatni.

A *teológiai megfontolás*nak elég arra utalni, hogy az Oltáriszentség készítése áldozat bemutatása, mely az áldozópapoknak tiszte; de nem illik bele Istennek természetfölötti üdvrendjébe, hogy minden ember áldozópap legyen (lásd pl. 258. lap). A protestánsok sem vonták le elméleti álláspontjuk gyakorlati következményeit; nem engedtek és nem engednek mindenkinek oda, hogy az úrvacsorát készítse. A laikusok azonban nem rövidülnek meg azért, hogy ebből a papi tevékenységből ki vannak zárva; hiszen ők is részesei az egyetemes papságnak, mely az Istenért való önfeláldozásnak és önmegtagadásnak szellemi áldozatait mutatja be.

Minthogy az Eucharisztia állandó szentség, kiszolgáltatója más is lehet mint a készítője; itt tehát nem az érvényes, hanem a megengedett kiszolgáltatásról van szó.

Rendes kiszolgáltató az áldozópap. Ezt jelzi az *Üdvözítő* meghagyása: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, mely az apostoloknak és utódaiknak szól. Megerősíti az Egyháznak kezdettől fogva vallott *gyakorlata*, mely a diakonusnak csak a püspöktől (utóbb az áldozópaptól) függőleg engedte meg az Eucharisztia kiszolgáltatását. A *teológiai megfontolás* is illőnek találja, hogy a szentséget az szolgáltassa ki, aki készítette, vagyis aki isteni jogon rendes közvetítő Isten és a hívők között, és aki tárgyi (karizmás) szentségénél fogva nagyobb kezeséget nyújt arra, hogy a szent dolgokat szentül is kezeli. A megengedett kiszolgáltatáshoz ezenfelül *joghatóság* kell. Illő ugyanis, hogy a nyáját maga a pástör legeltesse; ma azonban jogszokás alapján megfelelő ok fönnforgása esetében minden áldozópapnak megvan a joghatósága az Eucharisztia kiszolgáltatására.

Rendkívüli kiszolgáltató a diakonus, különösen szükség esetén. Ezt az atyák kezdet óta tanusítják, és az Apostoli Szabványok tételesen előírják: «A diakonus nem mutatja be az áldozatot. Hanem miután a püspök vagy áldozópap a szentáldozatot bemutatta, ő adja a népnek, nem mint pap, hanem mint a papok segédje».

Minthogy az Eucharisztia kész szentség, bárki érvényesen kiszolgáltathatja *önmagának* is, ha mindjárt laikus is. Az ősegyházban szokásos is volt az önáldoztatás (üldözések idején;

remeték, jámbor házi áldozók). Ennek egy fajtája volt a régi áldoztatási mód: az áldozónak kezére adták az ostyát, melyet aztán ő maga vett. A laikus önáldoztatást (sőt a papét is misén kívül) az Egyház utóbb igen szigorúan tilalmazta, már a niceai zsinaton; hasonlóképp a jelzett régi áldoztatási módot, mely a 9. század óta nyugaton egészen meg is szűnt. Az újabb teologusok Liguori szent Alfonzzal azon a helyes nézeten vannak, hogy szükség esetén a laikusok önáldoztatása ma is meg van engedve.

Az Eucharisztia fölvevője

Az Oltáriszentség méltó fölvevője a megigazult keresztény. Ez hittétel a trentói zsinat kifejezett tanítása értelmében.

A tétel helyes megértésére különbséget kell tenni. Más az Eucharisztia alkalmas és más a méltó alanya. Jellemzésük végett a trentói zsinat nyomán a merő *anyag*i eucharisztia-vétel mellett (mely semmiféle tekintettel sincs az Eucharisztia szentségi jellegére) háromféle áldoztatást különböztetünk meg. *Szentségi* áldozás az, mely az eucharisztia szentségi jellegének tudatában és szándékával történik, annak gyümölcsei nélkül; *lelki* áldozás a szentség vételének kifejezett vágya élő hitben és szeretetben; a *lelki-szentségi* áldozás a szentséggel együtt annak gyümölcseit is veszi.

Az Eucharisztia *merőben szentségi vételére* alkalmas minden megkeresztelt élő. A szentségek ugyanis általában az élőkért vannak; az Eucharisztia ezenfelül eledel, és mint ilyen is élőknak van szánva. Itt mellesleg megjegyezzük, hogy a szentáldozás mint eledel csakis a fölvevőnek szól. Tehát másért szentáldozást följánlani csak abban az értelemben lehet, hogy a szentáldozás ténye által személyes teljesítmény alapján szerzett érdemeket könyörgésképen (per modum suffragii) és az esetleg hozzákötött búcsúkat a búcsúalkalmazás törvényei szerint (lásd Dogm. II 576) följánljuk másokért; ezt természetesen meg lehet tenni a tisztítóhelyen szenvedő lelkekért is. Csak megkeresztelt ember alkalmas alany, mert a keresztség a többi szentség kapuja; a vágykeresztség valószínűleg nem elég. A *merő lelki áldozás* mint merő személyes teljesítmény lehetséges mindenkinek, aki tökéletes szeretet fölindítására képes, tehát nem-keresztényeknek is.

A tételben a lelki és egyben szentségi áldozatról van szó. Erre nézve a *Tridentinum* ünnepélyesen kimondja, hogy a merő hit nem elég előkészület, és szigorúan meghagyja, hogy aki halálos bűnben van, az áldozás előtt gyónjon meg, és szükség esetét leszámítva, ne érje be tökéletes bánattal. A másik végletet tekintve VIII. Sándor pápa elítélte azt a janzenista tételt, hogy a

szent
meg
adott
szerin
szent
kegy
jám

A
tatás
kijele
tők
színü
monc
ügy
kehel
ítélet
lönb
szerin
halál

A
szerin
Euch
valla
Juszt
hoz,
után
azon
keres
anny
jelen

szentáldozáshoz nem járulhat, akiben nincs meg a legtisztább istenszeretés, vagy aki nem adott teljes elégtételt összes bűneiért. X. Pius szerint minden hívőnek van joga a mindennapi szentáldozáshoz, csak legyen a megszentelő kegyelem állapotában és legyen meg a helyes jámbor szándéka a szentség vétele tekintetében.

A tétel világosan benne van a kinyilatkoztatás forrásaiban. Az *Üdvözítő* az utolsóvacsorán kijelentette, hogy az apostolok tiszták és méltók (Jn 13, 4–20: lábmosás); Júdás valószínűleg nem áldozott. Szent Pál pedig azt mondja: «Vizsgálja meg magát az ember, és úgy egyék ebből a kenyérből és igyék ebből a kehelyből. Mert aki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik magának, mivel nem különbözteti meg az Úr testét». Az ő tanúsága szerint a méltatlan áldozásnak betegség sőt halál jár a nyomában.

A *hagyomány* nem hagy kétséget. A Didache szerint csak a megkeresztelteknak lehet adni az Eucharisziát; de azoknak is előbb meg kell vallani bűneiket, hogy áldozatuk tiszta legyen. Jusztin szerint azok járulnak az Eucharisziához, akik hisznek Krisztusban és a keresztség után az ő parancsai szerint élnek. A régi egyház azonban föltételezte, hogy a keresztények keresztényül is élnek, és ezért általában mindannyiszor kiszolgáltatta minden szentmisén a jelenlevőknek; csak a diakonus fölkiáltása:

szenteknek a szentet! és a hitjelöltek meg a vezeklők eltávolítása szólította őket a Didache szellemében bűnbánatra. Ciprián azonban tud olyanokról, kik méltatlanul áldoztak és ezért meghaltak. Szent Ágoston két irányról tesz említést: némelyek csak azokon a napokon akarják engedni az áldozást, mikor az ember tisztábban él, mások mindig, ha a hívők nincsenek főbűnben. Szerinte mindkettőt az Eucharisztia iránti tisztelet vezeti, és ezért szabad az útjuk: «Csak megvetést nem tűr ez az eledel, miként a manna nem tűrt csömört».

A *hívő elme* a tételt abból a megfontolásból vezeti le, hogy az Oltáriszentség lelki eledel. Az eledel ugyanis az élőknek szól; a természet-fölötti rendben pedig a megigazultság ad életet. Továbbá a szentség vétele a Krisztussal való misztikai egyesülésre irányul; ennek pedig ellene van a halálos bűn. Ebből következik, hogy a halálos bűn állapotában vett szentség nem fejti ki hatásait; a méltatlan áldozás igen súlyos, bár nem valamennyi közt a legsúlyosabb bűn (így tanít Szent Tamás Summa theol. III 80, 4. 5). Minthogy azonban ezeknek a hatásoknak jogcímét megadja, azokat létre is hozza, ha a méltatlan áldozó eltávolítja az akadékot, még mielőtt a színek megváltoznának.

A megigazultság állapotán kívül az Egyház súlyos bűn terhe alatt előírja az *éhomra való vételt*. Erről már Tertullián és Ciprián tesznek

említ
írást
lehet
agap
való
viszo
mozg
nek
egy
hoz
orvos
nem
mely
érint
Szent
chisr
a hit
ség,
nek
hodo
nem
M
igazu
nak
telés
tatás
tott
volt
ben
A

említést ; Szent Ágoston megvédi. Ezt az előírást indokolja a szentségnek nagy méltósága ; lehetővé tette az Eucharisztia ünneplésének az agapéktól való elválasztása és a reggeli órákba való helyezése (ma főként a nagyvárosi munkásviszonyokra való tekintettel kezdik megint mozgatni az esti misék és áldozás megengedésének ügyét). Mai törvény szerint, akik legalább egy hónapja betegek és közeli fölgyógyulásukhoz nincs remény, hetenkint egyszer-kétszer orvosságra vagy folyadékra is áldozhatnak, ha nem tudnak éhommal maradni (CIC 558). Némelyek előírták vagy legalább javalták a házasság érintkezéstől való tartózkodást is (így Origenes, Szent Jeromos, Nagy szent Gergely, a Catechismus Romanus). A külön lelki előkészület, t. i. a hit, remény, szeretet fölindítása, összeszedettség, a buzgóság fölszítása a természeti törvénynek előírása : az ég és föld királyát megfelelő hódolattal kell fogadni ; tételes rendelkezésnek nem tárgya.

Minthogy a megkeresztelt kisderek is a megigazultság állapotában vannak, a méltó áldozásnak ők is alanyai. S csakugyan a gyermekkeresztelem általános elterjedése után a gyermekáldoztatás (sokszor bor színe alatt vagy borba mártott ostya alakjában) is szokásba jött, és megvolt a nyugati egyházban is 1200-ig ; a keletiben megvan mindmáig.

A nyugati egyházban 1200 után szokássá vált

a szentséget csak a meggondoltság éveiben (10–14. életév) kiszolgáltattani; X. Pius (1910) óta a 7. életév van rögzítve, mint alsó határ. A nyugati egyháznak ez a gyakorlata megokolt. A szentáldozás ugyan a kisdedekben is létrehozza elsődleges hatásait; ha a keresztség megadja nekik az első kegyelmet, nem lehet elgondolni, miért ne adná a szentáldozás a másodikat. Mégis a kisdedeknek erre a kegyelmi gyarapodásra még nincs közvetlen szükségük; tehát nem rövidülnek meg, ha az Eucharisziában még nem részesülnek. Viszont ez a gyakorlat hatékonyan távoltartja a szentség méltóságának veszélyeztetését, ami a gyermekáldoztatásnál majdnem elkerülhetetlen; nagy mértékben előmozdítja tiszteletét a nagyoknál, ha csak azoknak szolgáltatják, kik tudják, mire készülnek. Tehát amennyire a közjó meghaladja a magánjót, annyival dicséretesebb a nyugati gyakorlat a keletinél. A kisdedekkel egy sorba kell állítani a gyöngé elméjűeket, akiknek szabad kiszolgáltattani a szentséget, ha tudatos előéletükből legalább valamilyen állapotszerű előkészület maradt vissza.

A szentáldozás szükségessége

Az Oltáriszentség vétele isteni és egyházi parancs erejénél fogva szükséges. A Tridentinum ünnepélyesen kimondja, hogy a hivek a belátás éveitől (ab annis discretionis) kezdve évenként

legalább
járulni
méber
nos t

Csa
ígérés
Embe
leszen
Ezt
Eucha
nak
eszitel
az Úr
atyák
magy
ezt a
jelent
lehetn

Az
ságot
az Eu
szerin
paran
leszúr

Ele
szentn
Tertu
(szom
Eucha
nossá

legalább húsvétkor kötelesek szentáldozáshoz járulni az Anyaszentegyház rendelkezései értelmében. Ez utalás a IV. lateráni zsinatnak azonos tartalmú határozatára.

Csakugyan az *Üdvözítő* az Eucharisztia megígérésekor azt mondta: «Ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok az ő véré, nem leszén élet tibennetek». Utolsóvacsorai szava: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az Eucharisztia vételére is vonatkozik, Szent Pálnak ama tanusága szerint: «Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, míg el nem jön». Az *atyák* különösen az Oltáriszentség ígérétének magyarázásával kapcsolatban hangsúlyozzák ezt a szükségességet, néha oly erősen, hogy kijelentéseikből szinte eszköz jellegű szükségetet lehetne kiolvasni.

Az isteni parancs *nem írja elő a vétel gyakoriságát és időközeit*; ezért azt kell mondani, hogy az Eucharisztia vétele a parancsok természete szerint legalább a halál előtt kötelez. Az egyházi parancs, mely szabályozza a vételt, a gyakorlat leszűrődése.

Eleinte valószínűleg csak vasárnap volt szentmise, és következésképp szentáldozás is. Tertullian tanuságot tesz, hogy a stáció-napokon (szombatokon és szerdákön) is ünnepelték az Eucharisziát, és ettől az időtől kezdve általánossá válik a naponkénti misézés. De már nem

minden szentmisén áldozik minden jelenlevő. Aranyszájú szent János és Szent Ágoston idejében akárhányan évenként egyszer vagy kétszer, mások azonban sokkal gyakrabban áldoztak. Szent Ágoston, miként Aranyszájú ajánlja a naponkinti áldozást, de csak tiszta lelkiismerettel. A tours-i zsinat kimondja, hogy az évenkénti egyszeri áldozás elég (747). Mikor aztán «a hitványság elhatalmasodásával sokaknak szeretete kihűlt», a IV. lateráni zsinat (1215) ezt az évenként egyszer való áldozást előírta, még pedig a belátás éveitől kezdődőleg. Ma ezenkívül parancs a nagybetegeket ellátni az utolsó útravalóval.

A régi egyház a kirekesztett vezeklő bűnösöknek haláluk előtt adta a szentséget az Egyházzal való kibékülésük jeléül. A rendes körülmények közt halálra vált hívőkre nézve ezt nem olvassuk a legrégibb időkben; Szent Ágoston, aki abban a meggyőződésben volt, hogy a legszentebb papnak is bűnbánattal kell a halálra készülnie, a falakra írt bűnbánati zsoltárok átelmélkedésével készült. Ellenben Aranyszájú, Ambrus, Vazul, Nagy szent Gerely haláluk előtt magukhoz vették a szentséget. 1000 körül aztán megszáporodnak a tanúságok; valószínű, hogy akkor a szentségnek utolsó útravalókénti vétele már általános szokás volt.

Az Oltáriszentség vétele *nem kötelez mint az*

üdvös-
dedek
is biz-
megk-
az üc-
mond-
nem
megá-
ség a
felnö-
ugya-

A
nem s-
met
igazu-
kerül-
kegy-
üdvö-
Ámd-
eszül-
kezte-
és ü-
A fel-
a ke-
vagy-
riszt-
ugya-
tartá-
nek,
Euch-

üdvösséghez föltétlenül szükséges eszköz. A kisdedekre nézve ez hittétel; a felnőttekre nézve is biztos. A *trentói zsinat* a keresztséget és a megkeresztelt bűnösök számára a töredelmet az üdvösséghez elkerülhetetlenül szükségesnek mondja; de az Eucharisziáról ilyesmit sehol nem állít; sőt amennyiben a kisdedekre nézve megállapítja, hogy nekik nem szükséges a szentség az üdvösséghez, eléggé jelzi ugyanezt a felnőttek számára is; az eszköz jellegű szükség ugyanis nem tűr kivételt.

A tételt így igazoljuk: Az Oltáriszentség nem szükséges ahhoz, hogy az ember első kegyelmet kapjon; hiszen élők szentsége. De a megigazultság állapotának fönn tartásához sem elkerülhetetlenül szükséges. Aki a megszentelő kegyelem állapotában hal meg, annak örök üdvösségéről az Egyház sohasem kételkedett. Ámde a megkeresztelkedett kisdedek, akik eszköz használata előtt halnak meg, nem vétkeztek, tehát a kegyelem állapotában voltak, és üdvözülnek az Eucharisztia vétele nélkül is. A felnőtteknél pedig nem lehet kimutatni, hogy a keresztségi kegyelem fönn tartása rövidebb vagy akár hosszabb ideig is lehetetlen az Eucharisztia vétele nélkül. Azok a segítő kegyelmek ugyanis, melyek a kegyelem állapotának fönn tartásához szükségesek, máshonnan is jöhetnek, pl. buzgó imádságból. Továbbá ha az Eucharisztia az üdvösségnek nélkülözhetetlen

eszköze volna, akadályozás esetén az ember köteles volna fölkelteni vágyát. Ámde ezt az Egyház sohasem követelte. Végezetül az Egyház a nagy bűnösöktől régen gyakran megtagadta az Oltáriszentséget, még a halál színe előtt is (interdictum idején); tehát nem tekintette nélkülözhetetlen eszköznek.

Ezzel szemben lehetne így érvelni: Az Oltáriszentség *a lélek természetfölötti életének eledele*; ámde eledel nélkül elszorvad az élet. Ez az okoskodás azonban nem áll helyt. A testi és lelki eledel között csak hasonlóság áll fenn, nem egyenlőség. A lelki élet táplálásának más eszközei is vannak mint az Oltáriszentség: általában a szentségek, jócselekedetek, imádság. Különben is a szellemi élet ontologiai mi-voltánál fogva nem romlékony, hanem miként alanya, a lélek, maga is halhatatlanságra van teremtvé.

Dehát az *Üdvözítő az Oltáriszentségről ugyan-
azt látszik mondani, mint a keresztségről*: «Ha
nem eszitek, nem lesz élet tibennetek». Ha az
Üdvözítő szavait magukban tekintjük, az *eucha-
risztia vételének és a vízből meg Szentlélekből való
újjászületésnek szükségét megállapító kijelentései
között nem áll fenn teljes tartalmi párhuzam*.
Nikodémus előtt ugyanis az Üdvözítő elvi ki-
jelentést tesz; az eucharisztias beszédben pedig
hitetlenkedő zsidókkal és felnöttekkel szemben
a beszéd körülményei szerint és az összefüggés

értelm
risztia
üdvöz
paran
tanít
lomás
nem
zik ki

A
A kis
hez
kötel
fönn
dedek
teni.
kodv
azoka
állítj
ítéli

Mi
Oltár
mint
haték
viszor
színü
ünne
szédé
Euch
az Ü
haszn

értelmében a hitet, még pedig a valós eucharisziás jelenlétben való hitet követeli mint az üdvösség eszközét. A szentség vétele aztán parancs, de nem nélkülözhetetlen eszköz. A hittanítványok is Péter által hitükről tesznek vallomást («az örök élet igéi nálad vannak»), és nem az Eucharisztia vételének szándékát fejezik ki.

A tételnek jelentős következménye van: *A kis gyermekek nem kötelesek az Oltáriszentséghez járulni:* nem a nélkülözhetetlen eszköz kötelező erejénél fogva, mert ilyen nem forog fönn; nem a parancs erejénél fogva, mert kisdedek még nem képesek parancsokat teljesíteni. Üdvösségükről a keresztség által gondoskodva van. Ezért a trentói zsinat kiközösíti azokat, kik a gyermekáldozás szükségességét állítják; de a régi egyházi gyakorlatot nem ítéli el.

Mindazáltal lehet azt mondani, hogy az Oltáriszentség *a fölserdültek számára szükséges mint a természetfölötti élet fönntartásának leghatékonyabb rendes eszköze, tehát erkölcsi és viszonylagos szükségességgel.* Ez nagy fokban valószínű nézet. Az Oltáriszentség alapításának ünnepélyessége, az Üdvözítő eucharisziás beszédének nyomatékos fölszólításai, maga az Eucharisztia mivolta bizonyosságot tesznek, hogy az Üdvözítő ezt a szentséget a legszélesebbkörű használat számára rendelte. És a szentség hatá-

saira való tekintettel könnyű belátni, hogy e nélkül a legmegfelelőbb lelki eledel nélkül ennyi kísértés és veszedelem között bajos teljes erejében és egészségében fönn tartani a természetfölötti életet. Ezért a fölnöttek kötelesek a parancsra való tekintet nélkül is, lelki életük érdekében a szentséghez járulni, és megfelelő vágyat is ébreszteni magukban.

Az Eucharisztia vételének szükségességével kapcsolatban még egy tételt kell megállapítanunk, melynek rögvan a történeti nevezetessége is: *Nincsen kötelezettség a szentmise bemutatásán kívül két szín alatt venni az Oltáriszentséget.*

Először Waldes Péter után a huszita *kelyhesek* (utrakvisták) hirdették a kehely szükségességét; velük szemben a konstanci zsinat kimondotta tételünket. Minthogy Luther a kelyhet megengedte és az egyházi gyakorlat ellen izgatott, Kálvin pedig az egy szín alatti áldozást egyenest az ördög műhelyéből kikerült találmánynak mondotta, a *Tridentinum* újra kiközösítette azokat, akik azt állítják, hogy isteni parancsnál fogva vagy az üdvösség számára szükséges valamennyi hívőnek két szín alatt áldozni.

S csakugyan: az *Üdvözítő* az eucharisztiai beszédben ismételten hangsúlyozza, hogy kell a testét venni és vérét inni. Ezzel azonban csak a teljes vételnek szükségességét állapítja meg,

de n
sem
egysz
kenye
több
tekin
is érv
igyat
az én
az eu
lehet
akarj
A
ban k
ban e
áldoz
vetté
kiske
ma is
szüks
előre
általá
vános
tént,
neke
tottál
katol
vános
A
mány

Sch

de nem határozza meg a módját; hiszen azt sem határozta meg, hányszor kell venni. Sőt egyszer azt is mondja: «Én vagyok az élő kenyér; aki eszik engem...» Egyébként a legtöbb utrakvista ezt a szentírási részt nem tekinti eucharisztiaiának; következésképp nem is érvelhet belőle. Az utolsóvacsora parancsa: igitatok ebből mindnyájan, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az apostoloknak szól és az eucharisztiai áldozatra vonatkozik; de nem lehet kimutatni, hogy a szentáldozás módját akarja meghatározni.

A régi egyház a középkorig (1250 k.) általában két szín alatt nyújtotta a szentséget. Azonban elismerte és gyakorolta az egy szín alatti áldozást is: A régi keresztények sokszor otthon vették az Eucharisziát a kenyér színe alatt; kisdedeknek bor színe alatt adták (a görögök ma is); a betegek általában a kenyér színe alatt, szükség esetén bor színe alatt áldoztak. Az előre konszekrált ostyák miséiben (lásd 209. lap) általában így áldoztak. Hogy nyugaton a nyilvános áldozás is sokszor kenyér színe alatt történt, annak bizonyossága Nagy szent Leó: eretnekek, kik a bort az ördög találmányának tartották és ezért a kehelytől tartózkodtak, a katolikusok közé vegyülve részt vettek a nyilvános áldozáson.

A tétel különben közvetlen *dogmatikai folyomány* a Krisztus eucharisztias jelenlétének tel-

jességéről szóló hitigazságból: bármely szín alatt jelen van az egész Krisztus; következésképp testét és véréát veszi, aki bármely szín alatt áldozik. A két szín alatti eucharisztias megjelenítést és áldozást az eucharisztianak áldozat jellege kívánja meg, de nem eledelvolta.

Ezzel kapcsolatban fölkinálkozik a kérdés: Egyébként egyenlő föltételek mellett *nagyobb kegyelemben részesül-e, aki két szín alatt áldozik?* A helyes felelet tagadó. A szentségek ugyanis azt okozzák, amit jeleznek és ami által jeleznek. Ámde az Oltáriszentség bármely szín alatt ugyanazt jelzi: Krisztus emberségét, csak hogy az egyik szín alatt kifejezettebben a testét, a másik alatt kifejezettebben a véréát: tehát bármely szín alatt megadja a teljes eucharisztiai kegyelmet, melyet a két szín épúgy nem növel, mint több ostyának vétele vagy a keresztségben a hármass leöntés szemben az egy leöntéssel. Megtörténhetik, hogy valaki a második szín vétele alatt nagyobb fölkészültségben van, de akkor a személyes teljesítmény alapján, tehát oldallagosan növekszik a kegyelem, és nem a szentség erejénél fogva.

Minthogy a két szín alatti áldozás nem szükséges, az Egyháznak joga volt elrendelni a *kenyér színe alattit*, amit a 13. század óta egyetemessé vált gyakorlat jóváhagyásával a konstanci, majd a trentói zsinat meg is tett. Ebben a következő okok vezették: A kehely kiszolgáltató-

sánál
akárha
felelő
sokan
inni (n
követe
risztia
szerep

sánál könnyen tiszteletlenség éri a szentbort ;
akárhány helyen óriási nehézségbe ütközik meg-
felelő mennyiségű és minőségű bort szerezní ;
sokan vonakodnak másokkal közös kehelyből
inni (ma a protestánsoknál sokan külön kehelyet
követelnek) ; a kelyhesekkel szemben az eucha-
risztiás jelenlét teljes voltának megvallása is
szerepelt.

8. SZENTSEĞIMÁDÁS

Szent Grál

A TELJESEDŐ KÖZÉPKOR EGY SOHA vissza nem térő szintézisben élő és termékeny egységbe szőtte a maga lendületes, tettrevágyó, messzeségekbe nyúló hősi ifjú lelkét a legtranszcendensebb mozzanataiban is közvetlen valóságként megélt kereszténységgel, és ennek a sajátos, páratlan varázsú szellemnek megfelelő, teljesen kifejező szimbolumot teremtett *a grál-mondában*. Mélységéből és fölségéből semmit sem von le, hogy reávetette magát a hatáskereső üzemességtől nem ment 19. századi művészet (főként Wagner: Lohengrin, Parzifal).

Fővonásaiban ez a *tartalma*. A grál egy nemes kőből faragott kehelyszerű tál, híres emberek kincse és híres történetek hordozója. Salamon királynak hozta a mesés Kelet ősi kincstárából Sába királynéja. Ismeretlen sorsokon keresztül Nikodémus birtokába jutott és az utolsó vacsórán megcsillant az Üdvözítő kezében, mikor elhangzott a nagy szava: Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én véremnek kelyhe. Benne fogta föl a szeretett tanítvány az Úr Krisztusnak a keresztfáról alácsorgó vérének. A következő

idők
angya
tott a
Artus
jámbo
ban e
hegyé
ratlan
a szer
kult
Et
nak á
a grál
voltage
séges
szent
azt r
Grál
nagy
galan
ejtett
dás e
lovag
embe
zsa, l
nyúlt
gyózt
Grál
dötte
meg

idők viszontagságos századaiban közvetlenül angyalok oltalmába került, míg meg nem találta-tott a méltó emberi sáfárja. Felső meghagyásra Artus király kerekasztalának legvitézebb és legjámborabb lovagja ismeretlen messze országban egy hozzáférhetetlen hegynek, az Üdvösség hegyének (Montsalvaz) tetején fölépítette a páratlan fényű Grál-várat, kápolnája őrizte ezután a szent Grált, s a legkiválóbb lovagokból alakult a testőrsége.

Ettől az időtől kezdve a vitézek virágjának állandó nagyratörő vágya volt bekerülni a grállovagok közé. Pedig súlyos föltételei voltak: feddhetetlen lovagi vitézség, mélységes hit, tiszta élet. De megértte. Akit a szent Grál egyszer lovagjai közé fogadott, azt részesítette csodálatos áldásaiban, a szent Grál varázsos erejében. T. i. minden évben nagypénteken a szertartás alatt megjelent egy galamb, a csodás színekben kiizzó Grálba beejtett egy szentostyát, és ettől bámulatos, csodás ereje lett a szent edénynek. Elég volt a lovagoknak hívő, imádó lélekkel reánézni, hogy emberfölötti kiválóságra jussanak: kard, lándzsa, betegség, halál nem fogta többé; amihez nyúltak, sikerré vált; minden ellenséget legyőztek, minden akadályt leküzdöttek. A szent Grál királya ezeket a lovagokat időnként leküldötte mennyei várúkból az emberek közé, mikor meg kellett védeni a hitnek ügyét, diadalra

segíteni az elnyomott ártatlanságot, megboszuszolni az igazságtalanságokat.

A középkor ifjú áhítatos képzeletében és vágyában így állott a messze országban, kalandoroknak, közlelkeknek megközelíthetetlenül, mégis ezen a földön, a törtető nagylelkűségnek hozzáférhetően az Üdvösség hegye és várában az élet, erő, halhatatlanság forrása, az Eucharisztia-hordozó szent Grál. Ami istenkereső, istenimádó, istenszolgáló szent vágy és igény fakad az emberi lélek mélyén, itt megtalálja a csillagát, kútfejét, palesztráját. Ez a föld a bizonytalanságaival és veszedelmeivel, ez az élet az utálataival és reménytelenségeivel biztatásba, hívásba, reménybe öltözik, amint reáesik egy sugár az Üdvösség hegyén kelő napról, az Eucharisztia tartó Szent Grálról. Ez a világ és minden végzete, az ember és minden tragikuma értelmet és távlatot kap, amint ráeszmélünk, hogy velünk az Isten, köztünk, ha mindjárt a rejtettség hozzáférhetetlenségében, mégis köztünk építette meg házát és akarja a mi grál-szolgálatunkat.

Az az Eucharisztia, mely az újszövetségnek, Isten választott új népének örök áldozata, az Istent éhező lélek elege, itt Immánuel, *Isten velünk* lett. Mint ilyen istenimádásunk főiskolája, életünk kalauza és istápja, útmutató és erő egyszerre; nemcsak az örökélet számára, mint látta már Antiochiai szent Ignác, aki el-

neve
hane
Pál
tiába
habe
van
E
nek
meg
J
illeti
A
lázko
azt
szen
küls
hogy
mén
szeri
tüst
a ké
E
ann
mai
meg
ütke
lasp
pítj
máj
ges

nevezte halhatatlanságra szóló orvosságnak, hanem ennek az életnek ügyeire is. Amit Szent Pál a kegyeletességre mondott, az Eucharishtiában kapja teljes értelmét: promissionem habens vitae quae nunc est et futurae, ígérete van a jelen és a jövőendő életre.

Ezzel adva van ennek az utolsó elmélésünknek gondolatmenete. Sarkallója és dogmatikai megalapozása azonban ez a dogma:

Jézus Krisztust az Eucharishtiában imádás illeti meg.

A trentói zsinat a szakramentáriusok gyakorlatkodásaira feleletképen kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy «a legméltóságosabb Oltáriszentségben nem kell Isten egyszerűlt Fiát külsőleg is az imádás tiszteletével illetni, és hogy imádói bálványimádók». A tétel *következmény* két előzetből: Krisztus teljes mivolta szerint jelen van az Oltáriszentségben; Krisztust az Istennek kijáró imádás illeti meg. Ez a két tétel dogma, tehát a következmény is az.

Ez a következtetés *a mi számunkra nyomos*; annyira, hogy a katolikumba belegyökerezett mai embernek, ha egyébként logikus fő, nehéz megérteni, min lehet itt protestáns módon megütközni. Aki azonban hozzászokott idegen álláspontok elfogulatlan méltatásához, megállapítja, hogy igen, az eucharisztia-imádás dogmája világos, de kettős fáklyalángja mélységes hittitkok homályából tör elő, és így meg-

eshetik, hogy az iskolázatlan vagy elfogult szem nem a világosságnak nyílik meg, hanem a homályban reked meg.

Az egyik és a közvetlen titok, melyre az eucharisztia-imádás dogmája támaszkodik, az egész Krisztusnak, emberségének és istenségének valós jelenléte. Láttuk, száz tanu igazolja ezt a jelenléte; de egy ellene van, a közvetlen benyomás, és ez az *egy* a hit kegyelmétől távoljára elme számára elég, hogy tusakodjék az eucharisztias jelenlét ellen, és következőképp bálványimádást gyanítson az Eucharisztia imádásában.

Sőt nyílik épen itt egy terület, ahol a tusakodás, helyesebben vonakodás, még a hinni-akarónak részéről is érthető. Ez t. i. a második titok, melyen az eucharisztia-imádás dogmája épül: *Jézus Krisztust az embert is imádás illeti meg*; nem mint embert és mert ember, hanem mert ez az ember Isten, elválhatatlan, egyszemélyes egységben az emberrel (Dogm. I 620-4). S így igaza van Szent Atanázsnak, mikor az akkori protestánsoknak, az ariánusoknak azt veti oda: «Teremtett valót nem imádunk. Ez a pogányok és ariánusok ráfogása. De a teremtmények urát, aki emberré lett, az Isten igéjét igenis imádjuk. Mert ha a test magábanvéve a teremtés része is, mégis Isten testévé lőn... S akadhatna-e balga, aki azt mondaná az Úrnak: hagyd el testedet, hogy

imádhassalak !» Ugyanúgy igaza van a katolikusnak, mikor nem lesz balga az Eucharisztia előtt azt mondani : Hadd ott, vesd le az eucharisztiai színeket, hogy imádhassalak ! Hanem imádja a Krisztust, aki imádásra méltó, akár az Atyának jobbján ül, akár a Szűz méhébe száll, akár az oltáron jelenik meg.

Azonban ami így világos magában és világos annak, aki tisztán látja a hittitkoknak a szövedékében az egyes hitigazságok *összefüggéseit és következményeit*, nem okvetlenül annyira világos ezeknek az összefüggéseknek és következményeknek, főként a gyakorlati következményeknek meglátása annak, aki egy kevésbbé kiérlelődött hitbelátás korában él. Más dolog egy igazságot meglátni, és megint más azt egész jelentőségében és következményeiben is átfogni. Azt mondják, Descartes Cogito ergo sum (gondolkodom, tehát vagyok)-ját már Szent Ágoston határozottan kimondotta ; s a történelem mégis Descartes-ot tiszteli atyjának ; és pedig joggal, mert ő volt az, aki meglátta rendszer-építő következményeit is.

A mi kérdésünkben arról van szó : Hogyan vonjuk le a következményeket, az istenimádás következményét is, Isten olyan megjelenése esetén, ahol szinte szándékkal elrejtí imádandó fölségét ? Keresztültörni itt a látszatokat, úgy tiszteletben tartani Istennek ember-közelséget biztosító rejtőzését, hogy a köteles imádás se

szenvedjen csorbát ; úgy imádni Istent a nem-imálandó megjelenésmódban (emberség, eucharisztiai színek), hogy teremtmény-imádás lát-szata és veszedelme ne támadjon : ehhez az ellentétekben is a harmónia-biztosító polaritás-nak fölismerése és csorbitatlan méltatása kell, és ez csak a hittudat magasabb fokán lehet-séges, amilyent a történelem tanúsága szerint csak az idő és egy egészen elemeire szét nem bontható *fejlődéstörvény* érlel. Mindnyájan vall-juk pl., hogy Isten állandóan és mindenütt jelen van, és mégis csak nagyon néhány szent vonta le azt a következtetést, hogy mikor csak tehette, térdreborult. Valljuk a Hegyibeszed (Mat 5-7) igazságait, immár közel két évez-rede ; és mégis, hol tartunk még a gyakorlati, főként szociális következmények levonásában ?

Aki belenőtt ebbe a gondolatba, természet-snek találja majd az *eucharisztia-imáadásnak azt a törvényét* is, melyet ki kell olvasnunk az eucharisztia-tisztelet történeti áttekintéséből (207. lap). Láttuk, az Egyház kezdettől abban a tudatban volt, hogy az Eucharisztianak imá-dás jár. De hittudatának előterében az az igaz-ság állott, hogy az Eucharisztia áldozat és ál-dozati lakoma, inkább általa mint benne imádtá Istent, és ezért eucharisztia-imáadását a liturgia keretei közé korlátozta. A következő évezrednek, ott is elsősorban a haladékony és nyitott szellemű Nyugatnak volt fönntartva az

a m
vel
doza
egy
rejtő
által
A
útm
Kele
Nyü
tést,
Útja
s a
hitél
szán
mat
szab

Imá
«
szol
és e
dulé
ször
(
tet
tott
ból
ség
sán

a meglátás összes gyakorlati következményeivel együtt, hogy az Eucharisztia nemcsak áldozat, és tisztelete nemcsak liturgia, hanem egyben sacramentum, a személyes Krisztust rejtő szent valóság, arra szánva, hogy nemcsak általa imádjuk Istent, hanem benne is.

Az Eucharisztia fölött is ottragyog a haladás, útmutatás betlehemi csillaga. De ezt nem a Kelet látta meg, még királyai sem, hanem a Nyugat. Fényénél levonta a nagy következtést, mely ott lappangott a szent titok mélyén. Útjára indult a közvetlen eucharisztia-imádás, s a nyomán fakadó mélységes és gyömölcös hitélet bizonyság rá, mennyire az Üdvözítő szándékának helyes értelmezése és biztos dogmatikai érzék vezet a latin Egyházat, amikor szabad utat nyit az Eucharisztia imádásának.

Imádás iskolája

«A te Uradat Istenedet imádd és csak neki szolgálj» (Deut 6, 13), ez az Isten első parancsa, és ez az embernek első igazán emberi megmozdulása. Mert *mi az imádás?* Megmondom először képen.

Gorkij «Menedékház»-ában leír egy jelenetet: Fölébrednek egymásután az élet kitaszítottjai, és bamba lélekkel beleásítanak a mából feléjük tátongó ürességbe és reménytelen-ségbe. Fölébred egy mohamedán is, és vallásának előírása szerint nagy szertartásosan kelet

felé fordul, a világosság szimboluma felé; földreborul a láthatatlan Fölség előtt és veszi áldását és biztatását. A többiek eleinte gúny-nyal, majd irigységgel nézik. Lassan sejtelmük kél, hogy a legnagyobb külső sötétségben és züllöttségben is meg lehet találni a megváltó világosság és az áldó irgalom útját: De profundis!

Mi tehát az imádás? Az embernek legem-beribb megnyilatkozása és magatartása. Mert *ember* kell ahhoz, hogy az imádás virága kikeljen ezen a földön; ember, aki magában hordja a tudatosságnak és eszményrekötelezett-ségnek világát és egyben a tehetetlenségnek és kudarcoknak tragikumát; ember, aki ráeszmél, hogy az ő létének és minden környező létnek forrása és sorsa egy egyetemes Hatalom, mely szeme számára láthatatlan, elméje számára fölfoghatatlan, szíve számára megközelíthetetlen, ereje számára legyőzhetetlen; s ezért vele szemben nincs helye más magatartásnak mint alá-zaatos főhajtásnak és szent megborzongásnak — az Úr félelme a bölcsesség kezdete! De ez a titokzatos fölséges Hatalom, mely porbasújt és megfélemlít, mégis az okkereső, érteni akaró elme számára a nagy világosság; a szív számára megközelíthetlensége dacára irgalom és bizás szirtje; a törekvés számára segítség és támasz, bíró és jutalmazó. Ez az imádás: az a látásokkal, értékekkel, sejtésekkel, feszülések-

kel átszőtt lelkület, melyben a teremtmény laborul Teremtője előtt alázatos és bizó önátadás-sal — Adoramus te Christe et benedicimus tibi !

Az imádásban egybehajol föld és ég, idő és örökkévalóság, jelen és másvilág, az Isten teremtményszerető, leereszkedő, segíteni akaró kegye és az ember mélységes teremtményi Isten-áhitózása és Istenre-hagyatkozása.

Az imádás legmélyebb mivoltában örökimádás.
Az imáadásnak az az anyanyelve, melyet Nagy szent Teréz már gyermekkorában hangoztatott: Para siempre, para siempre ; örökre, örökre !

Amióta megjelent az ember a földön, azóta ki nem aludtak az imádságos áldozat tüzei. Az első embernek első magáraeszmélése és a reáboruló első nagy benyomások első visszhangja a meghódolás a Teremtő Isten előtt ; s azóta nincs az emberéletnek az a helyzete és fordulója, melyben az imádás tömjénfüstje égnék ne szállna. Ez az a *«szüntelen áldozat»*, melynek ott kellett égnie Izrael szentélyében (Dan 12, 11) ; csakhogy ennek papja az egész emberiség, és oltára a föld kerekége. Aki tudna szárnyakat ölteni és végigröpülni történelmet és jelent és tudna léleklátóval behatolni szívekbe és falak mögé, ámulva látná, hogy nincs a földnek az a lakott helye, és nincs a történelemnek az a kora, nincs a nappalnak és éjtszakának az a szaka, amikor valahol teljes odaadás-

sal ne imádnák Istent egyesek és közösségek, amikor fohászok vagy zsolozsmák ne keresnék Isten útjait.

Ráborul az emberiségre az a tudat, hogy «nagy úr az Isten és nagy király az összes istenek fölött». S nemcsak a halál komor valósága váltja ki belőle ezt a vallomást (lásd a 94. zsoltárt, a «Circumdederunt»-ot); hanem az őt körülözönlő nagyvilágnak és a benne feszülő kisvilágnak minden hajnalodása és alkonyaborulása, minden delelője és éjfele térdre készíti e nagy Király előtt; s ha tőle magától nem telik elég ünnepélyesség, összeszedettség és finomság, királyi küldöttséget szervez, kiválogatja legnemesebb aspirációinak legjelesebb képviselőit, és őket küldi méltó imádásra: küldi szentjeit és papjait.

S a szentekben öntudattá, egyéni kötelezettséggé és művészetté válik, ami az átlagnál átlag-magatartás. Assisi szent Ferencről azt mondja életírója, Celanói Tamás: Totus non tam orans, quam oratio factus; azaz: nem is annyira imádkozott, hanem az egész ember merő imádság volt. S nem így kell-e megjellemezni az összes nagy szentek imádságos életét? A régi szent remeték, kik benépesítették Szkétisz, Nitria, Kalkisz pusztáit, szinte technikává fejlesztették azt a művészetet, hogyan kell munkaközben is állandóan imádkozni, sőt hogyan lehet még alvás helyett is

imádl
Isten
dek, a
Angel
séggel
Üdvö
nunqu
soha n
Va
tak a
többé
dadog
mint
ajkára
ébred
mint
papsz
hogya
hálaa
virras
(5, 2)
sége n
az em
legmé
megsz
Az
legkife
imádá
gyöke
szerve

imádkozni. És azok a nagyszerű középkori nők, Isten bűgő galambjai, a Gertrudok és Mechtildek, a Hildegárdok és Brigitták, Katalinok és Angelák, a nemüket jellemző szenvedelmességgel és leleményességgel tudták értelmezni az Üdvözítő szavát: Oportet semper orare et nunquam deficere, mindig kell imádkozni és soha meg nem szünni (Luc 18, 1).

Vannak tüzek, melyek ha egyszer kigyulladtak a lélekben, nem tudnak és nem akarnak többé elaludni; vannak érzések, melyeknek dadogás és profanizálás minden más nyelv, mint az, melyet az Egyház a jegyeseknek ad ajkára: örökre, holtomiglan; vannak fölébredések, melyek tiltakoznak új álom ellen — mint Prohászka naplójában olvassuk, hogy papszentelése napján nem akart álomra térni, hogy meg ne szakadjon szent örömének és hálaadásának folyama. Én alszom, de szívem virraszt, mondja a jegyes az Énekek Énekében (5, 2); és tüzes szerető lelkek szent leleményessége meg tudta találni a módját, hogyan lehet az emberi szívnek ezt a legnemesebb lángját legméltóbban lefordítani Isten nyelvére és — megszervezték az eucharisziás örökimádást.

Az eucharisziás imádás az istenimádásnak legkifejezőbb módja; s az eucharisziás örökimádás nem más, mint az imádás mivoltában gyökerező megszakítatlanságnak liturgiai megszervezése. A kenyér és bor színének leple alatt

istensége és embersége szerint valósággal köz-tünk időző Krisztus — a hívő gondolkodásnak, a kereszteny áhítatnak ő a középpontja.

Az *Eucharisztia* azonban nemcsak az imá-dásnak állandó középpontja és tárgya, hanem *maga is imádás*, és pedig a lehető legtökélete-sebb, az örökimádás tekintetében is. Hisz benne teljes valóságában jelen van Jézus Krisztus, a nagy főpap, «ki sokat imádkozik a népért és a szent városért» (2 Macch 15, 14), aki most is ott áll a mennyekben az Atya előtt és szün-telenül közbenjár érettünk (Heb 7, 25). Ugyanaz a szív lüktet az Eucharisziában, amely szent részvétben megremegett a nyomorgó tömegek láttára és amely vérverejtékes éjtszakán halálíg való engedelmességgel meghajolt az Atya előtt ; ugyanaz a lélek, mely előtt teljes nagyságában föltárult Isten imádandó fölsége, mely egybe-ölelte minden kor minden emberének minden imádságos nekilendülését (lásd Krisztus 165. lap) ; ugyanaz a Krisztus, aki egész éjtszakákat átímádkozott (Luc 6, 12). A legelrejtettebb hegyi kápolna és a legigénytelenebb falusi templom, hol az örökmécésnek kiszüremkező fénye egybeolvad az éjtszaka imádságos csönd-jével, így a legteljesebb és szünet nélküli isten-imádnak Bethelje lett. Maga a szentségi Krisztus már merő létével a legtökéletesebb örökimádás.

Az eucharisziás Krisztusnak ezt az állandó,

de h
ven,
oldar
szent
ciókn
Ez a
hata
elsős
ben,
cisz
a Ge
ték
bizt
hogy
Kris
legja
háza
álm
megl
és há
hodo
éjjel
lakt
E
folyt
talál
ősi
fóná
gond
tokk

Sch

de halk imádását megszólaltatni emberi nyelven, ezt a nagy imádságos valóságot actio-ba oldani: ez a *liturgiai örökimádásnak*, a 40 órás szentségimádásnak, az örökimádás-kongregációknak, apácáknak, templomoknak étosza. Ez a fölséges «actio catholica» ott gyulladt ki a hatalmas középkori katolikus áhítat oltárain, elsősorban azokban az izzó imádságos lelkekben, melyek benépesítették a híres bencés és ciszterci női kolostorokat. Bingen és Helfta, a Gertrudok, Hildegárdok és Mechtildek érezték meg a Krisztus-szolgáló szent asszonyok biztos érzékével és magafeledő odaadásával, hogy az Eucharisziában imádkozó és szerető Krisztust nem szabad magárahagyni. Ezért legjava idejük és legszentebb erejük a szentség-házhoz zsongta körül; és ha kötelesség vagy álmom rövid ideig elszólította őket, Mechtilddel megkérték a csillagokat és holdat, a virágokat és harmatot, hogy távollétükben helyettük ők hódoljanak üdvözítő Istenüknek, aki nem átall éjjel és nappal megszakítás nélkül köztünk lakni.

Ez az álmot és fáradságot nem ismerő, folyton éber áhítat és imádás csakhamar megtalálta a maga liturgiai formáját is. Átvette az ősi keresztény liturgiai gondolatot, az antifónás imádságnak, a váltakozó ünneplésnek gondolatát; s kezdetét vette a váltott csoportokkal megszervezett, külsőleg is állandó, litur-

gialag is szünet nélküli örökimádás, és ma már nincs az a nagyobb tartomány, hol rendszeres őrségváltással ne udvarolnák imádságos hű lelkek a nagy Királyt. Az imádás és az örökimádás megtalálta a maga legméltóbb és egyben legvonzóbb keretét és liturgiai formáját.

És lett az eucharisztias örökimádás az imáadásnak — majd azt mondanám: népegyeteme; iskola, egyetem, ahol meg lehet tanulni, legmagasabb fokán is, ezt a szent tudományt; népiskola, mely nyitva áll mindenkinek. És *mindig* foly benne a tanítás. Bármikor belépünk egy templomba, ott találjuk a nagy imádkozót, az Úr Jézus Krisztust; bizalommal mehetünk hozzá gyámoltalanságunkban, mint tették az apostolok: Uram, taníts meg minket imádkozni! (Luc 11, 1.)

Ő mindenekelőtt megadja nekünk az *alaplelkét*. Az imádságos lelkülethez ugyanis a legszükségesebb dolog az a meggyőződés, hogy *Isten* az ő szent fölségével *állandóan közöttünk van*, hogy mindenütt és mindenben ott van, tehát minden jártunkban-keltünkben imáadásra vagyunk fölhíva. Amit a régi dunántúli mester-céh a címerébe vett, t. i. forgó kereket, ezzel a fölírással: *et Deus in rota* (a kerékben is ott van az Isten), ezt a szentségi Krisztus az önmagát adó szeretet közvetlenségével és az élet melegével tárja elénk.

Mi mindnyájan olyan kornak vagyunk gyer-

meke
kikez
ütem
talál
forrá
«Ha
ér, r
vajj
honn
hagy
szom
meg
kegy
S
benn
Mest
az in
ben,
mele
fogyt
dezt
S az
Gert
ünne
ségin
út v
A
oszlo
szeri
hata

mekei, melynek egészséges imádó lelkiületét kikezdte a beteges reflexió, a hajszolt életűtem, az elkülsőségesítő vásároosság. *Itt* visszatálunk a csöndes, egészséges, mély életforráshoz. Azt mondja Nisszai szent Gergely: «Ha a vándor a déli nap leghevében forráshoz ér, melynek vize hűsen és tisztán csörgedez, vajjon leül-e a szélén és kezd filozofálni: ugyan honnan és hogyan jött ez a víz? Nemde, ezt hagyja. Hanem lehajol a forráshoz és csillapítja szomjúságát, fölüdíti tikkadt ajkát és nyelvét, megpihen és hálát ad annak, akinek ezt a kegyet köszönheti. Utánozd a szomjas vándort!»

S hogy könnyebben tehesük ezt, közbevez bennünket a nagy Királynak udvari népe, a Mester segítőársai és idősebb tanítványai, *az imádkozó nagy szentek kara*. Az ő közösségükben, az ő művészetükön nekibátorodik és neki-melegszik a mi kezdetlegességünk és ügyefogyottságunk is. Szent Mechtild egyszer kérdezte az Urat: hol találhatja őt akármikor? S az Úr azt felelte: Keress az oltáron vagy Gertrud (Nagy szent Gertrudról van szó; ünnepe nov. 16.) szívében. Ime, a nagy szent-ségimádók szíven keresztül könnyen járható út visz magához a szentségi Krisztushoz.

Ahol templom emelkedik, ott Herkules oszlopai emelkednek, minők a régiek hiedelme szerint tartották az égboltot; hiszen «nincsen hatalmasabb erő az imádságnál és nincsen

hozzája hasonló semmi», mondja Aranyszájú szent János. Nemcsak; hanem ott fölkiáltójel is emelkedik, mely ellenállhatatlan erővel oda kiáltja ennek a tülekedő, siető, a földtől az eget nem látó, sok ideigvaló ügyétől a mennyország nyelvét, az imádságot felejtő nemzedéknek: *Hic adora!* Állj meg és eszmélj rá, hogy a legszükségesebb, és legemberibb dolgod az imádság, és erre mindig rá kell érni és erre minden időben készen kell állni.

A jelen orvossága

Az Eucharisztia által itt van közöttünk az örök Istenség minden ereje és áldása: «tulajdon Fiát odaadta értünk mindnyájunkért; mikép ne ajándékozna vele együtt mindent nekünk?» (Rom 8, 32). Tehát az eucharisztias Krisztusban joggal keressük *minden* emberi igényünk teljes kielégítését. Már Antiochiai szent Ignác, az ifjúlelkű agg vértanu benne látja a *φάρμακον ἀθανασίας*-t, az örökkévalóságra szóló orvosságot. De épúgy *φάρμακον τοῦτον τοῦ αἰῶνος*-nak, *jelen bajaink orvosságának* is kell lennie. Mert hogy ez a nemzedék bajba jutott, még pedig Izajással szólva, a feje búbjától a talpáig, azt keservesen szenvedjük, s hogy megszokott orvosaink kifogytak a bölcseségből, csak tetézi kínunkat és zavarunkat.

Milyen orvosságot kínál az, aki orvosként nem az egészségesekhez, hanem egyenest a

beteghez jött (Mat 9, 12), még pedig épen eucharisztias jellegében?

Korunk baja mindenekelőtt *gazdasági*. Halljuk nap-nap mellett ezt a refrént: a kapitalista termelés csődje és a plutokrácia terjeszkedése, a machinizmus és racionalizálás emberölő lelketlensége. Mindenfelől azt kiáltják a «va banque» vagy a defetista lelkület ezer hangján: segítség, mentsétek meg régi jómódunkat és — a segítség nem jön. Nem is jöhet ebben a formában, *nem* kivált a mi hazánkban, mert nemzetgazdasági törvény rideg logikája azt mondja: nem futja; szegények lettünk és azok is maradunk, amíg ez a történeti konstelláció tart. Következésképp az egyetlen igazi segítség: levonni a helyzet konzekvenciáját és vállalni a szegénységet az egész vonalon, lényegesen leszállítani a kultúr-, sőt az életigényeket *minden* családban és az egész közösségben.

Nem arról van szó, hogy vállaljuk a nyomort, az ágrólszakadtságot és kiéhezettséget. Nem a *pauperizmus*, hanem a szent *paupertas* az, aminek ismét becsülethez kell jutnia. S itt nyílnak tágra Krisztus iskolájának kapui, itt kezd gazdasági misszióját az Eucharisztia. Nem szükséges most fölleveníteni, hogyan becsülte meg példával és szóban az Úr Krisztus a szegénységet. De itt az ideje, hogy észrevegyük mi, szentséglátogatók és gyakori áldozók, hogy az

Eucharisztia a szegénység szentsége. Nem győzőm csodálni, hogy az a Krisztus, aki dicsőségben ül az Atyának jobbján, aki elvégezte önküresítése és megalázódása művét, mégis történeti, szentségi jelenlétének olyan módját választotta, mely lépten-nyomon értésünkre adja, mennyire megbecsüli ő a szegénységet. Nemcsak aranyos dómokban lakik, hanem a konszekráló pap hívó szavára olyan helyekre is eljön, melyek épen nem különbek, mint első, karácsonyējeli megjelenésének színhelye. Nemcsak gazdag, aranyos szívekbe száll, Szienai szent Katalinok, Flűi Miklósok szívébe, hanem sűrűn betér szegényes és roskatag lelkekbe is. De a döntő dolog: a legigénytelenebb köntösbe öltözött, kenyér és bor színébe, és így jár közöttünk a mindenség Királya, ebben az egészen hétköznapi ruhában, étel formájában, úgy hogy semmit nem tapasztalunk meg fölségéből (ez Lugo kardinális eucharisztológiájának alap-gondolata, lásd 262. lap).

S itt egészen sajátos tanulságot tár elénk a létnek legmélyebb mélységeiből. Szentségi jelenlétének ez a szegénységi módja azon sarkallik, hogy tetszett neki transzsubstanciáció útján megjelenülni. Átlényegülés ennek a magyar neve; és értelme: az egész Krisztus jelenik meg, csonkítatlan és torzítatlan valóságában; de *lényegszerűen*. Döbbenetes határozottsággal arra akar ezzel ráeszméltetni bennünket, hogy

a lényegesre kell koncentrálnunk. Gazdagság, finomultság, sőt az ú. n. kultúra nem lényeges; egy a szükséges, és ez a Krisztus.

A gazdasági törtétesekben is egy a szükséges: a *kenyér*, amelyet kiváltságos módon megszentelt az Eucharisztia. Kenyér — rátalálnak erre mások is, és kiáltják: kenyeret és munkát! Szavuk akcentusa azonban végzetesen hasonlít egy régi más kiáltáshoz, mely egy diósó nagy népnek halálhörgése lett: panem et circenses! Az Oltáriszentség hallgatólag iskolájából pedig ez a nemzetgazdasági program hangzik: mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma. Mintha azt mondaná: mit gyötrődtök elméleteken? piaci vagy szükséglettermelés, pénz- és árueleméletek, földreformok és gazdagodási programok helyett ezt tegyék nemzet-, sőt nemzetközi gazdasági törekvéseik tengelyévé: úgy gazdálkodni, hogy meglegyen mindenkinek a mindennapi kenyere.

De az Úr Krisztus tudja, hogy *nemcsak kenyérrel él az ember*, és a kényszerű szegénység könnyen a pusztában bolyongó zsidók sorsára juttat, kiket mindennap manna táplált, és mégis zúgolódtak: nauseamus super cibum istum levissimum, torkig vagyunk ezzel az unalmas étellel. Kell az embernek pszichofizikai életébe is íz, hangulat, változatosság. S itt megint az Eucharisztia igazít el gyökereisen. Ez a mennyből szállott kenyér, «habens

in se omne delectamentum». Minden íz, hangulat, gyönyörűség megvan benne; tehát csak azon fordul szegénységben is a gazdagságunk, hogy erre a gyönyörűségre rátaláljunk. És általános és huzamos gazdasági szegénységben ez a méltóbb emberlét kulcsa: rátalálni a szellemi élvezetekre, azokra, melyekben kiábrándulás, keserű utóíz nincsen. A régi keresztények, mikor elmondták a szentmisében a Miatyánkot és odaérték: mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma, elsősorban az Eucharisziára gondoltak. Számunkra is ez a gazdasági válság megoldása: megtanulni szegénységünk kenyerét fűszerezni az angyalok kenyerével és ezzel — gazdagoknak tudni és érezni magunkat.

Korunk baja másodszor *társadalmi* baj. Ez főként abban áll, hogy elkorhadtak azok a kötelékek, melyek a társas közösségeket láthatatlanul egybefogják, s a közösségek szét hullanak önző, lázongó, hadakozó atomokká. Érzik sokan, mondják is nem kevesen, hogy csak nagy összefogásban, gazdasági, politikai együttműködéssel lehet legyőzni a pauperizmust, munkanélküliséget, hitel- és jogbizonytalanságot, felforgató propagandát; és mégis ott áll a maga kíméletlen külön érdekeivel nép ellen, osztály osztály ellen, párt és egyesület párt ellen, ifjabb és öregebb nemzedék, vezetők és vezeténdők egymás ellen. Ez a széthúzás belefolytatódik a családba és más kisebb kö-

zössé
ből
Üdv
leszn
kettő
az at
ellen
E
méln
szent
és eg
rend
ben,
miké
jelöl
«Egy
keny
a ter
legfő
tejte
ez a
áldo
beni
hiva
része
lettü
köve
lelke
ségé
tula

zösségekbe — sajnos, nem az elvi, hősi lelkületből fakadó ellentét formájában, melyről az Üdvözítő szól: «Mostantól kezdve, ha öten lesznek egy házban, meghasonlanak hárman kettő ellen és ketten három ellen, meghasonlik az atya fia ellen és a fiú atyja ellen, az anya lánya ellen és a leány anyja ellen»... (Luc 12, 52).

Ezzel a radikális bajjal szemben jó ráeszmélni, hogy az *Eucharisztia kiváltképen szociális szentség*, mélyebb értelemben, mint a házasság és egyházirend. Az Úr Krisztusnak ez a végrendelete: «Atyám, tartsd meg őket a te nevedben, kiket nekem adtál, *hogy egyek legyenek*, miként mi» (Jn 17, 14). És Szent Pál megjelöli ennek az egységnek reális kötelékét: «*Egy test* vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk» (1 Cor 10, 17). Tudjuk, a természet rendjében a táplálkozás közössége legfőljebb asztalközösséget teremt; kivétel a *tejtestvérek* viszonya; de az vérközösség. És ez a *Krisztus asztalközösségének* sora: a szentáldozás titokzatos, de valóságos módon beiktat bennünket az Úr Krisztusba; mind, akik hivatás és valóság szerint az ő szent testében részesedünk, az ő tejtestvérei és vérrokonai lettünk, mind egy test lettünk. És ennek első következménye az együvé tartozás és szeretet lelke, még pedig a vér és természet közvetlenségével és erejével: «Gyűlölheti-e valaki a tulajdon testét?» (Ef 5, 29).

Tehát ebben a bomladozó, málló, halódó nyugati társadalomban legalább azoknak kell egy lélekkel, egy akarattal együvé állni, akik az Úr Krisztus tűzhelyénél ették az ő kenyérét és sóját, mint romlatlan érzékű tősgyökeres népek szent szokása tartotta. Akik ott térdelnek naponként a Szentség előtt és elsóhajtják Szent Ágostonnal: O signum unitatis, o vinculum caritatis (ó egység jele, ó szeretet köteleke)! — azoknak rá kell ébredniök legmélyebb felelősségükre testvéreikkel szemben, azoknak meg kell hallaniok az egységre, kölcsönös megértésre, áldozatra, engedelkenységre hívó krisztusi szót és vállalniok kell az ő végrendeletileg ránk hagyott kötelezését: Ut omnes unum!

S itt hirtelen egybevillan az eucharisztia-nak szociális hivatása a gazdasággal.

Lehet azon álmélni, hogy az Úr Krisztus ezt az örök és egyetemesen szükséges szentséget miért kötötte hozzá olyan anyaghoz, mely épen nem olyan egyetemes, mint pl. a kereszt-ség anyaga, a víz; hiszen búza és szőlő nagyban és egészben a Földközi-tenger termővidékére szorítkozik. Miért? Nyilván azért is, hogy a legnagyobb távolságból is kénytelenek legyenek gazdasági kapcsolatokat ápolni az *eucharisztias népek*, és ezeket a kapcsolatokat hivatva legyenek elmélyíteni és megszentelni; hisz azokat a gazdasági vonatkozásokat azért ápolják, hogy biztosítsák lelkük és közösségük

szán
gábl

U

beho

mely

kedo

mos

mely

bizt

prog

dálk

áldá

term

hívt

lyok

tott

szán

min

búz

S h

szeg

talá

gaz

risz

I

ság

bizo

társ

mó

tört

számára azt, ami Krisztus-hívőnek a legdrágább: a krisztusi áldozatot és jelenléte.

Ugyanezért nem szabad fönn tartás nélkül behódolni olyan mezőgazdasági törekvéseknek, melyeket merő humanitárius illetve nyereszkeskedési meggondolás sugalmaz: hogy a búza most nem gazdagodás forrása, tehát ne termeljük. Mintha nem a mindennapi kenyér biztosítása volna a keresztény nemzetgazdasági program tengelye, és mintha ennek a gazdálkodásnak nem az volna a megszentelése és áldása, hogy az Úr Krisztus is annyi kínálózó természeti kincs közepett épen a búzát és szőlőt hívta meg a legkitüntetőbb szerepre! Ha királyok, Lajosok és Vencelek dicsőségüknek tartották, hogy lisztet szitálhattak a szentostya számára, akkor biztos érzékű hívő nép számára mindig királyi föladat és ambíció lesz bort és búzát termelni a királyok Királyának asztalára. S ha épen ez a kettő a mi hazánk főterméke, szegénységünkben is az legyen büszke vigasztalásunk és szent nagyravágyásunk, hogy még gazdasági adottságunk is odasodor, hogy *eucharisztia*s nemzet legyünk.

Bajunk végül *történeti*. Világos, hogy a válság és erjedés a lelkek legmélyére nyúl; de bizonyos, hogy az erkölcsi, lelki, sőt gazdasági, társadalmi, politikai válságok szálai *egy csomóba* futnak: érzi mindenki, hogy fordul a történelem. Régi partok szakadnak, egész

világok elsüllyednek, mint a félig mesebeli Atlantisz, és a jelennek zajgó óceánjából és a jövőnek bizonytalan ködéből új világnak kell kiemelkedni. Milyen *új világ*? Senki sem tudja, senki sem sejti, mindenki rettegi, akinek van félténivalója. Lázas nyugtalanság, beteges izgatottság szállja meg az embereket; a bizonytalanság hangulata és szociális következményei terjedeznek, mint pl. a népvándorlás korában.

Most egészen új színekben ragyog föl előttünk a vigasztaló igazság, hogy az Úr Krisztus, az örökkévalóság királya egyben a *jövendő századoknak is atyja* (Is 9, 6). Tehát biztosak lehetünk abban, hogy ez a történeti nagy forduló sem esik meg az ő tudta és irányítása nélkül; ezért ha még úgy csapkodnak is a hullámok, ha látszólag kormányos nélkül még oly gyötrő bizonytalanságba sodródik is hajónk, ő velünk van, és az Oltáriszentség fogható valóságával mondja nekünk azt, amit a Genézaret-taván szorongó apostoloknak: Mit féltek, kicsinyhitűek?

Az Oltáriszentség épen az idegesség, kapkodás, tanácstalanság, szorongás e nemzedékének mondhatatlan *nyugodtságot és nyugtatást sugároz*. Az Úr Krisztus az ő jelenléte számára olyan módot választott, mely minden mozzanatával ennek a beteges aktivizmusban, lelki idegességben leledző nemzedéknek, mint «tengeren evezők fényes csillaga» (régí litánia) az

örök
zalm
vihar
nem
osto
szer
szer

V
töbl
rejt
töbl
az
árac
lehe
dás
men
és i
gat
nyu
zat
hor

irán
súly
pro
utá
Ak
tén
kér
kás

örökkévalóságra hivatottak nyugodtságát, bizalmát, világosságát ragyogja — hullámok, viharok, felhők fölött. *A szentségi Krisztus nem kapkod, nem idegeskedik, nem pattogat ostort; hanem hallgatagságban, szent ételszerű maga-engedésben csupán az igazság és szeretet erejében bízik.*

Vigasztaló jelenség, hogy közöttünk is egyre többen sejtik meg az imádság, kontempláció, rejtett áldozat szociális jelentőségét. Egyre többen érzik meg azt a lelki szuverénséget, mely az «ondavai vámos» olvasópörgető alakjáról árad. Egyre jobban értjük meg, mikép volt lehetséges Szent Klárának a szaracénok támadását megállítani az Eucharisztia imádságos menetével. Ennek az egyetemes defetizmusnak és idegességnek közepette az Eucharisztia hallgatólag szentélyeiből kell kiindulnia a bízók, nyugodtak, a csendes magátólértődéssel áldozatokat vállalók úttörő csapatainak, *a jövő hordozóinak.*

Ugyaninnen kerülnek majd ki a jövő sorsirányítói és történet-csinálói is. Ez talán leg súlyosabb tragikumuk ennek a kornak: a nagy problémák és föladatok kiáltanak megoldás után, és kiáltásuk a pusztában kiáltónak szava. Akik pedig szenvedik ezt a szinte példátlan történeti meddőséget, mit tehetnek mást, mint kérni, ostromolni az aratás Urát, küldjön munkásokat az ő aratásába. S ő odauntal majd ben-

nünket az Eucharisziához ; *itt a hősokeket és nagyokat nevelő eledel !* Ez az eledel áldozatban érik, és akik eszik, az Úr Krisztus áldozati halálát hirdetik, nemcsak, hanem megériñti őket ennek az áldozatnak lánglelke. Miként az Eucharisztia mint kiáltó csoda mered bele ennek a világnak csodátlan, lapos hétköznapiságába, úgy fog az Eucharisztia fölmentje élő tiltakozás és etikai csoda jellegével szembenállni ezzel a profanált világgal és fogja már pusztá létével is magasabb rendeltetésére hívni és kötelezni.

Bízunk kell benne, hogy onnan az Eucharisztia titkának mélységeiből, az élet titokzatos forrásaiból előbukkannak majd, mikor megértünk rá, az aratás számára a megfelelő munkások : de az annyira áhított előmunkások és aratógazdák is, a vezérek és nagyok, kik elvégzik ebben a történeti fázisban az Úr Krisztus végrendeletének meghagyását : Elmenvén, kereszteljetek meg minden népeket ; megkeresztelik majd ezt a kort és ezt a nemzedéket is, és ezzel s csakis ezzel biztosítják majd jobb létét. Mert ez az igazság : aki megkeresztelkedik és hiszen, az üdvözü ; akár egyes ember, akár korok és nemzedékek számára ez és csakis ez az egészség útja, a válságok megoldása.

A jövőendő záloga

Van valami fölemelő, boldogító, gazdagító a vándorlásban :

Wem Gott will rechte Gunst erweisen,
den schickt er in die weite Welt ;
dem will er seine Wunder weisen
in Berg und Wald und Strom und Feld.
Die Trägen, die zu Hause liegen,
erquicket nicht das Morgenrot . . . (Eichendorff.)

S ha szent cél felé törtet, ha vándorlása záródokút, kedve kél a Jeruzsálembé igyekvő öszö-
vetségi jámborok közé beállni s velük énekelni
a «fölménetek» énekét : «Hogy' megörülök, mi-
kor azt mondják nekem, az Úr házába megyünk!
Lábaink tornácaidban állnak, Jeruzsálem ! mert
oda mennek föl a nemzetségek, az Úr nemzet-
ségei, Izrael bizonyossága szerint hálát adni az Úr
névének» (Psalm 121).

Ilyen lelkülettel kell járnunk az élet útját.
Nincs e földön maradandó városunk ; tehát
utasok módjára szereljük föl magunkat könnyű
poggyással, — és még inkább hazavágyó sza-
bad lélekkel. Gyönyörűség annak vándorlása,
akinek bizton int a cél, és jó úton tudja magát.
Vágyban és reményben ott él már útja végpont-
jánál, eltévedés és veszedelmek félelme nem
riasztja. Keresztény embernek mindig ilyen
lehet a lelkülete. Hiszen az ő útjai Krisztus útjai,
és azok elvezetnek egyenest a mennyei Jeruzsá-
lembé ; s ott sem szakadnak meg. A mi földi

életünk a szó teljes értelmében megkezdése, előlegezése az örök életnek. Az Egyház minden intézményén ott ragyog az örökélet fényes bélyege, vallási életünk minden mozzanata beleigazítja lelkünket az örök középpontba.

Miként verődik ki az Eucharisztia ez az örök jelleg? Benne mikép van előlegezve örök célunk?

Végcélunk kettős: Isten teljes bírása, és ezáltal Isten méltó dicsőítése (Dogm. I 471–7). Már most az Eucharisztia mint *eledel* ránk nézve Isten bírásának nagy záloga és valósítója, mint *áldozat* pedig Isten dicsőítésének legkifejezőbb szerve; mindkét szempontból már földi zárán-dokságunk idejére módot ad előlegezni a teljes istenbírást és istendicsőítést, mely az ő boldog szinelátásában vár az üdvözült lélekre.

Mint eddel. Az embernek mint értelmes, halhatatlanságra alkotott teremtménynek közvetlen célja örök boldogsága. Mi a boldogság? Aquinói szent Tamás azt mondja: Az értelmes lénynek tökéletes java. Ám a mi tökéletes javunk nem lehet más mint Isten, minden jónak személyes foglalatja és valósultsága. Nem kell hozzá egy Szent Ágostonnak viharzó lelkülete, elég a komoly élettapasztalat, hogy megéljük az ő szavainak igazát: «Hányódik a mi szívünk, amíg végleg meg nem nyugszik tebenned, Isten». Szeretni és szerettetni, szeretetben együttélni vég nélkül: erre sürget szívünk; és megpróbáltatásaink határán túl lelkünknek ez az őserős

szent vágya teljes kielégítést remél. Hisszük és várjuk, hogy ott már «sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmaságok, sem jelenvalók, sem jövődők, sem erősség, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakaszthat minket az Isten szeretetétől, mely a mi Urunk Jézus Krisztusban vagyon» (Rom 8, 34. 39).

De a léleknek Istennel való szerető egyesülése a megszentelő kegyelem közlése útján végbemegy már itt a földön. «Aki szeret engem, biztosít Krisztus Urunk, az én beszédemet megtartja, és Atyám is szereti őt, és hozzája megyünk és lakást készítünk nála» (Jn 14, 23).

Sőt mi több, a megigazult már itt a földön külön szeretetviszonyba jut a Szentlélekkel, kit Isten megád nekünk (Rom 5, 5). Az Atya és Fiú kölcsönös szeretetének örök lehelete és köteléke beleereszkedik a mi lelkünkbe is, melyet templomává avat ; azt tulajdonává teszi, szent tüzével áthevíti, megnemesíti és reáveti a Szentháromsághoz való tartozásnak titkos pecsétjét (Eph 1, 13. 14).

A Szentlélek igaz Isten ; de fényözőne szemünknek hozzáférhetetlen ; mérhetetlenül fölöttünk áll, foghatatlan távolban. A mi testhez kötött szellemünk pedig szeretné az Isten bírájának kézzelfoghatóbb, tapasztalásunk ügyébe eső zálogát ; a Horeb-hegy tövében táborozó zsidókkal kívánunk «Istent, kit lássunk» (Ex

32, 1). Fölsége rettent, s majd úgy vagyunk ezzel is, mint a zsidók: «Az egész nép hallotta a mennydörgést és harsonazengést, látta a vilámlásokat és a füstölgő hegyet; és megrettenve és félelemmel megrémülve távol állottak; s mondták Mózesnek: Szólj te nekünk, és meghallgatunk; ne szóljon nekünk az Úr, netalán meghaljunk» (Ex 20, 19).

És Isten meghallgat. Megjelenik az Eucharishtiában. Titokzatos mély szentség, hitnek titka, de érezhető! Az Istenember, aki nagy emberszeretetében közénk jött, fölségét befödte, és Immanuelünk lett. Sőt egészen nekünk adja magát. A szentáldozásban átélünk engedi a legbensőbb egyesülést szent testével, mely a Szentlélek fölkenése következtében minden kegyelemnek és szentségnek forrása reánk nézve, és így a Szentlélek bennünk való lakásának is szerzője, jelképe, és Krisztus Urunk tulajdon ígérete szerint örök Isten-bírásunknak valóságos záloga. «Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, örök élete vagyon» (Jn 6, 55).

Mint áldozat. A teremtetett mindenségnek végső célja Isten dicsósága; «mindeneket önmagáért teremtetett az Úr» (Prov 16, 4). Ennek alája van rendelve minden egyéb, az értelmes lények boldogsága is. Sőt abban kell állnia az örök boldogságnak, hogy Isten bírásában, a Szentháromság életében való közvetlen részese-
sedés által az ő végtelen fölségének közvetlen

kegyelmi megnyilatkozását teljesen megismerjük és hódolattal elismerjük.

A legbensőbb hódoló imádság lesz ez, melyet fölséges színekben tár elénk a Titkos Jelenések szerzője (Ap 4): Királyiszék volt elhelyezve mennyben, és a királyi széken ült Egy; s az ottülőnek tekintete hasonló volt a jáspis- és szárdiskóhoz. S a királyiszék fölött szivárvány, s körülötte huszonnégy szék, és a székeken huszonnégy vén fehér ruhában, fejükön arany koronával. A királyiszékből villám-lások és szózatok és mennydörgések törtek elő, s hét lámpa égett előtte, melyek az Istennek hét lelke, s előtte, mintegy üvegtenger kristályból, és körülötte szemekkel s szárnyakkal rakott négy élőlény. Ezeknek az élőlényeknek nem volt nyugtok éjjel és nappal mondván: Szent, szent, szent a mindenható Úristen, aki volt, aki van és eljövendő. És mikor azok az élő lények dicsőséget és tiszteletet és áldást mondotak a királyi széken ülőnek, az örökön örökké élőnek, a huszonnégy vén leborult előtte, és letették koronájukat a királyiszék elé és mondoták: Méltó vagy Urunk Istenünk, dicsőséget, tiszteletet és erőt venni, mert te teremtetted mindent, és akaratod által lettek.

Míg a földön vagyunk, ebben a mennyei liturgiában a maga tiszta szellemiségében nem vehetünk részt. Testhez kötött szellemünk itt is áhítja a kézzelfoghatót; kíván és keres módot

hódolatának érzékelhető kifejezésére. Annál inkább, mert társas lény ; ami bensejét legmélyebb mélységeiben fölzaklatja, ami egész valóját átjárja, kifejezésre akar jutni, közlődni kíván. Az ember örömében és bánatában osztozó társat keres. Legfölségesebb hivatásának teljesítésében, istendicsőítésében sem tud magára maradni. Társakat, tanukat és segítőköt áhít ; és erre a szent érintkezésre megfelelő nyelv kell neki. S ez az áldozat. Már Szent Ágoston észrevette : «Az emberek semmiféle címen nem egyesülnek, ha jelek és szent cselekmények közösége egybe nem kapcsolja őket» (Contra Faust. XIX 11). S ezek között a jelek között a legkifejezőbb az áldozat.

Ezért áldozatot mindenütt találunk, ahol van vallási élet. De a pogányok minden kultusza tapogatódzás, bár emlékei a történelemnek talán legmeghatóbb vonása ; az ószövetségnek Mózes harmadik könyvében kifejtett egész áldozati rendszere gyöngé árnyék a keresztdozathoz képest. Itt maga a testet öltött szentség, az Istenember áldozza föl magát. Igaz, a keresztdozat elsősorban engesztelés a világ bűneiért, de mint igaz áldozat egyúttal hódolat és dicsőítés. Sőt az Istenember, mint az Atya dicsőségének fénye és valójának képmása (Heb 1, 3) egyedül képes fölérteni és teljességgel kifejezni az Isten dicsőségének teljességét ; egyedül ő a méltó dicsőítő áldozat.

Ezért a mennyei liturgiának középpontjában áll. A Zsidókhoz írt levél kifejti ennek a fölséges mennyei Isten-szolgálatnak teológiáját (lásd 227. lap), a Jelenések könyve pedig a fönt leírt hódoló imádás középpontjában látja a Bárányt : «mintegy leölve», mert hiszen áldozat ; de ott «áll», mert nem szűnik meg áldozat-bemutató főpap lenni (Ap 5, 6). Benne és általa mutatja be hódolatát minden teremtmény. «Méltó és igazságos, méltányos és üdvösséges, hogy nelked mindig és mindenütt hálát adjunk *a mi Urunk Jézus Krisztus által*; általa dicsérik szent fölségedet a mennyei seregek, az angyalok és arkangyalok, a kerubok és szeráfok» (Mise-prefáció).

A szentmiseáldozat bemutatása által ezt az örök mennyei istentiszteletet véghezvisszük már itt a földön. A küzdő egyház mint a mennyei hazától még távol járó, de oda igyekvő lelkek főpapja minden szentmisében beáll a huszonnégynégy vénnek, a választottak képviselőinek sorába, és följajánlja a Bárányt, aki egyedül képes megnyitni a hétpecsétetes könyvet, aki egyedül tudja fölértetni és kinyilvánítani az isteni fölséget a maga kimeríthetetlen mélységében.

Az Egyház nem látja ugyan a mennyei környezetet, az üdvözültek seregeit és az angyalok rendeit ; de hitben magasra emeli a kenyér színe alatt rejtőző Bárányt és a bor színébe burkolt

szent vért. Csak a hit világánál látja az aranyoltárt, amelyre leteszi a szent áldozatot ; csak a hit sejdítésével hallja a mennyei karok örök Sanctus-át. De áldozata nem merő jelképe az örök mennyei hódolatnak, bár itt minden a hit félhomályába van mártva — *mysterium fidei* ; hanem valóságos megismétlése. Nem egyszerűen visszhangja vagy gyöngé utánzata, hanem igaz megelőzése, a tökéletes mennyei liturgiának gyöngé szemünkhöz és kezdő lelkiéletünkhöz szabott kiadása.

Ebben az igazságban kell élnünk. Az örökkévalóság tornáczában állunk. Vágyaink, törekvéseink, hitünk, reményünk, áldozataink, küzdelmeink a menny színe előtt folynak le, és arra irányulnak, hogy ott elnyerjék koronájukat. Az Eucharishtiában ez az életirányunk természetünkhöz szabott tengelyt és középpontot kapott. A *szentáldozásban* elővételezzük és építjük örök istenbírásunkat, az *áldozatban* istendicsőítésünket. A keresztény magatartásnak legkifejezőbb képviselője és jelképe tehát a miséjét végzett pap, aki Üdvözítőjével keblében, az imént véghezvitt áldozat hangulatának visszhangjával lelkében himnuszba szövi az egész teremtség magasztaló dalát : *Benedicite omnia opera Domini Domino*, áldjátok az Úr minden alkotmányai az Urat, dicsérjétek és magasztaljátok őt mindörökké . . . Dan 3 (103. lap).



IRODALOM

Prohászka O.: Elmélkedések az evangéliumról; Az élet kenyere; Naplók 2. k. (Összes művek 24. k.) — *Sik-Schütz*: Imádságos könyv. — *F. W. Faber*: The Blessed Sacrament; magyarul: Imádandó Szentség. 1937 (Ford. a Központi Papnevelő Magyar Iskolája.) — *J. B. Dalgairns*: The Holy Communion, its Theology, Philosophy, Practice. — *Liguori Sz. Alfonz*: A legméltóságosabb Oltáriszentség látogatása. — *J. Kramp*: Eucharistia, von ihrem Wesen und ihrem Kult 1926. A tudományos irodalmat és a forrásokat közli Dogmatikám II 443—528. — Fölmerült a gondolat, hogy az eucharisztikus világkongresszus alkalmából a Dogmatika jelzett szövege különkiadásra kerüljön. Jobbnak mutatkozott azonban a Dogmatika megfelelő részeinek és a szerző egyéb közleményeinek fölhasználásával új könyvet adni.

Schütz Antal munkái.

Prohászka pályája. (Különlenyomat a szerzőnek «Prohászka Ottokár összes művei 25 kötetben, bevezetésekkel és jegyzetekkel» c. kiadásából.) 152 lap, 1929. P 2.—

Prohászka mint akadémikus. 31 lap, 1936. P —60.

Szentek élete (több rendtársa közreműködésével). Négy kötet. 1550 lap, 1932—3. Füzve P 12.—

Karakterologia és aristotelesi metafizika. 74 lap, 1927. P 1-60.

A klasszikus ferences teológia. 51 ívrét lap, 1927. P 2.—

Főiskolai és magánhasználatra.

A bölcselet elemei. Második kiadás előkészületben.

Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere. Két kötet. Második bővített kiadás. XXVI és 1386 lap, 1937. Füzve P 30.—

Summarium theologiae dogmaticae et fundamentalis. Editio altera. 548 lap, 1935. P 10.—

Középiskolai és magánhasználatra.

Vallástan középfokú iskolák számára: *Hittan* 12. kiad. 1938; *Erkölcstan* 11. kiad. 1939; *Egyháztörténet* 8. kiad. 1936; *Hitvédelem* 7. kiad. 1939. Kötetenként P 3-40.

Imádságoskönyv, egyszersmind kalauzul a lelkiéletre. (Sík Sándorral.) 10. kiadás. (92. ezer.) 622 lap. P 5.—

Összegyűjtött dolgozatok és előadások.

1. **Az Ige szolgálatában** (1903—27). 650 lap, 1928. P 10.—

2. **Eszmék és eszmények** (1928—32). 230 lap, 1932. P 3-40.

3. **Örség** (1933—36). 310 lap, 1936. P 3-80.

Isten országa.

1. **Krisztus.** 272 lap, 1931. P 5.—

2. **A házasság.** 224 lap, 1932. P 3.—

3. **Isten a történelemben.** Második kiadás. 319 lap, 1934. P 3-50. (Németül: *Gott in der Geschichte.* Salzburg, Pustet. 1936.)

4. **Az örökkévalóság.** 334 lap, 1936. P 3-80 (Németül: *Der Mensch u. die Ewigkeit.* München, Kösel, 1938.)

5. **Eucharisztia,** az Oltáriszentség a hit és ész világánál. 359 lap, 1938. P 3-80.

o-
s

y

.

-

.

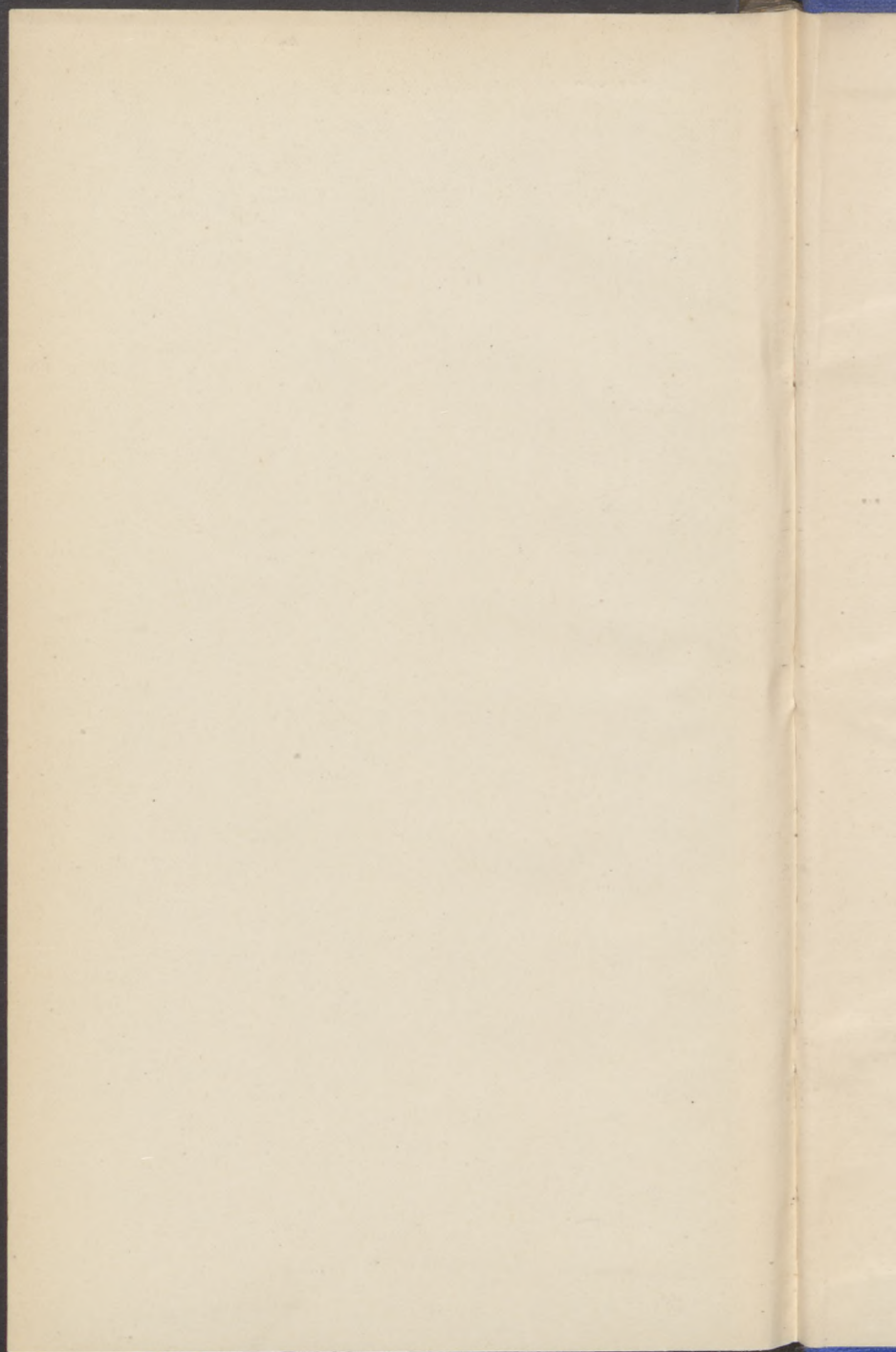
o

x

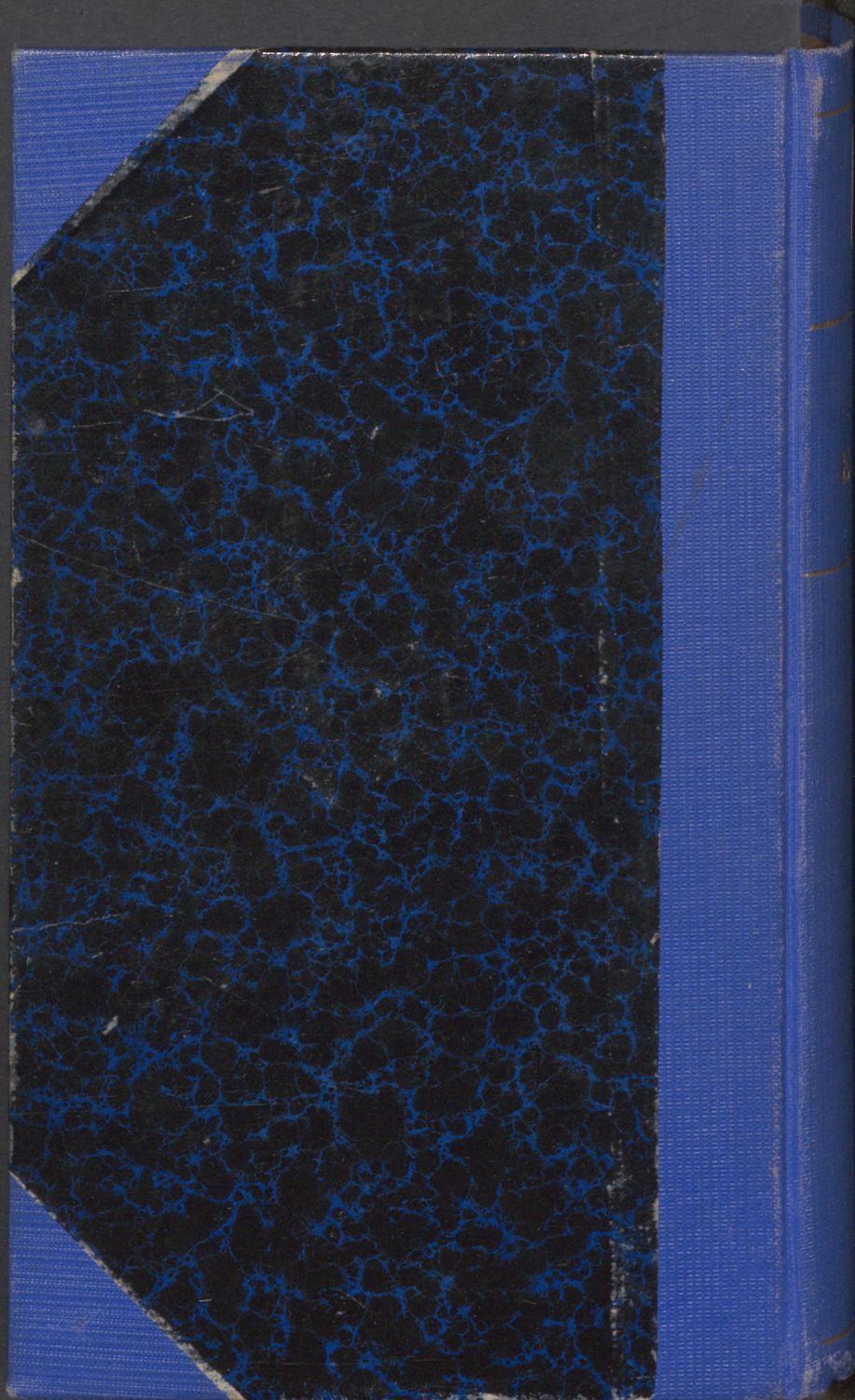
.

.

.



1939 MÁR. -1.



79089

SCHÜTZ

Eucharisztika

N. M.