

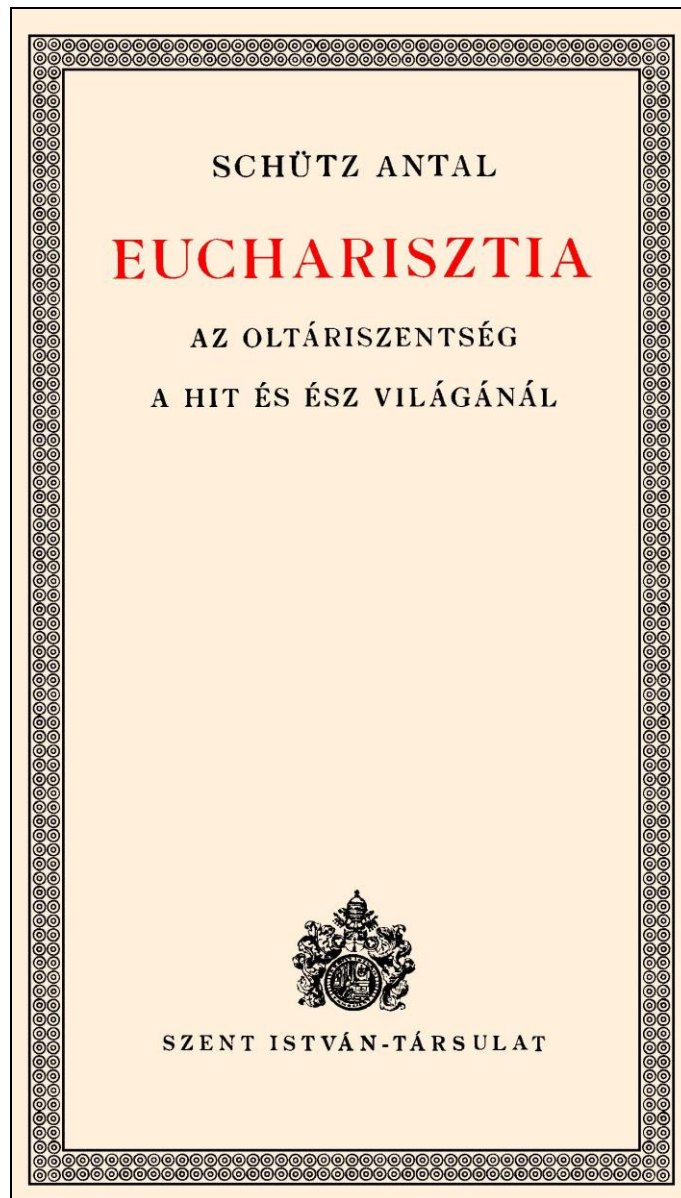
Schütz Antal

Eucharisztia

Az Oltáriszentség a hit és ész világánál

Mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyar nyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Schütz Antal
Eucharisztia
Az Oltáriszentség a hit és ész világánál

*Szent István emlékének nagyévében
a magyar földön történt
egyetemes szentségimádás szárnyán
Szent István népének
hű kegyelettel ajánlva*

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

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

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1938-ban jelent meg a Szent István Társulat kiadásában. Az elektronikus változat a Szent István Társulat engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Szent István Társulaté.

A könyvben előforduló görög szavakat dőlt betűvel szedve, latin átiratban adtuk meg. Egynéhány helyen elhagytunk olyan görög szavakat, amelyeket a szöveg megad latin vagy magyar nyelven. A könyvben szereplő versrészleteket és idézeteket magyar fordításban is közöljük.

A könyvet P. Mityók János vitte számítógépbe.

Tartalomjegyzék

Impresszum.....	2
Tartalomjegyzék	3
„Disputa”	5
1. A dogma	8
Mi az Eucharisztia?	8
A dogmafejlődés útján.....	9
A trentói zsinat tanítása	11
Hitnek titka és a titok kulcsa.....	12
2. Krisztus tanúsága	14
Az ígéret	14
Az ígéret visszhangja.....	15
Az eucharisztia-alapítás krónikásai.....	16
Mit tett Krisztus az utolsó vacsorán?	17
A szem- és fültanúk.....	19
A „kemény beszéd”	20
3. A Krisztusi tanúság gyökere és ereje	22
Végigvaló szeretet.....	22
Mindenható szeretet	23
Immánuel	25
Isten-szövetség	27
Isten országa	29
Az Eucharisztia-alapítás hármas arculata.....	31
„Kemény beszéd” Krisztus szava?.....	34
4. Az ész tanúsága.....	36
A mindenség adorációja	36
Eucharisztiai ismeretelmélet	37
Eucharisztiai metafizika	40
Az átlényegülés metafizikája	42
Az eucharisztiai jelenlét metafizikája	46
Eucharisztiai geometria	50
Az Eucharisztia fizikája.....	54
Az Eucharisztia misztikája	57
5. Az Eucharisztia az egyház ölén	61
Hogyan fogadta?	61
Hogyan őrizte?.....	64
Hogyan becsülte meg?.....	68
Hová teszi?.....	72
6. Szentmise.....	75
A szentmise áldozati valósága	75
Szentmiseáldozat és keresztáldozat.....	79
A szentmise áldozati cselekménye.....	82
A szentmise áldozati filozófiája.....	84
A szentmise áldozati értéke	89
A szentmise áldozati ereje	91
7. Oltáriszentség.....	95
Az Eucharisztia szentségi anyaga	95

Az Eucharisztia szentségi formája	96
Az Eucharisztia szentségi hatásai	98
Az Eucharisztia kiszolgáltatója.....	102
Az Eucharisztia fölvevője.....	103
A szentáldozás szükségessége	105
8. Szentségimádás	108
Szent Grál	108
Imádás iskolája.....	110
A jelen orvossága	113
A jövő záloga	116
Irodalom	120

„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 ülésző 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 körüllebegve 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 evangélista és Szent Jakab apostol stb. A Megváltó alatt a Szentlélek galambja, a négy evangélistától körüllebegve, közvetlenül rásugározza a Szentháromság erejét a kompozíció alsó felének középpontjára, az oltáron álló monstranciás Eucharisziára. Innen jobbról és balról fölséges festőiségben, beszédes testtartással és taglejtéssel híres tudósok, szentek, pápák: ki elragadtatásszerű áhítattal 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 kételkedők, 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, szimbóluma 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 megjelenésében; 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, ti. 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 kútforrásból 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 dómok* nem egyebek, mint kőbe dolgozott, monumentális dimenziókba nőtt monstranciák 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 megnyilatkozásaiban kiemelkednek az eucharisztias körmenetek, felvonulások, kongresszusok. A raffaeli művészet ezt a központiséget azzal jelzi, hogy a teremtett világot ábrázoló alsó képrésznek kompozíciós középpontja a monstranciás 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 pátosza apostoli lelkeknek; eleven érdeklődés idegeneknek. Közömbösen nem hagy senkit; legalább a kételkedés és kérdezés hullámaival kavargatja föl a kívülről is.

S éppen az ebből a „disputa”-sarokból jövő széláramlatokat nem veheti tudatlanra, aki ma szólni akar az Eucharisziáról.

Sokan akadnak, kívülről 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 éppen ütközéssel eszmélnek arra, hogy nekik a kenyér és bor fátyla alatt valósággal és személyesen jelenlévő Krisztus-Istent kell vallaniuk s előtte térdet-fejet hajtaniuk. 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, bibliaolvasóknak, 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 varázsnyelvén zsong bele már századok óta annyi Róma-járónak lelkébe.

Mindenekelőtt meg kell ismerkednünk az *Eucharisztia dogmájával*, úgy amint évezredek áhítat és hitvédő harcok tüzes lávafolyamából kikristályosodott. Hisz az eucharisztias dogma élre-csiszolt tételeiben és fogalmaiban villan elénk mindaz, ami a hívő imádót elragadtatásba ejti, ami a hinni nem tudót és nem akarót rettent, és ami a tétovát és közömböst meghökkenti. Az eucharisztias dogma úgy amint a hitújítás mérközései közepett kijegecesedett trienti anatómiában élénkdedben, égő csipkebokorra lett. Igézetes lángja messze lobog az eltechnizált 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 Eucharisziával 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, megoldása és áldása számára a kulcsot. Azután az elmélő, kutató vallási érdeklődés vonalán az elme megvilágításába helyezzük a dogmát és megmutatjuk, hogy az egész teremtett mindenség és annak minden elmebeli tükrözése fölkel, hogy nagy adorációban tanúságot tegyen az Eucharisztia valóságáról.

S miután így a vizsgálódó elmének és a tapogatózó hitnek kezébe adtuk a bányászlámpát, leereszkedünk a szenthagyomány tárnáiba és keressük, mivé tette Krisztus az Eucharisziát és

minek vette az Egyház – mind hitében mind hitéletében, mikor az eucharisztias 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 misztikái jelenléte a kenyér és bor eucharisztiai színe alatt az átlényegülés erejénél fogva, az egész Krisztusnak a személyes egységnél fogva. A készülő Eucharisztia (in fieri – létre jöttében) az újszövetség áldozata, a kész Eucharisztia (in esse – létezésében) 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 delectátóról ér, az Oltáriszentségben pedig egybeköti a megtestesülés titkának érzékelhetőségét a Szentlélek küldésének láthatatlanságával, s így a legbensőbb Isten- és ember-közösségnek záloga és valósulása. Az a természetfölötti áramkör, mely a hitben kezdődik (szentsége a keresztség), a reményben földuzzad (szentsége a bérálás), az Eucharisztiaiban, 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 tanyára 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 emberszerető leereszkedésének záloga, hanem az ember istenkeresésének is megfelelő exponense, 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, ebből a görög igéből: *eukhariszteîn*, hálát adni. Az Üdvözítő is hálát adott a kenyér és bor fölött a szentség rendelkezésekor. 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 (*eulogeîn* igéből), melyet a Szentírás szintén használ, már a régi Egyházban 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 eucharisztiai 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 (koinónia)*, mely ma a szentség vételét jelenti; *agape*, szeretetlakoma; *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)*, *szentmiseáldozat (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 megkereszteltnek ennek a szentségnek vétele által jutottak a félelmes nagy titkok (*tremenda mysteria*) teljes birtokába. Nem csoda tehát, ha kezdettől fogva sűrűn foglalkoznak is vele, mégpedig a dolog természete szerint elsősorban gyakorlatilag: liturgiai vonatkozásban. Már a

Didache cp 9, 10 (Kr. u. 100k) és *Iustinus* Apológia I 65 67 (Kr. u. 150k) tárgyalják. A 3. és 4. századi liturgiák elemei is a legrégebb időkre nyúlnak vissza. *Cypriani* Epistola 63 az első monográfiászerű 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 *Aranyszájú 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 monográfiás irodalom *Paschasius Radbertusnak* *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 Eucharisztiaával 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 emberségével együtt istensége. Az Eucharisztiaára 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, *gnóosztikusokat* és manicheusokat 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 önállósú kenyér- és bor-szubstanciával; vagyis tagadnia kellett az átlényegülést és azt kellett vallania, hogy az Eucharisztiaiban Krisztus együtt van a kenyérrel (*companionio*). Katolikus ellenfeleik ezt szemükre is vetették; ők azonban kifejezetten nem vonták le krisztologiai eretnokségüknek ezt az eucharisztologiai következményét, leszámítva a legtudósabb és legeszesebb nesztoriánust, a híres bibliamagyarázó 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 eucharisztiai monográfiát, 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 íróknak 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 stercorianistae*). 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 túlment 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 konsekrált 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 jelenléte tagadták a petrobruziánusok és albiak; a valdiak a külön konsekráló papi hatalmat vonták kétségbe és az Eucharisziát csak megáldott kenyérnek tekintették; ellenük állást foglalt a IV. lateráni zsinat. Wicelaf tagadta az átlényegülést.

A 16. századi újítók közül az ortodox *luterizmus* sohasem tagadta a valóságos jelenléte; 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 deutzi-i Rupertnek; mint föltevést előadta Párisi Vilmos a 14. században, a többi hittudós tiltakozása közepett; lehet, hogy a luteránus Osiander is képviselte). Tanúk támogatására fölállították az *ubiquitas*-tant: Krisztus embersége szerint is mindenütt jelen van. A *Solida Declaratio* aztán a valóságos jelenléte a vétel idejére korlátozza. *Zwingli* (1525 óta), akihez Karlstadt, Bucer és Oecolampadius is csatlakoztak, a konsekrált kenyeret és bort merő jelképnek tekintette, mely Krisztus testét és véréte 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, középhegyet 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 Melanchthonnak is a nézete. Az anglikánok általában Kálvin álláspontján vannak, kivéve a puseyistákat, kik vallották a valóságos jelenléte.

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 hívek 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 Eucharisztiaának 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 szentszínat 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 jobbán természetszerű létezmódja szerint, és mindamelllett 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 ti. a mi Üdvözítőnk ezt a csodálatos szentséget rendelte az utolsó vacsorán, mikor a kenyér és bor megáldása után tulajdon testét és vérének nyújtotta apostolainak, amint ezt határozott és világos szavakkal tanúsította”.

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 eucharisztia jelenlétet tagadó eretnekekkel szemben megállapítja a valóságos jelenlétet; az egymást nyomatózó 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 konszekráció 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 (konszekráció) szavak erejénél fogva, azután teste a bor színe alatt, vére a kenyér színe alatt és lelke mindkettőben ama természetszerű kapcsolat és együttjárás (concomitantia) erejénél fogva, melynek értelmében elválhatatlan egységében marad annak a Krisztusnak, aki halottaiból föltámadt és halált többé nem lát (Róm 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. Ti. *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 mondta azt, amit a kenyér színe alatt adott, ezért az Isten Egyházában mindig élt az a meggyőződés, és ez a szentszínat 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 traussubstantiatio-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 tisztelniük (878)...”

Hitnek 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 eligazodásunk számára legmeghittebb, megszokott útmutatóink az Eucharisziában *kenyeret és bort* találnak; s a kiterjesztett érzéklés, a fizikai-kémiai vizsgálat az érzékeknek 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 érzékeink 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 jobbján 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 konsekrált ostyában (és kehelytartalomban) és jelen van minden egyes részében; ott van a mennyekben és ott van minden konsekrált 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) erejénél 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 szabatoság nevében azt kell mondani: Az Eucharisziában a konsekráló 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 nemértők 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 éjszakájában előretapogatózó bölcelet sem; nem adják meg a zsenik, nem a szentek és nagy imádkozók; nem adja és nem adhatja meg az emberiség legáhítatosabb vágyakozása és szentgyülekezetek tanúsága. Mindezek elébe harangozhatnak, de nem hozhatják meg.

Az egyetlen, aki itt, teljes illetékességgel tanúságot tehet: *Jézus Krisztus* – az a Krisztus, aki bizonyosságot tett, hogy égnek 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 érzékkal alkotó középkori szellem az utolsó útravalót vevő haldokló szentnek ad ajkára – valóban a legméltóbb hattyúdala annak a szeráfi szentnek, akiről maga Jézus Krisztus tanúsította: Bene de me scripsisti Thoma! (Jól írtál Rólam, Tamás!) 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.

Szám, kezem, látásom, benned fennakad,
Bizton hitem mégis hallásból fakad.
Hiszem mind, amit szól Istennek Fia,
Nincs igazabb, mint az Igazság szava. (Sík Sándor fordítása)

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

2. Krisztus tanúsága

Az evangélium világának megvannak 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 kilátásba helyezi és azután valósítja meg. Mintha előbb elő akarna készíteni a nagy titkok számára 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 bűcsúzó estén a Szentlelket, akit Pünkösdkor elküldött. S így ígérte meg Szent Péternek a főséget, és megadta föltámadása után a Genezáret tavánál. Ugyancsak a Genezáret tava, de a keleti partja volt színhelye a nagy eucharisztiai ígéretnak.

Az ígélet

Jézus Krisztus Jn 6-ban megígérte, hogy tulajdon valóságos testét és véréát adja a hívőknek ételiül és itali.

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 ún. *eucharisztiai 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 eucharisztiai beszédben ismét különválnak 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 éhez, és aki énbennem hisz, soha meg nem szomjazik” (v. 35). A 48. és kivált az 52b verstől kezdve szól a testéről és véréáról, 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 véréát, nem lesz élet tibennetek. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van, és én föltámasztom őt az utolsó napon. Mert az én testem bizonyos étel, és az én vérem bizonyos ital. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, énbennem marad, és én ő benne”.

Vajon az eucharisztiai 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, szembeállítva 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 ismételtlen annak az eledelnek evését és ivását jelöli meg az élet föltételeként.

c) Az eledel az első részben jelenlévőnek, a másodikban jövődőknek van föltüntetve.

d) Az első részben a zsidó hallgatóság csak azon akad föl, hogy Krisztus mennyi eredetet tulajdonít magának; a másodikban ellenben azon ütökzik 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 *eucharisztiai beszéd* második részében Krisztus a maga tulajdon testét és véréát 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 *trógein*, 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 vérének 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 föltételül 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. Különbözik ha az Üdvözítő beszédjének ezt a második részét átvittén akarta volna értetni, miért használt oly könnyen félreérthető kifejezéseket annak a kijelentésére, amit a beszéd első részében már oly világosan megmondott volt?

Az ígéret 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 nyelvhasználatára 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, nyomatékosan 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 dologt az 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 mondottam, 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 anyagiás fölfogása ellen, az ún. kafarnaumi, thyestesi vétel, a „sarcophagia” ellen. Szava szemrehányás is akar lenni az anyagiás gondolkodású hallgatóság ellen, kik a felsőbb, szellemi világ titkait nem akarják bevenni.

Így 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 épp abban az időben néhány kiváló hittudós (Caietanus, Cusanus, Tapper, J. Hessel, Jansenius Gandavensis) az eucharisztiai 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 keresztyén 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 tanítását. Sőt merőben pszichológiai szempontból azt kell mondanunk: könnyebb egy szerzőnek hosszú idő múlva (János legalább 60-70 esztendővel az események után írt) jól visszaemlékezni 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 ígéretét; a kenyér és bor színe alatt valósággal a testét és véréát adta tanítványainak eledeliül.

Az utolsóvacsora elbeszélését tartalmazza Máté (26,26-8), Márk (14,22-4), Lukács (22,19-20) és Pál (1Cor 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 alap gondolatot 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 körözése, és ehhez fűzi az Üdvözítő ama szavait (v. 18.), melyeket Mat és Marc csak az eucharisztiai kehely után említenek meg; azután következett az eucharisztiai 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 *péter*i (Marc, Mat) és egy *páli* (1Cor 11 és Luc) eucharisztia-alapítási szövegről. A két forrás a lényeges tartalomban megegyezik; másodrendű mozzanatokban azonban eltéréseket mutatnak:

a) Luc és 1Cor 11 nagyon hangsúlyozzák, hogy az eucharisztiai 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 szókhöz csatol ilyen hozzáadást.

c) Luc és 1Cor 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, éppen a kritikai irány szerint Mat és Marc előtt írta le; és szigorúan semmi mást nem akar előadni, mint amit az Úrtól vett (*parelabon apó tou kúriou*), valószínűleg nem közvetlen kinyilatkoztatás, hanem éppen 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 „hívóktól” eredő forrásokra vagyunk utalva.

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 szaduceusok emlékiratai?

A *lelkület*, mellyel közelítünk a tényekhez, befolyásolja róluk való előadásainkat; ez tagadhatatlan. De e tekintetben a hitetlen vagy kétkedő nincs előnyben a hívő vagy lelkes bámuló fölött. Őt éppúgy vezeti világnézete, rokon vagy ellenséges érzülete, mint a hívőt. Föltételektől ment tudományos ismeret nincs; és ha a póre lélek 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 lehetetlenséget követel. Vannak tények, melyek ellenállhatatlan erővel ráfeksznek az emberre, bármilyen az alaplelkülete. Hatalmas események, minők az utolsó vacsora mozzanatai, lélektani szükséggel eltörülhetetlenül belevésődnek a résztvevők lelkébe, s legalább alapvonásaik szükségképp 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 éppen itt nagyon feltűnő az alapvonásokban a szószerinti egyezés, s a változatoknak más magyarázata nem lehet, mint hogy az utolsó vacsora 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 semmiképpen sem a maga fölfogását akarja előadni, hanem magának Jézus Krisztusnak tettét és szavát: „Magától az Úrtól vettem, *apo tou Kúriou*”. Itt még egy Harnack is kénytelen megállj-t kiáltani a nyakló nélküli kritikának és elismerni, hogy Pál azt akarja leírni, ami tényleg, történetileg végbement. „Die Worte sind mir zu machtig” (A szók nekem túl hatalmasak) idézi megint Luthert (Dogmengesch. I[4] 76).

Mit tett Krisztus az utolsó vacsorán?

Az Üdvözítő utolsó vacsorai tette Szent Pál szerint (a görög eredetiben) a következő: „Én az Úrtól vettem, amit közöltem is veletek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárultatott, vette a kenyeret és hálát adván (*eukharisztészász*) megszegte és mondotta: Ez az én testem (*Touto mou eszti to szóma*), mely értetek van (Luc hozzászói: adva); ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlóképpen 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 utolsó vacsorán *a kenyér és bor színe alatt tulajdon testét és vérét 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 1Cor is. A kehely ugyanis szokásos metonímia

(tartalmazó a tartalom helyett); a tartalom megjelölése pedig: „az újszövetség az én véremben” hebraisztikus szerkesztés (עֲשֵׂתֵּי אֵסֵנְיָהָ-vel): vér szerzette szövetség, vérszövetség; és ez megint szokásos hebraisztikus metonimia szerint: szövetség vére. Úgy hogy ezeknek a szavaknak: „Ez a kehely az újszövetség az én véremben” pontos értelme: Ez a kehely tartalmazza az én véretem, 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 nyelv szokás ellenére határozott névelővel áll: *to szóma mou, to haima mou* vagyis: maga a testem, maga a vérem. Ugyanezt megerősítik az appozíciók: test, mely adva van; vér, mely ki van ontva; ezzel ti. kétségtelenül áldozati adományként jelöli meg azt, amit apostolainak nyújt (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 alkalmatlanabb szavakat. Igaz, a szavaknak ez a betű szerinti értelme egészen szokatlan és hallatlan, ha más ember szájából jön. Az Üdvözítőnél azonban az egész üdvtörténet 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” (touto)?* A mutató névmás természete szerint vonatkozik elsődlegesen arra, ami jelen van. Tehát lehet úgy fölfogni, hogy a görög *touto* az *idou*, 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 egyeztetni (pl. „Hic” est „sanguis” meus – „Ez” az én „vérem”). 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 utolsó vacsora körülményei*: Az Üdvözítő az utolsó vacsorán 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: „Íme 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 miképp lehetne ezt összeegyeztetni az Üdvözítőnek a racionalistáktól is annyira elismert és dicsért bölcsességével, nem is mondom istenségével? Végezetül az Üdvözítő az utolsó vacsorán *szentséget* alapított ([282. lap](#)). De mi kerekednék abból, ha ő szentség alapításkor képleges beszéddel él? Ha pl. a keresztségnél is a vizet képleges értelemben vette volna?

Az Üdvözítő nemcsak tanítványainak adta az ő testét és vérét az utolsó vacsorán, 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 rendelkezéséről mond, azt nem kell mind történeti értelemben venni. Továbbá *új szövetséget kötött* az emberiséggel, és azt megpecsételte tulajdon testének és vérenek áldozatával. Ám a szövetség, kivált Istennek az emberekkel való szövetsége,

örök időkre szól, és a szövetségi áldozat az ószövetségi áldozatok tanúsága 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 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 képtelenség, sőt természetszerű. Istenről is megemlékezünk, sőt meg kell emlékeznünk éltünk teljes napjaiban, pedig állandóan és mindenütt valósággal jelen van.

A szem- és fültanúk

Az utolsóvacsora lefolyásának előadói, a tények közvetlen vagy közvetett szem- és fültanúi az Üdvözítő kijelentéseit *szó szerint 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 isszatok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, míg el nem jó. Aki tehát méltatlanul eszi ezt a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen” (1Cor 11,26). „Az áldás kelyhe, melyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? És a kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?” (1Cor 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 fültanúknak ez a félreérthetetlen és egyhangú bizonyosága éles megvilágításba kerül, ha szembesítjük olyanoknak erőlködéseivel, akik hosszú évszázadok után más magyarázásra tettek kísérletet. Amióta ugyanis az újítóknak 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* (200 értelmezése ama szavaknak: ez az én testem). A tévedés sokfejú, 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 *eszti* (lenni) annyi, mint *szémainei* (jelenteni); 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” (1Cor 10,4). „Ez az én szövetségem: metélkedjék körül közöttetek mindenki, aki férfinemen vagyok” (Gen 17,10). A húsvéti bárányról: „Az Úr fázéja (elvonulása) 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 éppen 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 *eszti* (lenni) mint kötőige (copula) alapos nyelvészek szerint általában nem használatos a „jelent” 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 „jelent” igét, és ezért az Üdvözítő szavaiban a kötőige helyettesíti. Wiseman (Horae syriacae 1828) kimutatta, hogy szírül 45-féleképp lehet kifejezni a „jelent” fogalmát; s bizonyos, hogy az evangélisták, az Üdvözítő szavainak legjobb értelmezői és a szír nyelvnek mint anyanyelvüknek ismerői, nem *szémainei*-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 monda: 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 botránykö, ez a nagyon is világos beszéd. Kenyeret nyújt és azt mondja: Ez az én testem, egyétek; bort nyújt 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? Miképp adhatja ez nekünk az ő testét?! *Pósz?!* 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 utasította vissza ezeket a vaskos ízléstelenségeket (capharnaimizmus, stercorianizmus)? Nem kell-e tehát egyenest az Úr Krisztus iránti tisztelet nevében elhárítani a Krisztus-evésnek még a gondolatát is: Miképp adhatná ő nekünk az ő testét!? *Pósz* ...

Amikor pedig Krisztus egy felsőbbes gesztussal elintézi ezt a Miképpen-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, miképpen adhatja eledelül a testét és véré, jönnek a farizeusok a *spiritualizmus* nevében: Az embernek nem testtel és vérrel, sőt nem is kenyérral és borral kell táplálkozni, hanem gondolattal, eszménnyel, törvénnyel. Az eucharisztias tan eszerint valami lappangó materializmusnak a malmára hajt.

S jönnek a szadduceusok és szót emelnek a fogható valóságok, az *empirizmus* nevében: Miképp 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 csúr-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 sakramentáriusok gondolnak, nem található volt alkalmatlanabb szót, vagyis magyarázat: nem beszélhetett volna oktalanebbul.

De vajon hozzáférhet-e Jézus Krisztushoz az oktalan beszédnek 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 megföljebbezheterlen jogcímet arra, hogy az ő szavát értetlenül is teljes tisztelettel és bizalommal fogadjuk? Az eucharisztias 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.

3. A Krisztusi tanúság gyökere és ereje

Végigvaló szeretet

Miképp 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 venségéig konstitúcióhiányokban, betegségi fogékonyságokban, sőt nevelészavarokban sínyli meg, hogy nem testen és véren nőtt gyermeksege.

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 emlékün 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 lecsökkentek az életlehetőségei, és a nem anyjatejen nőtt gyermek mennyire védtelenül ki van szolgáltatva az életlő támadásoknak. S talán ennek a nagy valóságnak fonákja, – hisz annyiszor fonákba, sőt embertelenségbe, sőt bűnbe torzulnak a legmélyebb emberi megélések és sejtelmek, – hogy primitív korok és népek azt hitték, hogy ha ellenségüknek, kivált vitéz ellenségüknek húsát-szívét megeszik, vele megeszik vitézségét is, ha az idegennek, messziről-valónak s így szerintük kiválóbbnak megeszik testét, megeszik és magukévá teszik kiválóságát is.

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

A szeretet *együttességet* kíván, állandó, megszakítás nélküli együttességet: *para siempre!*

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, fűjd meg a sípot, lobogtasd meg ezt a kendőt, és én a világ másik végéről is melletted termek. Ez a szeretet tud nemcsak szárnyakat ölteni, 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 Prohászánk hogyan meg tudták sokszorozni idejüket, hogyan ráértek, 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, félénkségével, 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 húség és szolgálat lángjaiban, tud lenni anya, hitves, vértanú, hős.

Ezek azok a gyökérszálak az Isten teremtette emberi lélekben, melyekből kinőtt a szeretet legszebb szimbóluma, a „jámbor” *pelikán* alakja: A jégbe fagyott világban nincs élelem fiai 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. Szimbólumnak szánta ezt a sejtő emberi szeretet, valósággá tette a mindenható isteni szeretet... Pie pelicane, Jesu Domine! (Kegyes pelikánunk, Jézusunk-Urunk!)

Mindenható szeretet

A szeretet adni akarja magát; adni egészen, állandóan, mindig, teljes egymásbaválásra. Akarja ezt azokon a fájdalmon keresztül is, az áldozatnak, a tűzpróbában való érleléseknek azon az útján is, amely elválaszthatatlan az önzetlen, 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 másoknak?! Milyen jogcíme van arra, hogy ő másba váljon, és a másik öbelé váljon? És ha ez az aggodalom hallgatna is – a kezdő fokon, ha a szenvedelmes bírás stádiumában csakugyan ritkán vet gáncot a szeretet lendületének, előbb-utóbb elkerülhetetlenül kopogtat minden merőben emberi szeretet tragikumára: 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 főnállásukat meg nem szüntetheti; és jön az első fakadások hervadása, a hétköznapiaság, 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 anyyala, szálláskészítője vagy kísérője.

Csak Isten vállalkozhat 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 éppen azért, mert Isten; mivel minden eszme és eszmény, minden élet és érték foglalatja 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 öbennük és ők énbennem”, mondja az Üdvözítő (Jn 12,12). Teremtmény teremtménnyel szemben akarva-nemakarva is a végén mindig fönntartással él; és kénytelen vele, mert a fönntartás nélküli, 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 ömaga, 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!

Lehet egy ember is a másiké,
amint ő azt szeretné?
egy hosszú éjen át ezen töprengtem
és úgy kellett felelnem: Nem! (Meskó Lajos fordítása)

Isten ezt a kínos paradoxont föl tudja oldani, és csak ő tudja. Ő ott van minden teremtett 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, jóllehet 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 megszüntetni a másik félnek ontológiai és pszichológiai elégtelenségét, sőt karakterológiai 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 régiak kozmológiája elgondolta. Különös sorsa az embernek, hogy a tiszta szeretetre csak akkor nyílik meg, mikor a bűn örvényeiben megutálja 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 Tennysonnak egy kis költeménye, mely megsejteti, amiről itt szó van, ami minden mélyebb művészetnek ősi témája a görög szobrok néma panaszatól kezdve Sigrid Undset titáni dramatizálásáig.

Elmondja, hogy miközben az érő kalászok közt mentek a feleségével a temetőbe, valamin összezördültek. De ott, kis gyermekük sírjánál megint megbékültek és annál bensőségesebben 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!

És áldások az összezördülésen,
amely még jobban egybemelegít.
Míg vitázunk a szerettünkkel
s újra csókkal jönnek könnyeink! (Meskó Lajos fordítása)

Áldott az az összezördülés, mely csak annál bensőségesebbé 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, sántítana az Isten és ember szeretetközössége, ha *Isten* valamiképp 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 ötle magától nem futja. A szeretet-eszmény megvalósításához nem kevesebb szükséges, mint a lét eszményének megvalósításához. Igazán, teljesen, tisztán és véglegesen szeretni, ehhez kell teremtő 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 (Róm 9,3).

Így 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 életfáját, melynek legjava gyümölcse az Eucharisztia.

Immánuel

A népek Isten-keresésén és nemesebb létért vitt küzdelmein végigvonul a vágy: elidegeníthetetlenül bírni az Istenséget, még pedig érzékelhető közelben, hogy ez a közelség biztosítéka legyen az ő segíteni kész kegyelmének. Ez már az ún. természetnépek fetiszmusának alap gondolata. 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 szobraban 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 elénk 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 elrejtí orcáját az ember elől, mégis megjelen az égő, de el nem égő csipkebokorban, ott van a vezető tűoszlopban, a szentek-szentjében a kerubokon ülő felhőben. A nagy természetfölötti föladatak megoldására hivatott zsidó nép békéjének, erejének, 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 alap gondolata magának a vallásnak veleje: lehető közeledés Istenhez hitben, vágyban, reményben, tettben, életben. Ennek forrása az ember szellemi természetében fakad; értelmében, mely teljes igazságot, akaratában, mely fogyhatatlan jót és tetterőt áhít. Ami pedig az Immánuel-eszmét különösen jellemzi, ti. 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 valóságának módjai, melyeket a vallások története elénk ad, csak ennek az elemi erővel buzgó vágyak képzelődés alkotta vetületei? s az Oltáriszentség is csak egy közülük, mindenestre 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 fölcsigázott 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 magáraálló 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 tökéletlen virágok fakadtak? Megengedem. De vajon 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 kultúrmunkának voltak tűzhelyei. Ha Isten ezt tudatlanra veszi az emberiséghez intézett végső szavában, az újszövetségi kinyilatkoztatásban, hová vész bölcsessége 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 érzelő és a régi politeista pogány egybeszűr Istent, embert, természetet. Első tekintetre úgy tetszik, mintha éppen 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 lánccal fűződik hozzánk. Ami velünk egylényegű, nem hívja fel az embert tetterős magafölé-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 éppen 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, nehézkesség, vaksors és végzet; kell, hogy értelemben és tetterőben a teremtett mindenséget és sajátmagát is átfogva tartsa. Csak így vehet lakást kimeríthetetlen létének minden sérelme nélkül teremtményei közt.

Az Immánuel nagy világgondolata akkor valósult meg igazában, mikor az Istenség a második isteni személyben „testté lön és mi köztünk 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

egysége a teljes tartalmú magánvaló Igazsággal, Tetterővel és Szeretettel; a legmélyebb élet- és létközösség Isten föltétlen-voltának és az ember egyéniségének sérelme nélkül. Az Istenemberben 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 fennállottak a következő időkre is. Az Immánuel valószínűsítése tehát benne van Isten terveiben. A valószínűsítése 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 utolsó vacsora elbeszélését (13,1), *végig szerette őket*.

Az Immánuel-igény konkrét megvalósulása a kinyilatkoztatás tanúsága szerint úgy történt, 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 álláspontra 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, ünnepélyes formák közt megkötöi szövetségét Izraellel (Ex 19-40). Ennek a szövetségnek törvénye a Deuteronomium és az ószövetség pragmatizmusa 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) jövendölése ad kifejezést: „Íme 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 kivigyem 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 szövetség *etikája*. A szövetségben a felek külön jellegük megóvása mellett is a legerőteljesebb egységbe kapcsolódnak, természetesen a lelkiéletnek, a közös célkitűzésnek és célvállalásnak, a kölcsönös le- és elkötelezésnek egységébe, és ezért minden elkanyarodás itt egészen sajátos jelleget ölt. A szövetségsgeszegő áruló; különbségyenbélyeg ég homlokán, melyet a népek közfölfogása szerint 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 szerződészegés Káin-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 szövetségző embert fölemeli magához, valamiképp 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 lelkiéletének, lendületének, szeretetének, tetterejének magaslatára emeli, vagyis kegyelmet ad neki. Mindkettő pedig azt mondja, hogy beléjük 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 éppúgy nem tudja megőrizni, mint a tűz nem tudja tartani a környezeténél magasabb hőfokot, ha állandóan nem kap kívülről táplálékot.

Van ennek a nivoltában 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 meghintkezés 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 szövetségző 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 szövetségzőnél elutasíthatatlanul megjelenik és a szerződő felek közé lép egy kísérteties árny, a szerződészegés, az árulás mint őslétezés, sőt mint ősválóság. Sőt mi több, azóta az ember valahogyan elvesztette szövetségképességét, Istennel szemben többé nem az egyenlőrangú, megbízható fél. Új szövetségző csak akkor jöhet szóba, ha az ember megfelelő gesztussal megtagadja ezt a szerződészegő, áruló múltját, ha meghal ennek a múltjának 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 *jellegét*. Épp 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 szövetségéhez 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 legkisebbtől a legnagyobbig, úgymond az Úr, minthogy megbocsátom gonoszságukat és bűnükre nem gondolok többé” (Jer 31,34). Tehát az összerződészegő és áruló bélyege végleg le lesz törölve az ember homlokáról, a bűn rabságát föl váltja az Isten fiainak szabadsága és méltósága, és ez a szabad ember a szabadnak egyenlőrangúságával szövetkezik Istennel.

Jézus Krisztus vére, keresztdozati 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 házaít kerüli, hanem a Krisztusba vált lelkeket.

Így teljessé válik az embernek Isten-szövetsége: novum Pascha Phase vetus terminat (Új Pászka [Húsvét] a régi Fázét végzi be). 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 húség végleg biztosítva van. Semmiféle állhatatlanság és hitszegés a személyes 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 (Róm 11,29). Ez a szövetség immár örök, s egysége és ereje magának az örök Igének eljegyzése az emberrel. Amit az ószövetség meglátott, hogy az Istenszövetség voltaképpen házasság (Os 3, Cant, Psalm 44), íme valósággá lett. S ezáltal vált lehetőségessé és a keresztdozatban valósággá az engesztelés, fiúváavatás, felszabadítás nagy véráldozata. Mert Krisztus a legbensőbb szövetségre lépett az emberrel, a személyes egység szövetségére, ezért megváltó vére egyszer mindenkorra 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 éppenséggel 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 hivatva van, 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 híján ez a szövetség oly végzetesen sántítana. Állandóan sugározni kell, még pedig szuverén hatékonysággal, azt az éber felelősséget, mely nélkül nincs szövetségi húség; állandóan lüktetnie kell azt a szent vért, mely az Isten-szövetség szülője, pecsétje és szíve.

Így futnak össze az Isten-szövetség összes létszállai és hatócsatornáit a történelem és az egyesek számára magát folytonosító Krisztusban: az Eucharishtiában – azon a titokzatos fehér pecséten, mely a vérnek, életnek és Istenségnek tüzében ott ragyog az Isten-szövetség szent magna-chartáján, és a maga szent tüzet és életét állandóan beleégeti és belelőveli a lelkekbe.

Isten országa

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

Az *ószövetség* Istennek és a választott népnek viszonyát úgy tárja elénk, mint *országot*, melyben *Jahve a király*, aki uralkodói akaratát villámlás és mennydörgés közepett hirdette ki a Sión 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 hűségeskűjét a „sema” imádságban mindennap megújítja. Jóllehet Jahvénak uralmát az ószövetség népe jelenvalónak tudja („theo-krateia, teokrácia = Isten uralkodása), kezdet óta fényesebbnek remélték és sejtették ennek az országnak a jövőjét. Profétái ezt a szebb jövőt eléje rajzolták mint messiási országot (Dogm. II 243). *Jézus Krisztus* pedig ezt a profétai képet kiegészíti és valóságba váltja:

Isten országa nem e világból való, mint az ő korában főként a farizeusok pártja remélte, hanem természetfölötti, lelki adomány: bűnbocsánat, 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 (kereszttség útján közvetített) kegyelmi életközösség. Maga Krisztus a királya és szíve, ő a szőlőtő, hívei 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 valláserkölcsi 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* (1Cor 15,28). Persze nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kinyilatkoztatás Istene az, akinek képére kell itt megalkotni egy közületet, aki éppúgy 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 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 Isten-velünk 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 képben, 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 él, 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 fönntartani.

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, Napóleon: csak ő maga tudja fönntartani és összetartani; halála után menthetetlenül széthull, így hullana szét Isten országa, ha Isten állandóan benne nem volna mint Immánuel – nem elég: ha állandóan benne nem működne mint szíve és vérkeringése.

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

Az Eucharisztia-alapítás hármasság arcúlatá

Jézus Krisztus Eucharisztia-alapító tevékenységének *három fordulója* van; mindegyik az Eucharisztia titkos nagy valóságának egy-egy arcúlatát mutatja, még pedig mint kivirágzást és végső következményt annak a hármasság alapvető vallási és kinyilatkoztatási vonatkozásnak, melyeken fordul és melyekben valósul a vallás, az ember rendeltetése, az Istenközösség (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 miénknek történeti okmánya mint láttuk, Jn 6). Itt is elhangzott ígéret alakjában egy nagy szó: „Az én testem bizonyonnyal étel és az én vérem bizonyonnyal ital...” Benne elénkvilágít 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 Eucharisztiaiban Krisztus önmagát adja eledelül: „Én vagyok az élő kenyér, mely a mennyből szállott alá”.

Az eledelnek és étkezésnek megvan a biológiája és higiéniája, 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 öntevékenységgel saját mivoltába kell váltania azt, ami életét és tevékenységét fönntartja. Táplálkozni végelemzésben annyi, mint gyakorlatilag vallani teremtmény-voltunkat, Istentől való gyökeres függésünket. Ezért ételünk végelemzésben csak maga Isten lehet. S ez a táplálkozás metafizikai alaptörvénye: Minél közvetlenebbül 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 vérben 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 értelemben eledelül, megpecsételi a teremtés nagy törvényét: Ami él, csak úgy él meg, ha Istenből él. Az Eucharisziában 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 ígélet, 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 élettörvényével 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 fönmaradását. 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 hallani a komor refrént: „Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek” (1Cor 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 hallgatag ostyában: Ha a teremtmények életfönmaradása étkezés, Istenből való táplálkozás, akkor az élet értelme és föladata istentisztelés, és ennek centruma az áldozat, a fönntartás nélküli 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 szerzett veletek” (Ex 24,1-8). Nyilván ezekre a szavakra támaszkodik Krisztus Urunk szava: az én vérem, az újszövetség vére; és így összefüggésbe hozza az ő tettét az ószövetség alapító tényével, és teljesíti, amire a próféták oly nyomatékosan utalnak (Is 42,6; 55,3; Ez 34,25; 37,26-27; főként Jer 31,31-34). A szövetségi életközösség teremtő 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 magaadásban szerződő embernek is valója legmélyébe ereszkedik bele, és így nem merőben külsőséges, hanem az egész embert, valójának gyökerét átölelő bensőséges életközösséget teremt.

Az Eucharisztia éppen az átlényegülés útján módot ad, hogy az egész ember Krisztusba váljon és így szent áldozatként szálljon égnek élete. Átala 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 önatadásban; ami életet táplál és növel és nemesít, ami igazán eledel, az áldozat tüzeiben kapja erejét és zamatját. Minden nagyraihivatott 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”. „Íme, 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 utolsóvacsorával 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 szimbóluma és záloga, jele és valósága. Úgy jelenik meg, mint a nagy Istenközléseknek, az Isten országa igazi tartalmának (Dogmatika I 437) utolsó szükséges állomása. Jézus Krisztus eucharisztiai jelenléte fölségesen eleget tesz az emberi Immánuel, *Isten-velünk igény minden követelményének*, és bajos volna elgondolni olyan más módot, mely e tekintetben akár csak meg is közelítené.

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, éjszaka világított. Ha az üzött vándor fölriadt nyugtalan álmából, szemébe csillant biztató fénye és megnyugodott: itt van Jahve, nem érhet baj.

Julius Caesar egyszer tengeren járt. Nagy vihar kerekedett, és mikor meglátta a sápadózó, 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 szentségőrző templom körül sorakozó hívő gyülekezetnek, sőt minden áldozónak: Mit félsz, Krisztust viszed!? Azt a Krisztust, akinek egyetlen szavára lecsöndesedett a hullámzó 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 Eucharishtiában *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, ajkadon. De fátyol; rámutat és egyben takar. A fátyolt látod, a mögötte rejtőző Istent hiszed. Maga a fátyol mérhetetlen bölcsességgel van megválasztva: Eledel, amúgy is a teremtő, életadó Isten legbeszédesebb anyyala; étel és ital, mindennapos társunk, házunk legrégebb 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 valóságát: 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 Eucharisziának, 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 vérért adta. Ha szavahihető festő rámutatna egy festményre és azt mondaná: Ez itt az én legújabb művem, vagy szintén szavahihető örökhagyó egy emberre rámutatna e szó kiséretében: 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 lépik meg a világot?

Ha némileg meg akarjuk közelíteni azt a teremtő isteni erőt, mely Krisztus szavaiban lüktet, át kell élnünk valamit abból, ami akkor átjárta az Úr Krisztus lelkét. Az emberiségnek várva-várt nagy órája volt az, egy eseményekben gazdag, hosszú, küzdelmes múltnak lezárása, a pogányok tapogatózásának és megváltói vágyaik érlelésének, a zsidók Jahve-szolgálatának és Megváltó-várásának megkoronázása, egy egészen új érának, a prófétáktól hirdetett „utolsó időknek” kezdete. Elérkezett Isten országa alapításának, beláthatatlan erő kifejtéseinek, küzdelmeinek, diadalainak és öröklébe való átkristályosodásának születése órája. A világtörténet e legjelentősebb fordulójánál homályba borul múlt és jövő; a tudás elnémul, a sejtés csak félénken tapogatózik, a tettekészség megakad. Egy áll, aki tisztában van a teendővel, aki biztosan kezében tartja a múltnak már kibogozott és a jövőnek még fölgombolyított szálait: Krisztus. Az ő kimeríthetetlen, szent egyéniségének mélységeiben buzog az a teremtő 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 föntartó lakomát rendez, mennyei mannát ad, mely hasonlíthatatlanul kiválóbb ama réginél (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 legbenszéjében 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 sóvárgó 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, föntartás 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 megújhódják 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 híveit. (Lásd pl. *Dieterich*, Eine Mithrasliturgie 1903).

Ha tehát Krisztus magamagát adja a világ váltságára áldozatul, és ebben az áldozatban eledelül és ételül 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 megszűnik: Istennél semmi sem lehetetlen; Credo, quidquid dixit Dei Filius; nil hoc verbo veritatis verius (Hiszem, bármit mondott Fia Istennek, e szó igazságánál igazabb nincs).

Így 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 utolsóvacsorán, Istennek tudta magát.

4. Az ész tanúsága

A mindenség adorációja

Az eucharisztia titok; sőt titkok *titka*. A miséző pap is szinte megrokskad 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 Eucharishtiában 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 megtestesülés alaptitkából sugárzás indulna ki és ez új titokrendszert létesítene, miként a katódsugarak, 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 ott van a mennyországban és ott van 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 távortartani minden a szent helyhez és szent cselekményekhez nem méltó magatartást. Vagyis vállalkozhatik az elme arra, hogy távortartja 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 hívő 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 *analógiákat* 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 hívő elme tud tenni még egy jelentős lépést befelé. Mert „hívő” elme, hite segítségével bele tud hatolni közvetlenül a hitnek világába, képes kipuhatólni ennek a hittitok-kozmosznak *stílustörvényeit* és azután meg tudja állapítani: mennyire beleilleszkedik az Eucharishtiának

minden titokmozzanata ebbe a titokegyetembe, mennyire érvényesülnek itt is a misztériumvilág egyetememes alaptörvényei. Mintegy kihallgatja a hitvilág alaptallamát, és megállapítja, hogy az Eucharisztia minden titok-mozzanatával együtt ennek a dallamnak egy összhangzatos, nélkülözhetetlen szólama.

Így a hívő, Eucharisztia-imádó (adoráló) elme abba a páratlan helyzetbe jut, hogy el tud indítani és vezetni egy *úrnap 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, szegődötteti a kultúra valamennyi nemes termékét, megszólaltatja az ünnepelni 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 imádására 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.

Így meg lehet alkotni egy „*philosophia eucharistica*”-t. Ami keveset itt adni lehet belőle (a javát meggyőződésem szerint még ezután alkotja majd meg a hittudomány), elég egy főlemelő 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 szaduceus vaskosság csakúgy mint a farizeus oktondiság kikezdi; a bábel-építő, eget ostromló gőg 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 teremtett mindenség és koszorút fon a monstancia köré a világ legkiválóbb értékeiből, tűzsövénnyel övezi erőinek összes lángjaiból, fölkel mint egy ember *a mindenség megharcolni* a legszentebb és legdrágább titok védelmében az Isten harcát az okvetetlenkedés és oktalanság ellen – *pugnabit cum Illo orbis terrarum contra insensatos* (Sap 5,21).

Az áhítatos hívő pedig, aki az ő Istenével keblében távozik az oltártól, miként a miséjét végzett pap, új megéléssel és új megértéssel veszi ajkára a himnuszt, mely fölépítésében egyedül megfelelő módon hódol az Eucharisziának: *Benedicite omnia opera Domini Domino*, Áldjátok az Úr minden alkotmányai az Urat, dicsérjétek és magasztaljátok őt mindörökké. Áldjátok az Úr angyalai az Urat, egek, egek fölötti vizek, erősségek, nap, hold és csillagok, záporosó és harmat, tűz és hőség, harmat és zúzmara, 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 emberfiák, 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 Mizaél, minden istenfélők, dicsérjétek és adjatok hálát neki, mert mindörökké tart az ő irgalmassága (Dan 3).

Eucharisztiai ismeretelmélet

Az eucharisztiai nagy titok tekintetében az első és alapkérdés: valóság-e? Csakugyan jelen van-e Jézus Krisztus a konsekráció 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 Eucharisztiaival szemben azonban ez az annyira meghitt és megszokott Kalauz csütörtököt mond. Visus, gustus, tactus in te fallitur... (Látás, íz, érintés rajtad fennakad...) Sőt, mintha az érzékek egyenest félrevezetnének. Hisz kenyérről, borról beszélnek. Pedig az nincs itt. Érthető tehát a tamaskodás nagy kísértése: Itt nincs Krisztus. Nem hiszem, nem tudom hinni, míg kezemmel nem érintem, nyelvemmel nem ízlelem, szememmel nem látom.

A tamaskodóknak ezzel a nagyszámú és folyton új rekrutákat toborzó hadával szemben a kérdésbe tett eucharisztiai 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 érzékek a végső szó*. Az emberi ismeret legbüszkébb haladásai éppen 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 keresztülcsillanni 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 szabatosággal nekiállt megföjljebbezhetetlenül kimutatni, mennyire nem az érzékek 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 éppen 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. Kitűnt kb. két századdal Kopernikus után, hogy az ún. *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-nek, az angol bölcseletről nevével szokás kapcsolatba hozni. Voltaképpen évezredek érlelték. Mint sejtés indult útjára a hindu vedanta-filozófusoknál és tőlük függetlenül görög természetbölcseletről; föl-fölcillant a keresztény gondolat első évezrede folyamán mint intuíció, 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 megállapította, hogy a legáltalánosabb és legalapvetőbb természeti jelenségcsoport az, melyet *elektromosság* néven foglalunk egybe. És ugyanakkor a pszichofiziológia és nyomán az ismeretelmélet ámulva konstataulta, hogy ennek a legelterjedtebb fizikai jelenségnek közvetlen megtapasztalására nincs érzékszervünk. Ha tehát csakis érzéklésünkre volnánk utalva, éppen az érzéki világnak legjava örökre el volna rejtve előttünk – éppúgy, mint hogy sohasem látjuk a Holdnak tőlünk elfordult felét, vagy amint (a nép „ismeretelmélete” szerint) nem látjuk hátunk közepét.

Végül a 20. századnak volt főntartva az utolsó és legradikálisabb lépés. Halmozódtak a megfigyelések, fölfödözések és elméleti meggondolások, melyek ma már elutasíthatatlannak mutatják a következtetést: az ún. *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 hullámmyaláboknak 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 szabatosan felfogni még az alapfogalatait is. Ez az anyagvilág, Lenard, Planck, Rutherford, Einstein, Schrödinger, Minkovszki világa ugyancsak távol került az érzékek világától!

Mindebből teljes biztonsággal levezethető az egyetemes ismeretelméleti tétel:

Az igazság, a valóság lehet nagyon elütr 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 ellenkezőképpen értesítenek? Erre azt mondják: Azokat a természettudományos tételeket elfogadjuk, mert tudunk tényeket, melyeknek ezek elkerülhetetlen következményei; elménk vezet az érzéki látszat ellenére. De vajon 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 sarkételénél: Mi az Eucharisztia, jelen van-e ott Krisztus, miképpen 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.

Miképp adhatja nekünk az ő testét, miképp jelenülhet meg az ő teste a konzekráló pap szavára, miképp 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 művészelvek 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 mást nem enged érvényesülni. Mert ismeretünk ezen a földön

mindig „rész szerinti” lesz (1Cor 13,12); a dolgokat csak bizonyos pontokon foghatjuk meg, és minden azon fordul, hogy megtaláljuk a helyes szempontot. Az Eucharisziára nézve a helyes nézőpont Krisztus, az Istenember.

Ennek az ismeretelméleti tényállásnak világánál már nem meglepő és nem okoz nehézséget, hogy az Eucharisziában *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. Ti. 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 földadatai 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 – éppen az érzékelhetőség hiánya miatt – hallucinációkra: itt a Krisztus vagy amott. A színmegállapító érzéklésnek az Eucharisztia tekintetében ugyanaz a szerepe, mint volt a Krisztus-látó palesztinai embereknél: 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.

Rejté a keresztfa istenségedet,
Itt az emberség is elrejtezkedett.
Mind a kettőt vallván és hittel hívén,
Mit a jobb lator kért, azért esdek én. (Sík Sándor fordítása)

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, főnállások és

vonatkozások világát. Ez a világ is túl van a megtapasztalható dolgok rendjén, *meta ta phüszika* (túl a fizikán).

Van a létnek ebbe a titokzatos mélységeibe leereszkedő emberiségnek egy meglepő megállapítása; annál meglepőbb, mert egyetemes. Rányítottak népek, melyek oly távolesnek egymástól, mintha két külön bolygón laktának, ti. a hindu vedanta-bölcselek és a görögök; vallják időben, ízlésben, tanultságban egészen szétálló korok, Kant és Hegel csakúgy, mint Platón és Plotinos. Ezek mind megállapítják, hogy ez a minket körülözönlő színes, hangos, sokszerű világ, melyről érzéklésünk és szemléletünk beszél, nem a teljes és nem a mélyebb, az „igazi” valóság, hanem csak jelenség, *phaenomenon*, sőt látszat, *doxa*, Schein, sőt csalóka délibáb, maya; fátyol, mely eltakarja az elme előtt az igazi valóságot, amely minden lét magva, atman (lélek), *noumenon* (értenivaló). 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, Platón szerint külön lélek-szem, mely be tud hatolni az ideák csillagos egébe, a hinduk szerint külön aszkézis, mely a lelket először kiszabadítja a maya 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 egybeszöve. 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 *phaenomenon* (tünemények) rámutatnak az eucharisztiai Krisztusra, de nem mutatják meg; jelzik, de nem beszélnek világgá; 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 bölcselek géniusz, hogy amit érzékeink tudnak, nem az igazi valóság, nem atman és nem *noumenon*, hanem annak csak szemaforja, azt az Eucharisztia titokvilága az isteni kinyilatkoztatás pecsétjével meghitelesíti. S mintha a legmélyebben járó bölcselek szellemek minden metafizikai tapogatódzása csak arra szólt 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 filozófiájának más, szentebb, ősi, mélyebb világból jövő megpecsételése, miként pesszimizmusa támogatására is odatalált a Golgota titkához.

Persze meg is lehetne fordítani a nyársat: Nem gyanús ez az egyezés? *Nem az a bölcselek 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 szentpéteri 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 Szentháromság 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 föből. 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, jóllehet ennek az egyetemes törvénynek jegyében áll, mégis más törvényszerűségnek is hódol, hogy jóllehet e világban van (a

phaenomenon és noumenon polaritása mezejében), mégsem ebből a világból való, azt más metafizikai elmélés mutatja.

Ennek az egyenest eucharisztiaiának nevezhető metafizikának atyja Aristoteles, mestere Szent Tamás, tárgya az eucharisztiai átlényegülés, a transzsubstanciáció titka, ariadné-fonala a *szubstantia 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 eucharisztiai jelenlét ellenesei; nevezetesen Berengár tanította azt, hogy a kenyér és bor szubstanciája megmaradnak. Luther vallja a valóságos krisztusi jelenlétet, de tagadja éppen az átlényegülést. Szerinte a kenyérral és borral együtt van jelen Krisztus teste és vére (companionatio, consubstantiatio).

A skolasztikusok azt a dogmatikai tanítást az ő nyelvükön és az ő bölcséletük, nevezetesen az aristotelesi metafizika segítségével igyekeztek jobban kipontozni. Megállapítják, hogy az átlényegülés az átváltozásnak egy faja. Az *átváltozás* (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 ti. fölváltják egymást kontrér létmozzanatok: világosság és sötétség, egészség és betegség, kegyelem és bűn. Minden átváltozásnál megállapíthatók a következő elemek: az átváltozás 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 *átváltozásnak* pontos kezdő *mozzanata* (terminus a quo formalis) a kenyér és bor szubstanciája, vagyis az aristotelesi természetbölcsélet nyelvén az ősanyaga 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 miképp történik ez, erre nézve a különféle teológiai iskolák sok kísérletet tettek, melyek az átlényegülést ismert átváltozások mintájára gondolják el; de sem a gondolkodást nem elégítik ki, sem a titok sarkételét nem tartják eléggé tiszteltben.

Nem szabad ugyanis ebben a kérdésben tágítani attól a tételtől, hogy az átlényegülésben Krisztus testén és vérében nem esik változás, hanem csakis a kenyér és bor szubstanciáján. S ez az átlényegülés titok jellegének 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 természetszerű 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 a skotisták gondolták: egy megsemmisítő, mellyel Isten megszünteti a kenyér és bor szubstanciáját, és egy teremtő, mellyel megjeleníti Krisztus testét és véréét. Ez ti. 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 véréét.

Milyen jellegű ez a *Krisztus-jelenítő egységes isteni tevékenység*? Erre a nehéz kérdésre a hittudósok 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 megszünt szubstanciák után megmaradt eucharisztias színekbe; anélkül, hogy elhagyná a mennyországot és megváltoztatná helyét, kezd létezni, megjelenül az eucharisztias 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 teremtő 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 lehetetlen; 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 végmozzanata 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 nehézségeket. 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 vérének készíti, létrehozza, akkor alig térhetünk ki a tomista fölfogás elől, melyet a legjelesebb molinisták is képviselnek. Főnehézsége elesik, ha meggondoljuk, hogy az eucharisziás 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, ti. az eucharisziás színekkel való vonatkozást.

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

1. *Az Eucharisziában az átváltozás után a kenyér és bor színei valósággal megmaradnak.* Ez biztos, sőt hitre vonatkozó igazság (ad fidem spectans). A zsinati határozatok ugyanis ismételten 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 eucharisziás 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 *kartézianusok 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 intrinsecae inhaesionis). Ez dogmatikailag biztos. Az Egyház elítélte Wiclef tételét: „A kenyér járulékaik nem maradnak alany nélkül”. S valóban:

A színek természetszerű 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 természetszerű metafizikai birtokost sem, abban az értelemben, mintha más szubstancia vállalkoznék arra, hogy a kenyér és bor színeit a maga járulékaiként hordozza. Ez ugyanis ellenmond az azonosság elvének. Minden szubstancia ti. a járulékaival együtt egy valót alkot; metafizikai képtelenség, hogy ugyanazok a járulékok most ennek majd annak az egészen más természetű szubstanciának (pl. levegőnek) legyenek határozmányai és ennél fogva a külvilág számára képviselői és belső mivoltának föltárói – 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 járulékaik*, jóllehet Paschasius után, sőt újabban is, ez a nézet gyakrabban fölmerült. Mert akkor Krisztus teste két sor kontrér (kizáró ellentétben álló) járulékkal rendelkeznek; 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 vagyunk, erről hitünk biztosít. De a *hívő elme* súlyos kérdés elé van állítva: *Miképp válhatnak el járulékok természetszerű szubstanciájuktól?* Vagyis:

miképp állhat fenn 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 eucharisztiai jelenlét titkának egyik arculatja. Később (133. lap) kerülünk szembe a másikkal: Miképp 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 eucharisztiai színekkel kapcsolatban fölmerülő nehézségek megoldásának kulcsa a *szubstancia és járulék viszonya*. Minthogy a dogmában elsődlegesen hitigazságok és nem bölcséleti 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 bölcsélet.

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

Szubstancia mint *substans* annyi, mint léttartó: ami alatta áll (substat) a járulékoknak mint azok tartója és hordozója; létezési tény, minden léttartalmi meghatározottság nélkül, mintegy metafizikai erőpont, melynek egyedüli föladata és mivolta tartani a járulékokat, azokat egységbe foglalni és metafizikailag birtokolni; olyanformán, mint a test a ruhát, mint a földbeerősített petrence a szénát. A szubstancia mint *essentia* lényeg; mintegy rejtett létmag, mely csírában 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 eucharisztiai jelenlét titkának. De eleget tesz egy *kombinált szubstancia-fogalom*, melynek értelmében minden lénynek van rejtett (metafizikai) egységesítő, létfontartó hordozója, s ennek föladata nem merül ki a járulékok fönntartásában; hanem az a létfontartó metafizikai erőpont egyúttal minőségileg rokon a járulékokkal és azoknak metafizikai kútfeje, azokat gyökér- és csíraszerűen tartalmazza; úgy hogy a tényleges járulékok ennek a szubstanciának csíraszerű 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 *bölcsélet* is nagyjából így definiálja a szubstanciát, mindkét változatában; és amennyiben helyt ad metafizikai megfontolásoknak, *különbséget tesz szubstancia és járulék, lényeg és megnyilvánulások között*. Sőt minden mélyebb bölcsélet, mint láttuk, különböztet a megnyilvánulás: phaenomenon és a rejtett valóság: noumenon között. És ha ez a bölcselés következetes, kénytelen elismerni, hogy az a különbség nem merőben szókülönbözősége. Egészen különböző két tartalom van e fogalmak mögött: szubstancia és járulék, 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 valóság felel meg; vagyis szubstancia és járulék között valós különbség van. De ha valós különbség forog fenn 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 eucharisztias színekre is; ezekre nézve is logikai követelmény, hogy másban létezzenek és ne önmagukban álljanak meg. S mivel az eucharisztias járulékok nem szubstanciájuk erejében állnak fönn, de mégis valósággal léteznek, mindenesetre következik, hogy rájuk nézve a szubstancia létfontartó szerepét más erő vette át, ti. 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 eucharisztias 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 ti. megszűnik eucharisztias szerepük, Isten megszűnik őket közvetlenül létben tartani és vagy csodás úton vagy pedig a természeti valóságnak egy előttünk ismeretlen törvényszerűsége szerint (nem ismerjük eléggé a szubstancia mivoltát, hogy ebben a kérdésben állást foglalhassunk) visszatér a járulékoknak megfelelő természetszerű szubstancia. Ugyanígy kell magyarázni az eucharisztias színek szagát is, mely az újabb fiziológia szerint illő anyagrészek hatása. Ezek az elvált részek ugyanis megszűntek eucharisztias színek lenni; következésképp Isten megfelelő természetszerű szubstanciát ad nekik, és ezzel kifejtetik természetszerű hatásukat.

Az eucharisztiai jelenlét metafizikája

Jézus Krisztus jelené válik, megjelenül az Eucharisziában az átlényegülés útján. Ennek következtében a konszekráció után valósággal ott van, ahol az eucharisztias színek. 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 Eucharisziának 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 eucharisztias beszédében, ahol testét és vérét önmagával azonosítja: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem”; és: „Aki eszik engem”.

A *teológiai megfontolás* abból indul ki, hogy Krisztus eucharisztias megjelenülésének közvetlen oka, illetve eszköze a konszekráció 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, mellyel akkor ott ült tanítványai közt, melyben utóbb a Kálvárián fölládozta magát, és melyben most megdicsőülten

ül az Atyának jobbán. A konzekráció szavai tehát mindig a mindenkori valóságos Krisztusra mutatnak. Ebből következik, hogy ha most a konzekráció 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 szubsztanciája, mondják a teológusok), hanem csak az Ige személyében; következésképp, ahol Krisztus embersége vagy egészben vagy valamely részében jelen van, ott van istensége is. Ha az Üdvözítő halálának ideje alatt történt volna konzekráció, 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 konzekrált elemek legkisebb részeire is vigyáztak, és azokat a szentségtelenítéstől óvták. Általános szokás volt továbbá a szent kenyeret a konzekráció után megtörni, és a kehely konzekráció 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 hívő elme* a tételt az átlényegülés dogmájából következteti. Ennek értelmében ugyanis szubsztanciás átváltozás történik: ahol előbb a kenyérnek vagy bornak szubsztanciája volt, ott megjelenik Krisztusnak teste és vére. Ám a kenyér és bor szubsztanciája mindenütt ott volt, ahol a kenyér színei; következésképp a konzekráció 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 konzekrált elemekben ugyanis mindenütt ott van Krisztus, ahol a konzekráció előtt a kenyér és bor szubsztanciája volt; ám törés és megosztás előtt a kenyér és bor minden fizikailag elválasztható részében jelen volt a kenyér és bor egész szubsztanciája; következésképp konzekráció 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 eucharisztiai jelenlétnek egyetlen (természetesen eszköz jellegű) oka. Ezt persze nem szabad úgy elgondolni, hogy a megosztott ostyában Krisztus annyiszor van jelen, ahány morzsája van a konzekrált 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 Eucharisziában 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 kimondta: „Ki van közösítve, aki azt mondja, hogy konzekráció 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 konzekrált

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 éppannyira szentírássellenes, mint companatio-tanuk. Az *atyáknál* is hiába keresi valaki Luther tételét; ezt Kálvin nyíltan el is ismeri. Alexandria 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 véré az üvegcsében”. Ezt megerősíti az ősi *egyházi gyakorlat*; jóllehet még nem őrizték ünnepélyesen a szentséget, annál elterjedtebb volt a magánőrzés gyakorlata remeték, utasok, foglyok, betegek részére. Ugyanerről tanúskodik az előre konsekrált ostyák miséinek szokása (*missae praesanctificationum*) már a 4. században (ma a latin Egyházban csak nagypénteken, a görögöknél egész nagybőjtben, kivéve a szombatokat, vasárnapokat 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), éppúgy megszűnik a szentségi jelenlét, ha megromlanak a színek. Más okot nem ismerünk, mely a Krisztus eucharisziás jelenlétét megszüntetné.

De miképp szűnik meg a színek megváltoztával Krisztus szentségi jelenléte? A megszűnés mint a szentségi megjelenülés ellentétje (ún. oppositio privativa) a megjelenítő isteni tevékenység ellentétje; tehát a skotisták szerint a mennybe való visszatérés; a valóbbszerű tomista-molinista fölfogás szerint egy a megsemmisüléssel egyenlő értékű teremtői tevékenység, melynek pontos eredménye a Krisztus szentségi létének megszűnése. Természetesen itt sem szabad felejtetni az eucharisziás jelenlét mélységes titok jellegét; az elméldések itt csak a hívő elmének tapogatódzásai, melyekkel iparkodik a titok közelébe férközni, szentélyébe behatolni azonban nem tud.

Még inkább kitűnik az *eucharisziás 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 járuléka is*, testi nagysága, alakja, tagjai és szervei, természetes arányaikban, tagozottságukban és vonatkozásaikban.

Tehát tévesen fogják föl az eucharisziás Krisztus testi mivoltát, akik úgy gondolják, hogy a testrészek kölcsönös vonatkozásának megtartásával van ugyan jelen, de összesűrítve, szinte végtelenbe kicsinyítve (*en miniature*); olyan formán, mint szemünk recehártyáján ott van az egész látóhatár vetülete, méreteinek, a részeknek és vonatkozásoknak minden összszavarása 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 méreteken is. Helyesen állapítja meg Toletus, hogy ilyenformán Krisztus nevetséges és méltatlan módon volna jelen az Eucharisziában. De bajos is volna fönntartani a dogmát, melynek értelmében Krisztus egész mivolta szerint van jelen; mert miniatúr, összetörpült vagy éppen összetolt tagú ember már nem ember, hanem torz szörnyalak.

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

Ebből nyilvánvaló, hogy Krisztus testének és vérének járulékaik nincsenek jelen formális mivoltukban, létük minden mozzanatával, teljes hatékonyságukban, hanem más módon. Az Eucharisziában 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 (éppúgy, mint a lelke) kíséretképpen, az együttességnél fogva (*per concomitantiam*) és mintegy melleleg (*per accidens*) vannak jelen. Ami azonban kíséretképpen és melleleg van valahol, annak olyan létmód jár ki, mint amilyennel rendelkezik a vezérlény, amelyre való tekintettel jelen van. Az eucharisziás Krisztus járulékaik tehát, elsősorban a testmennyisége mint a kiterjedtségnek és idomnak alapja és minden egyéb járuléknak közvetítője, az eucharisziás Krisztusban nem járuléki mivoltuk 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 csíraszerűen és gyökerükben.

De miképp lehetséges, hogy létezzék egy test összes járulékaival együtt anélkül, hogy tényleges kiterjedtsége, hatékonysága és érzékelhetősége volna? Minthogy az eucharisziás Krisztus jelenléti módjának ez a mozzanata is az eucharisziás 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 megfontolás:

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*, csíraszerű, 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 Eucharisziában 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 tanúsága 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 járulékaiknak ez a szubstanciás létmódja tehát azt mondja, hogy Krisztus eucharisziás 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 eucharisztiai Krisztus testének nem lehet *méreteket* tulajdonítani, tehát nem lehet azt mondani, hogy nagy, sugar termetű stb.; mert ezek a tényleges kiterjedtséggel járnak együtt.

Továbbá Jézus Krisztus az Oltáriszentségben nem fejt ki azokat az élettevékenységeket, melyek kiterjedtségi érintkezést követelnek, nevezetesen *érzéklő tevékenységet*, melyhez kellenek érzékszervek, a térbe terjeszkedő idegvégződéses, melyek az ugyancsak térbeli fizikai 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 éppen 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 eucharisztiai jelenlét. Az átlényegülés dogmájának egyik világos következménye, melyre már ismételten utaltunk, hogy jóllehet az eucharisztiai 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 eucharisztiai 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 ubiquizmus 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 eucharisztiai 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 eucharisztiai jelenlét titkának egy új oldala tűnik elénk: Az egy ember Krisztus jelen van mennyekben az Atyának jobbján, és jelen van a földön mindenütt az eucharisztiai színek alatt. Ez az eucharisztiai sokhelyűség (multilocatio), vagy mivel az eucharisztiai 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 létezmódja szerint, és mindazáltal sok más helyen szubstancia szerint jelen van szentségileg számunkra olyan létezmóddal, melyet szavakkal alig lehet kifejezni; hogy azonban Istennél lehetséges, ezt van módunk megközelíteni a hittől megvilágosított gondolkodás által, és kötelességünk állhatatosan vallani”.

Hogy ezt a titkot hívő 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 disereta 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 voltaképpen 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 közlekedés 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 jelen valónak ellenmondó állítmányokat tulajdonít, hogy 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 mozifólvételek 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 ugyanakkor 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 akármi van a dolog, a sokhelyűségnek ez a módja az Eucharisztianál nem jön szóba; hanem csakis az ún. *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 jelenlétnak 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 ún. *dinamikus*, azaz hatásszerű jelenlét világít reá az eucharisztias jelenlét lehetőségére. Már közvetlen tapasztalás meggyőz arról, hogy bármely valónak, főként azonban a szellemnek hatásszerű jelenléte messze átnyúl a szubstancias jelenléten. A szónok szubstancia szerint jelen van a szószéken, azonban szavának erejével jelen van azon az egész területen, ahová elhat a szava, nevezetesen ott van minden egyes

hallgatójának tudatában; tehát valamiképp megsokszorozza önmagát. Ugyanígy a fejedelem hatalmával és gondjával jelen van egész birodalmában, minden alattvalójánál. Kiváló vezéreknél ez a jelenlét szinte szubstanciaszerűvé válik. Napóleonnak 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 ún. definitív jelenlét, az eucharisztias jelenlétnek alapmódja, léttartalmilag rokonságban van a hatásszerű jelenléttel. Szabad tehát az Úr Krisztusnak a sok konszekrált ostyában való jelenlétét a fenti 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 szóba állhatnánk *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 Eucharisziában 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 (geometriailag hármassal koordináták foglalatára 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 jóllehet *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 utolérhetetlen módján a *Paradiso* kezdősoraiban:

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

A Mindent Mozgatónak glóriája
a Mindenségen áthat, és világol,
itt hőbb, ott halkabb fényt hintvén a tájra. (Babits Mihály fordítása)

Istennek az ő műveiben való jelenléte a legteljesebb jellegzetességgel és tisztasággal kiverődik *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 Eucharisziába*. Isten minden helyen ott van az ő műveiben mivoltának és erejének teljességével. De az Eucharisziában ez a jelenlét kitör, mint a tűzhányó megnyílt tölcsérének a Föld burka alatt mindenütt jelenlevő tüzes láva, és messze látható lánggal föllobog az ámuló hívők előtt.

Metafizikailag tehát az eucharisztiai sokjelenlétűség voltaképpen csak a mindenséget betöltő egy isteni jelenlétnek sokszerezett 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 tükrörendszer 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 kínálkoznak 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 cipó 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 résszel; 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 tüzűkhöz. A kellő tartózkodás és kegyelet nélkül való vizsgálódás a hitnek már nem támasza, hanem sírásója. A röntgensugarak átvilágítanak az élő szervezeten és sok titkát föltárják; de az átvilágításnak óvatosság nélküli erőltetése szétroncsolja az élő szervezetet.

A főnti utalások azonban elégségesek annak az igazságnak megsejtésére, hogy az alázattal járó nyomós 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.

Mínt hogy a színek jelzik Krisztus eucharisztiai 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 kifejezői, az előző fejtegetések értelmében a következők:

Merőben csak a jelenlétet jelentő kifejezések *tulajdonképpen* 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-tulajdonképpen* értelemben vihetők át. Tehát szabad mondani, de csak *nem-tulajdonképpen* értelemben: Krisztust a pap megtöri, fölemeli; közel van hozzám. De mert ezeket nem szabad tulajdonképpen értelemben mondani (föltételezik ugyanis a kiterjedtséget, holott az eucharisztiai 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 elvonatkoztatva a jelenlét mozzanatától, tehát amennyiben azok nem az eucharisztiai Krisztus jelei, azt nem szabad *semmiképp* 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 nyelvszokás is dönt; pl. a rubrika beszél „megfagyott” vérről. De épp 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, pontosabb 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) épp 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, voltaképpen 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, 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 Eucharisztiaának 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 Eucharisztiaának 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 igazságtalanság 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 Eucharisztiaának anyaggal kapcsolatos alaptitkait a mai fizika nézőpontjaival és biztos eredményeivel, némi meglepődéssel igazolva látjuk *Franzelinnak* 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, voltaképpen 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 voltaképpen elemi elektromos mennyiségeknek és elemi erőhatáskvantumoknak (Planck-féle kvantumok) halmaza. 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 érzéseknek 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 érzések, sőt mint egyáltalán a szemlélet. S ez, mint már annyiszor mondtunk, 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. Épp 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 múlt, 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 eucharisztiai sokhelyűség, sőt a valamikor köztünk időző Krisztus most és bármilyen időpontban teljesülő szentségi jelenléte nem más, mint annak a tér- és időviszonylagosságnak külön esete – éppen kinyilatkoztatás biztosította és jellegzette 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 teremtő Istennek erőszugárzó 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 megalvadt létnek; de valaminek kell lenni, ami az erőhatásoknak forrása, gyökere, magva – szubstancia, ami következőképp más, mint az erőhatások összessége – mint a járulékok.

Ezt mint bölcséleti alap gondolatot 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, energiea-k rendszerei. Már most az Eucharisziában a konszekráció hatásaképpen Isten a kenyér és bor hatóit, energiea-it Krisztus testébe és vérebe változtatja; létben tartja azonban erőhatásait, olyanformán mint kihűlt csillagok is ott ragyognak még az Égen nem világítóikban, hanem világító hatásaikban. Ezek a szentségi színek. Viszont Krisztus testének és vérenek energiea-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 éppen az maradt meg belőlük, ami beleszolgál ebbe az érzéki, tapasztalati világba. S viszont az Úr Krisztus szent teste és vére, jóllehet valósággal jelen van, még sem hozzáférhető a tapasztalásnak, mert éppen az nem bontakozott ki, ami beleszolgál ebbe a tapasztalati világba, ti. az erőhatásai.

Az elmélyedő olvasóban ezek a fejtegetések mint általában ennek a fejezetnek elmejárásai kelthetik ezt a gondolatot: Íme, 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 éppen az előzőkhöz hasonló elmélések közepett szem elől veszteni, amiből kiindultunk: A dogma közvetlenül Istentől kinyilatkoztatott igazság, titok, melyet aláztos, hívő elmével kell fogadni. Ellenben ezek az elmélések természetszerű, mindannyiszor jelentkező és épp 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 szülötte, hanem más, felsőbb világnak küldötte. S a bölcselkedés itt csak arra vállalkozik, hogy valamilyen összeköttetést kapjon Istennek ezzel a fölséges legátusával és valamiképp szót értsen vele, nem pedig hogy mindenestül megértse és átlássa. Ezek a kísérletek nem építik újra a hittitok világát az elme köveivel, hanem csak néhány szerény utat, hidat, tornyot építenek bele, melyeknek gyér világa alkalmas valamelyes tájékozódásra, de korántsem arra, hogy meghódítsa.

Épp ezért nem is szabad azt gondolni, hogy csak egyetlen egy ilyen út-, híd-, örtonyrendszer lehetséges. Az előző fejtegetéseknek egyik ki nem mondott, de kitűzött célja volt *via facti* (tett által) megmutatni, mennyire nincs igaza annak a napjainkban is hangoztatott modernista vádnak, hogy az Egyház épp az Eucharisztia tanaiban dogmatizálja az aristotelesi metafizikát. Mi megidéztek Eucharisztia-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 bölcséleti igazságok, melyek nem ugyan kinyilatkoztatások, de melyeket mégis maga Isten írt bele abba az emberi elmébe, melyet ő a maga képe mására teremtett. Ezeket leolvasni, helyesen megérteni és alkalmazni: a *philosophia perennis* földadata (Örség 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-royadozó lábbal vigyék a hittitkok monstanciáját végig az emberi kutatás és elmélés útjain, egészen az örökkévalóság kapujáig.

Az Eucharisztia misztikája

Egyetemes és kiirthatatlan emberi meggyőződés, hogy vannak dolgok égen és földön, s talán éppen 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 köpenyében 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 titkozatosága átárad a műveire, a teremtett világra, még inkább a tetteire, vagyis a kinyilatkoztatásra.

Erről az oldalról tekintve a teremtett világ, tartományaiban és rendjeiben, vonatkozásaiban és egyes lényeiben *hasonlat és tükröz*, ablak és transzparens: mindennünnel 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 táloló 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 megérezését, 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 éjszakába borult világra.

Ebbe a világba az *Eucharisztia* természetszerű rokonsággal, a homogén alkat magától-értődőségével illeszkedik bele. Ha minden valóság az Istenségnek és isteni titkoknak cibórium, akkor a mindenségnek ebben a nagy tabernákulumában természetesen van hely, sőt főhely annak az arany kehelynek 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 hőséne „elvarázsolásait” ma sem érzi „mesének”. Ez a szemlélet természetesen az eucharisztiai valóságon 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-kevésbé 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 „szellemes” testnek, *corpus spiritalé*-nek (1Cor 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 onerejéből új életre támad föl, zárt ajtókon át megjelenik tanítványainak, onerejéből égbe emelkedik ... Ennek a természetfölötti embernek természetszerű, hogy tud „természetfölötti” kenyérré válni. Az a Krisztus, aki nincs a tapasztalati fizika törvényeihez kötve, szabadságot és hatalmat hord magában arra is, hogy az

Eucharisziában is ezen a szellemi módon jelenüljön meg; s aki legyőzte a halált és váltsága által az emberiségnek 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 (a test mit sem ér, a lélek az, ki eltart).

Jézus Krisztusnak ez az éltető ereje az Eucharisziában úgy valósul meg, hogy ami a természeti testi életnek egyetemes és rendes eszköze, a kenyeret és bort mindenestül a felső, természetfölötti életet tápláló és fönntartó valóságba változtatja, az átlényegülés titkos folyamata által. Hogy ő rendelkezik ezzel a magasba változtató erővel, megmutatta, mikor a *kánai menyegzőn* a vizet borrrá változtatta. Az eucharisziás sokhelyűség csodáját pedig jelezte és valamiképpen elővételezte a csodálatos *kenyérszaporításban*. S ennek Szent Ágoston szerint állandó analógiája az a kenyérszaporítás, melyet Isten minden évben az őszi vetésnek nyári kalászba 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 körütekintéssel előkészített és kiépített. Főként az őszövség 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 átváltódnak, 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 Nílus vize vérré válik, a pusztá keserű vize iható édesbe változik ... Mind olyan mozzanatok, melyekben már a 4. századi szentatyák az eucharisztiai 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, sajátyszerű, gyökeres titok-megfogás igénye és ennek megfelelően egy külön ismerőszerv, szenzorium reménye. A képzelet ezt az elemi igényt mint valóságot visszavetíti *a múltba*. Az atyák, a nagyok és hősök közvetlen érintkezésben álltak az égi és alvilági hatalmakkal, följárta 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, miképpen 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 elutasíthatatlanul megvillan a gondolat: *Ha* volna az embernek eucharisziás szeme!

Ami részben bensőséges sejtés avagy tiszteletreméltó 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 tanúsága szerint akadtak szentek, kik merőben közvetlen „megérzés” alapján meg tudták különböztetni a *konszokrált ostyát* a közönségestől; így Borja Szent Ferenc, Gassetus, 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 imádnak 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 lelkiéletük megnyilvánulásai aztán tanúságot tesznek arról a titokzatos valóságról, mely közönséges hívőnek közvetlenül hozzá nem férhető.

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

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

Minthogy 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 bűnösnek lehetetlen büntetlenül venni az Oltáriszentséget; lehetetlen, hogy Krisztus ne büntesse ezt a júdáscsókot; s ezért a vádlottnak adták a Szentséget; ha nem esett baja, ártatlanságát bizonyítottak tekintették. De amennyire dicséretes az az erőteljes, kikezdetlen hit, mely itt a titoknak utat akar nyitni a hétköznapba, annyira helytelen a teológiája és a belőle táplálkozó gyakorlat. Hogy a méltatlan szentáldozásnak lehetnek fiziológiai következményei is, magától értődő. 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 Eucharisziában, 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 utol a bűnöst. A kinyilatkoztatás kétségtelen tanúsága 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 Eucharisziának, 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, magától értődik, ha meggondoljuk, hogy aki itt jelen van, nem más, mint az evangéliumok csodatévő Krisztusa. Meg voltak erről győződve Szent Pál (1Cor 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 kehely tartalmát. Aki némileg belehatolt a katolikus csodaelméletbe, tudja, hogy itt minden egyes elbeszélte eset külön gondos vizsgálatot követel, és nem mindig könnyű megállapítani, csodával van-e dolgunk. Aki pedig átgondolja az eucharisztiai teológiának itt ismételt hangoztatott alaptételeit, 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 egyrészt azért, mert mint láttuk, Krisztus az Eucharisziában 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 eucharisztiai valósággal összhangban és tanúságul.

Van azonban az Eucharisztia hatásainak egy területe, ahol átvitt értelemben állandók és rendszeresek az eucharisztiai csodák. Ti. 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 Eucharisztiaán magasba szökkent hitének, akár karizmákkal koszorúzott hitének erejében, a meggyőződés közérthető nyelvén hirdeti az eucharisztiai valóságot, egyenest avégből, hogy a gyöngye hit számára tanúságot tegyen. Az Úr Krisztus az ő Egyházát állította oda egyenest toronyörnek a nagy Titok kapujába. Itt az ideje, hogy meghallgassuk a tanúságtévő szavát.

5. Az Eucharisztia az egyház ölen

Hogyan fogadta?

Krisztus övéire bízta a nagy titkot: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” Mit csináltak Krisztus követői, mit az emberiség ezzel a különös megbízással? Megértették-e s vallották-e az ő emlékezetének föltámasztásakor 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 történelemnek, a közmeggyőződésnek sodrára. A szentiratok 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 Szentírásból nem olvasták volna ki a valóságos jelenlétet, 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 hitigazság bizonyos kornak általános meggyőződése volt, csak úgy mutatható ki, ha ama kornak összes életnyilvánulásairól nyomról-nyomra megállapítjuk, hogy a bizonyítandó igazsággal ellentétes tanúságokat nem tartalmaznak, hogy valamiképpen ki is fejezik azt ott, ahol a vele való kapcsolat természet szerint fölkínálkozott, és hogy elegendő mennyiségben és súllyal található 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 múltnak 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 téveszteni, 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, föltámasztás); 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 kalászbán”. 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 többek közt abban nyilvánkozik, hogy a hívó elme először a dogmának csak bizonyos elemeit veszi szemügyre, legtöbbször amint külső körülmények, nevezetesen eretnek támadások vagy általános szellemi áramlások magukkal hozzák.

E tekintetben nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az első századok keresztényei egyrészt emlékből még élénken átélték 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. Mindmeggannyi 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 egyenként nem képviseltek tévedhetetlen tanítástestületet, 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 tanúbizonyosságának helyes méltatásához.

A *szentírók hite*. Az apostoli iratok tekintetében a kritikai kutatás három időkört különböztet meg. Az elsőt alkotják az ősapostolok, és az ő hitüknek forrása a három szinoptikus evangélium. Ezeknek hitét eléggé mutatja az a körülmény, hogy mind a három szinte megdöbbenő szükszavúsággal beszéli el az Eucharisztia alapítását; Krisztus szavaihoz egyik sem fűz magyarázó megjegyzést, holott más, sokkal kevésbé 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 közölhatték volna az alapító szavakat minden magyarázó megjegyzés nélkül.

A második kört *Szent Pál* iratai alkotják. Az ő hite iránt 1Cor semmi kétséget nem hagy. Igaz, ő ott az Oltáriszentségről csak mellesleg 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; főleg 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 legfőbb titkunkról.”

A harmadik kört a *Szent János* nevére 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 szőlőtökéjé-nek”. 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 ismételtan tanúságot tesz az Eucharisztia krisztusi valóságáról. Különösen Smyrn 7,1: „A dokéták (akik nem tulajdonítanak Krisztusnak valóságos fizikai testet) tartózkodnak az Eucharisziától és liturgiái 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 korszükségelemekhez és kortörténeti szellemi áramlatokhoz igazodnak; mindazáltal éppen a három legkiválóbb, Jusztin, Irén és Tertullian a kor hitének határozott módon adnak kifejezést.

Jusztin (megh. 163 k.) a titkos istentiszteleti üzemletről szóló keresztényellenes rágalomnak 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 *Harnack* is azt mondja: „Félreismerhetetlen, hogy Jusztin a megszentelt kenyérnek és az isteni Igétől fölvett testnek azonosságát vallotta” (Lehrb. d. Dogmengeschichte 4. kiad. I 234).

Ugyanily határozottsággal szól *Irén* (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 vérenek 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 vérenek Eucharisziája”. Ennek oka Krisztus teremtő ereje; a gnosztikusok tagadják a teremtést; következésképpen tehát ezt is tagadniok kell: „Miképp fogadhatják hittel, hogy a kenyér, mely fölött hálát mondtak, Uruknek teste, és a kehely tartalmazza az ő vérét, ha nem vallják őt a világ Teremtője Fiának?” S ez az Eucharisztia bizonyíték és biztosíték a romlékonyság ellen, melyet a gnosztikusok sarkalatos tételként vallanak: „Miképp 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 tépdésik testét. Az ilyen kezeket le kellene vágni!” (De idololatria 7.) „Félő gonddal vigyázunk, hogy kelyhünkéből és kenyérünkéből akárcsak egy szemernyi is a földre ne hulljon” (De corona militis 3). Igaz, egy helyütt az Eucharisziát Krisztus teste képeinek 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”, „beavatottnak” 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 véré”.

„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, könnyörgésekkel és hálaadással följánlott 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 (*ICHTHYS*, öskeresztény 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 kenyérral együtt szolgál föl”. Jellemző, hogy ugyanezeket a kifejezéseket használja *Pectorius* sírírata, 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 vérenek meg lisztnek keverékéből készült kalácsot esznek.

Hogyan őrizte?

Ez az első két század hite. Az öskereszténység Krisztus rendelkezését úgy értelmezte, hogy az Eucharishtiában 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 szentség házak körül emelkedtek, az Úrnap diadalmi ünnepe, szentséglátogatás, örökimadás. Ezek és az eucharishtiából 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 kelletténél jobban utánozzák az allegóriás magyarázásban, mégis a legerősebb kifejezésekkel szólnak Krisztus valóságos eucharishtiás jelenlétéről, különösen katechéziseikben. Így *Jeruzsálemi Szent Ciril*: „Amikor tehát ő maga mondta 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 borrrá 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 utolsóvacsorai szavait, azt mondja: „Az Eucharisztia lehat nem az ő testének és vérenek 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 eucharishtiás 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 főroghat 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 eucharisztias 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 éppen 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* eucharisztiatana.

Szent Ágostonnak eucharisztiatana nincs nehézségek híján, melyeknek alább szemébe nézünk. De akárhány kijelentése nem hagy 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. Miképpen teste a kenyér és vére a kehelynek tartalma? Ezek, testvéreim, épp 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 imádtá” (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 lobbantották volna annak a férfiúnak, aki minden mozgalomban az első csatasorban küzdött, és ezzel sok becsületet de sok ellenséget is szerzett, s ezek az ellenségnek 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 Ágoston* 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 megközelítő értelme. S ez lehetséges. *Az atyák homályos eucharisztias kijelentéseinek kellő méltatása* végezt ugyanis meg kell fontolni:

Eucharisztias eretnenség akkor nem volt a látóhatáron; s így az atyák gondtalanabban szólhattak. Hozzájárul, hogy az avatatlanok előtt ebből a gyöngéd titokból nem akartak elárulni többet, mint ami szükséges volt; az avatottaknál pedig föltételezhatték a valóságos jelenlét hitét, és ezen túlmenve kerülgették a titoknak hittel és sejtéssel fölrható mélységeit, s a dolog nehézsége miatt többnyire beérték utalásokkal.

Az *eucharisztias* 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, *toposz*, *homoíoma*) névvel olyan fogalmakat jelöltek, melyeket a későbbi nyelvhasználat másképp fejez ki. Így a kenyér és bor színeit az alattuk rejtőz Krisztus teste és vére képének, jelképének mondták olyan szerzők is, akiknek „realista” álláspontjához legkisebb kétség sem fér, mint *Jeruzsálemi Szent Ciril* és *Tertullian*. 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 Eucharisztiaiban *Krisztus* titokzatos testének vagyis az Egyháznak jelképét is látták; így főként *Szent Ágoston*. Végül az allegóriára

hajló és a szellemibb irányú atyák azon igyekeztek, hogy a híveket 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” ti. 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 tanúi 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, ti. Berengarius eretnecsége a 11. században (lásd [21. lap](#)), akkor a hittudósok éppen a nagy egyházatyák irataiból mutatták ki, milyen súlyosan vét a katolikus igazság ellen, mikor az Eucharisziát csak jelképnek minősíti. Nemcsak; hanem egykettőre megtalálták vele szemben a helyes kifejezést a döntő kérdésben: mi módon jelenik meg Krisztus az Eucharisziában; 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 megjelenülését olyan kifejezésekkel jellemzik, melyek világosan tartalmazzák az átlényegülés gondolatát: átalakulni, készíteni az Úr testét, megváltoztatni a fajtát, konszekrálni; átváltani, átszerelni, elemeiben átváltoztatni (transfigurari, conficere corpus, mutare species, consecrare). Különösen világosan szólnak 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 mezopotámiai 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.

Így 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 Lauardinus* 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 bizonyosága az a tény, hogy a görögök a transsubstantiatio szót *metousziószisz* alakjában egyszerűen átvették; sőt már előbb használták a *metasztioikheiószisz*, transelementatio szót, és az egyesülési zsinatokon e tekintetben 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 Berengárhoz 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 Eucharisziában. Először, mikor a 16. századi újítók különféle tévedéseivel szemben a trentói zsinaton ünnepélyes súllyal és határozott, félreérthetetlen formában kihirdette a katolikus igazságot az Eucharisziáról, 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 utolsó vacsorai tettének katolikus értelmezését:

1. Ami mindenekelőtt az *Úr Krisztus utolsó vacsorai* szavait illeti. Ez az én testem, ez az én vérem, a legtöbb *liberális protestáns* szerint Krisztus nem adhatta tanítványainak az ő testét és vérének; hisz ez nem egyeztethető össze a mai „tudományos” világnézettel. Hanem csak parabolászerű jelképes cselekvényt vitt végbe, melynek értelme ez: Amint most töröm ezt a kenyeret, így török majd az én testemet, és amint én kiöntöm és szétosztom ennek a kehelynek tartalmát, úgy omlik majd az én vérem. Így a legtöbben Harnackkal. Mások szerint Krisztus eszchatologiai jellegű búcsúvacsorát rendezett: Nemsokára megvalósul az Isten országa; addig már nem eszünk és iszunk így együtt; ott aztán majd messiási javakkal töltöttek (Spitta, A. Schweitzer, Loisy).

Ezek a kísérletek azonban mindenekelőtt a racionalista dogmatika ingatag alapján állnak: „Krisztus nem Isten”; „meg volt győződve a világ közeli végétől (ez az, amit Krisztus eszchatologizmusának mondanak; *ta eszkhata* 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 búcsúvacsorát tartott, miért mondotta annak a búcsúlakomának 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 utolsó vacsora megismétlésére. Ő egyszerűen búcsúvacsorát rendezett, melyet a hívek 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 felfogásnak világosan ellenmondanak a tények: Szent Pál kifejezett tanúsága szerint a korintusi község már jóval öelőtte ülte az Eucharisztia ünnepét; ő hangsúlyozta, hogy az Úrtól vette, amit 1 Cor 11-ben mond erről. S ugyanez az egész öskeresztény egyház meggyőződése, amint a Didache és Jusztin kifejezetten vallják.

Ha az öskereszténység az Eucharisztia hitét és ünneplését nem Jézus Krisztus meghagyásából vette, akkor pszichológiai és történeti rejtéllyel állunk szemben. A legújabb racionalisták tettek ugyan kísérletet az ún. *vallástörténeti* magyarázatra. Fölhívják figyelmünket pogány misztériumokra, melyekben beavatott hívők szent lakomákon titkos egységbe lépnek istenségükkel, így a perzsa eredetű *Mitra* ünnepein bikát ölnek (taurobolium), melynek vére gyakrabban *nama cunctis* (mindenkiért kiöntött nedv) nevet visel; a beavatottak kenyeret és bort kapnak, melyek fölött a pap szent szavakat mondott. Hasonló vonásokat mutat a *Kybele*-kultusz. A *mandeizmus* Mezopotámiában szintén ismert szent lakomákat, melyeken lisztből és vízből tallérformára készített kenyereket adnak, hasonlóképpen 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 rendelkezéshez 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 (2Cor 6,14-6); ez lélektanilag lehetetlenné tette a „kölcsonzést”.

De a vallástörténeti vizsgálat is ugyanerre az eredményre vezet: Ti. 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 ún. 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 (Az Újszövetség tulajdonképpeni tanát az úrvacsoráról nem lehet együtt vagy utólag pogány forrásokból levezetni)” (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 átlényegülés 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 eucharisziás 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! (Nincsen az Igazság szavánál igazabb!)

Hogyan becsülte meg?

Az Eucharisziát a hívek 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 *istentisztelésük középpontja*.

Az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága szerint mindjárt az Úr Krisztus mennybemenetele után a még csekély számú és agyonriasztott *hitközség* folytonos rettegések és üldözések közepett is „állhatatos volt a kenyérszegésben”; és a gyöngye testvéreknek, kiket kápráztatott a jeruzsálemi zsidó templomi szolgálat pompája, Szent Pál eszébe idézi: „Van oltárunk, melyről nem ehetnek azok, kik a sáornál szolgálnak” (Heb 13,10). Ugyanez a Szent Pál tanú 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 lelkülétben és imádságban a püspököt, a papságot és a híveket, 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-ünneplésnek három legrégebb leírása, illetve imaszövege, a Didache-ből az első század végéről, Jusztin vértanú apológiájából a második század közepéről és a római Hippolytos Apostoli hagyományából a második századnak végéről (a legrégebb mise-kánon). Idestova két ezred távolából szól belőlük hozzánk őseink áhítata; lehetetlen nem mélységes megilletődéssel olvasni.

Didache 14. fej.: Az Úr napján (vasárnap) egybegyűlve szegjetez kenyeret és adjatok hálát, miután előbb megvallottátok ballépéseiteket, hogy tiszta legyen az áldozatotok. Akinek pedig van valamije a testvéreivel, ne közösködjék veletek, amíg meg nem békült, hogy tiszta áldozatotok 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 szőlőtökéjéért, melyet megjelenttélt nekünk gyermeked Jézus által. Dicsőség neked mindörökké. A kenyérszegés fölött pedig: Hálát adunk Neked, Atyánk, az életért és tudásért, melyet megjelenttélt 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 Eucharisztiaitokból, mint az Úr nevében megkereszteltek. Hisz erről mondotta az Úr: Ne adjatok 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 ízlésre, 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 müljön e világ (*elthetó kharisz kai parelthetó ho koszmosz*). Hozsanna Dávid Istenének. Ha valaki szent, jöjjön; ha nem, tartson bűnbánatot. Marán atha (lásd Ap 22,20; ez az arám öskeresztény szólás annyi, mint: jöjj, Urunk!) Ámen.

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 fölolvadó 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 (eucharisztia) végez azért, hogy erre vagyunk méltatva tőle. Mikor elvégezte a könyörgéseket és hálaadást, a jelenlevők azt felelik: Ámen. Az ámen szó héber nyelven azt jelenti: legyen. Miután az előljáró a hálaadást elvégezte és az egész nép csatlakozott hozzá, akkor azok, kiket mi diakónusoknak nevezünk, ízlésre 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 Eucharisztia, és nem részesülhet benne, csak aki hiszi, hogy igaz amire tanítva vagyunk, és aki meg van mosva a bűnbánat és újjászületés 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 legrégebb „mise-kánon”). Leírja először a püspökszentelést, melynek vasárnap kell történni; aztán folytatja:

Mikor püspökké lett, mindnyájan békecsókkal köszöntsék azért, hogy méltóvá lön. A diakónusok 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 (fölszívvel)! Habemus ad Dominum (fölemeltük az Úrhoz). Gratias agamus Domino (adjunk hálát az Urnak)! 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 akaratodat 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 széttörje 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. Hasonlóképp a kelyhet mondván: Ez az én vérem, mely érettetek kiontatik. Mikor ezt teszitek, az én emlékezetemet teszitek.

Megemlékezővén tehát (Memores igitur ...) az ő haláláról és föltámadásáról följánljuk 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 följánlásába. Gyűjtsd egybe azt az összes szentekből, akik részesednek, a Szentlélek teljesezésére, 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. Ámen. –

Akik az áldozat szellemében, a Jézus Krisztus 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 féltő tisztelettel övezték; a bűnösök, méltatlanok nem mertek közelíteni hozzá, a méltók is szent tartózkodást tanúsítottak. A liturgia ezért szerette elfödni 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 befödtek, ami belőlük szükséges volt betegek vagy egy következő mise (lásd alább) számára, többnyire kis nemesfém vagy elefántcsont szelencében, majd tornyocska vagy galamb alakú edényben, a „pasztoforia”-ba, egy a sekrestyének külön erre a célra szolgáló helyére vitték. Mindig vigyáztak, mint már Tertullian és Origenes tanúsítják, 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, balkezük a jobbjuk számára mintegy trónt alkosson, mely fogadja a Királyt, és amikor vétel előtt mondják az Áment, 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 átküldték egymásnak diakónusaikkal, hogy a tulajdon följajlásukkal 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 eucharisztiaszentségnek vagyis szentmisének és a vele szerves egységben álló szentáldozásnak volt része; annak idejére szorítkozott, annak kereteibe illeszkedett. Ennek a kornak külső, a liturgiába nem mindenestül feloldódó eucharisztia-imádása az ún. missae praesanctificatorum-mal kapcsolatban alakult ki. Bizonyos napokon, így már a 4. században nagypénteken nem konsekráltak, hanem az előző misében konsekrált (praeconsecrata, praesanctificata) följajlást 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 konsekrált kenyérdarabnak (ún. Sancta), melyet a liturgiái áldozat egységének bizonyosságául az előző miséről őriztek, és a most konsekrált kenyérral együtt ejtettek a kehelybe.

Az Eucharisztia önmagában, liturgián kívüli tisztelete *az első évezred fordulóján* kezd kialakulni, mindenestre 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 Eucharisztia sűrűbben sacramentum-nak nevezni, s mint titokzatos szent valóságot egyfelől tartózkodóbban 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 népnél 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 konsekrált színekben fölkeresni áhítatos lelkeket, hogy ott hódoljanak a benne jelenlevő Megváltónak. Ezt a szentséglátogatást különösen előmozdították a híres német misztikus apácák (a Gertrudok és Mechtildiszek Helftában) és a dominikánus apácák. Ennek szükségszerű folyamánya volt, hogy a megőrzött konsekráció 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 cselekmény a kenyér konsekrálása után föltartóztatják, hogy a fölmutatott szentostya előtt a hívek 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 jelképekül örökmécsest gyújtanak. Erre a hatalmasan föllendült eucharisztiaszentségre ráteszi a koronát az Úrnap ünnepe (1264 Juliána lüttichi apáca látomásának alkalmából), melynek officiuma és miséje (szerzője Aquinói Szent Tamás) páratlan bensőséggel, tüsszel és tisztasággal leheli az eucharisztia-imádó lelket. A többi aztán gyors egymásutánban jön: 15 évre az ünnep után megjelenik az úrnap körmenet, s ettől kezdve az addig lehetőleg elfödött szentséget jól láthatóan monstranciába helyezik.

A *16. századi újtók* 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 rendszeresítése (Liguori Szent Alfonz), a 19. században az eucharisztiai világtalálkozások, 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 alapgondolatát (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 bízató 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 keresztáldozatának megisméltése, 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 valósága fakad, ha ti. 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 utolsó vacsorán, 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 mindenképpen a keresztény életnek és hitnek középpontjába helyezi.

Az Eucharisztia az alapvető *hittitkok záróköve és pecsétje*. Itt kifeszül, virágba borul és gyümölcsbe érik, ami ottáll a teremtés küszöbén mint annak értelme: az Isten-ember, akinek képére van teremtve 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 teremtést, 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* tőszomszédságában, 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, közösségileg 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 mysticus*nak szimbóluma és foglalatja, 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 Eucharisziának mint eledelnek a hét szentségbe 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 szimbóluma 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.

Vonjunk 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 hitigazságok hiánytalanul egybefüggő és együvéfogasolt egységet alkotnak. A bölcsességnek ebből a templomból nem lehet kiemelni egyetlen egy követ sem anélkül, hogy az egész utána ne omoljon. És viszont, aki egyet ezekből a kövekből megfogott és elfogadott, voltaképpen már vallja és vállalja az egészet. Mihelyt tehát valaki abba a helyzetbe jutott, hogy jó lélekkel elmondhatja: Hiszek Istenben, ezzel voltaképpen kimondotta már azt is: hiszek az átlényegülésben. Amint a hit fuvalma szárnyra kapja a lelket, ellenállhatatlanul odasodorja az Eucharisztia elé. Mondhatjuk e neuraszténiás kor neuraszténiás hitű gyermekeinek azt is: az Eucharisztia 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 Eucharisztia 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 Eucharisztia, 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 elméműveléssel ki is hüvelyezhető, amint Buffonról mondták, hogy egy ásatag fogból meg tudta alkotni az illető őslénynek egész morfológiáját és biológiáját. Minden hittitok és kiváltképpen az Eucharisztia olyan mint a kagyló, melyben néphiedelem szerint bennezűg 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 Eucharisziában, nem kerül a hitbéli 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 Eucharisziát, 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* (bocsánat a szóért) – 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 középponti titok felé konvergálnak, és ezek

ismét valami sajátos egymásbaválásban, perichoresis-ben vannak. Aki egyet hirdeti, voltaképpen valamennyit hirdeti; aki hittal elfogad egyet, voltaképpen 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. eucharisziás világkongresszusok) külsőleg is az Eucharisziát állítja az egyházi élet homlokterébe, nem torzítja békatávlatba Istennek a hitrendszerre vonatkozó elgondolását, nem ránt ki a helyéből, a kerületről a középpontba egy hitigazságot, amint azt pl. némi joggal lehetett rámondani a középkor végének búcsú-gyakorlatára, hanem biztos érzéssel 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 liturgiái törekvéseit, beletalál a krisztusi életnek *noeud de vie*-jébe (élet csomó[pont]ja), s így a saját élettörvényéből és életstílusából való benső megújulásának 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 *valdiak*, 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 cselekedjete 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 ószövetség bizonyossága. Malakiás próféta (1,10-11) nyilván megjövendöli az újszövetség eucharisztias áldozatát: „Nem lelem én kedvemet 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 (héberül: 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 ószövetségi 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 *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 régiék 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 eucharisztias áldozata lehet.* Nem lehet ugyanis a zsidók ószövetségi áldozata. Hisz épp 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

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 diakónus az ünnepélyes cselekvény végén a híveket elbocsátotta ezekkel a szókkal: ite, missa est.

szentmisére ráillenek összes mozzanatai. A szentmise tiszta eledeláldozat, valóságos áldozat (Krisztus valóságos bár szentségi teste és vére), melyet napkelettől napnyugatig mutatnak be. Tehát Malakiás jövendölése vagy egyáltalán nem ment teljesezésbe, ami ellentétben van a Szentírás sugalmazottságával; vagy pedig csakis a szentmisében teljesezett, 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, Salem 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 kenyeret 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 biznysága. 1. *Az Üdvözítő az utolsóvacsorán a kenyér és bor színe alatt eucharisztias testét és vérét 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 vérenek 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 jelzők, 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 bemutatandó 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 áldozati 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 1Cor 5,7 szerint). Tehát áldozat jellegű volt az a lakoma is, mely a régi húsvétet megszüntette.

Szent Pál tanításában az Üdvözítő kereszthalála áll ugyan előtérben; mindazáltal az Oltáriszentség áldozat jellegét világosan tanítja. *1Cor 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 démonoknak 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; annyival inkább, mert a régiek egyetemes felfogása 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 (1Cor 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 mindörökké 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 mennyei áldozatára. Azonban ezek a gondolatok magukban tekintve nem zárják ki a liturgiai áldozatot, amely viszonylagos, ti. az egy keresztáldozattól veszi értékét (lásd [234. lap](#)); sem pedig a másodlagos papságot, mely Krisztus egyetlen és páratlan főpapságának képviselője 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 sátonál 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 lelkiületre.

Valószínű, hogy mikor *az Üdvözítő a samariai asszony előtt* Istennek lélekben és igazságban való egyetemes imádásáról (Jn 4,21) beszél, az imádásnak legtökéletesebb, áldozat-jellegű módjára, tehát az eucharisztias istentiszteletre utal. Bizonyos ugyanis, hogy mikor a samariai 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 újítókat, azt ők is érezték (pl. Calvin: Institut. IV 18). Luther azonban „az Írással a kezében az atyák és angyalok fölött” is ítélni akart. Csak arról feledkezik el, hogy éppen az Írásra, különösen Malakiásra és az utolsóvacsora 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 éljete; mert egy az Úrnak teste, egy a kehely az ő vérével való egyesülésre, egy az oltár, miként egy a püspök a presbitériummal és a diakónusokkal” (Filippiekhez írt levél 4. f.). Jusztin Tryphonnal szemben kifejti: Mi keresztények papi nemzedék vagyunk; mert amit Krisztus előírt, amit ti. 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 ilyenféleképp 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.

Irén 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 ti. az utolsó vacsorán az Eucharisziát alapította, és így „az újszövetségnek új áldozatára” tanította őket. Tertullián az Eucharisztia áldozati jellege felől nem hagy 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 „miképp fogsz kettőért áldozatot bemutatni, és hogyan ajánlod Istennek a kettőt a pap által? S miképp száll szabadon égnek áldozatod?” (De monogam. 10). Nem dicséretes dolog stációnapokon az Eucharisziát nem venni, azzal az ürüggyel, hogy megszegné a bűnt: „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).

Cipriánnak tehát nem kellett az Eucharisztia áldozat jellegének tanát bevinnie az Egyházba; csak elődjeinek gondolatait kellett megismételnie és összefoglalnia (Epist. 63). Hogy mennyire nem ő az Eucharisztia áldozat jellegének 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. Jeruzsálemi Szent Ciril behatóan tárgyalja az Eucharisztia áldozatát; Aranyházájú 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 tatóngó hézagot hagyott. Nem lehet a protestánsokkal arra utalni, hogy ott van a keresztáldozat, 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 éppen tilalmas a keresztény hívők imádsága? Ezenkívül a keresztáldozat a maga fizikai mivoltában nem ismételtető meg, és így nem alkalmas arra, hogy az istentisztelet középpontja legyen.

Szentmiseáldozat és keresztáldozat

A szentmiseáldozat valóságban és gondolatban elválaszthatatlan a keresztáldozattól. A Golgota áldozatának szent lángja lobog föl minden szentmisében. Ebben van a szentmiseáldozat mondhatatlan értékének és felségének nyitja.

A keresztáldozat és a szentmiseáldozat viszonya a Tridentinum szerint úgy alakul, hogy a szentmise viszonylagos, relatív áldozat; értéke és valósága a keresztáldozat abszolút valóságában gyökerezik, tehát vele egy áldozat. Mindazáltal igazi áldozat; tehát tőle különbözik is. A kérdés az: miben egyezik és miben különbözik. A felelet: Egy az újszövetség örök abszolút áldozata, a keresztáldozat; 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 keresztön önmagát áldozta föl. Csak az áldozat módja más”. Tehát:

1. *A keresztáldozat 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 keresztáldozattal azonos a szentmiseáldozat, amennyiben ugyanaz az áldozati tárgy, ti. 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 utolsó vacsorán 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 liturgiái 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, ti. maga Jézus Krisztus. Ő maga az, aki hűségben, szeretetben és engedelmségben 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 saját magának. Ebben adva van a felelet a protestánsoknak arra a vádjára, hogy a katolikus szentmiseáldozat árnyat vet Krisztus keresztáldozatának egyetlenségére, amint azt a Zsidókhöz 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 nyomatékoznia és nem elhomályosítani van hivatva.

2. Jóllehet a szentmise áldozati tárgya és bemutatója szám szerint ugyanaz, mint a keresztáldozatban, *a szentmiseáldozat maga fajlag 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 vérét 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 vérét, itt csak szentségileg, misztikai módon teszi. Krisztus immár meg nem hal; halálát fizikailag megismételni 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 tartalmilag; hisz önmagát adja át drága áldozati adományul a kereszt fáján is a szentmisében is; minden oltár Golgota. De a kereszt fáján 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 jegyese 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 bízta magát*, hogy az ő képviselőjükben az egész Egyház (hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus Domine, ut placatus accipias [szolgálatunknak, de egyben minden családotnak ezt az áldozatát, könyörgünk, vedd engesztelődve], 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 ön magát adja át Istennek a szentmisében, nemcsak egyszersmindenkorra fejezte ki az Eucharisztia alapításakor, hanem közvetlenül is beleheli minden egyes szentmisébe, mint mennyekben is főpapunk, mint aki örökké él, hogy közbenjárjon értünk, „semper vivens ad interpellandum pro nobis”; minden egyes szentmise áldozati lángja az ő állandó, soha nem hűlő áldozatos szeretetének tüzetől gyullad ki.

Másodlagos különbségek a keresztt és a szentmise áldozata között: A kereszttáldozat megváltó áldozat, a szentmise a megváltás gyümölcseit alkalmazza. Továbbá a kereszttfán 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 kereszttáldozat 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 kereszttáldozat, *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 kereszttáldozattal*; ezt a Tridentinum így fejezi ki: Az utolsóvacSORÁN az Üdvözítő hagyott nekünk „áldozatot, mely megjeleníti (repraesentat) azt a kereszttfán egyszer bemutatott véres áldozatot, annak emlékét fönn tartja a világ végezetéig és áldásos erejét alkalmazza mindenféle vétkeink bocsánatára”. Ennek értelmében

A szentmisében megjelenül a keresztt egyetlen áldozata; nem úgy mint pl. egy a fővárosban történt királykoronázást megjelenít annak drámai ábrázolása a vidéken, hanem Krisztusnak kereszttáldozata, jóllehet egyszer lefolyt, titokzatos módon valósággal megjelenül, amint a Catechismus Romanus és az újabb hittudósok mondják: a kereszttáldozat megújul (instauratur, renovatur); éppúgy mint az egyes és maradandó mennyei Krisztus valósággal megjelenül az Oltáriszentségben az átlényegülés által. A szentmisében az Üdvözítő megismétli azt az áldozati szándékot és lelkületet, mellyel a kereszttfán föláldozta magát, és valósággal, bár misztikailag átadja magát a Szentháromságnak.

A szentmise *fölidézi a kereszttáldozat emlékezetét*. 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 kereszttáldozatnak csak merő emléke. Hanem a szentmise valós megjelenítés útján való megemlékezés, mely a történeti Krisztust támasztja föl közepettünk, 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 kereszttáldozat gyümölcseinek közvetítése*. Hisz a kereszttáldozat 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 eucharisziás áldozatban, mely a természetfölötti élet kettős áramlásának, a fölfelé törtető istenkeresésnek és a lefelé áradó kegyelmi leereszkedésnek fölséges gyűjtő és szétosztó állomása; az eucharisziás áldozatban Krisztus, az élő fő magához gyűjti és önmagával együtt Istennek átadja övét, 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 konszekrációban 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 utolsó vacsora 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 alapelveivel; 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 utolsó vacsorai szavaiban tartalmilag benne vannak az összes mozzanatok, melyekkel a trentói zsinat meghatározza az átlényegülést.

De úgy tetszik, mintha az Üdvözítő utolsó vacsorai szavai a *companatio-t legalább nem zárnák 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, éppúgy 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 nevezi*: „A kenyér, melyet megszegünk, nemde az Úr testében való részesülés?” (1Cor 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 utolsó vacsorai 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.

Így 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 ún. kizáró eljárással: nincs a szentmisének más mozzanatja, amelyben kereshetnék 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 följánunk, 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 idő 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 többet tartoznak, hisz az utolsóvacsorán is az apostoloknak egész testülete volt jelen; még sem tartozhatik a lényeghez. Az eucharisziás áldozat ugyanis, mint a keresztáldozatot megjelenítő viszonylagos áldozat mindig megvalósul, valahányszor törvényes módon megjelenül az eucharisziás Krisztus, tekintet nélkül arra, hány hívő van jelen és vesz közvetlen részt benne. Különb is a mindennap számos helyen bemutatott sok szentmisén a legkülönfélébb hívek ugyanabban a Krisztusban részesülnek: „Egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk” (1Cor 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 keresztáldozat csak az utolsóvacsorával együtt volna teljes áldozat, ami ellentétben van a keresztáldozat abszolút jellegével. Annál kevésbé tartható fönn Ledesma és Soto nézete, hogy a szentáldozásban kimerül a szentmise áldozati lényege.

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

Ebből következik: *az áldozati cselekményt az átváltozásban, a konszekrációban kell keresnünk*. Mert más lényeges része nincs a szentmisének, mint az átváltoztatás és áldozás; s az utóbbiban nem szabad keresni a szentmise áldozati lényegét. Már pedig a mise áldozati cselekményének a lényeges elemek valamelyikében megtalálhatónak kell lennie, különben nem

volna igazi áldozat. Ugyanerre az eredményre jut a vallásbölcseleti elmélés is, mely mindenekelőtt keresi az áldozat lényegét általában, és az így szerzett vallásbölcseleti megállapítások világánál 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 inhaeamus Deo* (áldozat minden jó művelet, mely arra irányul, hogy szent együttesben Istenhez tapadjunk); így Szent Ágoston (De civit. Dei X 6). A Szentírás igen sokat említi 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 beleseng.

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 megisméltése, 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 följajnlása, 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 mozzanatok 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 teremtett valami, hanem csak mint képesség és kötelezettség van adva az Istentől teremtett 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 Káinéval 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 tanuljátok 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 latreutium, az Atyának tulajdonítva); aztán hála ad a természeti és természetfölötti kinyilatkoztatásban vett jókért (melyek az örök Igének vannak tulajdonítva) mint hálaadó áldozat (sacrificium eucharisticum), és kéri Istentől minden javaknak betetőzését, nevezetesen őt magát, az áldozatban érlelődő istenközösséget (melyet a Szentléleknek tulajdonítunk) mint kérő áldozat (sacrificium impetratorium). Az első két mozzanat Istennek mint valósító ősoknak szól, az utolsó Istennek mint végcélnak. A bukott természet üdvszakában az áldozatnak ehhez az elsődleges céljához hozzájárul egy másodlagos: az engesztelő (sacrificium 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 ószövetségben a véráldozatok közül az égőáldozat (holocaustum: hímállat, 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 följánlót illetve) az istenközösség áldozata. A vétekáldozat (pro peccato: a levitikus tisztátalanság és a nemtudatos törvényszegés esetében; a tudatos hűtlenségért, ha ti. valaki „fölemelt kézzel” vetkezett Jahve ellen, halál járt) és a bűn áldozat (pro delicto: Jahveval és emberekkel szemben való jog- és birtoksértés) elsősorban engesztelő áldozatok. A sok áldozatnak célja azonban Krisztus, a tökéletes hódoló, hálaadó, könyörgő és engesztelő áldozat (Heb 8-10).

Az áldozati tárgy. A voltaképpeni 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 voltaképpeni áldozati adományt bármilyen más áldozati tárgy csak jelképezheti, amennyiben benne az ember maga helyett, a maga képviselőre és helyettesítésére alkalmas értéket följánl Istennek. Ilyen alkalmas tárgyak az összes teremtmények, melyek ugyan közvetlenül Istenéi; ő azonban a teremtett dolgok uralmát az emberre ruházta (Gen 1). A vallástörténet tanúsága szerint rendszeren olyan dolgok szolgáltak áldozati tárggyul, melyeknek különös közük van az emberhez; így az ószövetségben olyan állatok és anyagok, melyek az ember testi életének fönntartására valók. A legtökéletesebb 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.

Tehát a belső, láthatatlan (Ágoston), fő (Tamás), igazi (Ágoston) áldozat a személyes áldozat, az ennek 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 teológusok 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*, jóllehet 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 lelkület 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 Üdvözítőt 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 kenyerek, 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. Legfőljebb az engesztelő áldozatoknál lehet az áldozati szándékot, ti. „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 illatá, 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 keresztáldozatáról; ez a mozzanat az áldozati cselekménynek már következménye. *Pell* óta a mélyebben járó hittudósok ismét előtérbe helyezik a Szentírással és Szent Ágostonnal az áldozati lelkületet, melyet az ún. 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 tisztet, 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 öneki van módjában meghatározni. Azért amint a keresztény fölfogás az áldozatok gyakorlatát helyesen isteni kinyilatkoztatásból származtatja, úgy az áldozatbemutatás helyes módja is tételes isteni rendelésen 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 fölkészültségük 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 áhítatát kell meggyújtania. Erre nem tartja fölkészültnek és méltónak saját magát, 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 szemmel tartásával kell megállapítanunk az *eucharisztias 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 keresztáldozatban tanúsított odaadó szeretet és engedelmesség tényét megújítani és önmagát az Egyháznak, az ő titokzatos másának kezére adni, és általa úgy följánlani magát Istennek, hogy ezzel az önátadással az Egyház is eleget tegyen áldozati kötelességének és részesedjék az ő keresztáldozatának gyümölcseiben, a szentségileg elővételezett istenközösségben. Ezt a szándékot pedig az utolsó vacsorán végbevitt szavai és tettei értelmében kifejezésre juttatja azzal, hogy az általa rendelt törvényes közvetítő liturgiai tevékenysége által a konsekráció szavaira megjelenül az oltáron; tehát kifejezi azt a készséget, 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 szentségileg jelképezi és nyomatékozza az ő testének és vérének jelenlétét, és liturgiailag (nem valósággal!) kifejezi a test és vér elkülönültségét, és így ábrázolja az Üdvözítő keresztthalálát; tehát bizonyosságot tesz arról, hogy az Üdvözítő szentmiseáldozati szándéka azonos a keresztáldozati 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 konsekrálás a szentmisének 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 eucharisztias Krisztus a szentségházban*, a cibóriumban, a monstranciában. Az Üdvözítő áldozati szándéka ugyanis csak akkor jut kifejezésre, ha eleget teszünk az ő felszólításának: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre; vagyis ha az ő nevében és személyében azt tesszük, amit ő tett az utolsó vacsorán. Ez pedig csak a szentmisei átváltoztatásban történik meg.

Mínthogy a 16. és 17. századi polemisták *a protestánsokkal szemben* kénytelenek voltak hangsúlyozni a szentmise igazi áldozati valóságát és a keresztáldozattal szemben való viszonylagos függetlenségét, ezt a törekvésüket teológiailag azzal is iparkodtak támogatni, hogy kerestek benne egy áldozati mozzanatot, melyben a keresztáldozattól függetlenül is határozottan és világosan kifejezésre juthatna a szentmise 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 konsekrációban, 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 fölládozta 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 testvé 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 vérét, 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 konsekrálás által egy lerontás megy végbe; természetesen nem a szubstanciáján, hanem a létmódján. A konsekrálás által ti. alacsonyabb, szerényebb állapotba kerül, amennyiben eledel színvonalára száll le. Az alapgondolatban megegyez vele *Cienfuegos*: a konsekrációban az Üdvözítő szent embersége egészen a kehely tartalmával való összeelegyítésig lemond érzéklő életéről. A két gondolatot összeköti *Franzelin*.

Lessius, akit még ma is sokan követnek, így: a konsekrálás érték szerint áldozati leölés (*mactatio virtualis*). A konsekráció 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 konsekrálás titokzatos kard: *gladius mysticus*), ha Krisztusnak örök dicsőséges állapota ezt megengedné.

Ezek az elméletek azonban, amennyiben a lerontás vagy éppen a misztikai megölés mozzanatait keresik az eucharisztias Krisztusban, keresztülvihetetlenek. Az eucharisztiai Krisztus ugyanis a dogma szerint azonos a mennyei megdicsőült Krisztussal; öhozá pedig *a lerontás semmiféle formában nem fér hozzá*. Hogy kenyér és bor színei alatt étel állapotába helyezkedik vagy érzéki életét fölfüggeszti az Eucharisztiaiban, 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 Eucharisztiaának 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 áldozat, következik, hogy a vérontás nem tartozik az áldozati cselekmény lényegéhez még a véres áldozatokban sem; a keresztáldozatnál sem alkotja magát az áldozati cselekményt, hanem annak következménye és kifejezése. Ha igaza volna *Lessius*nak, az Üdvözítő komolyan azt akarná, hogy az áldozópap őt megölje; ez pedig nem áldozatbemutató 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 múltjához (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 kisebbítése, 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 kultuszcselekvényben valósággal jelenné 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 szentmise 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 keresztények ugyanis arra vannak híva, 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” (Róm 12,5; 1Cor 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 odaékelődnek 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 mozzanata; csak általa és benne adja magát Isten az őt áhító embernek közvetlenül, teremtményi választófal nélkül, fönntartás nélkül, a boldog mennyei Isten-bírás 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, fönntartás nélkül a Krisztusba vált hívők együttségét 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 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 keresztáldozat értékét csorbítja 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 keresztén végbevitt áldozatnak merő emléke, és nem egyúttal engesztelő, vagy hogy csak a föllevőnek 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 ti. az *újszövetségi* áldozatoknak mint előképeknek megvalósulása. Azok azonban hódoló áldozatok voltak. Továbbá a szentmise a *keresztáldozat* titokzatos megisméltése. Ámde a keresztáldozat 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 szentmise kiváltképp az ő nevében való kérés. Ezért már az *apostoli Egyházban* „házanként végezték a kenyérszégést, örvendezéssel és egyenes szívvel, és dicsérték az Istent” (Act 2,46). Az *ősegyház* pedig a Didache kora óta az eucharisztia-ünneplésben hálát adott a teremtésért és megváltásért; innen is vette leggyakoribb nevét (*eukharisztia*, 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 főljánlották császárokért és állami tisztviselőkért, püspökökért és

hívókért, 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 újtókkal azt mondja, hogy a szentek tiszteletére szentmisét bemutatni csálás. Csakugyan, *a legősibb időktől fogva* szokásban volt a vértanúk emlékét szentmisével ülni, és a vértanúk sírjai lettek az áldozati oltárok. Jeruzsálemi Szent Ciril szerint „először a pátriárkákról, prófétákról, apostolokról, vértanúkról emlékezünk meg, hogy könyörgésükre és közbenjárásukra Isten elfogadja imádságunkat.” Ha olykor azt is olvassuk, hogy szentért (*hüper tón hagión*) miséztek, ez vagy a küzdő Egyház 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 emlékeztetere 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 emlékeztetét 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, rituálé, 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 szentmiseáldozat ugyanis az *ószövetségi* áldozatoknak mint előképeknek valósulása. Ámde az ószövetségi áldozatok között kétségtelenül voltak engesztelő áldozatok is. A szentmise a *keresztáldozatnak* megújítása; a keresztáldozat pedig kiváltképp engesztelő áldozat. Az *Üdvözítő* is az utolsóvacsorán kifejezetten azt mondta, 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 *hagyomány* is szava. Jusztin a szentmisét összehasonlítja az ószövetségi lisztáldozattal, melyet a bélpoklosoknak 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 fölládozza magát érette. Alexandriai Kelemen ugyanerre a példabeszédre célozva azt mondja: „Az Atya nekik adja a borjút, melyet leölnék és elfogyasztanak”. Jeruzsálemi Szent Ciril szerint „amaz engesztelő áldozat (*thüszia tou hilaszmou*) fölött kérleljük Istent az összes egyházak békéjéért”.

A katolikus teológia joggal visszautasítja azt a protestáns vádat, mintha a szentmise engesztelő hatása csorbítaná a keresztáldozat hatékonyságát. 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 imáadását 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 keresztdozatnak nem gyöngeségét és elégtelenségét tételezi föl, hanem ellenkezőleg, alapvető erejét mutatja; általa állandósul s marad élő és éltető valóság a keresztdozat; a szentmiseáldozat 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 keresztdozattal szemben.

3. *A szentmisét holtakért is be lehet mutatni*, „a Krisztusban elhunytakért, akik még nincsenek teljesen megtisztítva”, amit a trentói zsinat tanítja. Az *ószövetségben* is mutattak be áldozatokat a holtakért (lásd pl. 2Macch 12); tehát nem lehet hatásaiban korlátozottabb az újszövetségnek annyival tökéletesebb áldozata. Már *Tertullian* tanúságot tesz, hogy az évforduló napján áldozatot mutattak be a holtakért, még pedig apostoli hagyomány értelmében. Ciprián megtiltotta, hogy egy bizonyos hívőnek lelki üdvéért áldozatot mutassanak be (mert nem törődve az egyházi tilalommal, klerikust rendelt gyámul). *Ágostont* 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 gyászmisék gyakorlatának előmozdítására sokat tett Nagy Szent Gergely, főként csodás hatások elbeszélése által; tőle kell származtatni a gregorián misék gyakorlatát is. Bő bizonyágot szolgáltatnak a liturgiák és a katakombák föliratai 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 keresztdozatának hatékonyságát; megálljt kiált neki épp 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 (1Cor 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, vajon *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 *szentmisei 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 egy-egy 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 keresztdozattal. S egyben dologi

teljesítmény jellegével valósul, éppen mert a leghatékonyabb hódoló és hálaadó áldozatnak, a keresztáldozatnak megjelenítése. Nincs is semmiféle szempont, mely miatt a szentmiseáldozat ezt a benne rejlő teljes hatékonyságot ki ne fejtené: Isten éppolyan 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 keresztalálíig való engedelmességben tanúsította. 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 mivoltukban* (in actu primo, quoad sufficientiam), ha ti. szemügyre vesszük elvonatkozva az egyes emberektől és ügyektől; vagy pedig tekinthetjük *tényleges hatás-kifejtésükben*, amint ti. a kérdésben forgó személyek számára az adott esetekben meghozzák 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 fölüli áll, és következik a szentmisének és a keresztáldozatnak 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) fejt ki kérlelő és engesztelő hatékonyságát. A szentmise mint áldozat ugyanis elsődlegesen istentiszteleti cselekménynek van szánva, és nem könyörgésnek. Következésképpen 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 ti. 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. Magától értődik, hogy a szentmise gyümölcseinek bősége itt függővé van téve a másodlagos bemutatók lelkületétől is;

tehát a szentebb Egyház, buzgóbb pap és odaadóbb hívek bővebb gyümölcsökben is részesednek. Innen az atyáknak és a liturgiának állandó fölhívása, hogy az emberi bemutatók csatlakozzanak Krisztus áldozatához, a szentmisében önmagukat is fönttartás 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 *hároms rendje* között: Az ún. *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 csírában vagy hívás szerint tagjai az Isten országának: az Egyház minden vándor-emberért imádkozik (lásd a fölséges nagyapóteki imádságokat). A szentmise *legsajátosabb* gyümölcse (fructus specialissimus) a 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 följárlja az Istennek a szentmisét. Ezt a hagyomány már a legrégebbi időtől kezdve tanúsítja (Tértül. Monogam. 10 kk.), és biztosítja az Egyháznak állandó és egyetemes gyakorlata.

Ennek szem előtt tartásával megállapíthatjuk, hogy *a szentmise általános és legsajátosabb gyümölcsei nem korlátozottak*, 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 fogékonyága és fölkészültsége szerint úgy részesedik, mintha egymaga volna. Az is vitán fölüli áll, hogy a befogadó alany tekintetében a szentmisének semmiféle gyümölcse 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, vajon belső értékesség szempontjából *véges-e vagy végtelen a szentmise közbülső 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 (CIC 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 legfölségesebb áldozat értékességére. Az egyházi gyakorlatot, az ellenkező fölfogásnak voltaképpen egyedüli érvét, a kisebbségi nézet is meg 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 gyümölcseihez), 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, ti. 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 táplálékul nyújtsák a híveknek.

Az Eucharisztia szentségi anyaga

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

Némely ókeresztény felekezet más anyagokat is használt. Így az artotyriták kenyeret és sajtot, az enkratiták csak vizet töltöttek a 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 konsekrálás előtt igen kevés vizet kell vegyíteni.”

A kenyér. Az utolsó vacsoránál az Üdvözítő kenyeret használt: *artosz*. 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 kenere) a zsinagógát, a búzakenyér az Egyházat jelenti.

Nem annyira egyöntetű *a hagyomány a kovásztalan, illetve kovászos kenyeret illetően*. 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 maroniták még később is kovásztalant konsekráltak. 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 szempontokra 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 tészta legyen, aminthogy kovásztalanok vagytok. Mert a mi húsvéti bárányunk, Krisztus megöletett. Azért lakozzunk, de nem a régi kovásszal, sem a gonoszság és álnokság kovásszával, hanem az egyenes lelkiület és igazság kovásztalanaival” (1Cor 5,7-8). De a *görög* gyakorlatot is komolyan támogatják illőségi szempontok: Kevés kovász az egész tésztát erjedésbe hozza (1Cor 5,6), miként Krisztus istensége az ő emberségét, és az eucharisztiai Krisztus a hívők lelkét. A kovász továbbá jelképezi az angyali kenyér ízességét.

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

A *bor*. Az *Üdvözítő* szőlőből sajtolt természetes bort használt. Oldallagosan ezt eléggé jelzik az evangéliumok. Maga az *Üdvözítő* 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 fent 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 fent [307. lap](#)), az új kereszteltek 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 konzekrálni?* Bonaventura erre igen helyesen azt feleli: A konzekráló Krisztus szándékához van kötve; tehát eljárásában bölcsességnek és méltóságnak kell érvényesülnie. Nevezetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Eucharisztia készítése az újszövetség áldozatbemutatása. Tehát a konzekráció 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; áldozati halálában ugyanis teste és vére különvált. Továbbá egy lelki lakomát alkotnak és jelentenek a testi lakomák mintájára és módjára.

Ebből az is kitűnik, hogy *miért ezeket az elemeket választotta az Üdvözítő?* Az Eucharishtiában ugyanis az Isten országának egyetemes 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 legegységesebb 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 itten az absztinens mozgalmak nevében gáncsot akar vetni. Viszont az Isten országáért élő lelkület elelmélkedhetik azon, vajon miért a mérsékelt öv alaptermékeit becsülte meg az *Üdvözítő* oly kitüntető módon? Az örök Bölcsességnek 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 utolsó vacsorán tanítványainak adta testét és véré. *Ez majdnem hittétel.*

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

miscánonja 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 ún. epiklézis útján történik (lásd alább).

Tételünk burkoltan benne van a Szentírásban. Az *Üdvözítő* ugyanis a kenyér és bor fölött kimondott szavaival konszekrálta, 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 cselekedjete az én emlékezetemre. Ám ottan nincs szó epiklézistről, vagyis imádságról, mely a Szentlelket kéri a kenyér és bor átváltoztatására; hanem igenis mindnyájan lényegtelen eltérések dacára föltűnő egyezésben közlik az *Üdvözítő*nek 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 Tertullián.

A *hagyomány* szava kezdetben nem egészen világos. Az első atyák általában könyörgésről beszélnek. Határozottabb Tertullián, Alexandriai Kelemen, Nisszai Szent Gergely, kik az *Üdvözítő*nek utolsóvacsorai szavaira utalnak. Egészen világos és biztos a hagyomány Ambrus óta. Aranyszájú 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 ún. Chrysostomus-féle szertartás szerint: „Küldd le Szentlelketet rám és ezekre az adományokra, és tedd ezt a kenyeret a te Krisztusod drága testévé (diakónus: amen), és ami ebben a kehelyben van, a te Krisztusod drága vérévé (diakónus: amen), átváltoztatván azokat a te lelkeddel (diakónus: amen, amen, amen)”. Ma ilyenféle tartalmú 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 dêr-balyzeh-i papiruson fölfödözött régi (kb. 350-ből való) egyiptomi liturgiában.

Az epiklézis dogmatikai jellege történetileg nem állapítható meg; *eredetét és régi jelentését* ezidőszerint még *homály fõdi*. 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 Eugenicus 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 ellenezték, „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 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 legrégebb 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 régebb 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 konsekráló ereje; sőt pápák kifejezetten tilalmazták ezt a tanítást; utoljára X. Pius a keleti püspökökhöz intézett levelében, 1910-ben. Következésképp a keleti egyház konsekrálása is, melyet a nyugati egyház mindig érvényesnek ismert el, az Üdvözítő szavai által történik. Az oroszoknak kifejezett szándékuk van ugyan az epiklézissel konsekrálni; 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 kifejtí az, ami a konsekrációban már megtörtént, s liturgiailag nyomatékozza a konsekráló szavakban lappangó könyörgést. A liturgia ugyanis egymásutánban, olykor elővételezéssel, olykor utóvételezéssel fejtí 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 Szentleket; akinek megbocsátod bűneit, meg vannak bocsátva stb. Azt sem szabad felejteni, hogy minden konsekráló szertartásban, pl. a kereszvíz- vagy krizmaszentelésben is, van epiklézis: „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 görögöknél: ez az én vérem). Biztos továbbá Scotussal szemben, hogy a bevezető szavak („Qui pridie” és „Simili modo”) nem tartoznak a lényeghez; mintha ti. ezek szükséges föltétel volnának arra, hogy a pap Krisztus személyében és ne mint történetnek elbeszélője szerepeljen. A papnak Krisztust helyettesítő szerepe ugyanis kétségtelenül kítűnik a miszés szándékából és tényéből. Valószínű továbbá, hogy a kehelynél 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 konsekráló szavai a Szentírás utolsóvacsorai előadásából vannak összeállítva; az „aeterni” valószínűleg Heb 13,20-ból van véve; a „mysterium fidei” esetleg 1Tim 3,9-ből; és eredetileg valószínűleg a diakónusnak 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 szeretet-csillagzathoz 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 teológiailag gyöngye 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 felvevőnek lelkében érlel, az embereknek Krisztussal való egyesítése. De mivel kegyelem által iktatódik be az ember Krisztus testébe és egyesül a tagjaival, következik, hogy a méltó fölvetel által ez a szentség növeli a kegyelmet, és amely hatásokat az anyagi étel és ital létrehoz a testi életre nézve, amennyiben azt fönntartja 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 véretem, énbennem 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 vérenek 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 fenn. A hittudósok tehát kezdettől fogva helyesen éppen ebben a Krisztussal való sajátos egyesülésben látják az Eucharisztia 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 *eucharisztiai egyesülés tartalma* azáltal van meghatározva, hogy az eucharisztiai Krisztus eledel a lélek számára. Az eledel ti. 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 amazt, annak keserűségét átváltoztatja a maga édességébe 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 viasztömeg összeöntve átjárja egymást, úgy jár át bennünket az eucharisztiai 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 kellőképpen kifejezésre ez a jellemzés: „erkölcsi egység”, amilyent pl. a kölcsönös szeretet teremt két személy között. Hisz akkor voltaképpen semmiben nem különböznek 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, bérmálás, egyházirend. Átvaló 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 morfológiaileg és *fiziológiaileg* 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 készítet 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 életrendi krisztusközösséget megbizonyítani, mélyíteni és pszichológiailag folyósítani vannak hivatva a *megfelelő tevékenységek*, nevezetesen a hit, szeretet, hűség, áldozatosság tettei, melyek mind bizonyóságot 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: ti. a *kegyelmi, életrendi krisztusközösségbe*. S azt nem megteremteni van hivatva; ezt ti. megteszik a holtak szentségei; hanem fönntartani, 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 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, vetkezik 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 ti. a bűnös jóhiszeműleg tökéletlen bánattal veszi.

Az Eucharisztia alapvető hatása jelzi, hogy főként *mily irányban kell keresnünk a megszentelő kegyelem növekvését*: Az Eucharisztia mindenekelőtt 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” (1Jn 4,16). Továbbá szorosabbra fűzi és erősíti azt a köteleket, 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” (1Jn 4,20). Ezt jelképezik a színek (sok magból egy kenyér, sok csöppből egy kehely): „egy kenyér, egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérből 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 eucharisztiai 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 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 tevékenyvé 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 Eucharisztianak 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 nyomán *nagy lelki vigasság és békesség jár*: az Oltáriszentség égi kenyér, teljes minden gyönyörűséggel.

A kegyelemnek és nevezetesen az állapotszerű 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 készüllet, 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, átelmélkedése útján iparkodik a tudatba és akaratba is átültetni mindazt, amit a szentség misztikailag közvetít. Ezt megfelelő pedagógiai közvetítéssel már a gyermekáldozásokra is alkalmazni kell.

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 vagy, és én föltámasztom őt az utolsó napom.” Már Szent Ignác mondja, hogy az Eucharisztia a 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; valóban *eisz to telosz*, 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 miképp 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 halottaiból, életrekelti a ti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által” (Róm 8,11). Az Oltáriszentség a föltámadásnak és örök életnek ezt a jogcímét megnöveli; a szentatyák fölfogása szerint a halhatatlanság csiráját oltja belénk, amennyiben ti. 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 kíséretképp (per concomitantiam) hoz létre.

Így mindenekelőtt az Oltáriszentség mintegy *ellenszer* (antidotum), *mely által a mindennapi büntől megszabadulunk és óva maradunk a halálosaktól*. 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 erejüknel fogva ideiglenes büntetések eltörlését is szerzik az áldozónak; tehát nem a szentség közvetlen, elsődleges hatékonysága által, hanem ezen a kerülő úton.

Azután pedig *fékezzi 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 ti. 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 szüzi testével való misztikai érintkezés közvetlenül is tisztító és csöndesítő hatással van, amint 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 eucharisziás 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 *előkészületek* teológiáját: Az étel úgy fogantatos, ha egészséges étvágy fogadja és megfelelő étkező tevékenység kíséri. Tehát szent vágy a vétel előtt, elmerülő szeretet a vétel alatt: ez a szentáldozás „higiéniéje”.

Az Eucharisztia kiszolgáltatója

Az Oltáriszentség készítője kizárólag a fölszentelt 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 cselekedjete az én emlékezetemre, az apostolokat nem avatta papokká, vagy nem rendelte el, hogy ők és más áldozópapok följánlják az ő testét és véréit”. 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 cselekedjete 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 kevésbé gyakorlatba venni.

A *hagyomány* szava kezdettől fogva határozott és egyöntetű. Már a Didache az Eucharisztia ünneplésével kapcsolatban figyelmeztet: „Rendeljete tehát magatoknak püspököket és diakónusokat, akik méltók az Úrhoz”. Római Szent Kelemen a püspököket és diakónusokat az ószövetség papjaival és levitáival helyezi párhuzamba és a liturgiát kizárólag nekik tulajdonítja. Ignác szerint nincs megengedve az Eucharisziát a püspök nélkül ünnepelni; a diakónusok csak kiszolgáltatók. Jusztin szerint a testvérek előljárója szenteli az Eucharisziát, a diakónusok kiszolgáltatók. Tertullian szerint az Eucharisztia készítése papi tiszt. Cipriánról racionalista dogmahistorikusok is elismerik, hogy tételünk kifejezett tanúja. A niceai zsinat szerint a diakónusoknak nincs hatalmuk áldozatot bemutatni.

A *teológiai megfontolásnak* 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 mindenkít 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.

Mínthogy 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 diakónusnak 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 joga rendes közvetítő Isten és a hívők között, és aki tárgyi (karizmás) szentségénél fogva nagyobb kezességet nyújt arra, hogy a szent dolgokat szentül is kezelje. A megengedett kiszolgáltatáshoz ezenfelül *joghatóság* kell. Illő ugyanis, hogy a nyáját maga a pásztor legeltesse; ma azonban jogszokás alapján megfelelő ok fennforgása esetében minden áldozópapnak megvan a joghatósága az Eucharisztia kiszolgáltatására.

Rendkívüli kiszolgáltató a diakónus, különösen szükség esetén. Ezt az atyák kezdet óta tanúsítják, és az Apostoli Szabványok tételesen előírják: „A diakónus nem mutatja be az áldozatot. Hanem miután a püspök vagy áldozópap a szent áldozatot bemutatta, ő adja a népnek, nem mint pap, hanem mint a papok segédje”.

Mínthogy 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 teológusok 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 *anyagi 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 élőknek van szánva. Itt melleleg 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 könyörgésképpen (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 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 utolsó vacsorán 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 megkeresztelteknek 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 diakónus fölkiáltása: szenteknek a szentet! és a hit jelöltek 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 újjuk: „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 természetfölötti 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 Tertullian és Ciprián tesznek 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*, ti. 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 kisdedek* is a megigazultság állapotában vannak, a *méltó áldozásnak* ők is *alanyai*. S csakugyan a gyermekkeresztelés 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 meg gondoltság éveiben (10-14. életév) kiszolgáltatni; 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 Eucharishtiában 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 gyöngye elméjüket, akiknek szabad kiszolgáltatni a szentséget, ha tudatos előéletükből legalább valamilyen állapot szerű előkészület maradt vissza.

A szentáldozás szükségessége

Az Oltáriszentség vétele isteni és egyházi parancs erejénél fogva szükséges. A Tridentinum ünnepélyesen kimondja, hogy a hívek a belátás éveitől (ab annis discretionis) kezdve évenként 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 leszen élet tibennetek”. Utolsó vacsorai szava: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre, az Eucharisztia vételére is vonatkozik, Szent Pálnak ama tanúsága szerint: „Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek, míg el nem jön”. Az atyák különösen az Oltáriszentség ígéretének magyarázásával kapcsolatban hangsúlyozzák ezt a szükségességet, néha oly erősen, hogy kijelentéseikből szinte eszköz jellegű szükséglet lehetne kiolvasni.

Az isteni parancs *nem írja elő a vétel gyakoriságát és időközzeit*; 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 következőképp szentáldozás is. Tertullian tanúságot tesz, hogy a stáció-napokon (szombatokon és szerdákon) is ünnepelték az Eucharishtiát, 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 naponkénti 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 legrégebb 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 Gergely haláluk előtt magukhoz vették a szentséget. 1000 körül aztán megszorodnak a tanúságok; valószínű, hogy akkor a szentségnek utolsó útravalókénti vétele már általános szokás volt.

Az Oltáriszentség vétele *nem kötelez mint az 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 fönntartásához sem elkerülhetetlenül szükséges. Aki a megszentelő kegyelem állapotában hal meg, annak örök üdvösségéről az Egyház sohasem kételkedett. Ámde a megkeresztelkedett kisdedek, akik eszük használata előtt halmak meg, nem vetkeztek, tehát a kegyelem állapotában voltak, és üdvözülnek az Eucharisztia vétele nélkül is. A felnőtteknél pedig nem lehet kimutatni, hogy a keresztségi kegyelem fönntartása rövidebb vagy akár hosszabb ideig is lehetetlen az Eucharisztia vétele nélkül. Azok a segítő kegyelmek ugyanis, melyek a kegyelem állapotának fönntartásához 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 elsorvad az élet. Ez az okoskodás azonban nem áll helyt. A testi és lelki eledel között csak hasonlóság áll fön, nem egyenlőség. A lelki élet táplálásának más eszközei is vannak, mint az Oltáriszentség: általában a szentségek, jócselekedetek, imádság. Különben is a szellemi élet ontológiai mivoltánál fogva nem romlékony, hanem miként alanya, a lélek, maga is halhatatlanságra van teremtve.

Dehát az *Üdvözítő az Oltáriszentségről ugyanazt látszik mondani, mint a keresztségről*: „Ha nem eszitek, nem lesz élet tibennetek”. Ha az Üdvözítő szavait magukban tekintjük, az *eucharisztia vételének és a vízből meg Szentlélekből való újjászületésnek szükségét megállapító kijelentései között nem áll fön teljes tartalmi párhuzam*. Nikodémus előtt ugyanis az Üdvözítő elvi kijelentést tesz; az eucharisziás beszédben pedig hitetlenkedő zsidókkal és felnőttekkel szemben a beszéd körülményei szerint és az összefüggés 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 hű tanítványok 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 fön; 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 hatásaira való tekintettel könnyű belátni, hogy e nélkül a legmegfelelőbb lelki eledel nélkül ennyi kísértés és veszedelem között bajos teljes erejében és egészségében fönntartani a természetfölötti életet. Ezért a fölntöttek 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 megvan 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 kehelyt 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 vérének inni. Ezzel azonban csak a teljes vételnek szükségességét állapítja meg, 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 eucharisztiainak; következésképp nem is érvelhet belőle. Az utolsóvacsora parancsa: igyatok 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 konsekrált ostyák miséiben (lásd [209. lap](#)) általában így áldoztak. Hogy nyugaton a nyilvános áldozás is sokszor kenyér színe alatt történt, annak bizonyága 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 teljességéről szóló hitigazságból: bármely szín alatt jelen van az egész Krisztus; következésképp testét és vérének veszi, aki bármely szín alatt áldozik. A két szín alatti eucharisztias megjelenítést és áldozást az eucharisztiaának 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, csakhogy az egyik szín alatt kifejezettebben a testét, a másik alatt kifejezettebben a vérének: tehát bármely szín alatt megadja a teljes eucharisztiai kegyelmet, melyet a két szín éppúgy nem növel, mint több ostyának vétele vagy a keresztségben a hármas 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 kiszolgáltatásánál könnyen tiszteletlenség éri a szentbort; akárhányszor helyen óriási nehézségbe ütközik megfelelő mennyiségű és minőségű bort szerezni; sokan vonakodnak másokkal közös kehelyből inni (ma a protestánsoknál sokan külön kehelyt követelnek); a kelyhesekkel szemben az eucharisztias jelenlét teljes voltának megvallása is szerepelt.

8. Szentségimádás

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 szimbólumot teremtett a *grálmondában*. Mélységéből és felségéből 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 vacsorán 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 viszontagságos századaiban közvetlenül angyalok oltalmába került, míg meg nem találtatott a méltó emberi sáfárja. Felső meghagyásra Artus király kerekasztalának legvitézese 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, mélyeséges hit, tiszta élet. De megérte. Akit a szent Grál egyszer lovagjai közé fogadott, azt részesítette csodálatos áldásaiban, a szent Grál varázsos erejében. Ti. 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 hívó, 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, megbosszulni 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 házáát és akarja a mi grál-szolgálatunkat.

Az az Eucharisztia, mely az újszövetségnek, Isten választott új népének örök áldozata, az Istent éhező lélek eledele, itt Immánuel, *Isten velünk* lett. Mint ilyen istenimádásunk főiskolája, életünk kalauza és istájpja, útmutató és erő egyszerre; nemcsak az örökélet számára, mint látta már Antiochiai Szent Ignác, aki elnevezte halhatatlanságra szóló orvosságnak, hanem ennek az

életnek ügyeire is. Amit Szent Pál a kegyeletességre mondott, az Eucharisziában 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 Eucharisziában imádás illeti meg.

A trentói zsinat a szakramentáriusok gyalázkodásaira feleletképpen kiközösíti azt, aki azt mondja, hogy „a legméltóságosabb Oltáriszentségben nem kell Isten egyszülött 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 nyomós*; annyira, hogy a katolikumba belegyökerezett mai embernek, ha egyébként logikus fő, nehéz megérteni, min lehet itt protestáns módon megütközni. Aki azonban hozzászólt idegen álláspontok elfogulatlan méltatásához, megállapítja, hogy igen, az eucharisztia-imádás dogmája világos, de kettős fáklyalángja mélységes hittitkok homályából tör elő, és így megeshetik, 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 tanú igazolja ezt a jelenlétet; de egy ellene van, a közvetlen benyomás, és ez az egy a hit kegyelmétől távoljáró elme számára elég, hogy tusakodjék az eucharisziás jelenlét ellen, és következésképp bálványimádást gyanítson az Eucharisztia imádásában.

Sőt nyílik éppen itt egy terület, ahol a tusakodás, helyesebben vonakodás, még a hinni-akarónak részéről is érthető. Ez ti. 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 imádj a Krisztust, aki imádásra méltó, akár az Atyának jobbán 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 kevésbé 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-imádandó megjelenésmódban (emberség, eucharisztiai színek), hogy teremtmény-imádás látszata és veszedelme ne támadjon: ehhez az ellentétekben is a harmónia-biztosító polaritásnak fölismerése és csorbítatlan méltatása kell, és ez csak a hittudat magasabb fokán lehetséges, amilyent a történelem tanúsága szerint csak az idő és egy egészen elemeire szét nem bontható

fejlődéstörvény érlel. Mindnyájan valljuk pl., hogy Isten állandóan és mindenütt jelen van, és mégis csak nagyon néhány szent vonta le azt a következtetést, hogy mikor csak tehetete, térdreborult. Valljuk a Hegyibeszéd (Mat 5-7) igazságait, immár közel két évezrede; és mégis, hol tartunk még a gyakorlati, főként szociális következmények levonásában?

Aki belenőtt ebbe a gondolatba, természetesnek találja majd *az eucharisztia-imádásnak azt a törvényét* is, melyet ki kell olvasnunk az eucharisztia-tisztelet történeti áttekintéséből (207. lap). Láttuk, az Egyház kezdetől abban a tudatban volt, hogy az Eucharisztia imádás jár. De hittudatának előterében az az igazság állott, hogy az Eucharisztia áldozat és áldozati lakoma, inkább általa, mint benne imádta Istent, és ezért eucharisztia-imádását a liturgia keretei közé korlátozta. A következő évezrednek, ott is elsősorban a haladékonyság és nyitottság szellemű Nyugatnak volt főntartva az 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 ott ragyog a haladás, útmutatás betlehemi csillaga. De ezt nem a Kelet látta meg, még királyai sem, hanem a Nyugat. Fényénél levonta a nagy következtetést, mely ott lappangott a szent titok mélyén. Útjára indult a közvetlen eucharisztia-imádás, s a nyomán fakadó mélységes és gyümölcsös hitélet bizonyosság rá, mennyire az Üdvözítő szándékának helyes értelmezése és biztos dogmatikai érzék vezeti 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: Fölbrednek egymásután az élet kitaláltjai, és bamba lélekkel beleásítanak a mából feljűk tatózó ürességbe és reménytelenségbe. Fölbred egy mohamedán is, és vallásának előírása szerint nagy szertartásosan kelet felé fordul, a világosság szimbóluma felé; földreborul a láthatatlan Fölség előtt és veszi áldását és biztatását. A többiek eleinte gúnnyal, 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 legemberibb megnyilatkozása és magatartása. Mert *ember* kell ahhoz, hogy az imádás virága kikeljen ezen a földön; ember, aki magában hordja a tudatosságának és eszményrekötelezettségnek 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 alázatos 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 bízás szirtje; a törekvés számára segítség és támasz, bíró és jutalmazó. Ez az imádás: az a látásokkal, értékekkel, sejtésekkel, feszülésekkel átszótt lelkület, melyben a teremtmény leborul Teremtője előtt alázatos és bízó önátadással – 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 imáadásos 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 égnek ne szállna. Ez az a „szüntelen áldozat”, melynek ott kellett égnie Izrael szentélyében (Dán 12,11); csak hogy ennek papja az egész emberiség, és oltára a föld kerekése. Aki tudna szárnyakat öltetni 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 éjszakának az a szaka, amikor valahol teljes odaadással 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 körülözlő 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 imáadásra: küldi szentjeit és papjait.

S a szentekben öntudattá, egyéni kötelezettséggé és művészetté válik, ami az átlagnál átlagmagatartás. 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 imáadás volt. S nem így kell-e megjellemezni az összes nagy szentek imáadásos 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 imádkozni. És azok a nagyszerű középkori nők, Isten bűgő galambjai, a Gertrudok és Mechtildek, a Hildegárdok és Brigitták, Katalinok és Angélák, 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 örömeinek 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 eucharisztias örökimádat.

Az eucharisztias imáadás az istenimáadásnak legkifejezőbb módja; s az eucharisztias örökimáadás nem más, mint az imáadás mivoltában gyökerező megszakíthatatlanságnak liturgiai megszervezése. A kenyér és bor színének leple alatt istensége és embersége szerint valósággal köztünk időző Krisztus – a hívő gondolkodásnak, a keresztyén áhítatnak ő a középpontja.

Az Eucharisztia azonban nemcsak az imáadásnak állandó középpontja és tárgya, hanem maga is imáadás, és pedig a lehető legtökéletesebb, az örökimáadás tekintetében is. Hisz benne teljes valóságában jelen van Jézus Krisztus, a nagy főpap, „ki sokat imádkozik a népért és a szent városért” (2Macch 15,14), aki most is ott áll a mennyekben az Atya előtt és szüntelenül közbenjár érettünk (Heb 7,25). Ugyanaz a szív lüktet az Eucharisztiaiban, amely szent részvétben megremegett a nyomorgó tömegek láttára és amely vérverejtékes éjszakán halálíg való engedelmességgel meghajolt az Atya előtt; ugyanaz a lélek, mely előtt teljes nagyságában föltárult Isten imáadandó fölsége, mely egybeölelte minden kor minden emberének minden

imádságos nekilendülését (lásd Krisztus [165. lap](#)); ugyanaz a Krisztus, aki egész éjszakákat átímádkozott (Luc 6,12). A legelrejtettebb hegyi kápolna és a legigénytelenebb falusi templom, hol az örökmécsesnek kiszüremkező fénye egybeolvad az éjszaka imádságos csöndjével, így a legteljesebb és szünet nélküli isten-imáadásnak Bethelje lett. Maga a szentségi Krisztus már merő létével a legökéletesebb örökimáadás.

Az eucharisztias Krisztusnak ezt az állandó, de halk imáadását megszólaltatni emberi nyelven, ezt a nagy imádságos valóságot *actio*-ba oldani: ez a *liturgiai örökimáadásnak*, a 40 órás szentségimáadásnak, az örökimáadás-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 Mechtildék 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 szentségházat zsongta körül; és ha kötelesség vagy álom 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 álmod és fáradtságot nem ismerő, folyton éber áhítat és imáadás csakhamar megtalálta a maga liturgiai formáját is. Atvette az ősi keresztény liturgiai gondolatot, az antifónás imáadásnak, a váltakozó ünneplésnek gondolatát; s kezdetét vette a váltott csoportokkal megszervezett, külsőleg is állandó, liturgiailag is szünet nélküli örökimáadás, és ma már nincs az a nagyobb tartomány, hol rendszeres őrségváltással ne udvarolnák imádságos hű lelkek a nagy Királyt. Az imáadás és az örökimáadás megtalálta a maga legméltóbb és egyben legvonzóbb keretét és liturgiai formáját.

És lett az eucharisztias örökimáadás 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 *alapplekét*. 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 mestercéh a címerébe vett, ti. 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 gyermekei, melynek egészséges imádó lelkületét kikezdte a beteges reflexió, a hajszolt életütem, az elkülsőségesítő vásárosság. *Itt* visszatalálunk a csöndes, egészséges, mély életforráshoz. Azt mondja Nisszai Szent Gergely: „Ha a vándor a déli nap leghevében forráshoz ér, melynek vize húsen és tisztán csörgedez, vajon 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, közbevesz 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 nekimelegszik 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. Íme, a nagy szentségimádók szívében 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 felkiáltójel is emelkedik, mely ellenállhatatlan erővel odakiáltja 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 imádás, és erre mindig rá kell érné 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; miképp ne ajándékozna vele együtt mindent nekünk?” (Róm 8,32). Tehát az eucharisztias Krisztusban joggal keressük *minden* emberi igényünk teljes kielégítését. Már Antiochiai Szent Ignác, az ifjúlelkű agg vértanú benne látja a *pharmakon athanasziasz*-t, az örökkévalóságra szóló orvosságot. De éppúgy *pharmakon touou tou aiónosz*-nak, *jelen bajaink orvosságának* is kell lennie. Mert hogy ez a nemzedék bajba jutott, még pedig Izajással szólva, a feje bűbjától a talpáig, azt keservesen szenvedjük, s hogy megszokott orvosaink kifogytak a bölcsességből, csak tetézi kínunkat és zavarunkat.

Milyen orvosságot kínál az, aki orvosként nem az egészségesekhez, hanem egyenest a beteghez jött (Mat 9,12), még pedig éppen 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 lelkiület ezer hangján: segítség, mentsétek meg régi jó módunkat 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 kezdi 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 áldozok, hogy *az Eucharisztia a szegénység szentsége*. Nem győzöm csodálni, hogy az a Krisztus, aki dicsőségben ül az Atyának jobbán, 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 éppen nem különbek, mint első, karácsonyjéjeli megjelenésének színhelye. Nemcsak gazdag, aranyos szívekbe száll, Szienai Szent Katalinok, Flüi 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 köztünk 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 ún. kultúra nem lényeges; egy a szükséges, és ez a Krisztus.

A gazdasági törtételekben 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 dicső nagy népnek halálhörgése lett: panem et circenses! Az Oltáriszentség hallgatag iskolájából pedig ez a nemzetgazdasági program hangzik: mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma. Mintha azt mondaná: mit gyötrődtek elméleteken? piaci vagy szükséglettermelés, pénzes árueleméletek, földreformok és gazdagodási programok helyett ezt tegyétek nemzet-, sőt nemzetközi gazdasági törekvéseitek tengelyévé: úgy gazdálkodni, hogy meglegyen mindenkinek a mindennapi kenyere.

De az Úr Krisztus tudja, hogy *nemcsak kenyérral él az ember*, és a kényszerű szegénység könnyen a pusztában bolyongó zsidók sorsára juttat, kiket mindennap manna táplált, és mégis zúgolódtak: nauseumus 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 gyökeresen. 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 gyönyörűsége 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 odaértek: 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 másodsor *társadalmi baj*. Ez főként abban áll, hogy elkorhadtak azok a kötelek, melyek a társas közösségeket láthatatlanul egybefogják, s a közösségek széthullanak 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 nép ellen, osztály osztály ellen, párt és egyesület párt ellen, ifjabb és öregebb nemzedék, vezetők és vezetendők egymás ellen. Ez a széthúzás belefolytatódik a családba és más kisebb közösségekbe – sajnos, nem az elvi, hősi lelkiületből 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 atya ellen, az anya lánya ellen és a leány anyja ellen” ... (Luc 12,52).

Ezzel a radikális bajjal szemben jó ráeszmélni, hogy *az Eucharisztia kiváltképpen 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 17,11). És Szent Pál megjelöli ennek az egységnek reális kötelékét: „Egy test vagyunk sokan, mindnyájan, kik egy kenyérben részesülünk” (1Cor 10,17). Tudjuk, a természet rendjében a táplálkozás közössége legfőbb asztalközösséget teremt; kivétel a *tejt*estvérek viszonya; de az *vért*közösség. 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 kenyerét és sóját, mint romlatlan érzékű tősgyökeres népek szent szokása tartotta. Akik ott térdelnek naponként a Szentség előtt és elsőhajtják Szent Ágostonnal: O signum unitatis, o vinculum caritatis (ó egység

jele, ó szeretet köteléke!) – azoknak rá kell ébredniök legmélyebb felelősségükre testvéreikkel szemben, azoknak meg kell hallaniuk az egységre, kölcsönös megértésre, áldozatra, engedékenységre hívó krisztusi szót és vállalniuk kell az ő végrendeletileg ránk hagyott kötelezését: Ut omnes unum! (Hogy mind egyé legyenek!)

S itt hirtelen egybevillan az eucharisztianak szociális hivatása a gazdasággal.

Lehet azon álmélni, hogy az Úr Krisztus ezt az örök és egyetemesen szükséges szentséget miért kötötte hozzá olyan anyaghoz, mely éppen nem olyan egyetemes, mint pl. a keresztség 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 számára azt, ami Krisztus-hívónek a legdrágább: a krisztusi áldozatot és jelenlétet.

Ugyanezért nem szabad fönntartás nélkül behódolni olyan mezőgazdasági törekvéseknek, melyeket merő humanitárius illetve nyereszkeskedési megfontolás 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 kínálkozó természeti kincs közepett éppen a búzát és szőlőt hívta meg a legkitüntetőbb szerepre! Ha királyok, Lajosok és Vencelek dicsőségüknek tartották, hogy lisztet szítálhattak a szentostya számára, akkor biztos érzékű hívó nép számára mindig királyi föladat és ambíció lesz bort és búzát termelni a királyok Királyának asztalára. S ha éppen ez a kettő a mi hazánk főterméke, szegénységünkben is az legyen büszke vigasztalásunk és szent nagyravágásunk, hogy még gazdasági adottságunk is odasodor, hogy *eucharisztias 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 szála *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. Lázás 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 Genezáret-taván szorongó apostoloknak: Mit féltetek, kicsinyhitűek?

Az Oltáriszentség éppen 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” (régli litánia) az 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 szuveréniséget, mely az „ondavai vámos” olvasópörgető alakjáról árad. Egyre jobban értjük meg, miképp volt lehetséges Szent Klárának a szaracénok támadását megállítani az Eucharisztia imádságos menetével. Ennek az egyetemes defetizmusnak és idegességnek közepette az Eucharisztia hallgatag 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 legsúlyosabb tragikumuk ennek a kornak: a nagy problémák és föladatak 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 odautal majd bennünket 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 megéri 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, kereszteljétek 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 üdvözüli; 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)

Kinek az Isten igaz kegyet szán itt,
a nagy világba küldi ki;
ott megmutatja neki sok csodáit,
mikkel hegy, erdő, föld, folyam teli.
Tunyát, ki otthon csak heverget,
föl nem zsendít hajnal-lehellet. (Meskó Lajos fordítása)

S ha szent cél felé törtet, ha vándorlása zarándokút, kedve kél a Jeruzsálembé igyekvő ószövetségi jámborok közé beállni s velük énekelni a „fölmenetek” énekét: „Hogy' megörülök, mikor azt mondják nekem, az Úr házába megyünk! Lábaink tornácaidban állnak, Jeruzsálem! mert oda mennek föl a nemzetségek, az Úr nemzetségei, Izrael bizonyága szerint hálát adni az Úr nevének” (Psalom 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 szabad lélekkel. Gyönyörűség annak vándorlása, akinek bizton int a cél, és jó úton tudja magát. Vágyban és reményben ott él már útja végpontjánál, 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 Jeruzsálembé; 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 Euchariszián ez az örök jelleg? Benne miképp 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 záránóságunk idejére módot ad előlegezni a teljes istenbírást és istendicsőítést, mely az ő boldog színelátásában vár az üdvözült lélekre.

Mint edel. 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 foglalata 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 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 hatalmasságok, 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” (Róm 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 megad nekünk (Róm 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 áthívja, megneemesíti és reáveti a Szentháromságához való tartozásnak titkos pecsétjét (Eph 1,13.14).

A Szentlélek igaz Isten; de fényözöne szemünknek hozzáférhetetlen; mérhetetlenül fölöttünk áll, foghatatlan távolban. A mi testhez kötött szellemünk pedig szeretné az Isten bírásának kézzelfoghatóbb, tapasztalásunk ügyébe eső zálogát; a Horeb-hegy tövében táborozó zsidókkal kívánunk „Istent, kít 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 villámlásokat 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 Eucharisziában. Titokzatos mély szentség, hitnek titka, de érezhető! Az Istenember, aki nagy emberszeretetében közénk jött, fölségét befodta, és Immánuelünk 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 teremtett mindenségnek végső célja Isten dicsősége; „mindeneket önmagáért teremtett 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 részesedés 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 szárdiskőhöz. S a királyiszék fölött szivárvány, s körülötte huszonnégy szék, és a székeken huszonnégy vén fehér ruhában, fejükön arany koronával. A királyiszékből villámlások 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 mondtak a királyi széken ülőnek, az örökön örökké élőnek, a huszonnégy vén leborult előtte, és letették koronájukat a királyiszék elé és mondták: Méltó vagy Urunk Istenünk, dicsőséget, tiszteletet és erőt venni, mert te teremtettél 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 örömeiben és bánatában osztozó társat keres. Legfölségesebb hivatásának teljesítésében, istendicsőítésében sem tud magára maradni. Társakat, tanukat és segítőket 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 közössége 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 tapogatózás, bár emlékei a történelemnek talán legmeghatóbb vonása; az ószövetségnek Mózes harmadik könyvében kifejtett egész áldozati rendszere gyöngé árnyék a keresztáldozathoz képest. Itt maga a testet öltött szentség, az Istenember áldozza föl magát. Igaz, a keresztáldozat 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 áldozatbemutató főpap lenni (Ap 5,6). Benne és általa mutatja be hódolatát minden teremtmény. „Méltó és igazságos, méltányos és üdvösséges, hogy neked mindig és mindenütt hálát adjunk *a mi Urunk Jézus Krisztus által*; általa dicsérik szent felségedet 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 huszonnégy vénnek, a választottak képviselőinek sorába, és följánlja a Bárányt, aki egyedül képes megnyitni a hétpecsétes könyvet, aki egyedül tudja fölérteni 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 tornácában állunk. Vágyaink, törekvéseink, hitünk, reményünk, áldozataink, küzdelmeink a menny színe előtt folynak le, és arra irányulnak, hogy ott elnyerjék koronájukat. Az Eucharisziában 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 teremtés magasztaló dalát: *Benedicite omnia opera Domini Domino*, áldjátok az Úr minden alkotmányai az Urat, dicsérjétek és magasztaljátok őt mindörökké ... Dán 3 ([103. lap](#)).

Irodalom

Prohászka O.: Elmékedések az evangéliumról; Az élet kenyere; Naplók 2. k. (Összes művek 24. k.)

Sík-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.